

ISSN 0132-8158

Начала

2
1993
.

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЙ
ЖУРНАЛ

К 100-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ
А.Ф. ЛОСЕВА

НАЧАЛА

№ 2



Москва

1993

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Н.В. Скоробогатько (главный редактор)
 А.Т. Казарян (зам. главного редактора)
 В.Г. Аладьин
 Л.Е. Моторина
 М. Хагемейстер (Германия)
 А. Валицкий (США)

СОСТАВИТЕЛИ НОМЕРА:

А.А. Тахо-Годи, Л.А. Гоготишвили, А.Т. Казарян

В работе над текстами А.Ф. Лосева
 принимала участие Е.А. Калинкина

Редакция журнала «Начала» благодарит
 А.А. Тахо-Годи и Л.А. Гоготишвили
 за большую помощь в подготовке номера

АДРЕС РЕДАКЦИИ:

Россия, 117218, Москва, ул. Кржижановского, 20/30, кор. 7, кв. 311

ТЕЛЕФОН: 129-07-23

ФАКС: 128-90-50

По вопросам приобретения и распространения журнала
 обращайтесь к нашему торговому уполномоченному Ожиговой Л.И.
 109507, Москва, Ферганская ул., 28/7-41; тел. (095) 376-42-70

Всероссийский
 благотворительный
 Фонд культуры, науки
 и искусства
 «Рось»

© «Начала», 1993

Перепечатка материалов допускается
 только с согласия редакции

К 100-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ А.Ф. ЛОСЕВА

В.П. ТРОИЦКИЙ. Virtuoz мысли 4

ИЗ НЕОПУБЛИКОВАННЫХ РАБОТ А.Ф. ЛОСЕВА

А.Ф. ЛОСЕВ. Строение художественного мироощущения 8

А.Ф. ЛОСЕВ. Самое само 31

А.Ф. ЛОСЕВ. От социально-исторического утопизма
 к апокалиптике 65

МАТЕРИАЛЫ К БИОГРАФИИ А.Ф. ЛОСЕВА

А.А. ТАХО-ГОДИ. О В.М. Лосевой 107

В.М. ЛОСЕВА. Предисловие к книге А.Ф. Лосева
 «Диалектические основы математики» 113

В.В. БИБИХИН. Из рассказов А.Ф. Лосева 124

Письма А.Ф. Лосева к В.М. Лосевой 145

Переписка А.Ф. Лосева с В.И. Микшем и В.Я. Микш 147

ИССЛЕДОВАНИЯ

М.М. ГАМАЮНОВ. «Крейслериана»
 профессора А.Ф. Лосева. (Эскиз) 151

БИБЛИОГРАФИЯ И ИНФОРМАЦИЯ

Список печатных трудов А.Ф. Лосева (1989—1993)
 (Материал подготовлен А.А. Тахо-Годи) 166

Об изданиях, подготавливаемых к 100-летию
 А.Ф. Лосева (Информация Л.А. Гоготишвили) 170

О конференциях, посвященных А.Ф. Лосеву
 (Информация А.А. Тахо-Годи) 174

ВИРТУОЗ МЫСЛИ

Книги этого выдающегося мыслителя, читаем, были доступны «лишь для немногих, да и то издавал он их не легко и не спокойно, и назначались они не для простого беглого чтения, а чтобы читающие вдумывались в них со всем старанием» (4, 13, 16)*.

«Писал он их в разное время, одни — в раннем возрасте, другие — в зрелом, а третьи — уже в телесном недуге» (6, 11-13); «написав что-нибудь, он никогда дважды не перечитывал написанное; даже один раз перечесть или проглядеть это ему было трудно, так как слабое зрение не позволяло ему читать» (8, 1-4).

«Продумав про себя свое рассуждение от начала и до конца, он тотчас записывал продуманное и так излагал все, что сложилось у него в уме, словно списывал готовое из книги. Даже во время беседы, ведя разговор, он не отрывался от своих рассуждений: произнося все, что нужно было для разговора, он в то же время неослабно вперял мысль в предмет своего рассмотрения» (8, 8-14) «и беседы с самим собою не прекращал он никогда, разве что во сне; впрочем, и сон отгонял он от себя» (8, 18-20).

«Писал он обычно напряженно и остроумно, с такой краткостью, что мыслей было больше, чем слов, и очень многое излагал с божественным вдохновением и страстью» (14, 1-3). «Ум его в беседе обнаруживался ярче всего: лицо его словно освещалось, на него было приятно смотреть» (13, 5-6). Впрочем, всегда находились осуждавшие его «за то, что он чужд всякой софистической броскости и пышности, за то, что говорит он так, словно в домашней беседе» (18, 6-8).

«Учеников, преданно верных его философии, у него было много» (7, 1-2).

«Были при нем женщины, всею душою преданные философии» (9, 1-2).

«Был он добр и легко доступен всем, кто хоть сколько-нибудь был с ним близок» (9, 16-17), но и без того «и слог его, и густота мыслей, и философичность исследований» не могли не быть «в великом почете у всех пытателей истины» (19, 35-37).

Приведенные отрывки из «Жизни Платина» (составлены Порфирием, ближайшим учеником Платина, около 300 г.) обретают особый смысл и вызывают к неожиданной теме, когда находишь их в одном из томов «Истории античной эстетики» А.Ф. Лосева. И поражает, пожалуй, не столько до странного «дословное» совпадение избранных мест из порфириевого повествования и внешних подробностей жизни самого «историка античной эстетики», сколько неизвестно откуда берущееся ощущение, что для Лосева так и должно быть. Тотчас обнаруживается, как отсюда же (пока — «неизвестно от-

куда») проистекает и уверенность одних его современников, что Лосев-де поразительно напоминает профессора философии из Германии XIX века, что, по мнению других, он словно сошел, чудесным образом материализовавшись, с фрески божественного Рафаэля «Афинская школа философии» и что, вместе с тем, правы и те, кто видит в нем прямого посланца русского религиозно-философского ренессанса, и тут уже кстати будут свидетельства реальной метрики уроженца казачьего Новочеркасска. Лосев предстает, таким образом, многознающим и многоликим, подобно Протею из греческих мифов. Конечно, история культуры и без существования Протея-Лосева знает примеры подобного «протеизма»: давно замечено, что В.О. Ключевский изрядно смахивал на московского дьячка XVII века, что область исследовательских интересов наложилась явственный отпечаток на облики академиков Б.А. Тураева («настоящий древний египтянин») и Ф.И. Щербатского («много от древней Индии»), что первый русский китаист Иакинф Бичурин в старости ничем даже по внешности не отличался от любезных ему китайцев, а писатель А.М. Ремизов — от персонажей «с чертовщинкой» из собственных фольклорно-этнографических штудий. (Что подобные метаморфозы определяются не только знаменитой переимчивостью «загадочной русской души», свидетельствует хотя бы недавний случай французского философа Рене Генона с его полным — от рода ученых занятий до образа бытового поведения — уходом в «традиционную» цивилизацию Востока.) И все-таки, повторим, тайная либо явная убежденность чутких читателей лосевских книг в том, что написаны они, скажем так, подлинным эллином — пришельцем издалека, убежденность эта выделяет феномен Лосева в особенный разряд. Сразу рискнем дать ответ: решающую роль в данном случае сыграла максимальная воплощенность некоей любимой идеи в индивидуальной жизни (точно по А. Швейцеру — своя жизнь как аргумент), когда предмет научного интереса не остается только «объектом», внешним относительно исследователя, но становится необходимо внутренней основой его собственного духовного опыта, становится частью «субъекта» исследования. Этот предмет — диалектика, в ней и располагается ранее упомянутое «неизвестно откуда».

Чтобы показать, как именно лосевский «протеизм» связан с диалектикой, мы начнем с известной констатации С.С. Аверинцева относительно творчества А.Ф. Лосева: «со времен Василия Розанова и Павла Флоренского не было, кажется, никого, кто отважился бы с такой последней откровенностью говорить на темы, которые принято называть отвлеченными». Да, с последней откровенностью — и продолжим — с откровенной точностью, с точной, последней простотой. Раз и навсегда приняв бессмертные формулы «Парменида» и «Софиста», А.Ф. Лосев именно с опорой на платоновскую диалектику предпринял мощную попытку создать «первую философию» и обнаружить «логические скрепы бытия». Наверное, можно и нужно оспаривать исходные посылы, к примеру, книги «Античный космос и современная наука». Но принимая эти посылы хотя бы временно, нельзя не оценить тот универсализм и ту последовательность, с которой автор данного трактата охватывает «все мыслимые и вообразимые типы бытия» грандиозно — простым механизмом антитетичной пары «одного» и «иного». Подобно тому, как математик выстраивает бесчисленные следствия из системы простейших аксиом, Лосев выводит (обычно недедуцируемые, априорно данные в культуре) категории «числа», «смысла», «вещи», «количества», «качества», «величины», «времени», «пространства», «массы». И для читателей лосевской «Философии имени» незабываемо, конечно же, головокружительное восхождение по многочисленным ступеням «структуры имени», где по пути встретятся образцы логического конструирования и «знакомых незнаком-

* Здесь и далее приводятся цитаты из «Жизни Платина» Порфирия, которые даются по: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. VI. — М., 1980. — С. 193-198. А.Ф. Лосев цитирует здесь издание: Opera, t. I, Vita Plotini, Enneades I-III, ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer. Oxford, Clarendon Press, 1964. (Первая цифра означает главу из «Жизни Платина», остальные цифры — строки этой главы).

цев» (таковы «восприятие», «мышление», «миф», «организм» и т.д.) и вовсе непривычных категорий, — еще бы, на этой «лестнице разной степени словесности» по меньшей мере 67 ступенек. Но все это буйство форм живет опять-таки на нескучеющей почве «одного» и «иного», «сущего» и «меона». На том же многомоном основании диалектики Лосев не только продолжает свое логическое конструирование в области математических объектов и музыкальных категорий («Философия имени», «Музыка как предмет логики»), но и переносит его в сферу гносеологии (классификация возможных форм науки в «Философии имени», антиномико-синтетических способов видения мира в «Диалектике мифа») и культурологии (типология культур в «Очерках античного символизма и мифологии»). А еще нужно присовокупить сюда новые логические конструкции и целостные их системы из «Диалектики художественной формы» и неизданной «Диалектики интеллигенции»...

Страсть к диалектике, столь характерная для лосевских исканий в первые десятилетия XX века, сохранилась и на закате этого века, так что с именем Лосева безошибочно и навсегда соединено самое исчерпывающее и итоговое — «русский диалектик». И столь же неизменна, столь же инвариантна, вопреки всем внешним обстоятельствам места и времени, именно «протейская» черта творческой личности Лосева. Неисчерпаема та готовность, с которой и Лосев «ранний» и Лосев «поздний» неустанно излагает, переводит и комментирует чьи-то философские тексты при несомненном таланте оригинального мыслителя, та поразительная бережность, с которой он относится к любой — подчас не только чужой, но и чуждой — мысли. Потому-то писал Лосев в старой «Диалектике числа у Платона», что «мне любы все мировоззрения, какие только есть в истории», потому говорил он спустя целую жизнь в интервью недавнего времени: «Я всех люблю, от всех все беру и всех критикую». Этот широкий захват и вместе с тем трепетное отношение к любой детали мысли специфицируются в его творчестве потребностью обязательного сжатия изучаемого материала в собственные формулы-обобщения (только так: «пока я не сумел выразить сложнейшую философскую систему в одной фразе, до тех пор я считаю свое изложение данной системы недостаточным») и потребностью личного исполнения музыки мысли по партитурам, доставшимся от предшественников не всегда в удовлетворительном состоянии. Здесь будут кстати строчки из «Истории античной эстетики», посвященные особому типу, о котором Лосев пишет в связи с творчеством Давида Анахта (V — VI вв.): этот мыслитель «стремится, с одной стороны, к мельчайшим расчленениям, а с другой стороны, к возведению этих предельно малых членений к новому универсальному синтезу»; именно так же «виртуоз скрипач или пианист поражает нас множеством детальных и мельчайших оттенков исполняемой ими музыки... и новизной впечатления и даже неожиданностью обобщения, возникающего из этого бесконечного разнообразия мельчайших музыкальных оттенков». Таков и сам Лосев — виртуозный исполнитель высокой музыки мысли. Диалектика сплетает в мысли частное и общее, единичное и единое, а самого мыслителя соединяет с другими мыслящими. Не может личность подлинного философа-диалектика оставаться чем-то «одним», ибо всякое «одно» немедленно требует для своего существования определенного «иного» и вступает с ним в отношения взаимных переходов. Абсолютно любая личность невозможна в изоляции, но не для всякой личности жизненно-практически чужда автономия. Для Лосева необходимо и комфортно ощущение себя «не-одним», с погружением в мир мысли предшественников, с жизнью возле них и даже вместо них, но без малейшего забвения себя, т.е. с убережением неповторимого «одного» — себя «одного», бесконечнократно обогащенного переходом

дами в духовное инобытие. Он бывал далеко и оставался с нами. Он разделялся — и его хватало — по духовным пространствам Платона, Аристотеля, Платина, Прокла, Кузанского, Гегеля... и самособирался Лосевым. Он любил мысль и гнался за мельчайшими ее нюансами («я всех люблю, от всех все беру...»), откуда следует многообразие его книг, и он стремился к синтезу «в одной фразе». Он исследовал часть и помнил целое, и за этим стоит труд, титанический труд, подвиг.

Последнее определение звучит, конечно, громко, и мы не рискнули бы его использовать, если бы размышления о Давиде Анахте, которые мы приводили выше, не публиковались бы однажды отдельным изданием, приуроченным к 1500-летию со дня рождения армянского неоплатоника, под примечательным названием «Философско-исторический подвиг Давида Непобедимого». Подвиг древнего мыслителя А.Ф. Лосев усматривал в его способности «виртуозного сплетения абсолютной, то есть бесконечной, предельно обобщенной истины и отдельных, по природе своей конечных моментов человеческих исканий». Пусть эта похвала виртуозам мысли будет воспроизведена, по философско-исторической справедливости, и к 100-летию юбилею А.Ф. Лосева.

ВНИМАНИЮ ЧИТАТЕЛЕЙ ЖУРНАЛА НА УКРАИНЕ

По вопросам подписки и приобретения журнала «Начала» направляйте заявки в научно-медицинский и информационный центр «САНГАМ»

Адрес: 254073, Киев-73, а/я 25

Справки по тел.: (044) 435-59-66

ИЗ НЕОПУБЛИКОВАННЫХ РАБОТ А.Ф. ЛОСЕВА

А.Ф. ЛОСЕВ

СТРОЕНИЕ ХУДОЖЕСТВЕННОГО МИРОЩУЩЕНИЯ*

1. Чистый опыт и структуры сознания

Понятие трагизма, как понятие эстетическое, предполагает и таит в себе известное отношение вообще к эстетическим категориям, выяснение которых в свою очередь не может состояться без ясного анализа всех вообще путей к получению этих категорий. Как в самом деле можно было бы достигнуть руководящего начала к отысканию общих типов эстетического переживания и каковы должны быть свойства получаемых таким образом эстетических категорий?

Художественное познание жизни и мира в своей внутренней структуре одинаково со всяким другим познанием. И в науке и в искусстве равно познает один и тот же человек, и какими бы разнообразными и на вид противоречивыми свойствами ни обладала его познавательная способность, все равно эти свойства принадлежат *одному* человеку, т.е. всегда они так или иначе согласованы. Современной мысли, несмотря на ее изумительное уточнение, все еще далеко до полной свободы от привычек старого материализма и сенсуализма. Сенсуализм верил в раздробленность души, в аналогичность ее строения с вещами внешнего мира. Теперь мы знаем цену подобным воззрениям. Человеческая

душа и сознание, как надо думать, есть тоже организм, живущий своей особой, внутренне-объединенной жизнью, и потому, какие бы разноцветные плады ни вырастали на этом организме, все они подчиняются в конце концов одному принципу и от одной жизни рождены. И как бы художественное познание мира ни отличалось от научного, органическое представление о душе и сознании должно заставить нас искать и находить общих корней этих двух познаний.

Анализируя наиболее общие факты нашего сознания, мы находим с чисто психологической точки зрения непрерывный поток сознания, непрерывную действительность и творческую текущую состояния. В психике нет расчлененных вещей: в ней все течет и все непрерывно меняется; одно состояние проникает другое и им проникается. С чисто познавательной точки зрения, в сознании мы находим, прежде всего, целую лестницу оформленности переживаний. Начиная от еще заметных пробесков образности и кончая сложными структурами суждения, умозаключения и т.д., — мы имеем различную степень оформленности переживания. Но мало того.

Задавая себе вопрос о происхождении этих самых структур, мы должны начать с анализа тех отношений, которые еще не получили познавательного характера и которые суть просто характеристики бытия, ибо бытие первее познания и им предопределяется. Но отмыслить* в познании познавательное отношение — значит мыслить о том бытии, которое есть в одно и то же время и бытие и сознание, причем под последним понимается здесь не единство и центр, но просто факт того, что всякое бытие есть в то же время и бытие смысла этого бытия. Тогда получается следующая описательная картина сознания.

В основе всякого познания (а следовательно, и всякой структуры сознания), как бы сложна она ни была, например, понятие, должно лежать то «отношение познаваемого и познающего», когда то и другое само в одно онтологическое целое, ибо всякое познание есть проявление известного бытия, а всякое проявление есть взаимодействие на окружающее, т.е. вступление с ним в новую онтологическую связь. Уже тот простой факт, что мы познаем вещь (а для кого это не факт, тот уже тем самым не может ни вообще высказывать что-нибудь, ни, в частности, возразить нам), уже этот простой факт свидетельствует о суще-

* В публикуемых текстах статей и писем А.Ф. Лосева сохранена авторская орфография и пунктуация. Все выделения автора в тексте показаны здесь и далее курсивом. (Прим. ред.)

* В сохранившейся машинописи так. Возможно, это опечатка и следует читать «отмыслить». (Прим. ред.)

становлении онтологической связи между сознанием и предметом. Отсюда и возникает задача рассмотрения всех структур опыта как происшедших из этой первоначальной основы, которую мы называем чистым опытом. Структуры опыта являются только различной модификацией и квалификацией элементов тоже чистого опыта. Следовательно, в основе всякого представления и понятия лежит точка абсолютного, онтологического соприкосновения «бытия» и «сознания». Эта точка, с одной стороны, развивается в то, что потом носит название индивидуального сознания, а с другой стороны, — в то, что потом носит название «предмета», в частности, внешнего мира. Повторяем, факт познания был бы невозможен, если бы вообще не существовало где-нибудь точки абсолютного совпадения бытия и сознания. В реальном процессе познания как сознание, так и внешний мир мыслятся, конечно, абсолютно разделенными. Так оно и есть, поскольку то и другое, имея свои особые центры и развиваясь каждое в своем направлении, фактически не совпадает между собой и онтологически не всегда даже мыслится соизмеримым. Однако, где-то в глубине должна крыться точка интимного соприкосновения, и вот эти-то точки, в их взаимном проникновении и отношении, мы и называем, с точки зрения познания, чистым опытом. Всякая же структура сознания есть это ядро непосредственного касания предмету плюс его модификация и — квалификация с той или иной точки зрения.

2. Принцип оформления в искусстве (чистая музыка и образное искусство)

Но если это так, то в области художественного созерцания мы должны находить тоже непрерывную градацию от бесформенного множества чистого опыта к оформленному единству структурных образований, причем получится тогда следующая картина онтологического строения художественного сознания.

В основе всех и всяческих эстетических состояний, а, значит, и в основе всех искусств лежит первичное бытие, характеризующееся 1) как непрерывная творческая текучесть и 2) как чистое познавательное неоформленное качество или смысл. Выражаясь популярно, это чистое качество есть чистое настроение, чистое, т.е. нетронутое мышью. Но во избежание неточностей и лишних ассоциаций мы не будем употреблять этого качества — в отличие от сходных же качеств, данных не-эстетически, — мы должны сказать, что *первичное, нетронутое мышью, бытие*

носит в себе, однако, печать начинающегося преобразования, которое совершается здесь в форме преобразования косной материи в истинную форму красоты. Ничто так не важно для искусства, как именно эта материя. Но эта материя представляется в искусстве как нечто преобразованное и спасенное, как нечто, надо прямо сказать, религиозное. Истинная эстетика есть эстетика религиозного материализма. Тут зачинается элемент, без которого не мыслимо искусство, а именно *форма*.

При все этом, однако, первичная основа искусства является собою величайшее трагическое противоречие: указывая на сущность предметов и глубинный их смысл, она не называет этих предметов, не выделяет их, она — бессловесна, она еще не вполне восприняла в себя Логос. И в то же время мы даем слово обыкновенным материальным предметам, называя их, определяя их, зная, наконец, их, хотя они лишены для нас глубинной сущности. Это не есть трагизм человеческого знания, но трагизм человеческого и мирового бытия. Без существенной организации этого злого, разъединенного и мятущегося бытия невозможна никакая и новая организация знания. План мировой действительности, где мы живем, еще не достиг преобразования хаоса, т.е. преобразования этой самой творческой текучести и абсолютного качества, до степени всеобщего оформления и всеединства, равно как и мир косной материи все время остается формой злого начала, грубой, тяжелой, смертной, но никак не прекрасной и бессмертной формой и воплощением духа.

На основе этого первичного бытия, которое мы выше характеризовали феноменологически — как чистый, до-структурный опыт, онтологически — как последнюю качественную основу сущего, или объективный смысл, и религиозно — как преобразующееся бытие, — на основе этого бытия искусство далее воздвигает структуры и образования, черпая последние из того предвидения Логоса будущих времен, искаженного в настоящем плане бытия до степени неподвижной и инертной материи. Другими словами, искусство усложняет и модифицирует первично ощущаемое им бытие, сгущает его, желая его оформить и преобразовать. Отсюда, глубоко-психологическая и философская классификация искусств возможна лишь при использовании именно этих понятий чистого опыта и структур.

Обращаясь к реально существующим искусствам, мы находим прежде всего традиционное их разделение на музыку, поэзию, живопись и т.д. Это разделение мы должны отбросить в первую же голову. Может быть, оно жизненно и ценно с тех-

нической точки зрения, ибо оно есть разделение по роду материала, которым оперирует художник (слово, звук, краска, мрамор и т.д.). Но оно совершенно неверно и грубо с глубинно-психологической точки зрения, так как произведения, исполненные на таких различных материалах, как мрамор и слово, все же могут иногда производить одно и то же впечатление, т.е. могут иметь одно и то же мироощутительное значение. Поэтому мы должны отклониться от этой чисто технической классификации искусств и поискать каких-нибудь принципов, более соответствующих философскому значению произведений искусства.

Более соответствующего интимной сути художественного переживания принципа, чем вышеозначенный принцип оформленности, трудно себе и вообще представить. *Понятие оформленности потому должно играть первенствующую роль, что ведь искусство есть прежде всего познание, а в познании является главным прежде всего степень его оформления.*

С предлагаемой точки зрения художественное мироощущение распадается прежде всего по следующим двум основным категориям. Во-первых, существует то художественное мироощущение, которое базируется исключительно на чистом художественном опыте, т.е. лишенном образований чистой мысли, лишенном всяких структурных форм. И, во-вторых, существует художественное мироощущение, характеризующееся известным накоплением *структур* на основе чистого эстетического опыта. К первой категории принадлежит *чистая музыка*, чистая, т.е. абсолютно беспрограммная, абсолютно лишенная всякой так называемой изобразительности, совершенно не вызывающая никаких обязательных ассоциаций из пространственно-временного плана бытия. Таково, например, большинство симфоний, квартетов, сонат: V симфония Глазунова, концерты для скрипки Бетховена, Мендельсона, Чайковского, IV соната Скрябина и т.д. Ко второй категории принадлежит большинство произведений остальных искусств, — слова, красок и т.д., — а также отчасти и произведения программной музыки (которую мы здесь понимаем широко), начиная от таких синтезов поэтического слова и звука, как романсы Чайковского и Рахманинова, и кончая такой изобразительной музыкой, как «Шехеразада» или «Испанское капричио» Римского-Корсакова, и включая сюда также музыкально-драматически-симфонические миры Римского-Корсакова и Вагнера.

Что в так называемой музыке, т.е. в искусстве звуков, отнюдь не все чисто-музыкально, но существуют и элементы, на-

пример, живописные, это ясно каждому, кто прослушает изумительную по своему гармоническому и метрическому складу музыку Стравинского в балете «Петрушка». Живописание, как то: изображение праздничного гула толпы, танцы медведя, песни Ухря-Купца и пр. и пр. — все это до того органически усвоено этой музыкой, что отвлечься от живописности никак невозможно. Это, конечно, гораздо больше живопись, чем чистая музыка. Или вспомните, например, столь популярное в музыке изображение моря: «Фингалова пещера» Мендельсона, «Am Meer» Шуберта, «Le mer» Дебюсси, увертюра к «Золоту Рейна» Вагнера, «Буря» Чайковского, «Остров Смерти» Рахманинова. Ясно одно: музыка может производить живописное впечатление.

С другой стороны, отнюдь не все, например, поэтические произведения вызывают впечатление исключительно своей образностью, хотя с малых лет нам почему-то твердят в школе, что поэзия есть мышление образами. Громаднейший отдел поэтического творчества — *лирика* — ничего не имеет общего с образностью как таковой. В своем чистом виде лирика есть гораздо больше музыка, чем поэзия, гораздо больше чистый эстетический опыт, чем совокупность известных его структур.

Чудная молитва Лермонтова «Я, Матерь Божия, ныне с молитвою...», представляющая собою редчайший образец лирической выразительности, лишена не только выразительных образов, но и почти вообще образов. Здесь самые простые обороты речи и самые элементарные эпитеты: странник-безродный, дева-невинная, молодость-светлая, старость-покойная, сердце-незлобное, час-прощальный, утро-шумное, ночь-безгласная, ложе-печальное, душа-прекрасная. Выразительнее других: душа-пустынная и Заступница-теплая (в противоположность миру-холодному). Ясно, что сущность этой молитвы никак не в образности. — То же мы находим, например, в стих. Фета «Я пришел к тебе с приветом...». Первая половина этого стихотворения содержит в себе, если не яркие, то все же выразительные образы. Но совершенно-образна вторая половина:

Рассказать, что с той же страстью,
Как вчера, пришел я снова,
Что душа все так же счастью
И тебе служить готова;
Рассказать, что отовсюду
На меня весельем веет,
Что не знаю сам, что буду
Петь, но только песня зреет.

Сюда же можно, вообще говоря, отнести «Ты уймись, кручинушка, смолкните страдания!» и «Счастье, призрак ли счастья, — не все ли равно?», «За что?» Надсона, «Бедный друг, истомил тебя путь!» Вл. Соловьева и т.д.

Итак, в искусстве дано общее преобразующееся бытие в его чистом и бесформенном качестве, откуда при сохранении этой бесформенной (бесформенной — с пространственно-временной точки зрения) текучести получается чистая музыка, а при сгущении этой текучести в более или менее постоянные образования, например, в образы, — образное искусство, как, например, так называемые скульптура, архитектура и т.д. Ясно, что лучше при этом говорить не об *искусствах* скульптуры, музыки и т.д., но о мироощущении скульптуры, музыки и т.д., так как согласно сказанному выше живопись, например, или поэзия могут производить иногда меньше всего живописное или поэтическое впечатление, производя, например, в сущности музыкальное или еще иное.

В искусстве, следовательно, два мироощущения: музыкальное (т.е. *чисто-музыкальное*) и *образное*.

Чтобы продолжить это разделение основных эстетических категорий, рассмотрим в полученные две.

3. Различное оформление чисто музыкального опыта

Что такое чисто-музыкальный опыт? Как уже сказано, это есть сама творческая текучесть сознания, сам динамизм внутренних состояний. *Психическая процессуальность и музыкальная онтологически вполне адекватны*. В психике нет предметов и есть только процессы. По выражению Джемса, это даже не цепь и не ряд, а именно *поток*. То же и в музыке. Здесь нет *отдельных* тонов. Воспринимая одновременно два тона, мы слышим отнюдь не сумму двух тонов, но нечто гораздо большее. Воспринимая последовательность тонов в мелодии, мы отнюдь не слышим здесь простое следование одного предмета за другим. В музыке один тон входит в другой и поглощается третьим. Это текучесть, непрерывная, ибо взаимопроникающая, — творческая, ибо воссоединяющая. Чистая музыка живет исключительно во времени, причем именно в том истинном времени, которое ощущается нами во внутреннем опыте как совершенно неоднородное и творческое, вопреки однородности и инертности овеществленного времени пространственного мира (т.е. времени, измеряемого

по солнцу). Все это свидетельствует о том, что из всех искусств и мироощущений музыка наиболее ярко выражает сущность внутренней и сокровенной жизни человека, а следовательно, и жизни вообще, поскольку самонаблюдение является вообще единственным источником познания глубин бытия. В этом главное отличие чистой музыки от образного искусства. Музыка приводит в вибрацию самую душу человека: она действует непосредственно на самый организм души, вызывая в нем тайные и глубокие волнения. Образное же искусство ставит между душой человека и познаваемым предметом *образ*, т.е. известную структуру сознания, и через эту структуру душа и чувствует бытие. Здесь, следовательно, уже нет той непосредственности, как в чистой музыке, и здесь уже явные признаки логического *статизма* взамен музыкального, творческого динамизма...

Однако, зададим себе вопрос: что такое чистый музыкальный опыт с познавательной точки зрения, т.е. с точки зрения оформленности? *Здесь мы должны констатировать полный хаос и полное бесформенное множество*. Чистая музыка изображает только чистое качество, чистую сущность вещей, но никак не самые вещи. Это есть познание смысла, сущности предметов, но здесь нет еще самих предметов. Чистый музыкальный опыт в себе, конечно, оформлен; ему свойственны различные степени единства и раздельности, ибо иначе, как из опыта, их нельзя ниоткуда вывести. Но *эта оформленность не познавательная. И вот различная степень непознавательной оформленности фиксируемого бытия и является принципом дальнейшего развития предлагаемой нами классификации основных эстетических категорий*. Убывающую оформленность чистого музыкального опыта мы можем иллюстрировать такими примерами: 1) Прелюдия Es-dur для органа И.С. Баха, как произведение фиксирующее наиболее оформленное (непознавательное) бытие (сюда относятся все вообще классические фуги и так называемый строгий стиль); 2) концерт для скрипки Бетховена, как фиксирующий несколько менее оформленное бытие, хотя все еще в аспекте сильно сгущенного лиризма (приблизительно сюда же можно отнести еще Неоконченную (H-moll) симфонию Шуберта или C-dur); 3) Третий фортепьянный концерт Рахманинова, как еще и еще менее оформленное бытие, хотя все еще не теряющее самого себя, осознанное, целомудренно-неэкстатичное и человечески-упругое; 4) «Кольцо Нибелунга» Вагнера, как уже проникающее в мировую мглу и начинающее терять себя в экстазе и самозабвении; и, наконец, 5) Третья симфония, «Прометей» и последние сонаты

Скрябина, как бытие совершенно бесформенное во всяких смыслах, как потерявшее себя, экстатически разрушившее всякие установления, и как абсолютный хаос мятущегося и бесформенного множества¹.

Такова градация мироощущения в сфере чистого музыкального опыта.

В образном искусстве содержатся, прежде всего, эти градации мироощущения, как характеристики того чистого опыта, на основе которого создаются образы. Образы тоже подчинены этому до-структурному мироощущению, ибо образ в искусстве не есть образ просто (иначе иллюстрированный учебник ботаники и зоологии был бы тоже произведением искусства), но он всегда есть лишь известное завершение и уплотнение чистого эстетического опыта, как ядро небесных туманностей есть уплотнение бесформенной массы расплавленной материи. Однако, в образных искусствах (как, впрочем, и в музыкальном) уже действительно ощущается необходимость ввести в классификацию эстетических категорий какой-нибудь принцип, менее формальный, чем принцип оформленности. Этот принцип должен простираться, конечно, и на чисто-музыкальный опыт, но в особенности образное искусство требует его введения в систему.

Какой это мог бы быть принцип?

4. Принцип личной актуальности в эстетическом переживании

Окидывая умственным взором все целое человеческой жизни и сознания, мы находим в качестве наиболее общей особенности то, что человек *решительно ко всему в мире стоит в определенном отношении*. Он единственное на земле живое существо, которое до всего в мире имеет дело. *Личность и ее проявления — вот первый наиболее общий факт, характеризующий человека*. И в области эстетического отношения к миру, раз мы захотели ввести какой-нибудь принцип, менее формальный, чем простая оформленность, то таким принципом и будет прежде всего *актуальность* *цельной человеческой личности*, вся неисповедимая ее цельность и индивидуальная качественность, делающие ее самое и каждый момент ее существования неповторимыми и особыми.

Интересно, что традиционное деление видов поэтического

¹ Сокращенно этот ряд уже приводился нами в пример. «О музыкальном ощущении любви и природы». «Музыка», 1916, № 251, стр. 195. (Прим. автора.)

творчества на эпос, лирику и драму в основе своей содержит именно этот принцип актуальности, но безнадежно запутанные и неясные формулировки этого деления в так называемых «теориях словесности» совершенно лишают нас возможности последовать за этим делением сразу и без рассуждения.

Лирика, эпос и драма различаются обыкновенно до крайности в несущественных свойствах. Не говоря уж о том, что в этом делении нет никакого определенного *fundamentum*, — самые квалификации вызывают глубочайшее недоумение. Так, лирика трактуется как поэзия чувства, эпос как события внешних событий, драма как проявление волевой способности человека. Но ясно, что и чувство, и внешнее событие, и воля могут быть одновременно изображены в одном образе или приеме. И фактически так оно всегда и бывает. «Илиада», например, содержит массу драматических положений. В роستانовских «Романтиках» сплошная лирика, и действия — чисто внешние. Байроновские поэмы содержат в себе какие угодно «виды» поэтического творчества. Существуют вполне эпические чувства. Так, стихи Пушкина:

И пусть у гробового входа
Младая будет жизнь играть
И равнодушная природа
Красою вечною сиять, —

дана чисто «эпическая» настроенность (спокойствие, внушительность, созерцательность), и в то же время это, несомненно, и чистейшая «лирика», ибо здесь тоже чувство и притом живейшее.

Традиционное деление на эпос, лирику и драму вызвано чисто условными принципами. Если чувство выражается в нескольких строках, то это лирика. Если же чувство выражается действующими лицами в длинных монологах (а ведь таких пьес масса), то это уже почему-то драма. И т.д. Однако, и традиционное деление смутно чувствует настоящий принцип классификации. Определяя, например, эпос как созерцательное изображение внешних событий, оно чувствует здесь то поэтическое мироощущение, когда субъект, или личность, и объект противостоят друг другу во всей своей неслиянности и отъединенности, т.е. ту степень оформленности поэтического образа, когда она достигает наивысшего развития. В лирике соответственно с определением ее как поэзии чувства традиционное деление чувствует ту степень оформленности образа, когда он сильно еще связан и когда преобладает музыкальность, чистый, т.е. без-образный опыт. Это и заставляет школьных авторов трактовать лирику как поэзию чувства.

Мы примем деление на эпос, лирику и драму лишь как деление по степени личной актуальности.

Искусство есть познание, определяемое по степени личной актуальности; оно есть творческое познание. Но к сущности искусства принадлежит то, что оно ничего общего не имеет с тем, что содержится в его внешней фактуре, в качестве, например, образа. Иначе это была бы фотография, а не искусство. Наше представление о Плюшкине гораздо более сложно, чем вся та совокупность слов и действий, которыми он себя проявляет. Что бы искусство ни изображало, оно всегда изображает человека и его душу, и уж по переживаниям этой души мы судим о том, что собственно здесь изображено «объективного». Поэтому не только лирика, но и эпос и драма изображают одинаково человека и его чувства. Искусство есть то, что вообще вызывает в нас чувства и состояния, служащие к глубинному познанию мира. Эпическое начало в искусстве вызывает в нас состояния, свободные от обязательного личного произволения; здесь личная актуальность сведена до минимума. Драматическое начало в искусстве, наоборот, вызывает в нас состояния, которые хотят действия и произволения, борьбы и движения. Лирика же по силе вызываемой ею актуальности занимает среднее место между тем и другим. Таким образом, вообще всякое искусство вызывает в нас актуальность, но только: в эпосе она спокойна и уравновешена, в драме — взрывна и дееспособна, в лирике — на полпути от созерцания к действию. Конечно, это есть и разделение по предмету изображения, только не по тому пространственно-временному предмету, который фактически содержится в образе (например, Плюшкин как реальный человек), а по иному, уже менее оформленному, хотя в качестве своем ясно ощущаемому предмету высшего бытия, символом которого («уплотнением чистого опыта») и явился данный образ. Но как раз изображение этих высших предметов фактически однозначно с вызыванием тех или иных степеней художественной актуальности.

Нам нет настоящей нужды точно фиксировать для каждого из указанных трех типов мироощущения степень личной актуальности. Важно только то, что актуальность непрерывно нарастает по мере движения от эпоса к драме, почему здесь и существует бесчисленное количество промежуточных звеньев. Но можно сказать, что эпос кончается там, где предмет, противостоящий личности как некая внеличная данность (а это и есть условие отсутствия яркой актуальности), перестает быть отъеди-

ненным и душа начинает как бы воплощаться в него. Драматическое мироощущение есть уже воплощение в предмет и восприятие всех его разногласий и строя на себя, на свою личность, так что предмет как бы исчезает. В лирике же совмещается и некоторое отдаление от предмета, некоторая его внеличность, и в то же время известная личная переработка этого предмета, известное, хотя и не полное, воплощение в него и восприятие его на себя (отсюда совмещение в лирике живой непосредственности настроения и в то же время вполне определенного созерцания этого настроения). Приведем примеры (и притом простые: все поэтические роды и виды могут быть продемонстрированы на двух-трех фразах, ибо дело не в объеме, как это, по-видимому, думает школьная теория, но во внутренней сути). Очень сильная актуальность, граничащая с драматическим подъемом чувства, дана в «Думе» Лермонтова: «Печально я гляжу на наше поколение...». Нужна огромная душевная энергия, чтобы так судить «бремя незнания и сомнения», «мечты поэзии, создания искусства», чтобы с таким огромным пафосом сказать:

И ненавидим мы, и любим мы случайно,
Ничем не жертвуя ни злобе, ни любви,
И царствует в душе какой-то холод тайный,
Когда огонь кипит в крови.

Сильная актуальность дана в таком отрывке из Некрасова:

Я знал, я детски умилился,
И долго я рыдал и бился
О плиты старые челом,
Чтобы простил, чтоб заступился,
Чтоб осенил меня крестом
Бог угнетенных, Бог скорбящих,
Бог поколений, предстоящих
Пред этим скудным алтарем.

С такими примерами сравним примеры слабой личной актуальности, как, например, в стих. Гете—Лермонтова «Горные вершины...» и в совершенно аналогичном по актуальности стихотворении Фета «Теплым ветром потянуло...» и в особенности в стих. «Облаком волнистым...».

Теплым ветром потянуло,
Смолок далекий гул.
Поле тусклое уснуло.
Гуртовщик уснул.
В загородке улегся
И жуют воны,

Звезды чистые зажглися
 По навесу мглы.
 Только выше все всплывает
 Месяц золотой,
 Только стадо обегает
 Пес сторожевой.
 Редко, редко кочевая
 Тучка бросит тень...
 Неподвижная, немая,
 Ночь светла, как день.

Таковы стих. Тютчева: «Успокоение», «Вечер» («Как тихо веет над долиной...»), Лермонтова: «Дубовый листок оторвался от ветки родимой...», песня рыбки из «Мцыри» и т.д.

Можно было бы продолжить еще дальше фиксацию основных эстетических категорий, ибо предмет бесконечен, и мы, как это, вероятно, заметил внимательный читатель, идем в своем исследовании не путем априорного установления основных категорий (задача принципиально считаемая нами за софистическую и внутренне противоречивую), но путем простого списывания с тех данных внутреннего опыта, которые представляются самоочевидными. Мы остановимся на этих двух принципах: на формальном — понятие оформленности познания, и материальном — понятие личной актуальности. Совмещая их, мы получаем, таким образом, этическое мироощущение — различных степеней оформленности переживания (а, значит, и предмета), лирическое мироощущение, с теми же подразделениями, и точно так же *драматическое*. Напомним только, что мы говорим не о произведениях эпических, лирических и драматических, как они обыкновенно понимаются, но о мироощущениях; ибо фактически существующие произведения искусства совмещают в себе самые различные эстетические элементы, и только школьная неразбериха способствует тому, что пьесы Чехова, несмотря на их сплошной лиризм, относят к драмам, а романы Тургенева, несмотря на тот же бьющий в глаза лиризм, — к эпическим произведениям. На деле все эти элементы переплетаются самым сложным образом, откуда и вырастает ряд больших задач для критиков искусства.

Итак, мы начали с установления непрерывной градации художественного мироощущения от бесформенности чистого (безобразного) музыкального опыта до сгущения этого опыта в структуры, в образы. Элемент эстетической актуальности личности позволил нам все эти разные степени оформления художественного сознания (т. е. предмета) понять как цельное проявление художнической и воспринимающей художество индивидуальности. Наконец, полная адекватность строения художественного сознания и сознания обыкновенного дала нам право находить в

художественном сознании ту же, во всяком случае не меньшую, а вернее — гораздо большую способность объективного усмотрения вещей. Если чего не выражает чистый эстетический, т. е., главным образом, музыкальный опыт, то только пространственно-временных предметов. Но зато он выражает чистое качество и сущность этих предметов. Наука и философия, оперирующие с понятиями, во всяком случае должны иметь меньше притязаний на объективное знание, чем музыка, ибо, хотя эти дисциплины и оперируют познавательными оформленными структурами, все же понятие, как таковому, не доступно чистое качество, и по существу своему оно адекватно может выразить только косный и несущественный мир материи.

II

МУЗЫКА, РЕЛИГИЯ, ТРАГЕДИЯ

1. Трагизм и драматизм

Теперь мы можем перейти к понятию *трагизма*.

Прежде всего мы должны и здесь отклониться от некоторых традиционных представлений, усваиваемых всеми со школьных лет. О трагическом, как известно, толкуют почти исключительно в отделе о драме. На деле же понятия трагизма и драматизма суть понятия отнюдь не совпадающие и даже едва ли вообще соизмеримые. Драматизм есть характеристика степени личной актуальности, — независимо от характера этой последней. Трагизм же определяется внутренним смыслом этой актуальности. Первый есть понятие формальной эстетики, т. е. нечто, характеризующее, так сказать, самый метод художественной экспозиции. Трагизм же не есть форма. Это понятие, прежде всего, этическое, и оно определяет собою самое существо переживаний, т. е. и ухватываемый им предмет. Вот почему не только возможен, но и всегда существует в поэзии трагизм не только драматический, но и *лирический и эпический*. Так, лирика Байрона и Лермонтова почти насквозь трагична; вполне возможен трагизм безволия (царь Федор у А. Толстого) и т.д. и т.д. Словом, формальное понятие для драматизма не должно играть ровно никакой роли в определении трагического.

Что же такое трагическое?

2. Этическое и эстетическое понимание трагизма

Существующие теории трагизма можно свести к двум основным взглядам. Первый взгляд (Лессинг, А.В. Шлегель, Гегель) во всякой трагедии находит равновесие вины и возмездия, он приписывает трагедии ту особенность, что она *решает* великие нравственные вопросы жизни, рисуя нарушения мощной личностью человека высших требований справедливости и нравственности. Личность получает возмездие, гибнет, и все это лишь подтверждает незыблемость и конечную правду высших, более общих законов. Это *этическое* понимание трагизма.

«Нравственные силы, — пишет Гегель в «Курсе эстетики» (рус. пер. — М., 1869. Т. 3. С. 117), — составляющие характер лиц и основание действия, в своей сущности суть гармонические. Но как скоро они падают в мир действия и смешиваются с человеческими страстями, то кажутся исключительными и тогда противопоставляются, становятся враждебными. Противоположность их открывается разным образом, особенно потому, что они принимают характер человеческих страстей. Завязывается борьба, образуется узел; главный герой восстает против себя противные страсти и отсюда рождается неумолимый раздор».

«Итак, истинно трагическое состоит в противоположности двух начал равно законных, но исключительных и смешанных с человеческими страстями, изменяющими их истину и увлекающими лица в слабости, или преступления, источник их несчастий. Вот основание, узел трагического действия; какая же будет развязка?»

«Развязка должна восстановить нарушенное согласие нравственных сил. Чтобы произвести это впечатление, она должна понемногу выставлять вечное правосудие, имеющее влияние на личные побуждения и человеческие страсти». Это первый взгляд.

Второй взгляд (Ницше) отрицает за трагедией способность решать великие нравственные проблемы. Трагедия разрушает пути нашей индивидуальности и воссоединяет нас с общим бытием, заставляя познавать его в экстазе, в дионисийском исступлении. Трагедия погружает в это мировое бытие, вселяя в душу ощущение всего ужаса и хаоса этого бытия, и в ней не решаются ровно никаких нравственных проблем. В ней мир и вся видимость, а следовательно и сама трагедия, суть явления эстетические. Трагедия оправдывает мир как эстетический феномен. Это *эстетическое* понимание трагизма.

Не анализируя конкретных теорий, можно сказать, что оба эти принципа, этический и эстетический, поскольку являются

односторонними в своей отдельности, постольку не исключают, а даже предполагают друг друга. Так, одно этическое понимание слишком теоретизирует трагедию, убивая ее живой смысл.

«Представьте себе только, — говорит Ницше («Происхождение трагедии...», гл. 14), — какие следствия можно вывести из основных положений Сократа: «Добродетель есть знание; грех происходит только от незнания; добродетельный человек бывает счастливым человеком». В этих трех основных положениях оптимизма заключается смертный приговор трагедии, потому что теперь добродетельный герой должен быть диалектиком, теперь между добродетелью и знанием, верою и нравственностью должна существовать необходимая, явная связь, теперь решение трансцендентальной справедливости, являющейся в произведениях Эсхила, вырождается в поверхностный, хотя и смелый принцип «поэтической справедливости» с его обычным *deus ex machina*. В превращении темных и страшных ужасов бытия в диалектически стройную цепь нравственных суждений — это главная ошибка этически понимаемого трагизма.

Но, с другой стороны, совершенно односторонним является и эстетическая точка зрения. Ведь оправдание мира и оправдание трагедии как чисто-эстетических феноменов возможно лишь при том условии, что видимость мира (а в трагедии это — трагический миф) покрывает собою нечто ужасное, страшное, нечто *нравственно-грандиозное*, — все равно божеское или сатанинское. Если в эту тьму («дионисийскую», — по терминологии Ницше) внести критерий эстетической потребности, то тогда решительно ничего не останется в ней страшного и ужасающего, а вместе с тем потеряет смысл и самый миф, как нечто закрывающее тайну, т.е. исчезнет и трагедия. Трагизм есть понятие эстетическое, но если оно не захватывает всего существа человека (а такого захвата не может быть без постановки нравственных вопросов), то для такого эстетического трагизма все диалектически-ясно, только не для ума ясно (как в аттическом понимании трагизма), а для настроения, или, лучше сказать, для элементарно-простого (а потому ясного) настроения.

Мы не задаемся целью анализа существующих теорий. Мы только указали на возможные точки зрения и их односторонность, поскольку это доступно общему взгляду на них.

3. Три основных плана бытия, данных в трагическом мироощущении

Трагизм есть прежде всего *мироощущение*. Это не характеристика какой-нибудь отдельной, хотя бы и такой исключительно важной области действительности, как, например, человеческая личность. Это — универсальная характеристика. Если бы речь шла о диалектически-строгом порядке мыслей, мы говорили бы о трагическом мирозерцании. Но так как дедукция и вообще диалектика играет здесь наименьшую роль, а главнейшее значение принадлежит интуитивному чувству, то мы говорим о трагическом *мироощущении*.

Трагическое мироощущение фиксирует, прежде всего, два главных плана бытия: *общую, мировую, лежащую во всем видимом и слышимом жизнь*, и *человеческую личность*, связанную своими наиболее интимными корнями с этой мировой жизнью, однако по существу своему представляющую нечто пространственно-временное, нечто несущее в себе *principium individuationis*. Эти два плана даны в трагическом мироощущении прямо и непосредственно, и все творится в нем относительно этих двух *данных*.

Но во всяком трагическом мироощущении незримо и прикровенно дан еще и третий план. Это *план преображенной и воскресшей жизни*, с точки зрения которой реальная человеческая жизнь и реальные удары судьбы квалифицируются именно как нравственно-небезразличные. Если бы этого плана не разумелось, то нельзя было бы объяснить всю тягость и весь ужас бытия, фиксируемого в трагическом мироощущении. Раз есть ужас бытия, то уже тем самым ожидается и смутно чувствуется мир всеобщего счастья и преобразование этого страдающего мира. Но всмотримся в первые два плана.

4. План мирового хаоса (хаокосмос)

Мировая, запредельная жизнь характеризуется в трагическом мироощущении яркими чертами, хотя нельзя сказать, чтобы эта настроельная яркость под пером теоретиков достигала и столь же определенных и смелых формулировок. Если решиться формулировать это столь ясно переживаемое ощущение, то совершенно неожиданно появляется такая сложность, что становится даже трудно писать об этом ощущении. Это именно не что иное, как *миро-ощущение* не меньше. Однако попытаемся выделить, если не главное, то пока хоть наиболее заметное.

Мировая жизнь мыслится в трагическом мироощущении или совсем *бесформенной*, или *имеющей свою, не-человеческую организацию*. Чаще всего в трагизме лишь завершение этой жизни, лишь та ее сторона, которая, будучи непосредственно обращенной на человека, характеризуется известным оформленным определением. Глубинная же основа ее ощущается темной, хаотичной, мглистой и кошмарной. Только в своем, так сказать, острие, которое направляется на человека, эта темная глубина оформляется и принимает форму Эриний, Аты, Аластора, Мойры и т.д. Эти образования таят за собой страшную бездну и черные глубины бытия, которые живут какой-то своей, нам неизвестной жизнью. Только время от времени они заявляют о себе, насылая на человека бедствия, несчастья и делая его душу ареной страшной борьбы света и мрака.

Но не только это просто глубина бытия, хотя бы и страшная. В трагическом мироощущении она мыслится *злой, бессознательной, аморальной*. Эта мировая бездна, или Рок (так говорим мы, фиксируя, главным образом, в этой бездне предопределение для человека, пред-реченность человеческой судьбы), в своих неисповедимых путях определяется к нападению решительно на всякого человека и на всякое существо. Ей безразлично, что уничтожать и с чем бороться. Может быть, там, на дне своей души, мы и нашли бы нить к решению этого вопроса, за что и когда страдает от судьбы совершенно невинный человек. Но этого мы не будем касаться. Важно то, что за пределами стройной и понятной внешней жизни кроется страшная бездна и черный хаос, который вот-вот прорвется наружу и уничтожит зыбкое строение нашей жизни и нашего сознания.

Такова характеристика мира в трагическом мироощущении. Мир разделен на две неравные части: одна — та, что окружает нас видимой оформленностью и стройностью, другая же есть бесформенное, мятущееся множество, содержащее в себе неизъяснимые ужасы и постоянно прорывающее видимый мир, это непрочное, хотя и блестящее покрывало Майи.

5. План души, переживающей космические грани

Но в трагическом ощущении, кроме вышеозначенного, дана еще характеристика другого плана бытия, который составляет вместе с первым необходимую основу трагизма. Это — *человеческая личность*. Не та личность обязательно трагична, которая *сильна*. Это одно из тяжких, хотя и общепринятых заблуждений

школьной теории словесности. Трагическая личность та, которая переживает грань указанных только что планов бытия, т.е. которая переживает прорыв темного космического бытия в ясный и оформленный мир видимой действительности, которая сама являет собою раздвоение и сама становится воплощенным противоречием. Личность может быть и слабой; но раз она переживает эту грань, она — личность трагическая. Разумеется, скорее всего надо предположить, что трагическая личность есть личность героическая, т.е. личность борьбы и грандиозного подвига, ибо уже самое переживание грани космической тьмы и человеческих установлений часто дано в форме борьбы за это человеческое, которое дорого нам своей понятностью и стройностью. Но не надо забывать, что борьба и героическая дееспособность в трагическом мироощущении есть явление производное. Главное же здесь относительно личности — это ее возвышение до космических граней и переживание видимого мира как непрочного покрывала темных ужасов бытия вообще.

Следовательно, два элемента наиболее важны в понятии трагизма: космический хаос и прорыв его сквозь пространственно-временные установления (главным образом в личности, т.е. простр.-врем. установлении сознания).

Если мы припомним, что такое вообще звук и музыка, то станет ясно, что из всех искусств музыка наиболее сродни трагизму и что она выражает его наиболее ярко.

6. Тожество в процессуальной качественности музыкального и трагического волнения

Музыка существует только во времени, т.е. музыка живет и создается как процессуальность. С этой стороны она вполне адекватна жизни переживания вообще. Но кроме того, музыка дает еще чистое качество предмета, не самый предмет, не его пространственно-временную определенность, но то, из чего этот предмет состоит, его «материю». В самом деле, ведь никто не смешает веселой и грустной музыки. А ведь разница между той и другой отнюдь не есть разница пространственно-временных предметов. В знаменитом «Трио» Чайковского, посвященном памяти Рубинштейна, каждая его часть, по мысли композитора, должна изображать известный эпизод из жизни Рубинштейна. Однако, иллюстрируя и живописуя Рубинштейна, музыка этого «Трио» остается настолько широкой и общезначимой, что под нее подойдет бесчисленное количество жизней и бесчисленное

количество Рубинштейнов. Это — грусть, веселие, тоска, радость не известного и определенно данного чувства, человека, места и т.д., но грусть, веселие и т.д. вообще. Тихая грусть «Осенней песни» Чайковского не есть грусть по поводу разлуки, так как не есть грусть по умершем человеке или грусть человека, давно не бывшего на родине. Это такая грусть, которая не определяется пространством и временем. Это грусть не предмета, но сущности предмета. Следовательно, музыкальное мироощущение есть ощущение текучести, процессуальности, непрерывного потока бытия и, с другой стороны, есть познание чистого качества предметов, познание того общего материала, из которого они создаются.

Может быть, парадоксально звучит это отождествление реального психического процесса с музыкальной процессуальностью и качественностью. Скажут: в чем же тогда разница между самыми обыкновенными переживаниями радости, горя, любви, ненависти, которые всем знакомы и составляют нашу обыденную жизнь, и, с другой стороны, чисто художественными, музыкальными в собственном смысле настроениями, которые у нас бывают только во время слушания концерта, да и то не всякого. Ответа на этот вопрос не поймет тот, кто заранее предубежден в том, что музыка есть простое удовольствие, ничего общего не имеющее с философским постижением мира. Я могу ответить только тому, кто уже пережил музыку как откровение. Пережившему это ясно, что музыка открывает глубочайшую и захватывающую сущность там, где раньше, казалось бы, царила все та же прискучившая всем и монотонная обыденность. Наша любовь, мелкая и эгоистическая, вдруг оказывается при свете музыки коренящейся в сокровенных глубинах нашего естества. Наша ненависть, злая и некрасивая, вдруг оказывается таящей в себе адские возможности и адское прошлое. Да, душа, текучая и неустойчивая, вся процесс и порыв, вполне равна тому или другому музыкальному аккорду и музыкальной гармонии, то бедной и тихой, то бурной и гордой. Это — еще не метафизика. Это просто факт эмпирической психологии. И для нас обыкновенно это не видно, ибо и вообще нам обыкновенно ничего не видно; жизнь для нас, подлинная и сокровенная, лишь абстракция и понятие. И только в музыке, становясь лицом к лицу к жизни, мы видим всю нашу обыденную склонность к абстракции и видим, как все простое и ясное в переживаниях связано глубочайшими мистическими корнями с Мировой Душой, бьющейся в каждой маленькой человеческой личности. «Я могу себе пред-

ставить человека, — пишет Оскар Уайльд, — который вел бы самую банальную жизнь, случайно услышал какую-нибудь своеобразную музыкальную пьесу и вдруг открыл бы, что душа его, помимо его ведения, прошла сквозь ужасные чувства, познала чудовищные радости, или дико-романтическую любовь, или великое самоотвержение». То же утверждает и Шопенгауэр: «Бетховенская симфония показывает нам величайший хаос, в основе которого все-таки лежит самый совершенный порядок, — самую страстную борьбу, которая в ближайшую минуту воплощается в прекраснейшее согласие это — []* верное и совершенное отображение сущности мира, который движется вперед в необозримой толпе бесчисленных образов и поддерживает свою жизнь постоянным разрушением. Но вместе с тем из этой симфонии нам говорят все человеческие аффекты и страсти: радость, печаль, любовь, ненависть, страх, надежда и т.д. в бесчисленных оттенках, однако все только как бы [] и без всякой обособленности; это одна форма без содержания, подобно миру духов без материи...». «Невыразимо-задушевно всякой музыки, — в силу чего она проносится перед нами, как вполне знакомый и тем не менее вечно далекий рай, как понятно и все-таки так необъяснимо, — основано на том, что она воссоздает все движения нашего сокровеннейшего существа, но без всякой действительности и вдали от ее мучений».

Все это и дает нам возможность подойти ближе к понятию музыкального трагизма. *Непрерывный поток бытия в соединении с его чистой качественностью и до-предметностью есть*, как сказано было раньше, *с пространственно-временной точки зрения величайший хаос*. Качества бытия, ухватываемые в музыке, есть как бы расплывчатые пятна, не имеющие точных границ и как-то выявляющие лишь свой, так сказать, цвет. Они непрерывно следуют одно за другим, проникают одно другое, борются за преобладание. И если так, то достаточно только, чтобы эта сплошная и бесформенная масса бытия, будучи взрывной и неизменно выявляющей божественную игру сплошных переломов от оформленного единства к бесформенному множеству, вошла в душу и личность, достаточно только, чтобы в ясной дневной душе в пространственно-временной ткани человеческого сознания, стройной и логичной, поселилось это начало музыкального хаоса, и душа музыкально раздвоилась и, подобно Дионису древности, растерзалась, рассыпалась, заиграла звуками и песнями

* Здесь и далее квадратные скобки [] означают утраты и пропуски в тексте архивных материалов. (Прим. ред.)

Хаоса, сдвинулась и понеслась, достаточно, говорю, этого для того, чтобы музыка явила нам свой подлинный трагический лик, чтобы в ней зачалась трагедия.

Но нужно пойти еще и дальше. Если всякая трагедия, данная при помощи словесного искусства, предполагает тайную и страшную силу, действующую на человека, и если всякое слово есть нечто уже производное (ибо оформившееся), то можно говорить прямо о непосредственной и существенной зависимости трагедии от музыки. *Трагедия произошла от музыки*, или, чтобы не подумали, будто мы имеем здесь в виду реальные музыкальные произведения, трагедия произошла из духа музыки. Ибо настоящая музыка не состоит из звуков, но — из элементов духа. Звук — несуществующая абстракция, если его брать от всей цельной музыкальной массы. Правда, сказать, что трагедия произошла из музыки или из духа музыки, это — неточно. Точнее сказать, что трагедия произошла из ощущения бесформенной, хаотической качественности бытия, поселяющей в душе тот же диссонанс, принципиальный и существенный. Но, если иметь в виду какой-нибудь конкретный прецедент трагического мироощущения, то из всех искусств, а также из всего человеческого творчества и всех достижений таковым ближе всего является музыка и дух ее.

7. Плоть религии

Но сказать так и этим ограничиться в глубинном определении истоков трагизма — было бы крайне односторонне. Трагедия происходит из духа музыки. Но дух музыки есть дух мятущийся, дух хаоса. Даже там, где музыка оформляется и вызывает стройный душевный порыв, она обладает каким-то особенным, непознавательным оформлением. Все-таки здесь еще не фиксируется такой предмет, который хотя бы отчасти напоминал собою стройность и законченность пространственно-временного предмета. Все же здесь на первом плане качество и его абсолютная сущность — вне того или иного прочего оформления. Кроме того, предавшись духу чистой музыки и поручив себя тем страшным глубинам, которые он открывает, мы не смогли бы не только высказать эту неизреченность, но не смогли бы вообще спокойно жить и чувствовать. На самом же деле музыка не насквозь хаотична. Она возвещает хаос накануне преображения. Это простой вывод из того чувства некоего метафизического утешения, которое дает душе даже самая трагическая музыка (и такая-то музыка в особенности). Музыка, если она []

КОММЕНТАРИЙ

Возможно, рукопись этой работы А.Ф. Лосева относится к 1915 — 1916 гг. В ней уже чувствуются подходы к книге «Музыка как предмет логики» (1927) и к темам, связанным с будущей «Диалектикой художественной формы» (1927), очевидно увлечение Ницше и связь с дипломной работой А.Ф. Лосева об Эсхиле, есть намеки на раздел V «О мифически-трагическом мировоззрении Аристотеля» в «Очерках античного символизма и мифологии» (1930).

К сожалению, сохранившаяся машинопись обрывается, в ней встречаются пропуски, отсутствуют необходимые в научном тексте сноски.

*Публикация, подготовка текста
и комментарий А.А. Тахо-Годи*

Совет ректоров вузов города Томска, Благочиние Православных храмов Томской области

приглашает принять участие в IV Духовно-исторических чтениях «Духовность российской культуры: история, тенденции, проблемы».

Предполагается рассмотреть следующие проблемы:

философия и богословие — отечественные традиции взаимодействия;
духовное влияние Православной Церкви на современное российское общество;

православие и духовно-нравственные традиции российского предпринимательства;

духовные аспекты воспитания и образования человека; современная педагогика и психология — понимание человека как симфонии духа, души и тела;

роль и значение греческого и славянских языков в российской культуре;

филология и славянская культура.

Чтения состоятся в Томске в мае 1994 г. Заявки и тезисы выступлений высылать до 1 февраля 1994 г. в адрес оргкомитета: 634029, Томск, ул. Алтайская 47, Благочиние Православных храмов Томской области.

К сведению желающих принять участие в чтениях:

объем тезисов не должен превышать 3—4 страниц машинописного текста, отпечатанного через 1,5 интервала;

тезисы представляются в оргкомитет в двух экземплярах, тщательно вычитанными;

название работы печатается прописными буквами;

страницы текста не нумеруются;

все сноски печатаются в конце работы в разделе «Примечания»; нумерация сносок — сквозная.

Тезисы, оформленные без учета вышеприведенных требований, оргкомитет не рассматривает.

А.Ф. ЛОСЕВ

САМОЕ САМО

Самое главное, это — сущность вещей, самость вещи, ее самое само. Кто знает сущность, самое само вещей, тот знает все. Самое главное — это знать не просто внешнее и случайное, но знать основное и существенное, то, без чего не существует вещи. То, что пребывает в вещах, а не просто меняется и становится, — вот, к чему стремится и философия, и сама жизнь. Однако, что же такое сущность вещей? Что такое вещь, именно сама вещь, то в вещи, что не сводимо ни на что другое, ни на какую другую вещь, что есть только она сама, самая сама, и ничто другое?

1. Вещь не есть сознание вещи

1. Один из обычных ответов гласит: вещь есть то, что нами ощущается, то, что воздействует на наши внешние органы чувств. Этот ответ коренным образом искажает реальную действительность и ровно ничего не разъясняет в том, что такое вещь сама по себе.

а) Во-первых, существует отнюдь не только то, что ощущается. Существует даже такое чувственное, чего я, например, не ощущаю. Так, например, я не был в Австралии и никогда ее не ощущал своими внешними органами. Тем не менее, она существует и, между прочим, существует чувственно.

б) Следовательно, имело бы некоторый смысл говорить, что существует только ощущаемое вообще, принципиально ощущаемое, то, что кем-то и когда-то вообще, не только мною и сейчас, ощущается. Но это равносильно утверждению, что все существующее есть предмет для ощущения вообще, что оно всегда имеет коррелят в том или другом ощущающем сознании. Подобное утверждение, однако, совершенно ничего не разъясняет в том, что такое вещь сама по себе, так как оно предполагает, что вещи уже как-то существуют сами по себе. Сначала вещь должна существовать сама по себе, а потом уже она будет кем-то ощущаться.

с) Но если даже вещь впервые только возникает вместе с чем-нибудь ощущением, то и в этом случае вещь все же не

есть само ощущение. Если семя, посеянное на сухой почве, прорастет вместе с поливкой или дождем, то это не значит, что гвоздика есть вода или семена ржи есть дождь. Кто утверждает, что вещи возникают вместе с ощущением, тот не отличает семя от погоды, погоду от туч и облаков, облака от небесного фона, на котором они появляются, т.е. тот, в сущности, ничего не отличает ни от чего. Но так оно и должно быть, ибо ощущения есть сплошной хаос. Можно сказать и так: абсолютный сенсуализм основан на логической ошибке «post hoc, ergo propter hoc», поскольку временную и фактическую связанность предмета ощущения с самим ощущением понимает как связанность причинную.

д) Наконец, сказать, что вещь есть то, что нами ощущается, — это значит подменить цельное определение одним из его частичных моментов, причем о сущности этого момента тоже ничего не известно. Допустим, что всякая вещь так или иначе, нами или кем-либо, здесь или в другое время и в другом месте ощущается, или должна ощущаться, или может ощущаться. Это утверждение было бы, однако, равносильно тому, как если бы я, исходя из того, что все деревья — зеленые, стал бы говорить, что дерево и есть сама зеленость. Тогда на вопрос: какого цвета этот стеклянный абажур, я должен был бы ответить: он — цвета деревянного, или: этот стеклянный абажур есть дерево. Считать такой ответ нелепостью можно только в том случае, если зеленость не приравнивать деревьям, абажурам, карандашам и пр. и не считать ее их определением, а считать только одним из их признаков, причем этот признак настолько общий и отвлекаемый, что он не дает даже возможности отличить карандаш от моря, море от дерева, дерево от дамской шляпки и т.д. Кто утверждает, что вещь есть то, что нами ощущается, не отличает собственной головы от лошадиной, лошадиной от собачьей и т.д. и т.д. Мы без всякого опасения можем согласиться, что все вещи так или иначе ощущаются (подобно тому, как мы можем согласиться, что все живое предполагает тепло), но это не значит, что вещь есть ощущаемость (как жизнь не есть просто тепло, поскольку тепло может существовать и в мертвой природе). Мы можем ощущать такое, что вовсе не есть вещь (таковы образы сновидения, галлюцинаций, разнообразных ошибок чувств и пр.).

е) Итак: ощутимость вещи есть один из ее способов данности в окружающем ее инобытии, но — не она сама. Это — иное, инобытие вещи, а не она сама.

2. Едва ли помогут и все другие определения вещи, основанные на способах ее субъективной данности. Все вещи, например, так или иначе мыслятся. Можно ли на этом основании

говорить, что вещь есть мыслимость? Тут, очевидно, возникнут те же нелепости, что и в отношении ощутимости. Защищать сводимость вещей на их мыслимость можно только ценою огромного числа отборных нелепостей, хотя любителей этого типа сведения было всегда сколько угодно. В конце концов, это было всегда делом вкуса — сводить вещи на ощущения, на мысли, на эмоции. Ведь так же можно было бы утверждать, что вещь есть то, что нами эмоционально переживается, например, то, что мы любим или ненавидим. Сказать, что вещи суть то, что мы любим или ненавидим, с логической точки зрения ровно в такой же мере основательно, как и говорить, что вещи есть то, что нами ощущается или мыслится. Чем эмоции хуже зрения, слуха или воображения? То и другое в одинаковой мере и субъективно и объективно, в одинаковой мере соответствует или не соответствует предмету, в одинаковой мере может иметь или не иметь значения, ценности, правильности и пр. И хотя фактически вещи, действительно, либо нам нравятся, либо не нравятся, тем не менее основывать на этом самое определение вещи было бы огромной нелепостью. Хотя вещи мы или любим, или ненавидим, тем не менее существо их не имеет никакого отношения ни к нашей любви, ни к нашей ненависти, ни к нам самим. Все это — только способы данности вещи вне ее самой, в ее инобытии, но не сама вещь. И ясно, что сначала существует она сама по себе, а потом уже кем-то чувствуется, что, собственно говоря, ощущается или мыслится.

Если ощущение, представление, мышление, чувствование и т.д. считать формами сознания, то можно сказать, что вещь или сущность вещи нисколько не определяется ее сознанием. Всякая, возможная здесь, путаница рушится только от одной простейшей установки: чтобы быть сознаваемым, надо сначала просто быть. Пусть это предшествование бытия сознанию будет чисто логическим, чисто отвлекаемым; все равно, такая установка раз навсегда определяет то, что вещь не есть сознание вещи, что определить сознание еще не значит определить вещь, что определять вещь и ее сущность надо независимо от определения сознания вещи. Сознание о вещи есть данность вещи в сознании, а не сама вещь.

2. Вещь не есть ни материал вещи, ни ее форма, ни соединение того и другого

1. Будем всматриваться в находящуюся перед нами вещь и будем продолжать искать ее определение. Пусть мы отвлекусь от способов данности ее в нашем или в чьем-либо вообще со-

знании. Будем пристально всматриваться в нее саму.

а) Всякому бросится в глаза, прежде всего, материал, или, яснее говоря, материал, из которого состоит данная вещь. Вот скрипка, например, состоит из дерева, а окно из стекла. Есть ли скрипка — дерево? Если бы скрипка была деревом, а окно — стеклом, то это значило бы, что у меня в саду сейчас растут скрипки, а в кармане у меня сейчас ходят окна. Значит, скрипка деревянная, но не есть дерево, ни дерево вообще, ни какое-нибудь данное дерево. Пусть я великолепно знаю, что такое найти, например, буквое дерево, знаю ботанически, знаю эстетически, знаю жизненно, знаю всячески. Знаю ли я тем самым, что такое скрипка? Ясно, что прекрасно зная буквое дерево, я могу даже и не слышать о существовании того или иного музыкального инструмента. Пусть мне известно, что такое стекло, известно научно, технически, практически-жизненно, как угодно всесторонне и глубоко. Значит ли это, что я тем самым уже знаю, что такое часы, что такое стакан, что такое окно и т.д. Стакан — стеклянный, но не есть стекло; часы состоят, между прочим, и из стекла, но не есть само стекло; и т.д.

б) Следовательно, материя, из которой состоит всякая вещь, не есть сама вещь; это — иное вещи, иное бытие вещи. Раз стол состоит из дерева и в то же время стул состоит из дерева, то, значит, дерево равно ничего не определяет ни в столе, ни в стуле, или, точнее, определяет в них то, в чем они абсолютно тождественны. Этот момент нашего рассуждения чрезвычайно важен. Если в определении вещи исходить из ее материи, то это значит, что мы достигнем только того, в чем все материальные вещи совершенно не отличимы. Значит ли это определить данную индивидуальную вещь? Это значит ее окончательно потерять для определения, а не определить, ибо мы ищем того, в чем данная вещь отличается от всякой другой вещи, а не того, в чем она неразличимо сливается с ними.

в) Итак, никакой материал вещи не есть самая вещь и тем более не есть ее сущность. Он — абсолютно слеп; и из него можно сделать что угодно. Из резины можно сделать мяч, и в этом смысле резина «определяет» мяч. Но из резины можно сделать пальто; значит, она «определяет» и пальто. Из резины можно сделать куклу; значит, она «определяет» и куклу. Но в таком случае, чем же отличается мяч от пальто и пальто от куклы? Очевидно, не резиной. Но чем же? Стоя на точке зрения резины, ответить на этот вопрос нельзя. Резина совершенно одинаково определяет все резиновые вещи. Но есть ведь и не-ре-

зиновые вещи. Что же там их определяет? Пусть это будут материальные вещи. Очевидно, металлическость точно так же мало определяет собою металлические вещи. Возьмем стеклянные вещи. Очевидно, стеклянность тоже не даст нам никаких индивидуальных различий в стеклянных вещах. Возьмем, наконец, обобщенно понятие материала; оно мыслится в слове «материя», потому что сюда входят и резиновые, и металлические, и стеклянные и всякие иные материалы. Ясно, что и материальность равно ничего нам не скажет об искомой нами индивидуальности материальных вещей по тем же самым простейшим основаниям.

Но ведь существуют еще и нематериальные вещи. Таковы — сознание, числа, законы и пр. Что же в них мы определим через материал? Тем более — равно ничего! Определять вещи через их материал, повторим еще раз, это значит сливать их в одну неразличимую кучу, т.е. как раз лишать их всякого определения.

2. Но что же есть в вещи такого, что могло бы приблизить нас к ее пониманию, к фиксации ее индивидуальной сущности? Материи противостоит форма. Вещи материальны или, по крайней мере, могут быть материальными; и вещи как-то оформлены, имеют какую-то форму. Пусть стол не отличается от стула материей; зато, скажут, он отличается формой. Пусть материя во всех стеклянных предметах — одна и та же и потому ничего не определяет в их индивидуальности; зато одно и то же стекло получает разную форму, и — вот перед нами часы, очки, чернильницы, стаканы, графины и т.п.

Это рассуждение тоже мало критично.

а) Прежде всего, форма стакана определяет собою отнюдь не данный стакан, но и все стаканы вообще. Поэтому определить форму стакана не значит определить данный конкретный стакан. Значит, приходится весьма и весьма специфицировать форму стакана. Приходится ее конкретность доводить до реально-видимой формы стакана, т.е. до видимости, до стакана. Однако и вид стакана, даже самый реальный, самый конкретный, отнюдь не есть самый стакан.

б) Произведем простейшую операцию — разобьем стакан. Спрашивается, можно ли разбить вид стакана? Если не играть словами и основываться на нормальных человеческих ощущениях, то нужно прямо сказать: стакан разбить можно, но вид стакана разбить нельзя. Пусть я мой стакан совершенно точно нарисовал на бумаге. Будет ли тут вид стакана? Да, мой нарисованный стакан будет иметь вид стакана. Можно ли его разбить? Ясно, что вид нарисованного стакана нельзя разбить. Как же вы

в таком случае утверждали, что вид стакана можно разбить? Еще можно было бы в этом сомневаться относительно стеклянного стакана. Но нарисованный стакан, очевидно, нельзя разбить, и тем более нельзя разбить вид нарисованного стакана. Скажут: ваш рисунок нельзя разбить, но его можно разрезать. Значит, сделают вывод, вид стакана все же можно подвергнуть тому или иному ущербу или даже уничтожению, и в этом смысле вид стакана, скажут, ровно ничем не отличается от самого стакана.

Все это, однако, вздор. Если мы присмотримся к характеру разрушения, то мы прекрасно замечаем, что он зависит вовсе не от самого вида стакана, но исключительно от того материала, из которого сделан стакан: стеклянный стакан бьется, нарисованный рвется, марается или стирается, металлический гнется, ломается и т.п. Причем тут вид стакана? Ровно не причем! И у стеклянного, и у нарисованного, и у металлического, и у всякого другого стакана может быть совершенно одинаковый вид. И если что-то тут делается, то не с видом или формой стакана, но с материалом, из которого сделан данный стакан, и только в зависимости от характера такого материала.

с) Итак, вещь можно переделать, изменить, разбить, погнуть, уничтожить, но вид ее, форму ее нельзя ни погнуть, ни уничтожить. Есть ли в таком случае форма вещи сама вещь? Ни в каком случае. Огнем можно затопить печь, но можно ли затопить печь видом огня? Кулаком можно ударить по столу, но можно ли ударить по столу только одним видом или формой кулака? Ведь когда мы говорим «вид» или «форма», мы тем самым еще ровно ничего не говорим о той материи, на которой эта форма воплощена. Мы можем одну и ту же форму вещи иметь на бумаге, на дереве, на металле, — наконец, просто в мысли, в воображении. Пусть у нас имеется реальная вещь, вот этот стакан или вот этот стол. Как же я мог бы ударить по стакану или по столу формой своего кулака, если еще неизвестно, какая именно это форма. Если это форма — только мысленная, то, очевидно, и удара никакого не состоится, никакой стакан не разобьется и ни по какому столу никто не ударит. А ведь реальный стакан — это именно такой стакан, который может разбиться; и реальный кулак — это именно тот кулак, который может ударить.

д) Итак, вещь подвержена реальным изменениям, форма же вещи по самому смыслу своему не подвержена изменениям. И потому определить форму вещи не значит еще определить саму вещь. А ведь мы все время ищем определения только самой

вещи, вот этой вот реальнейшей, повседневнейшей вещи, которую можно делать и уничтожать, беречь и разрушать и т.д. и т.д.

Тут мы опять утверждаем, кажется, банальную истину. Отбросим всякую философию и посмотрим на дело житейски. Достаточно ли для знания и понимания вещи, например, видеть, только видеть эту вещь? Согласимся, что иногда этого вполне достаточно. Но уже из одного того, что этого достаточно, не всегда с неопровержимой ясностью вытекает полная несводимость знания вещи на ее видение. Чтобы вещь знать, надо не только ее видеть, т.е. не только воспринимать ее форму. Пусть, например, я вижу пламя. Видение пламени, несомненно, дает мне форму пламени. Но достаточно ли это для того, чтобы знать самый огонь? Если бы я никогда не обжигался об огонь, то я бы и не знал подходящих свойств огня. Если бы я не наблюдал разрушительного действия огня, то я не знал бы о нем, может быть, самого существенного. Итак, форма огня, видимая, осязаемая, чувствуемая, очевидно, ни в каком случае не есть самый огонь.

Но точно так же и вообще чувственная форма огня не есть самый огонь. Пусть я знаю зрительные, осязательные и все прочие чувственные формы огня. Чтобы понимать самую сущность огня, я, очевидно, должен к этому прибавить еще физико-химическое знание о воздухе, о кислороде, об окислении, о превращениях материи и т.д. и т.д., т.е. огромную массу совсем уже не чувственных «форм» и знаний. Но и они не вскроют мне сущности огня, как об этом будет сказано ниже, ибо и самая сверхчувственная, самая идеальная или самая строгая, и самая точная, самая «научная» форма вещи все же еще не есть самая вещь. Самая вещь — жива и жизненна, всякая же форма по неизбежности отвлеченна и, так сказать, «формальна».

е) Наконец, и самое чувство языка противится тому, чтобы форму вещи считать самой вещью. И этого неумолимого поведения со стороны языка нельзя заглушить никакими теориями. Раз мы говорим: «форма вещи», то уже одно это значит, что форма не есть вещь, ибо иначе мы говорили бы не «форма вещи», но «вещь вещи». И что такое форма вещи, понимает всякое разумное существо. А что такое «вещь вещи», этого невозможно себе даже и представить. Есть вещь, и есть ее форма, и может быть много разных форм в данной вещи. Но это повелительно значит, что форма вещи не есть вещь и что вещь не есть ее форма. А потому знать форму вещи — это еще не значит знать самую вещь; а понимать вещь — это еще не значит по-

нимать ее форму. Как бы совершенно мы ни определяли форму вещи, этим мы несколько не определяем самую вещь. Существо нашей вещи не затрагивается ее формой, как бы мы эту последнюю ни углубляли и ни расширяли.

3. В ответ на все эти сомнения естественнее всего говорить так: не материя и не форма вещи есть сама вещь, но — соединение того и другого есть сама вещь. Если материя определяет вещь только очень отдаленно и если форма вещи тоже недостаточна для ее определения, то, скажут, уж во всяком случае соединение формы и материи вещи есть сама вещь. Что же и есть еще в вещах, если не их форма и не их материя?

Но и тут мы должны расстаться с философскими предрассудками, хотя они и владели очень большими философскими умами.

а) Прежде всего, едва ли можно изображать общение формы и материи в вещи как их соединение. Когда мы имеем дело с вещью, можно ли сказать, что мы тут соединяем ее материю с ее формой? Если стоять на позиции обще-жизненного реализма, то ни в каком случае нельзя сказать, что мы имеем дело с материей, с формой или с их соединением. Мы имеем дело с самой вещью. А есть ли в ней форма или материя, об этом можно совершенно не задумываться, — тем более о соединении того и другого. Если уж говорить о настоящем соединении формы и материи в вещи, то гораздо точнее было бы сказать, что тут мы имеем не соединение, а тождество, полное тождество формы и материи. Когда вы кушаете хлеб, вы вкушаете не форму хлеба и не материю хлеба, и кушаете не соединение того и другого (вы тут даже не фиксируете отдельно форму и материю), но кушаете самый хлеб.

б) Однако как бы мы ни изображали общение формы и материи в вещи, — будь оно простое и механическое объединение, будь оно объединение химическое, физическое, логическое, будь оно самое абсолютное тождество, — никакой вид этого общения ни в каком смысле не есть сама вещь. Ведь это же общение есть всегда общение разобщенного, соединение того, что мыслится или, по крайней мере, может мыслиться разобщенным, различным. В реальной вещи, однако, форма и материя ничем между собою не различаются, и самая мысль об этом различении или неразличении ни для кого не обязательна и для сущности вещи отнюдь не есть нечто необходимое.

Другими словами, соединение формы и материи, как равно и самая форма и самая материя, есть результат нашего логического

мышления, результат отвлеченно-научного анализа, и уже по одному этому не есть сама вещь. Я могу иметь дело с вещью и без всякого анализа. И от этого она не перестанет быть для меня вещью. Значит, общаясь с самой вещью, я общаюсь с чем-то таким, что существует позади или поверх, во всяком случае, вне соединения ее формы и ее материи. Иначе в общении с нею я каждый раз отдельно его фиксировал бы. Чтобы войти в комнату, я должен знать, что такое ключ, что такое замок, что такое дверь; и без этого я не могу войти в комнату. Почему? Потому что ключ, замок, дверь и я сам суть некоторые вещи, и мое вхождение в комнату есть некоторое общение вещей. Но нужно ли мне знать, что такое форма ключа, что такое материал, из которого сделан замок, и как соединяется форма моей комнаты с материалом, из которого она сделана? Ничего этого знать не требуется для вхождения в комнату. Почему? Потому что это не есть сами вещи, между которыми происходит здесь общение, и тем более не есть то, что для них существенно. Разумеется, ничто не мешает мне, прежде чем я войду в комнату, подробно изучить форму моего ключа, или материал (дерево, железо, краска), из которого сделана дверь, или способ кладки балок потолка моей комнаты. Но мало ли что я еще мог бы тут изучить? Я мог бы изучить целые части — физики, механики, инженерно-технических знаний. Но ясно, что для того, чтобы общаться с самим замком, с самим ключом, с самой комнатой, короче говоря, с самими вещами, для этого не нужно знать ровно никаких наук и не нужно производить ровно никаких логических анализов. Чтобы приготовить ключ и замок, надо быть работником-металлистом и надо иметь определенные знания и навыки. Но жилищем пользуются не только плотники, столяры, металлисты. Значит, и сущность вещей, с которыми мы имеем дело, известна нам не из наук и ремесел, т.е. не из тех или иных логических или технических процессов, не из знания того, как определенная форма вещи объединяется с материалом вещи, но известна она нам исключительно из самой вещи.

Вещь, действительно, может быть дана или рассмотрена с точки зрения своей формы, с точки зрения материи и с точки зрения соединения ее формы и материи. Но все это есть только способы данности вещи в инобытии, или с точки зрения инобытия; и этим не только еще не доказано, что способы эти — обязательные и необходимые, но, наоборот, их неопределенное и непонятное количество предполагает возможность и каких-то иных способов данностей вещи в инобытии. И этих способов,

возможно, бесконечное количество; и ни один из них не есть сама вещь, но уже предполагает, что вещь существует сначала сама по себе, а потом существует так-то и так-то данной. Что же такое сама-то вещь, это еще не вскрывает соединение в ней ее формы и материи, хотя бы это и было одной из обычных форм данности вещи в ее инобытии.

с) Когда мы говорим, что вещь не есть просто соединение формы и материи, но и еще нечто, а именно сама она, то нам могут сказать: а укажите конкретно, что еще есть в вещи помимо формы и материи. Что же, это указать не трудно. Аристотель, например, говорит, что в вещах кроме «материальной» и «формальной» причины имеется еще «движущая» и «целевая» причина. В самом деле, ни форма сама по себе, ни материя сама по себе еще далеко не тождественны с движением. Форма может быть формой движущейся вещи, но она может быть и формой вещи, находящейся в покое. Материя может быть материей движущейся вещи, но она может быть материей вещи, находящейся в покое. Форма может быть погружена в движение и может быть погружена в покой, равно и материя. Значит, фиксируя в вещи ее форму, материю и соединение того и другого, мы еще несколько не фиксируем ее движения; а известно, что все находится в движении. Подобное рассуждение можно было бы привести и относительно «целевой причины».

d) Спрашивается теперь: куда же деть эту «движущую причину» и в каком отношении она находится к форме и материи? Однако мы должны ответить на это твердо: какие бы еще «причины» мы ни находили в вещи и в каком бы отношении они между собою ни находились, я несколько не обязан всего этого знать для целей общения с вещами. Конечно, вещь, между прочим, и движется; и, конечно, для всякого движения существуют, между прочим, те или иные причины; и, конечно, движение вещи, между прочим, как-то связано с ее формой и ее материей; и, конечно, я могу рассматривать данную вещь, между прочим, и с точки зрения ее движения. Но это вот «между прочим» в корне разрушает все построение относительно существа рассматриваемой вещи. Она, между прочим, и движется. Но это значит, что она может и покоиться. Она, между прочим, рассматривается с точки зрения движения. Но это значит, что она может и не рассматриваться так и может даже совсем никак не рассматриваться. А тем не менее вещь существует, и существует она сама по себе, т.е. как таковая, и все эти «причины» ее могут фиксироваться в ней, могут и не фиксироваться.

Во всяком случае, совершенно ясно, что можно находиться в реальном общении с самой вещью помимо общения с ее «причинами» и с той или иной связью этих «причин», какие бы это причины ни были, как бы они между собою ни были связаны и какую бы фактическую роль они ни играли в конструкции самой вещи. Все это — результат отвлеченного анализа, т.е. предметы ума или рассудка, а не самые вещи. Общаться же с вещами могут отнюдь не только философы или ученые, отнюдь не только те, кто умеет производить логический анализ вещи. Конечно, мы совсем не говорим, что предметы ума не реальны. Если угодно, пусть они будут реальны. Мы даже такого вопроса не ставим. Но даже если они реальны, то они реальны в вещи. Предметы ума или рассудка, полученные в результате анализа, в случае своей реальности, находятся в вещи, т.е. уже по одному тому не есть сама вещь. Если яблоко находится в вазе, то это еще не значит, что яблоко и есть сама ваза. Таким образом, материал, форма, движение, цель и прочие бесконечные существенные или несущественные «причины» самое большее только находятся в вещи, но ни в каком случае они не суть сама вещь.

3. Вещь не есть ни один из ее признаков, ни все ее признаки, взятые вместе

1. Если мы вспомним то, что говорилось выше о мышлении, то нетрудно будет установить, что констатированная сейчас нами абстрактность определений сущности есть не что иное, как результат именно их чисто мыслительного происхождения. Если мы раньше говорили, что вещь вовсе не есть мышление о вещи, то сейчас мы нашли, что и результат мышления о вещи, а именно, абстрактная, рассудочная предметность, даже в тех случаях, когда она безусловно реальна и является реальнейшим достоянием вещи, все еще ни с какой стороны не может считаться самой вещью. Мы можем также специфицировать и другие наши положения о недостаточности субъективных форм для получения вещи.

Выше говорилось, что ощутимость и восприимчивость вещи не есть сама вещь. Если мышление фиксирует в вещи ее абстрактно-рассудочную структуру, то восприятие фиксирует в вещи ее наглядную целость, ее целесообразную составленность из частей. Эта сторона вещи, конечно, тоже не может считаться самой вещью. Есть ли целое вещи сама вещь и есть ли ее части сама вещь? Ни целое, ни части вещи не есть сама вещь.

Понятнее всего, что никакая часть вещи не есть сама вещь;

и тут уже никто не спорит. Однако невозможно сказать, чтобы это всегда хорошо всеми понималось. Нечеткость этого с виду общепонятного и банального убеждения выявляется тотчас же, как только мы заговорим о сумме частей. Часть вещи не есть вещь, но почему-то думают, что зато уже сумма всех частей вещи обязательно есть сама вещь. Забывается то простейшее положение (упорно выдвигаемое, однако, в других случаях и, по-видимому, тоже бессмысленно), что из ничего ничего не происходит. Думают, что если в одной доске нет дома и в одном гвозде нет дома, то если взять много досок и гвоздей, то обязательно появится дом. Откуда же он появится, если его нет ни в какой отдельной его части, и что это за чудо должно тут сотвориться? Ясно, что и никакая часть дома не есть дом, и все части дома, взятые вместе, тоже не есть дом; и целое дома не есть самый дом, потому что дом — не только целое, но еще содержит в себе и свои части; и не есть дом соединение целого и частей, потому что в нем есть нечто и помимо целого и частей (например, его жизнь, обветшание или поновление). Самый дом есть, несомненно, нечто целое, но не только целое. Самый дом есть сумма определенных частей, но не только одна эта сумма. Самый дом, конечно, ветшает или обновляется, но он ни в каком случае не есть само обветшание или поновление, потому что тогда моя лампа была бы тоже домом, раз она тоже ветшает.

Таким образом, становление вещи, история вещи уже предполагает, что до всякого становления и до всякой истории вещи есть сама вещь. Вещь раскрывается в своей истории, присутствует в своем становлении. Но она не есть ни то, ни другое.

2. Все наши предыдущие рассуждения можно обобщить в одном. А именно, мыслимость, ощущаемость и вообще сознаваемость вещи, ее форма, материя, движение и пр. свойства, ее целостность, ее составленность из частей и т.д. и т.п. — все это в широком смысле есть признаки вещи. Раз мы через эти моменты хотели получить определение вещи, то ясно, что все это есть только те или иные признаки вещи. Мы рассматривали все эти моменты как признаки, входящие в определение вещи. И вот мы отвергли их как неспособные вскрыть существо вещи.

а) Следовательно, все, что до сих пор мы утверждаем, сводится к тому, что мы не признаем определения вещи через ее признаки. Вещь невозможно определить на основании ее признаков. И понятие тоже невозможно определить на основании его признаков.

Доказательство этой сводной формулы — самое примитивное

и общечеловечески понятное. Пусть вещь A имеет три признака — a , b и c . Признак a не есть сама вещь A . Признак b — тоже и признак c — тоже. Следовательно, вещь A неопределима ни через a , ни через b , ни через c , ни через ту или иную их комбинацию.

Циркуль есть инструмент (a) для вычерчивания (b) кругов (c). Инструмент сам по себе еще не есть циркуль, потому что ножницы — тоже инструмент. Вычерчивание тоже не есть циркуль, ибо можно чертить и без всякого циркуля. Круг тоже не есть циркуль, ибо кольцо на руке есть тоже круг. Что же такое самый циркуль? Ясно, что приведенное определение дало три совершенно разных вещи, не имеющих никакого прямого отношения к циркулю как к таковому. Эти три вещи сколько угодно существуют и вне всякого циркуля. Итак, если мы хотим что-нибудь определить по признакам, мы тотчас же теряем предмет определения и ровно ничего не определяем.

б) При этом совершенно неважно, существенные ли признаки мы перечисляем или несущественные, все или не все, правильно перечисляем или неправильно. Пусть признаки будут максимально существенные и пусть они будут абсолютно правильно перечислены и все перечислены. И даже при этом условии они ровно ничего не дадут нам для определения вещи. Квадрат есть четырехугольная фигура с равными и попарно параллельными сторонами. Это определение содержит только существенные признаки. Но ни четырехугольность сама по себе, ни наличие равных сторон, ни параллельность не дают никакого квадрата. И если все же объединение четырехугольности с равенством сторон или параллельностью сторон дает нам квадрат, то, очевидно, о квадрате мы получаем представление откуда-то из другого источника, а не из этих отдельных признаков и не из их суммы.

3. а) Можно резюмировать мысли всех предыдущих рассуждений еще и так.

I. Все существующее и несуществующее, реальное и мыслимое, возможное, невозможное, необходимое и случайное, словом, все, что есть, абсолютно индивидуально.

II. Абсолютная индивидуальность вещи, или ее самое само, исключает всякое совпадение с чем бы то ни было.

III. Самое само, или абсолютная индивидуальность вещи, абсолютно невыразима.

Эти три тезиса доказываются простейшими средствами.

б) Возьмем первый тезис. Все — индивидуально, т.е. несво-

димо ни на что другое. Допустим, имеется вещь A , — требуется доказать, что она абсолютно отлична от всего прочего. Пусть в этом A имеется часть a_1 , которая тождественна с какими-нибудь другими вещами или частями. Если это действительно так, то вполне позволительно просто отбросить это a_1 , как совершенно непринадлежащее к A , и не иметь о нем никакого суждения при решении вопроса об A . Но тогда возникает вопрос об оставшейся части A — a_1 : имеется ли здесь что-нибудь тождественное с каким-нибудь не- A или нет? Если имеется, то отбросим и эту часть a_2 , чуждую, очевидно, самому A . Однако, произведя ряд таких изъятий из A , мы невольно останавливаемся перед вопросом: до каких же пор мы будем изымать эти чуждые части? Если этот процесс где-нибудь остановится, то ясно, что тем самым мы достигли того пункта нашего A , в котором оно уже абсолютно отлично от всего другого. Если же этот процесс будет совершаться бесконечно, то мы рискуем уже при достаточно конечном количестве изъятий утратить самое A , поскольку всякая конечная величина когда-нибудь же должна исчерпаться после некоторого числа изъятий. Итак, или A абсолютно отлично от всякого не- A , или никакого A вообще не существует.

Попробуем рассуждать еще и так. Пусть в нашем A имеется часть a_1 , которая совпадает, отождествляется с какими-нибудь не- A . Спросим: в каком же отношении находится a_1 ко всему A ? Очевидно, оно или тождественно с ним или отлично от него. Если оно тождественно с ним, тогда вся вещь A абсолютно неразличима в себе в смысле своего соотношения с не- A и вся она целиком продолжает быть абсолютно отличной от всякого не- A .

4. Я, мир и Бог также не суть их собственные признаки

Усвоивши себе эту позицию, мы приходим к выводам весьма странным и, может быть, даже страшным. Где же окружающие нас вещи, где самый мир, где мы, где я, где мое собственное я? Мысль изнемогает в поисках этих предметов и вещей и — все-таки ровно ничего не находит.

1. а) Я задаю себе вопрос: что такое я, мое собственное я, где оно, чем оно отличается от всего другого? Я вижу мои руки, ноги, голову, — есть ли это мое я? Нет, рука — моя, но не само мое я, как равно она — белая, но не сама белизна, круглая, но не сам круг. То же и о ноге, и о голове. То же и обо всем теле. Тело — мое, но оно — не само я. Что же есть еще во мне кроме тела? Во мне есть сознание и бесконечность видов

переживаний. Суть ли они мое я? Нет, они — не я. Моя надежда, мой страх, моя любовь, моя мысль, мое намерение суть мои, но они — не сам я. «Я» их имеет, как ведро содержит в себе воду. Но ведро — не вода. Перебравши все возможные мысли, чувства, поступки, я обобщаю и объединяю все это в одно общее понятие души. Но, очевидно, и душа не есть я; и это — уже по одному тому, что она моя. Статуя — мраморная; но это и значит, что она не просто мрамор. Статуя могла бы быть металлической, а мрамор мог бы превратиться в умывальник. «Статуя» и «мрамор» не имеют ничего общего между собою. И если случайно попадают мраморные статуи, то и в этом случае статуи — именно мраморные, а не сам мрамор. Имя прилагательное здесь как раз и указывает на некое вполне самостоятельное существительное, от которого оно образовано.

Но если и душа моя — только моя, а не я сам; и если дух мой — только мой, т.е. только принадлежит мне, а не я сам, то где же я, что такое это мое я, самое само, что во мне есть, я сам, уже ни на что не сводимый и сам в себе, без всякого инобытия? Ответа нет.

И в то же время так чувствительно, так интимно, так ясно и бездонно-глубоко переживается каждым его собственное «я»! Никто не спутает себя ни с кем другим. Всякому нормальному человеку так ясно, так понятно, что ни его тело, ни его душа, в каких бы видах и состояниях их не брать, не есть он сам. Пусть я должен присутствовать в каком-нибудь общественно-важном месте. Пусть я присутствовал там только одним телом (например, пусть я все это время спал или был в обмороке). Можно ли в этом случае сказать, что я присутствовал на каком-нибудь заседании? Нет, если говорить по существу, то в этом случае я (именно как я) там совсем не присутствовал. Пусть я присутствовал там только своей душой, т.е. своими мыслями, чувствами, волевыми поступками. Можно ли в этом случае сказать, что я там присутствовал именно как я? Конечно, нет. И т.д. и т.д. Что же такое мое я и что значит присутствовать мне где-нибудь, совершенно неизвестно.

Вчера я пережил большую радость. Я улыбался и сиял целый день. Есть ли это мое я? Да, это именно я радовался, но я — глубже радости, больше радости. Месяц назад я страдал и плакал. И это было все то же «я», которое, очевидно, глубже и всякого страдания, глубже и слез. Сколько я сделал за свою жизнь плохого, ненужного и преступного! Но мое «я» не есть ни один из этих поступков и даже не просто вся моя жизнь целиком. Даже самое появление на свет и даже смерть моя —

не я сам. Это то, что со мной случилось, то, что со мной произошло или произойдет, но это не я. Я — вне рождения, вне жизни и вне самой смерти. Это «я» везде и всегда со мною, что б я ни делал и ни мыслил, как бы ни жил и ни умирал. И оно постоянно оно; оно вечно судит, мыслит, чувствует. Но в каждом мельчайшем мгновении моего существования оно все со мною целиком; его некуда деть и некуда от него уйти, ибо оно и есть я сам, мое самое само, то, что поверх и позади всяких отдельных своих проявлений, поверх и позади всяких жизней и смертей. И это яснейшим образом вытекает из самого обыкновенного человеческого самочувствия, зафиксированного в таких выражениях, как «я мыслю», «я действую», «я родился», «я умираю». Если такие выражения вообще имеют какой-нибудь смысл, то это возможно только при том условии, что «я» не есть мысль, «я» не есть действие, не есть рождение, не есть смерть, не есть самая жизнь, подобно тому, как выражение «голубой цветок» имеет смысл только тогда, когда голубизна не есть цветок, а цветок не есть голубизна.

Но что же, что же тогда такое это «я»? И мы ровно ничего не можем ответить на этот вопрос, кроме того, что «я» есть «я». «Я» есть «я», — вот последняя мудрость, которую мы только можем здесь проявить. О самом самом нашего «я», об абсолютной самости нашего «я» ничего большего мы сказать не можем.

б) Люди, несомненно, находятся в том или другом общении между собою. Что значит общаться? Что значит общаться мне с вами? Я могу вас видеть своими глазами. Есть ли это общение? Очевидно, это еще не есть общение, потому что я могу вас не только видеть, но и слышать. А это значит, что я могу общаться через зрение, через слух; но самое-то зрение еще не есть общение, и самое слышание еще не есть общение. Если бы зрение и общение было бы одно и то же, то видеть значило бы всегда и общаться. Я же могу кого-нибудь видеть и — совершенно ничего не понимать в виденном. И могу понимать что-либо без помощи зрения. И если бы зрение было тождественно с общением, то слышание уже не было бы общением, а общение при помощи писем было бы уже физическим зрением. Значит, общение заключается в пределах зрения или слышания или письменного объединения, но оно не есть ни то, ни другое и ни третье, как и электричество находится в проволоке, хотя оно через все это и проходит.

Но что же все-таки значит общаться одному человеку с другим, одному «я» с другим «я»? Для этого, очевидно, не обяза-

тельно физического объединения. Но, может быть, для этого необходимо общение души с душой? Я могу ласкать и гладить ребенка. Есть ли это общение? Да, это есть общение, но самое-то прикосновение к ребенку ровно еще ни о чем не говорит, потому что можно касаться и в то же время никак не общаться. Я, например, касаюсь сейчас моего стула, сидя на нем, но это или не есть вовсе никакое общение со стулом, или, во всяком случае, не то общение, когда я ласкал и гладил ребенка. Значит, когда я ласково глажу кого-нибудь, то общаюсь я не по причине своего тела и своих телодвижений, но по причине своей души. Это, по-видимому, моя душа общается с ребенком.

Но точно ли это так? Что моя душа в данном случае общается, — это несомненно, как несомненно и то, что когда я прикасаюсь к своему стулу, на котором сижу, я его как-то воспринимаю, т.е. вхожу в общение с ним. Но ведь мы же установили, что душа, хотя она и моя, еще не есть самое я. Общаться духовно — это еще не значит общаться одному «я» с другим «я». Есть ли душевное общение одного «я» с другим единственно возможная форма взаимного общения разных «я»? В этом позволительно усомниться. Я могу не только не видеть и не слышать кого-нибудь, но я могу его и не знать, не любить, ненавидеть и — в то же самое время находиться с ним в глубочайшем и существеннейшем общении. Так, например, я не знаю, кто был прадед моего прадеда. Если я еще знаю (хотя бы по имени) моего прадеда, то прадеда моего прадеда я уже совсем не знаю никак — даже по имени. Общаюсь ли я с ним или нет? Обязательно! На мне лежит весь оставленный им груз наследственности. Все, что он делал, чувствовал, мыслил, вся его жизнь обязательно передавалась так или иначе из поколения в поколение и дошла — с разными прибавлениями и изменениями — и до меня, воплотившись в определенную структуру моего тела, моей души, моего духа, моего я. Разве это не есть общение? Да, пожалуй, это общение бесконечно существеннее, глубже и непреодолимей, чем, например, то общение с людьми, которое испытываю я, глядя ребенка или покупая фрукты на рынке. А оно совершенно никак не познается и не воспринимается и ни с какой стороны не есть общение душевное, психическое.

Итак, что же существенно необходимо для общения одного «я» с другим, если для этого общения не обязательно ни общение тел, ни общение душ или духа? Неизвестно. Известно одно, а именно, что одно «я» общается с другим «я». А в чем сущность этого общения, это неопределимо точно так же, как неопреде-

лимо и самое «я». Раз мы признаем, что никакое «я» нельзя определить при помощи тех или иных признаков, существенных или несущественных, то точно так же мы должны теперь признать, что невозможно определить и существо человеческого общения. А ведь тем не менее, когда я ласкал и гладил ребенка, то я общался с ним не в силу тех чувств и мыслей, которые я в это время имел, но как раз в силу вот этой самой неисповедимой сущности своего и чуждого «я» и своего общения с этим чужим «я». Самое обыкновенное, самое простое и понятное в человеческих отношениях, самое ясное и неотразимое общение одной личности с другой — содержит в себе такую тайну и возможно в силу такой тайны, которую невозможно и выразить никакими словами. Такая простая вещь — приласкать и похлопать ребенка по щеке, — и возможно это только в силу глубочайшей и невыразимой тайны общения одной личности с другой.

Так разбиваются все усилия рассудка понять, что такое «я» и что такое общение разных «я». Никакими признаками и чертами это не изобразимо.

2. Но оставим человеческую жизнь и личность, не будем углубляться в пучины человеческого «я». Обратимся к более внятному и понятному, к миру, к этому вот окружающему нас, самому обыкновенному чувственному миру. Где этот мир? Каковы его свойства? Существует ли самый этот мир?

а) На все эти вопросы я могу только сделать указательный жест, и — больше ничего. Вот он, этот мир, — говорю я, показывая рукой на все окружающее. Каков он, этот мир? Вот он каков, говорю я, продолжая пользоваться тем же самым жестом. Но можем ли мы сказать что-нибудь большее?

Вот Земля, на которой мы живем. Вот Луна, которую мы видим и движение которой исчисляется с любой точностью. Вот Солнце, Марс, Юпитер, созвездия. Есть ли Земля — мир? Ни в каком случае! Она — в мире, но не есть самый мир. И тут можно повторить всю ту аргументацию, которую мы уже не раз воспроизводили. Если Земля — мир, то Луна — уже вне мира или Луна есть тоже Земля. Если Земля — мир, то нельзя говорить, что Земля находится в мире, но нужно говорить, что Земля находится в Земле или мир в мире. И т.д. и т.д. Эти нелепости очевидны. Но тогда Земля действительно не есть мир. А Луна? То же самое, очевидно, нужно сказать и о Луне. А Солнце? И о Солнце! А Сириус? И о Сириусе! Но если Земля — не мир, Луна — не мир, Солнце — не мир, Сириус — не мир, то где же самый-то мир?

б) Незрелая мысль сейчас же сделает вывод, что мира вообще нет никакого, а есть только отдельные мировые тела. Но этот вздор, очевидно, не нужно и опровергать, потому что всякий прекрасно понимает, что такое мир, подобно тому, как всякий прекрасно понимает, что такое физическая вещь, что такое душа, что такое «я» и что такое человек. Но если нужны доказательства, то вот и доказательства. Возьмем Землю. Африка есть ли земной шар? Нет, не есть. Австралия — то же самое. Европа — то же самое. Если там отрицался мир на том основании, что Земля — не мир, Луна — не мир и Солнце — не мир, то для логической последовательности теперь нужно отрицать существование земного шара, потому что Азия — не земной шар, Австралия — не земной шар и Европа — не земной шар. Но так же нужно в этом случае отрицать и существование Азии, ибо Сибирь — не Азия, Китай — не Азия, Индия — не Азия. Так все должно превратиться в ничто, если стоять на такой точке зрения. Но если вы признаете, что Сибирь существует, Азия существует и земной шар существует, то этим самым вы должны признать, что и мир существует. Мир существует, — это несомненно. Но что такое мир, что такое самый мир, — это никакими признаками обозначить невозможно, ибо он — и не Сибирь, и не Азия, и не Земля, и не солнечная система и не все солнечные системы, взятые вместе. Мир — везде и нигде, как и Сибирь — везде на всем пространстве Сибири и нигде.

3. Подходя с этой точки зрения к основной проблеме философии религии, мы сразу видим, что религиозные предметы отнюдь не находятся в каком-то особенном положении, несвойственном никаким другим предметам. Конечно, религиозным предметам свойственно свое специфическое, как и физические вещи отличаются одна от другой, физические вещи — от сознания, сознание — от «я» и т.д. Все вообще специфично, но в то же время и все вообще абсолютно одинаково в одном отношении: никакой предмет неопределим через свои признаки. Все, что мы говорим о физических вещах, совершенно в одинаковой мере применимо и к любому религиозному предмету.

а) Бог не есть ни физическая материя, ни душа, ни дух, ни «я», ни личность. Стало быть, Он не есть и ничто из того, что входит в эти области бытия. Он не есть ни свет, ни тьма, ни знание, ни мысль, ни чувство, ни сознание, ни вечность, ни любовь, ни благость, ни совершенство. Ему нельзя приписать ровно никакого предиката, ровно никакого признака, совершенно в той же самой степени и мере, как этого нельзя сделать и для моего

дома, для моей скрипки, для самой малой буквы греческого алфавита, «йоты». Напрасно бесчисленные философы и нефилософы толковали на все лады о непознаваемости Бога, противопоставляя это познаваемости физического мира. Действительно, самый предмет познания здесь несравним с предметами чувственного или человеческого мира. Но если говорить о непознаваемости, то она везде совершенно одинаковая. Бога нельзя определить никаким предикатом точно так же, как нельзя этого сделать и в отношении вот этого цветка, растущего у меня под окном. Разумеется, голубое небо несравненно больше, чем вот этот голубой цветок, но самый голубой цвет — совершенно один и тот же и в миниатюрном цветке и в неизмеримом небе. Такова и непознаваемость (или, точнее, несводимость на отдельные признаки) во всех вещах, которые только существовали, существуют или будут существовать.

б) С полным бесстрашием мы должны сказать, что Богу тоже нельзя приписать тот признак, что Он есть Бог. Невозможно сказать даже и то, что Бог есть Бог, — правда, опять-таки точно в такой же мере, в какой нельзя сказать, что и цветок есть цветок. В самом деле, допустим, что Бог есть Бог. Это значит, что Бог обладает каким-то свойством. А это в свою очередь значит, что данное свойство Бога отлично от самого Бога, т.е. Ему свойственна категория различия. Но если есть различие, — значит, тут есть и тождество, а если есть тождество и различие, — значит, есть переход от одного к другому, т.е. движение; а если есть движение, значит, есть и покой. И т.д. В результате мы получаем все, какие только возможны, логические категории, и все их мы приписываем Богу. Вместо единого и нераздельного Бога мы получаем бесконечное множество отдельных категорий и тем самым теряем предмет нашего определения. Поэтому: или уже с самого начала мы отказываемся от суждения, что Бог есть Бог, или это суждение принимаем, но тогда Бог как предмет нашего определения исчезает в бездне логических различий.

Точно так же нельзя сказать, что этот цветок есть, существует. Не только цветок не есть цветок, но даже нельзя просто сказать, что цветок есть. Ибо из этого «есть», т.е. из категории бытия, сейчас же вытекают и все прочие категории, а это значит, что наш цветок мы стали определять логическими признаками. Нельзя поэтому сказать и то, что Бог существует. Ибо это значит определять Бога через признаки, т.е. определять через то, что не есть Он Сам, т.е. сводить Его на то, что Он не есть, на нечто инобытийное, или Ему чуждое, т.е. терять самый предмет определения.

5. Вещь определима только из себя самой

1. а) Болезненно, страстно, мучительно искал я человека, искал мира, искал я Бога — и нигде не находил, нигде не останавливался в своих исканиях, нигде не обретал надежной пристани. Безбрежным морем развевалась человеческая душа, развевался мир и темными далями разливалось по бытию Божество. И нигде, нигде не было остановки, ничему и никому нельзя было приказать остановиться. Все уходит в бездну собственной самости. Где я, где мир, где Бог? Мысль стоит перед вечной дилеммой, которую она сама же себе вечно ставит: если стремиться к самому существу вещи, то оно невыразимо и недостижимо; а если стремиться к выразимому и достижимому, то это не есть существо вещи, не есть ее самое само.

б) Иначе можно сказать так. Если данная вещь действительно есть она сама, то она есть некая несводимая ни на что другое абсолютная индивидуальность. Все предыдущие рассуждения были направлены на то, чтобы спасти эту абсолютную индивидуальность вещи. И нельзя ее не спасать тому, кто решился философствовать. Ведь это так понятно, так ясно, так самоочевидно, что каждая вещь есть она сама, что каждая вещь не есть другая вещь, что она есть некая абсолютная индивидуальность. Разве можно не настаивать на том, что каждая вещь есть она сама? Разве можно утверждать, что дерево есть не дерево, а цветок и что цветок есть не цветок, а трава? И вот оказывается, что эта банальнейшая, тривиальнейшая, повседневнейшая и избитая истина есть требование абсолютной индивидуальности вещи, а это требование есть требование несводимости вещей ни на что другое, т.е. требование полной невозможности получить самую вещь из ее свойств и признаков. Вещь определима только сама из себя, — вот постулат абсолютной индивидуальности вещи. Но это значит, что вещь неопределима никак.

Тут мы находим удивительную диалектическую особенность всякого знания и бытия. Покамест вещь берется не целиком, приблизительно, покамест мы скользим по ее поверхности, по ее функциям, по ее инобытию, до тех пор диалектики не видно, и невооруженный взгляд не видит всей оголенной и абсолютно необходимой антиномичности вещи. Но как только мы захотим взять вещь целиком, как только вещь берется нами именно в виде вещи, берется как таковая и определяется сама из себя, а не из иного, так тотчас же прекращается всякое определение вещей, вещь уходит в бездну своей собственной индивидуальности и ускользает от всякого малейшего захвата и обозначения.

Когда мы определяем вещь по ее свойствам, мы от инобытия переходим к бытию, потому что из отдельных ее признаков, которые суть в отношении ее самой инобытие, мы переходим к самой вещи, которая есть бытие. Когда же мы определяем вещь не по ее свойствам, но по ней самой, то мы от бытия переходим к инобытию, потому что сначала перед нами была вполне определенная реальная вещь, а потом мы оказались вне всякого определения вещи, т.е. перешли в ее инобытие. В подобном случае, в определении через признаки, инобытие отождествляется с бытием. В другом, в определении вещи через нее саму, бытие отождествляется с инобытием.

Однако именно так и должно быть во всяком определении. Что значит определить? Определить значит положить предел, границу. Положить предел чего-нибудь значит предположить, что есть какое-то инобытие вне этого «чего-нибудь», в которое это «что-нибудь» не переходит. Но это значит полагать наше «что-нибудь» на некоем фоне, т.е. частично это «что-нибудь» отождествлять с данным фоном, а именно, отождествлять в тех пределах, в каких простирается оно само. А это и значит отождествлять бытие с инобытием или инобытие с бытием. Принявшись за определение данной вещи, мы должны были поместить ее мысленно на некоем мысленном же фоне, чтобы точно отграничить ее от всего прочего, провести около нее границу, предел, что и есть определение. Но поместить нашу вещь на некоем фоне значит отождествить ее с этим фоном, т.е. отождествить ее с тем, что не есть сама она, с ее инобытием. А это значит утратить ее как предмет определения.

Итак, определить абсолютную индивидуальность вещи значит утратить ее как предмет определения. Найти самое само вещи значит не иметь возможности высказать о ней ни одного предиката. Только такая, абсолютно лишенная всяких признаков и предикатов, сущность вещи и есть ее абсолютная индивидуальность, ее самое само.

2. а) Можно себе заранее представить, какое возмущение и негодование вызовет такое рассуждение у всякого позитивиста, привыкшего *иметь* дело с «фактами» и с их «свидетельствами». Тут можно ожидать многочисленных междометий и весьма внушительных квалификаций. Однако вся эта суматоха бьет совершенно мимо цели. Разве я в предыдущем где-нибудь утверждал, что факты не существуют, что они не имеют признаков и что по этим признакам нельзя узнавать фактов? Я об этом говорил, правда, мало, но это — только потому, что эти пошлые

аксиомы меня совершенно не интересовали и разумелись сами собой, и только потому, что это вовсе не было моей темой.

Утверждал я совсем другое и настаивал на совсем другом. Я говорил: вот передо мною реально существующая вещь со всеми своими реальными признаками — как ее определить? Говорилось не о существовании вещей и не об их признаках, но об определении вещи, о том, что такое вещь, что такое сама вещь по себе.

II

БЫТИЕ

ВСТУПЛЕНИЕ

Все существующее есть символ абсолютной самости. Это значит, что все существующее и есть, в некотором роде, сама эта самость. Все частичные моменты бытия есть только воспроизведение и выявление самого самого. Вся его полнота и неисчерпаемость почилла на бытии. Бытие повторяет его и заново конструирует его. Но самое само есть в то же время и величайшая непонятность и даже непознаваемость. Поэтому все существующее, являясь символом самого самого, всегда таит в себе нечто непонятное и непознаваемое. Какая бы отчетливая и ясная логика его ни сопровождала, оно в то же самое время раз навсегда есть нечто таинственное и неизъяснимое.

Пусть в правильности таблицы умножения убеждены все люди, у которых нормально работает мышление; пусть она абсолютно достоверна, очевидна, пусть она удостоверяется бесчисленным количеством фактов физических и нефизических. Однако, никто и никогда не ответит на вопрос: *почему* дважды два — четыре, а дважды три — шесть. В сущности, невозможно ответить и на вопрос: почему один да один — два. Единица и двойка обладают определенным смысловым содержанием и в силу этого содержания сумма двух единиц равняется двум. Но *почему* данное числовое содержание ведет именно к такому результату, — этого никто и никогда не разъяснил и не в силах разъяснить.

И в математике эта непонятность последних основ особенно заметна. Пусть в логике и вообще в философии люди напускают много туману; и там, если бы люди рассуждали более научно,

— допустим даже это пошлое суждение, — то было бы все всем понятно и не оставалось бы ничего таинственного. Но вот математика — уже настоящая наука, и в достоверности ее никто не сомневается. И все же многие ее утверждения производят решительно впечатление чуда, в особенности некоторые замысловатые решения высшей математики. Что из данной аксиомы или теоремы или из их ряда вытекает какая-нибудь новая теорема, — это понятно, т.е. тут понятно содержание этого вывода. Но почему мысль требует именно этого вывода, а не другого, этого никто разъяснить не может. Вникая в содержание математического анализа, мы быстро начинаем замечать, что математики творят вовсе не свое человеческое дело, что они описывают свои видения какого-то непонятного им мира; и вся их задача сводится к тому, чтобы как раз устранить все свое человеческое, субъективное, случайное, чтобы послушествовать этому таинственному велению, рассуждать именно так, а не иначе, чтобы списать с явленной им непонятной картины возможно больше и возможно точнее.

То же самое надо сказать и о всем человеческом знании, а в частности и о логике. Как бы она ни была очевидна, убедительна и ясна, за ней копошится некая бездна непонятного, алогичного, таинственного, чем она питается и откуда получает свою структуру, но о чем нельзя ни говорить, ни мыслить. Как никогда ни один биолог не сможет разъяснить причудливых форм растений и животных, далеко выходящих за пределы биологически исследуемых факторов, и как никакие объяснения не в силах уничтожить нашего удивления перед разнообразными причудливыми формами растений и животных, так никогда и логика не разъяснит нам своих логических форм и не заставит нас перестать им удивляться, как бы они ясны и очевидны ни были сами по себе.

Это мы сможем констатировать с первых же шагов логической мысли вообще.

1. Тайна первого зачатия мысли

1. Самое само непознаваемо и дологично. Но вот пусть мы хотим зафиксировать самое первое, самое примитивное движение мысли после этого самого самого. Прежде всего, что это будет за движение?

а) Начнем «снизу», с вещей. Что в вещи есть наиболее примитивного, наиболее абстрактного, наиболее необходимого? Вот

ветка сирени. Она может быть разного цвета. Значит, цвет не есть что-нибудь основное. Она может быть разных размеров. Значит, размер также не есть что-нибудь первоначальное. И т.д. и т.д. Доходя так до самого первого, чем характеризуется эта ветка сирени, мы столкнемся с одной категорией, которая уж во всяком случае должна в ней быть, как бы и чем бы ни определялась сама сирень. Это именно ее *бытие*. Сирень прежде всего должна быть, чтобы мы о ней что-нибудь утверждали. Сирень *есть*, — вот, что есть то первое, — пусть самое бледное и абстрактное, — без чего сирень не есть что-нибудь и что является как бы базой и стержнем для всех ее реальных свойств и качеств и для всей ее конкретной жизни. Бытие, т.е. *первое полагание*, — вот, на что потом будет наворачиваться вся жизнь данной вещи, и вот последнее основание для всякой вещи за все время ее существования. Сирень есть нечто. Но чтобы быть этим нечто, она сначала должна просто *быть*. Сирень эта расцвела несколько дней назад и будет еще цвести две недели. Но чтобы расцветать и отцветать, она должна сначала просто быть. Вот этот куст сирени — простой, а вон тот — персидская сирень. Но чтобы быть простой или персидской, сирень сначала должна просто *быть*. Вот у меня цветок сирени в три, четыре лепестка, а вот после долгих поисков я нашел цветок сирени с пятью лепестками. Однако, чтобы иметь три, четыре или пять лепестков, сирень должна сначала просто быть. И т.д. и т.д.

Бытие, или, — что то же, — полагание, утверждение, очевидно, есть самое первое, самое основное, что утверждает мысль, без этого не существует ничего прочего.

б) То же самое получится, если мы начнем рассуждать «сверху», т.е. с самого самого. Самое само не существует, ему не свойственна категория бытия. Но ясно, что это-то и есть в нем самое разительное и оригинальное. Что оно не обладает ни одним из известных нам свойств, — это усваивается гораздо легче. Но то, что его даже не существует, — это подрывает всякую его характеристику в самом корне. И если начать что-нибудь о нем говорить, то прежде всего, конечно, надо начинать с бытия. Если самое само не есть, не существует, то бесплодной будет решительно всякая его характеристика. И если, наоборот, есть бытие, то тогда обеспечена возможность и всякой другой категории, ибо всякая другая характеристика должна прежде всего существовать, а потом уж существовать в качестве такой-то.

Итак, с разных сторон *бытие* есть первичная и необходимейшая категория, с которой должна начинать философия, если

она хочет вскрыть символическое содержание самого самого в порядке строгой постепенности.

2. а) Но что же мы получаем? Бытие есть первое полагание, первая точка, возникающая на неисповедимом лоне самого самого. Мы утверждаем: *никогда никто и нигде не понял и не поймет подлинного смысла этой первой вспышки мысли на темном фоне абсолютной самости*. Отношение этого первого полагания мысли к абсолютной самости равносильно или появлению первой черной точки в том абсолютном свете, в котором до сих пор не было ровно никакого различия, или появлению первой светлой точки в той абсолютной тьме, в которой тоже не было до сих пор никакого просвета. Что можно сказать по этому поводу? Можно с уверенностью сказать, что пока существует абсолютный свет или абсолютная тьма, т.е. пока дается такая — бесконечная — сила света или тьмы, что последние не отличаются ни от чего другого (ибо ничего другого нет, и они охватили уже все), ни от себя самих (ибо они абсолютно нетронуты в себе, и здесь уже погасло всякое различие), пока, говорим, существует такой свет или такая тьма, до тех пор не возникает никакой мысли, никакого слова, никакой характеристики этого света или этой тьмы. С другой стороны, можно еще с уверенностью утверждать, что мысль, слово, какие бы то ни было изображение или описание требуют различия, отличности одного момента от другого, а эта последняя требует, чтобы данные моменты *были*, существовали, т.е. требует, прежде всего, категории *бытия*. Однако, совершенно невозможно сказать, почему, из каких причин, на каком основании и как именно появляется этот первый удар молнии смысла; и невозможно сказать, что заставило абсолютную самость, которая и без того есть абсолютное самодовление, еще порождать из себя те или другие категории, в том числе и категорию бытия, или различия.

б) Можно сделать вид (как это делают философы рационалистического склада), что тут все вполне благополучно и понятно и что в таком первом появлении мысли нет ровно ничего удивительного. Этому не удивляется даже великий Гегель, который начинает свою логику с категории бытия, совершенно не задаваясь вопросом, откуда же и зачем появилась самая эта категория. Действительно, сказать на эту тему нечего, но удивиться здесь есть чему.

Вспомним, что мы исходили из конструирования до-категориального самого самого. Было ясно, что от этого самого самого уйти совершенно некуда, так как всякое место, куда мы ушли

бы, будет также такое «само», да и мы тоже будем продолжать оставаться «самими» собой. Однако, если всерьез абсолютная самость, непонятная и вышекатегориальная, присутствует неизменно во всяком малейшем акте бытия, то ведь ясно, что всякий малейший акт бытия есть, прежде всего, это самое само, т.е. *эта непонятность и до-категориальность*, а уже потом нечто специфическое. Везде перед нами тайна этого первого зачатия мысли, потому что везде, где есть живая мысль, эта мысль все начинается и начинается, везде все рождается и рождается, везде расцветает или увядает, возникает или уничтожается. Тайна первого полагания мысли, т.е. тайна ее первого зачатия, сопровождает мысль на протяжении решительно всего ее существования, ибо она не может вечно не начинаться и не может вечно не возникать или не расти. При возникновении любой ее категории, при малейшем трепете разума, при мельчайшем акте сознания или смысла — повторяется целиком и торжествует свою властную победу эта абсолютная неисповедимость первых смысловых зачатий.

Что может сказать об этом даже самая просвещенная философия? Ведь нельзя же всерьез относиться к объяснениям происхождения разума и смысла и, в частности, категории бытия из разного рода «фактов», будь то физические или биологические, психические или социальные факты, раз сами эти факты существуют только благодаря категории бытия. Это наивное и бездумное *petitio principii* не может удовлетворить философскую мысль. Однако, то, что после этого остается, — выведение категорий разума (и в частности категории бытия) из до-категориальной основы, несет с собою неразрешимую тайну, отбросить которую нельзя (так как мысль неистово требует «разъяснить происхождение» категории бытия), а превратить ее в ясно и раздельно решаемую задачу тоже нельзя (ибо такова сама природа постулируемой здесь до-категориальности).

И эта тайна есть настоящая и подлинная тайна, т.е. не та временная загадка и неясность, которая разрешается с течением времени и в связи с прогрессом науки и методов мысли. Это — такая тайна, которая *не может не быть тайной*, которая не будет разрешена никем и которую невозможно и разрешать, но которой можно только дивиться. Самое же главное — это то, что она не возникла случайно, в виду тех или иных недостатков знания или бытия. Она обоснована самими знанием и бытием как необходимая. Она — абсолютная необъяснимость знания и бытия, ибо если ее нет, то это значит, что нет самого самого,

а тогда все рассыпается в нигилистическое марево и безумие. Чтобы был ум, требуется тайна его первого зачатия, и тайна эта уже не есть тайна только ума... Это — тайна самого самого и тайна его эманирования. Она — абсолютно неразрешима, но она в то же время и абсолютно необходима. Ею сужается вся жизнь всеохватного разума и смысла, и она являет себя на всяком месте его проявления. Но она являет себя как тайну, и она ощутима как тайна, без всяких надежд на разрешение, но зато со всяческой надеждой на оплодотворение ею любых проявлений разума и смысла вообще.

с) И не только таинственно первое зачатие мысли. *Таинственна и вся ее конкретная жизнь.* Мы должны искать ее так, чтобы соединение характеризующих ее моментов было для нас необходимостью, ясностью и очевидностью и чтобы разум и рассудок в ее конструировании действовали с полной свободой, не испытывая ни малейшего препятствия ни с какой стороны. Но тут-то и начинает говорить о себе тайна, подобно тому как она ощущается и в математике, как раз в силу убедительной очевидности того или другого построения.

Почему именно та, а не иная связь является необходимой? Ведь мысль, казалось бы, могла иметь совершенно другое строение. Пусть действительно имеется какая-нибудь связь логических или математических посылок, не имеющая ничего общего с той логикой и математикой, которая существует у людей. И пусть она и есть истинная, а та, которая теперь у нас, та пусть будет неистинной или пусть даже совсем не существует или останется никому неизвестной. Эта новая связь положений была бы научной, истинной, очевидной, наглядной; и ни у кого не возникало бы даже и мысли о возможной условности такой логики и математики, как теперь не возникает сомнений о таблице умножения. Однако это-то и есть в мысли самое замечательное, что она имеет данную необходимую структуру, а не другую. Пусть никакая другая структура для нас немыслима и даже невообразима. Но вот это-то и есть тайна, что мыслима для нас только какая-то одна определенная структура.

3. а) Можно, конечно, совсем не задаваться таким вопросом, и тогда мы не зафиксируем никакой тайны, а дадим только чисто рационалистическое изображение того содержания мысли, которое нам реально дано. Но невозможно заглушить в себе этого вопроса. И он оправдан не слепо-психологически, а, главное, еще и *чисто логически*, поскольку фактически находямая нами структура мысли, отвлеченно говоря, есть только один из воз-

можных видов структуры мысли вообще. Или мы должны сказать, почему именно та, а не эта структура мысли обладает логической необходимостью, или мы должны зафиксировать невозможность ответа на этот вопрос. Мы не можем ответить на этот вопрос. Но мы не только не отвечаем на этот вопрос. Мы еще указываем пальцем на туманную бездну самого самого, которая есть последний виновник и абсолютный обоснователь того, что бытие именно таково, а не иное. Но это и значит зафиксировать факт тайны, тайны как первого зачатия мысли вообще, так и всякой ее реальной структуры и жизни.

б) Эту же самую мысль, — и притом оставаясь на чисто логической позиции, — можно представить и иначе. Бытие есть бытие. В этом виде оно, конечно, не есть ни свет, ни тьма, ни моя комната, ни Америка, ни вообще что-нибудь другое. Оно есть оно, и больше ничего. Но если это так, если действительно нет ничего такого, с чем бы оно — хотя бы частично — совпадало, то ведь это же значит, что оно *не содержит в себе ровно никаких различий*. Будь оно хотя бы чем-нибудь, то это уже было бы частичным совпадением его с тем, что оно не есть. Но оно не есть что-нибудь. Оно есть только оно само, и больше ничего. В таком случае оно не содержит в себе ровно никаких различий, — оно ни от чего неотлично, и оно неразлично также и внутри себя самого. Но в таком случае бытие есть тайная неисповедимость и безымянность, полная непознаваемость и непонятность, в том же роде, как и самое само также выше всякого различия и познания. Но раньше мы говорили вообще о самом самом, а теперь говорим специально о бытии. Оказывается, что в бытии тоже есть свое самое само, со всей той его характеристикой, которая нам уже знакома. И со всей этой неожиданностью бытие существует абсолютно везде, ибо везде есть оно, и везде оно прежде чем быть тем или другим прежде чем обладать тем или иным качеством, везде оно является сначала самим собою, т.е. сверхразумной, дологической сальностью бытия.

Таким образом, эта *дологичность* бытия — не только из общих рассуждений о самом самом, но вполне доказуема и притом чисто логическими аргументами.

4. Выше мы сказали, что не только самая категория бытия обладает характером таинственности, но и вся конкретная жизнь разума и бытия — такая же. Однако формулируем то самое важное обстоятельство, которое наряду с категорией бытия является основой всей категориальной жизни разума.

а) Именно, как только мы положили и утвердили бытие, так в то же мгновение мы оказались в целой системе полаганий, учесть которую, на первых порах, даже невозможно. Покамест у нас было самое само до всяких полаганий, не было, естественно, и никакой системы полаганий, т.е. не было и самого метода этих полаганий. Но стоило только положить хотя бы бытие, как вся картина сразу переменялась, и — мы очутились под перекрестным огнем целой тучи труднейших категорий, вдруг откуда-то появившихся вокруг нашего «бытия» и властно требовавших своего признания.

Всматриваясь в эту новую и небывалую картину, мы начинаем замечать, что наше дологическое самое само *вдруг исчезло как такое*, т.е. оно вдруг перестало быть непознаваемой и недоступной бездной. Как только возникла категория бытия, т.е. как только утвердилась первая смысловая индивидуальная точка, так тотчас же выше-бытийственное самое само превратилось в окружающий эту точку *бесконечный и kloкочущий хаос бесчисленных смысловых возможностей*. О самом самом как таковом мы не могли сказать даже этого, а если это и говорили, то только в порядке иносказательных описаний. Теперь же в самом буквальном смысле самое само, еще не становясь никакой логической категорией, превращается в живое и *неиссякаемое лоно бесчисленных смысловых возможностей*, в ту бесконечно плодородную и тучную почву, в которую попадает наше первое зерно разума, — категорию бытия. Из взаимоотношения с этой бездной возможностей категория бытия породит и все прочие категории разума.

б) Эта величественная и потрясающая картина жизни разума, вдруг возникающая неизвестно откуда при первом появлении бытия, также не может не вызывать, по меньшей мере, удивления. Покамест не было бытия, — ничего не было. Но вот случилось первое чудо: внебытийственное, дологическое, сверхсмысловое самое само неизвестными путями породило из себя бытие. И в то же мгновение — появилась и целая неисчерпаемая бездна еще нерасчлененных возможностей, и наше бытие оказалось окруженным этой непроглядной ночью и животворным хаосом бесконечных смысловых оформлений.

Оказывается, что бытие, для того чтобы быть, должно быть окружено этим инобытием. *Если есть бытие, то и есть небытие*, — вот та новая и неожиданная истина, которая вдруг явилась нам вместе с первой молнией расчленяющего разума. Бытие, чтобы быть, должно отличаться от того, что не есть бытие, от-

личаться от небытия. А это значит, что небытие тоже должно существовать. Но ведь бытие есть *полагание*, утверждение, т.е. ясное расчленение, противоположение, координация. Следовательно, небытие есть отсутствие расчленения и различения; это — неразличимый хаос. С другой стороны, однако, раз появилась категория бытия, то уже все, что есть или может быть, по необходимости рассматривается с точки зрения бытия. Это не значит, что все обязательно есть само бытие; но это значит, что все обязательно рассматривается с точки зрения бытия. Рассматривать же ту или иную область с точки зрения бытия — это значит рассматривать ее с точки зрения *бытийных возможностей*. Так мы смотрим темною ночью на небо, покрытое тучами и не содержащее в себе никакого различия и никакой формы. Это есть не просто отсутствие бытия (тогда не о чем было бы и разговаривать), но это есть присутствие бытия только в *его чистой возможности*. Раз где-то есть хоть какое-то бытие, значит есть категория бытия; а если есть категория бытия, то отныне уже все существующее и несуществующее обязательно несет на себе печать бытия (ибо такова вообще всякая категория: она не может не присутствовать везде, прямо или косвенно); а печать бытия для того, что еще не существует, т.е. для того, что является пока небытием, это и есть возможность бытия. Отсюда, полученный нами выше неразличимый хаос есть именно неразличимый и бесконечный хаос смысловых и бытийственных *возможностей*.

с) Можно и тут сделать вид, что ничего особенного не случилось, что нет ничего естественнее этой антитезы бытия и небытия. Для Платона и Гегеля это очень понятно и просто: если есть бытие, то должно быть и небытие, так как если бытие ни от чего не отличается, то оно не есть и бытие. И действительно, если брать это элементарное диалектическое утверждение само по себе, в нем нет ровно ничего загадочного или странного, оно — элементарнейшее требование всякой рассуждающей мысли. И тем не менее это никогда не перестает нас поражать и удивлять. Кант во введении к «Критике способности суждения» рассуждает приблизительно так. Когда мы из частного выводим общее и потом на этом основании продолжаем частное подводить под это общее, тут нет ничего удивительного. Но когда мы априорно нашли некоторое общее, а потом по проверке оказывается, что все фактическое частное, несмотря на свою абсолютную случайность, существует именно так, как мы замыслили наше общее, то это обстоятельство не может не вызывать в нас удивления. Нечто в этом роде происходит и при конструировании

этих первых полаганий бытия и небытия. Почему это так? Почему бытие должно противопоставляться небытию и почему так происходит абсолютно везде, где только есть зародыши мысли, — этому не перестает удивляться, как бы проста и понятна ни была указанная элементарная схема. В сущности, указанное взаиморазличие и взаимоотождествление бытия и небытия несколько не менее понятно, чем античное стоическое учение о том, что мир вдыхает в себя окружающую его пустоту и тем создает внутри себя жизнь и всякое оформление. Это, в основе своей, то же самое, что противоположение бытия и небытия, которое сопровождается вбиранием в бытие смысловых возможностей, заключенных в небытии.

5. Итак, первое зачатие мысли происходит в таинственной и какой-то волшебной, — без преувеличения можно сказать, мифической, — обстановке. Откуда-то заблестала вдруг первая светящаяся точка бытия, и откуда-то вдруг закопошилась, заволновалась, забурлила вокруг напряженная бездна и хаос бытийных возможностей, не явленных, но настойчиво требующих своего включения в бытие, своего участия в бытии. И эта первая светящаяся точка, как искра от ветра и от горячего материала, тут же начинает расти и распространяться, поглощать этот горячий материал небытия, который сам стремится к огню и свету, начинает превращаться в пламя, в пожар, во вселенское игрище воспламененного разума, где уже снова исчезла антитеза бытия и небытия, и как бы восстановилась нетронутость самого самого, но восстановилась не в виде первобытной слитости и доразумности, а в виде последнего окончательного оформления. Может быть, периодические мировые пожары, о которых грезил Гераклит, продиктованы тоже этими холодными интуициями бытия, отличающегося от небытия только для того, чтобы потом снова с ним слиться и воссоединиться.

В дальнейшем мы научимся понимать, как абсолютная нерасчлененность и абсолютная расчлененность есть одно и то же и как то, что находится посередине между этими последними крайностями, и является живой и реальной картиной разума и бытия. Бытие вечно раздваивается, дифференцируется, и оно же вечно превращается в единство, интегрируется. В этой борьбе различий и отождествлений состоит вся реальная жизнь разума и бытия.

КОММЕНТАРИЙ

Печатающийся здесь материал представляет собой фрагмент рукописи А.Ф. Лосева под названием «Самое само», найденной мною в 1990 году в его архиве. Рукопись эта возникла, видимо, как продолжение исследований, связанных с книгой «Философия имени». Известно, что эта последняя, хотя и вышла в 1927 году, однако была написана еще в 1923 году, то есть именно в то время, когда А.Ф. Лосев был погружен в проблемы имяславия и сформулировал тезисы этого учения, которые послал для ознакомления о. Павлу Флоренскому (черновик тезисов обнаружен мною в архиве Алексея Федоровича) в письме от 30 января 1923 года (см.: П.А. Флоренский по воспоминаниям А.Ф. Лосева // Контекст-90. — М., 1990). А.Ф. Лосев сообщал в этом письме, что у него есть и чисто философские (а не только богословски продуманные) тезисы имяславия. Судя по всему, именно эта чисто философская сторона проблемы взаимоотношения имени и предмета его носителя ждала своей разработки. К ней А.Ф. Лосев приступил уже после издания «Философии имени». Недаром в предисловии к этой книге он признавался: «Тогда мне было все ясно, о чем я писал. Теперь же похвалиться в полной мере этим никак не могу» (М., 1927, с. 5). Вот эта неудовлетворенность тем, что когда-то было ясно, а теперь еще ждет разъяснений, заставила Алексея Федоровича снова обратиться к проблеме имени. В его архиве сохранилась рукопись, предисловие к которой помечено 14 февраля 1929 года и которую можно условно назвать «Диалектикой имени» (фрагмент из этой рукописи печатается в сборнике «Контекст-91». — М., 1991). Судя по оглавлению, неосуществленной осталась глава «Философские тезисы оноματοдоксии» (греческое наименование имяславия). Арест 18 апреля 1930 года прервал работу над рукописью. К ней Алексей Федорович вернулся после возвращения из лагеря в 1933 году, но уже не завершал ее (ни о каком исследовании теперь уже речи быть не могло), а лишь упорядочил три законченные главы, дав ей общее название «Вещь и имя». Однако А.Ф. Лосев внес коррективы в предисловие, где появилось новое понятие «самое само», о котором в тексте 1929 года не упоминается. Вот эту идею «самого самого», то, что, возможно, в «Философии имени» он назвал «тайной слова», а здесь — «неведомными безднами сущности в себе», А.Ф. Лосев развивает в специальной работе, так и названной «Самое само». Философ занят проблемой того, что такое вещь, именно сама вещь, самость вещи, та сущность вещи, которая не сводима ни на что другое, что есть только она сама.

Я помещаю в журнале «Начала» фрагмент из этой рукописи. Автор занят в начале своей работы тем, что определяет, что такое вещь, и определяет ее путем отрицательных дефиниций (ср. определение мифа — что не есть миф — в «Диалектике мифа» 1930 г.; или определение стиля в работе «Проблема художественного стиля. Что не есть стиль» 1982 г.). При рассмотрении главного вопроса «что не есть вещь» А.Ф. Лосев выясняет, что вещь не есть ни сознание о вещи, ни материал вещи, ни ее форма, ни соединение материала с формой, ни один из ее признаков, ни все ее признаки, взятые вместе. Он приходит к выводу, что вещь определима только из себя самой. Найти же самое само вещи значит не иметь возможности высказать о ней ни одного предиката (относится ли это к обычной вещи, к личности человека, к миру или к Богу). Только абсолютно лишенная всяких предикатов сущность вещи есть ее абсолютная индивидуальность, ее самое само. Характерно, что строгость логической мысли и ее диалектическая тонкость сочетаются, как всегда у А.Ф. Лосева, с простейшими при-

мерами, доступными для понимания любого человека. Проблема имени и предмета его наименования была поставлена еще Платоном в «Кратиле». Интерпретированная неоплатониками и представленная во всей глубине ареопагитским трактатом «О божественных именах» (VI—VII вв.), она настолько продумана А.Ф. Лосевым, что смогла осуществиться при некоторой модификации через десятки лет в работах по эстетике, истории философии, теории языка, причем иной раз в статьях, выступлениях и книгах, достаточно популярных. Можно указать хотя бы на главу «Что такое идеализм Платона» (Платон. Жизнеописание. — М., 1977), или статью «О мировоззрении» (Лосев А.Ф. Дерзание духа. — М., 1988), или беседу Алексея Федоровича с Ю.А. Ростовцевым «Признавая абсолютную истину» (часть из беседы вошла в документальный фильм В. Косаковского «Лосев»).

Заканчивая работу «Вещь и имя», А.Ф. Лосев высказал намерение обратиться к «глубинам самого самого», к «неведомым безднам сущности в себе», откуда рождается слово и имя. Насколько можно теперь судить, здесь намечался уже переход к исследованию «Самого самого». В данном журнале я привожу также другой фрагмент из найденной рукописи, а именно, начало части II — «Бытие», которое имеет характерное заглавие «Тайна первого зачатия мысли». Глава эта написана с большим воодушевлением и, что особенно важно, в преддверии сложных диалектических рассуждений, удивительно поэтична, в духе столь близкого Лосеву символизма (гл. I, п. 5). Здесь вполне уместно вспомнить страницы из V тома «Истории античной эстетики» (Ранний эллинизм. — М., 1979. — С. 42—43: «Есть что-то заглубленное, что-то долженствовавшее быть, но не перешедшее в бытие...») или том VI (Поздний эллинизм. — М., 1980. — С. 727, 734), завершающийся стихами Вяч. Иванова.

Изучить кардинальные для ранних произведений А.Ф. Лосева идеи в их поздних модификациях и содержательно, и формально — одна из интереснейших задач современного исследователя.

*Публикация, подготовка текста
и комментарий А.А. Тахо-Годи*

А.Ф. ЛОСЕВ

ОТ СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОГО УТОПИЗМА К АПОКАЛИПТИКЕ

I

ВВЕДЕНИЕ

1. Черты общего социально-исторического разочарования.
Для того, чтобы духовная эволюция Вл. Соловьева стала для нас ясней, необходимо учитывать то, к чему пришла эта эволюция, а именно, в первую очередь, литературную деятельность Вл. Соловьева в 90-е гг. Изучая этот последний период его литературной деятельности, мы начинаем невольно вспоминать черты разочарования, которые были и раньше, но перекрывались весьма интенсивным стремлением к обязательному универсализму, перекрывались трогательным теперь для нас энтузиазмом патетически настроенного пророка. Необходимо помнить, что Вл. Соловьев — это чрезвычайно критически настроенный ум, который не расставался со своим критицизмом даже в моменты социально-исторического пафоса.

Именно, нам уже пришлось столкнуться с его работой 1891 г. «Об упадке средневекового миросозерцания». Здесь мы видим, что при всех оговорках и уточнениях основная направленность Вл. Соловьева в данной работе все же сводится к весьма глубокому и даже волнующему пессимизму в отношении исторических и бытовых судеб всего средневековья, т.е., попросту говоря, всего православия.

В работе 1896 г. «Византизм и Россия» пафос исторического прогресса с первого взгляда остается как будто на месте. По-прежнему критикуется византийское православие, основанное на личном христианском подвижничестве и в то же время на чисто языческой государственности и общественности. По-прежнему восхваляется князь Владимир, который ввел, якобы, совершенно другое представление о светской и духовной власти. За близость к теократии восхваляется не только Иоанн Грозный, но и Петр I, которым как будто только внешние обстоятельства помешали возвеличить церковь и установить церковное государство. В кон-

це же концов оказывается, что сам русский народ и русская общественность не были готовы к установлению теократии, взамен чего и пришлось учредить Святейший Синод, т.е. такое церковное управление, которое политически регулируется государственным чиновником (VII, 324—325)*. Вл. Соловьеву приходится в этой работе считать Св. Синод полнейшей исторической необходимостью. Однако, подобного рода историческая концепция Вл. Соловьева только внешним образом может производить какое-нибудь благоприятное и оптимистическое представление. На самом деле Вл. Соловьев приходит здесь скорее к самому крайнему пессимизму, поскольку его отношение к тогдашним церковным властям можно считать не только крайне либеральным, но и граничащим уже с самой настоящей революционностью. Во всяком случае, никакой положительной перспективы при такой концепции церкви и государства никак не устанавливается. Для социально-исторической романтики и утопизма здесь уже не остается никакого места. А то, что к тому же результату приводило философа также его общее разочарование в теократии, это можно видеть и на основании предложенных у нас выше** соловьевских материалов об идее теократии.

2. Черты снижения принципиальной бдительности в области истории религии и в области теоретической философии. Очень важно отметить и то, в каких смягченных тонах дается, например, оценка такого колоссального исторического факта, как все магометанство и его священная книга «Коран». Эта неожиданная мягкость религиозно-исторической оценки магометанства выступает весьма ощутительно вперед в сравнении с недавней для того времени работой 1889 г. «Россия и вселенская церковь».

В этой последней работе мы читаем, например, следующее: «Мы знаем, что антихристианское движение, проявившееся в императорских ересьях, привело в VII и VIII веках к двум доктринам, из которых одна (монофелитская) косвенно отрицала че-

* Здесь и далее Лосев ссылается на издание: Соловьев Вл. Собр. соч.: В 10 т. / 2-е изд.; Под ред. и с прим. С.М. Соловьева и Э.А. Радлова. — СПб., 1911—1914, указывая в скобках римскими цифрами номер тома, арабскими — страницы. (Прим. ред.)

** Имеется в виду глава из рукописи книги «Владимир Соловьев и его время» (М., 1990). Далее в тексте неоднократно встречаются ссылки на предыдущие главы. См. комментарий А.А. Тахо-Годи к публикуемым материалам. (Прим. ред.)

ловеческую свободу, а другая (иконоборческая) по внутреннему своему смыслу отвергала феноменальность божества. Прямое и открытое утверждение этих двух заблуждений составило религиозную сущность ислама, рассматривающего человека как конечную форму без всякой свободы, а Бога как бесконечную свободу без всякой формы»¹. Подобного рода рассуждение Вл. Соловьева — верно или неверно — это другой вопрос, — казалось бы, оценивает ислам бесповоротно отрицательно: это — соединение фатализма с отрицанием богочеловечества. В своем раздражении против византийского православия он именно эти черты находит в скрытом виде в византийском государстве и византийской церкви, так что в своем подчинении турецкому владычеству византийские греки как раз и получили в явной форме то, что в скрытой форме исповедовали сами. И дальше у Вл. Соловьева мы находим в данном трактате весьма красноречивое, почти ораторское доказательство того, что византийское православие как раз и пришло к тому, чтобы очень легко и быстро подчиниться магометанскому завоеванию². Таким образом, в чрезвычайно низкой оценке религиозной сущности ислама у Вл. Соловьева не может быть здесь никакого сомнения.

Совсем другое мы находим в работе 1896 г. «Магомет, его жизнь и религиозное учение». Общая позиция Вл. Соловьева сводится здесь к попытке не противопоставлять христианство и магометанство, но скорее сближать их. Судя по Корану, который к этому времени был подвергнут глубокому изучению у Вл. Соловьева, магометанство восходит просто к вере библейского патриарха Авраама (VII, 220), хотя для самого христианства вера Авраама, т.е., попросту говоря, монотеизм, была только отдаленным предшествованием подлинного учения о Боге. Вл. Соловьев тщательно приводит тексты из Корана, свидетельствующие о глубоком уважении к Деве Марии и даже самому Иисусу (VII, 247 — 248). Но Вл. Соловьев не вдается в объяснение того, что Иисус для Корана — лишь один из великих пророков, что он вовсе не Бог и не Богочеловек.

То, что верующий магометанин признает только волю Божию и отрицает волю человеческую и что поэтому для ислама исключается какой-либо исторический прогресс, — это Вл. Соловьев указывает совершенно правильно. Однако то, что из этого вы-

¹ Соловьев Вл. Россия и вселенская церковь / Пер. с фр. Г.А. Рачинского. — М., 1911. — С. 49.

² Там же. — С. 49-53.

текает фатализм и отрицание богочеловечества и тем более исторически становящееся уподобление всеобщего человечества Христу и его церкви, об этом у Вл. Соловьева в данном рассуждении не говорится ни слова.

Вот что читаем мы здесь на эту тему: «Основная ограниченность в миросозерцании Мухаммеда и в основанной им религии — это отсутствие идеала человеческого совершенства или совершенного соединения человека с Богом, — идеала истинной богочеловечности. Мусульманство требует от верующего не бесконечного совершенствования, а только акта безусловной преданности Богу... Между тем вера Мухаммедова ставит первое условие истинной духовной жизни на место самой этой жизни. Ислам не говорит людям: будьте совершенны, как Отец ваш небесный, т.е. совершенны во всем; он требует от них только общего подчинения себя Богу и соблюдения в своей натуральной жизни тех внешних пределов, которые установлены божественными заповедями. Религия остается только неизменной основой и неподвижной рамкой человеческого существования, а не его внутренним содержанием, смыслом и целью» (VII, 280 — 281). Казалось бы, тут бы и заговорить о магометанском фатализме и об отсутствии самого опыта богочеловечества в магометанстве, тем более, что в своих более ранних работах Вл. Соловьев так глубоко и так красноречиво вскрывал противоположность богочеловеческого общества на Востоке и безбожного человечества на Западе. Приходится считать, что в указанной работе о Магомете Вл. Соловьев занимает, по крайней мере, в отношении основных формулировок гораздо менее принципиальную, гораздо более мягкую и сговорчивую позицию в сравнительной оценке магометанства и христианства.

Наконец, сюда же необходимо присоединить и то, что выше мы говорили по поводу последней позиции Вл. Соловьева в проблемах *теоретической философии*. Из обрисованной у нас выше полемики между Вл. Соловьевым, Л.М. Лопатиным и Е.Н. Трубецким было видно, что Вл. Соловьев в конце концов пришел к отрицанию множественности субстанций. Это не значит, что Вл. Соловьев пришел к отрицанию бессмертия души и что свою христианскую метафизику он заменил позитивистски мыслимым феноменизмом, как упрекал его Лопатин. Нет, здесь во всяком случае для него оставалась незыблемой одна субстанция, именно, божественная. Но мы видели, что Е.Н. Трубецкой совершенно прав в отношении гораздо более сниженной расценки гордой и последовательной системы безоговорочного пантеизма. Челове-

ческая и всякая иная субстанция трактуется теперь, во второй половине 90-х гг., не как данность, но как заданность, т.е. всякая такая субстанция предварительно еще должна осуществить свою заданность, чтобы быть субстанцией в подлинном смысле слова. Такого рода мысли Вл. Соловьева тоже свидетельствуют о более мягком и более сниженном отношении ко всему внебожественному миру. Хотя этот последний принципиально и продолжал расцениваться Вл. Соловьевым в прежней суровой форме, но и черты более мягкого и более, так сказать, человеческого отношения к этим вопросам тоже остаются несомненными.

3. Трактат «Смысл любви» (1892-1894). Этот его мягкий утопический пафос мистически-рационального свободомыслия можно наблюдать и еще на одном его трактате, который тоже можно считать завершением философских исканий 80-х гг. Этот трактат называется «Смысл любви» (1892-1894).

Здесь Вл. Соловьев в виде единственного пути спасения для человечества проповедует половую любовь, которую он, правда, чрезвычайно одухотворяет, так что под сомнением остается даже вся ее физиология, как об этом можно судить в примечании на странице 22 (VII). По Соловьеву, эта любовь не имеет никакого отношения к деторождению, она есть преодоление эгоизма, слияние любящего и любимого в одно нераздельное целое; она есть, правда, слабое, воспроизведение отношений Христа и Церкви; она есть образ вечного всеединства.

Известного рода критику этих концепций Вл. Соловьева мы находим опять-таки у Е.Н. Трубецкого¹. Но, кажется, черты романтизма, натурализма и утопизма, а также и противоречивости любовных путей достаточно близко характеризуют эту позицию Вл. Соловьева. Е.Н. Трубецкой, сравнивая церковно-политическую концепцию Соловьева и его же концепцию любви, прямо пишет: «Оба учения тесно связаны между собою и дополняют друг друга»². Едва ли, однако, Е. Трубецкой здесь прав. Может быть, только некоторого рода романтический утопизм был у Вл. Соловьева тем романтическим началом, которое заставляло его превозносить материальную социально-историческую роль римского католицизма в сравнении с более созерцательным Востоком. Эта же атмосфера мягко-романтического утопизма прони-

¹ Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Владимира Соловьева. — М., 1913. — Т. 1. С. 610-631.

² Там же. — С. 586.

кает собою и трактат «Смысл любви». Но уловить какие-нибудь другие точки совпадения очень трудно. Там и здесь выступает на первый план принцип материальной организованности и общественного преобразования человеческой жизни. Но ни о какой другой близости обеих концепций говорить невозможно. Гораздо важнее подчеркивать здесь романтический утопизм Вл. Соловьева в сравнении с его прежней классикой. Но об этом мы уже говорили.

Не этим ли мягко-романтическим утопизмом религиозно-философского пафоса Вл. Соловьева объясняется то не очень понятное обстоятельство, что философ, несмотря на все свои радикальные высказывания, собственно говоря, никогда не подвергался гонениям и официальная Россия относилась к нему достаточно снисходительно?

Самое главное — это правильно понимать, что имеет в виду Вл. Соловьев в данном трактате под термином «половая любовь». Дело в том, что «половой» звучит по-русски слишком натуралистически и прозаически. Скорее — это термин биологический, физиологический, даже слишком мало психологический, скорее бытовой и обывательский. Сам Вл. Соловьев считает этот термин совершенно неудачным для своей теории и употребляет его, как он сам говорит, только за неимением термина более подходящего. Концепция такой любви сводится у Вл. Соловьева к весьма возвышенному и одухотворенному пониманию мужского и женского начала. Это общение — чисто личностное, конечным пределом которого является общение Христа и Церкви. По мысли Вл. Соловьева, физиология здесь не исключается, но необычайно одухотворяется, хотя обычно проводимое у Вл. Соловьева слияние идеального и материального здесь на первом плане. Поэтому термин «половой» здесь, можно сказать, совсем не годится. И если иметь в виду возвышенное материальное общение, то мы бы сказали, что здесь более всего подходил бы чисто соловьевский термин «софийный», поскольку философ не терпел ни абстрактного идеализма, ни оголенного материализма, а вместо всего этого создал теорию Софии, в которой мудрость и материальное преобразование сливались в одно целое и неделимое, одухотворенно-личностное и обязательно одухотворенно-общественное. Если Вл. Соловьев понимал любовь именно так, то Е.Н. Трубецкому совершенно нечего было бы возразить Вл. Соловьеву. И если римский католицизм Вл. Соловьев понимал тоже в виде вселенской любви, одинаково идеальной и материальной, то и тут Е.Н. Трубецкому тоже нечего было бы возразить против концепции Вл. Соловьева. Однако, Вл. Соловьев и Е.Н. Трубецкой лично были слишком близки между собою, чтобы спорить

по такому важному вопросу. Вероятно, в таком понимании римского католицизма у Вл. Соловьева было далеко не так все благополучно. Да на эти не слишком благополучные черты Вл. Соловьева не раз наталкивались и мы.

Другими словами, можно себе легко представить, почему Е.Н. Трубецкому не нравился соловьевский Рим и не нравилась соловьевская София и почему Е.Н. Трубецкой считал соловьевский трактат о смысле любви только завершением римско-католических увлечений Вл. Соловьева. На самом же деле внутреннее ощущение и римского католицизма, и «половой» любви было у Вл. Соловьева гораздо глубже, чем это представлялось Е.Н. Трубецкому. И вот почему для исследователя философии Вл. Соловьева здесь тоже предстоит еще достаточно трудная и весьма тонкая работа уяснения весьма большого числа иной раз с трудом уловимых оттенков соловьевской мысли.

Кажется, однако, в трактате «Смысл любви» имеется одна чрезвычайно свободомыслящая идея, которая свидетельствует не столько о романтизме и утопизме, сколько о пессимистических и, мы бы сказали, трагических моментах у философа даже в этой первой половине 90-х гг. Ориентировать высшую форму человеческой любви на идею взаимоотношения Христа и Церкви можно было только в результате весьма большого свободомыслия, а самое главное, на основе весьма низкой оценки фактически существующей практики любви. Тут чувствуется не столько энтузиазм пророка, сколько разочарование в самой пригодности бытового человека к столь высокому устройству духовной жизни. Весь этот трактат волнует нас не только возвышенным характером основной концепции любви, но и чрезвычайно низкой расценкой доступных для бытового человека каких-нибудь реально возможных путей. Тут еще нет апокалиптики. Но тут уже чувствуется трагический разлад проповедуемой высокой идеи и фактически возможного ее осуществления.

Однако, в 90-х гг. у Вл. Соловьева оставались две философские области, в которых он мог без опасности для своих новых настроений работать в прежнем, соловьевском, смысле слова. Правда, и эти две области не оказались для Вл. Соловьева окончательными, а были только платформой для прежних настроений, причем и этой платформы хватило не очень надолго. Они только временно задержали уход Вл. Соловьева в чистейшую апокалиптику, которая с разных сторон постепенно на него надвигалась и в конце концов разразилась, всего за несколько месяцев до его кончины, в виде замечательного трактата «Три разговора».

Две области, которым Вл. Соловьев отдавал много времени и сил в 90-е гг., были эстетика, включая литературную критику, и этика. В области эстетики он в течение всей своей деятельности занимал одну и ту же позицию, хотя и с разными подходами. Что же касается вопросов нравственности, то они были, можно сказать, главенствующими у него тоже решительно всегда, даже в его теоретических и понятийно-систематических сочинениях. Например, свой трактат 1977 г. «Философские начала цельного знания» Вл. Соловьев так и начинается с рассуждения о цели человеческой жизни, а этот вопрос о цели обязательно приводит нас к вопросу о преодолении несовершенств жизни, стремящейся к своим целям (I, 250-251). Свой последний труд о теоретической философии он тоже начинает с вопросов человеческой жизни, человеческой совести и борьбы со злом (IX, 89-90). Правда, как мы увидим ниже, последняя сводка его нравственной философии под названием «Оправдание добра» (1897-1898) обладает некоторого рода пестротой содержания. Но все же нравственность всегда являлась для Вл. Соловьева одной из наиболее устойчивых и достоверных областей.

К этому рассмотрению эстетических и этических учений Вл. Соловьева в 90-е гг. мы сейчас и обратимся.

II

ЭСТЕТИКА И ЛИТЕРАТУРНАЯ КРИТИКА

Вл. Соловьев всегда обращал особое внимание на мир красоты и искусства. Он и сам был поэт, правда, как говорят литературные критики, не первой величины, но все же сумевший выразить в стихах свои самые задушевные и притом чисто философские переживания. Во всяком случае, область эстетики и художественной критики — это у Вл. Соловьева настолько обширная и отличная от других (рассмотренных у нас выше) область, что ей нужно заняться специально, посвятив этому отдельную главу.

Скажем сначала несколько слов об эстетических и литературно-критических работах Вл. Соловьева, останавливаясь, конечно, на самом главном и принципиальном.

1. Эстетика природы. Несомненно, замечательным трактатом Вл. Соловьева является «Красота в природе» (1889). Здесь ха-

рактерно уже самое обращение философа к теме природы, поскольку природа почти всегда мыслится всеми как нечто сугубо объективное, сугубо самостоятельное и живое. В ней философ находит прежде всего активнейшее творчество новых форм, находит эволюцию и прогресс и вечную борьбу жизни с бесформенной, мертвой, а потому и безобразной материей. «Творческая эволюция» Бергсона вышла в 1908 г. Но за 20 лет до этого исполненного драматизма сочинения Вл. Соловьев уже дал картину постоянных жизненных перерывов в природе и их борьбы, часто неудачной и гибельной, с мертвой материей. Он пишет (VI, 56): «Наша биологическая история есть замедленное и болезненное рождение. Мы видим здесь явные знаки внутреннего противоборства, толчки и судорожные сотрясения, слепые движения ощупью; неоконченные наброски неудачных созданий, — сколько чудовищных порождений и выкидышей!»

В статье масса отдельных весьма талантливых характеристик различных форм жизни в природе, как, например, весьма талантливо дана эстетика безобразия, свойственного червям (VI, 62-65). Однако, с философской точки зрения для нас сейчас важно не это; а важна глубокая оценка творческого жизненного процесса, отсутствие которого он нашел в средневековом мировоззрении.

Учение Вл. Соловьева о красоте в природе, как и его дальнейшее учение об искусстве, требует внимательного, диссертационного анализа, которым мы здесь заниматься не можем. Так, важно проследить соловьевское учение о красоте во все периоды жизни философа. Известно, какую роль играют истина, добро и красота еще в самых первых его работах. Уже и там было ясно, что Вл. Соловьев исходит из известного тезиса Ф.М. Достоевского — «красота спасет мир». Здесь необходимо дать тщательное исследование учения Вл. Соловьева о материи, которая хотя и не существует без духа, но без которой невозможно и торжество духовного воплощения.

* Красота у Вл. Соловьева — не предмет созерцания, но *орудие преображения* как всего существующего, так и мира в целом. Подлинная красота есть победа добра над злом и всеобщее воскресение первоизданной чистоты творения. Об этом мы читаем правильно ориентированную статью Г.А. Рачинского¹, которую в настоящее время, однако, уже давно пора превратить в специальное исследование. Важно всерьез принять утверждение

¹ Рачинский Г.А. Взгляд В.С. Соловьева на красоту // Вопросы философии и психологии. 1901. № 1. Кн. 56. С. 130-137.

Г.А. Рачинского: «Взгляд Соловьева на красоту, в его глубокой сущности, есть, быть может, одна из самых оригинальных его метафизических концепций, если только не самая оригинальная. Во всяком случае, это одно из самых смелых его учений»¹.

Необходимо, однако, выставить на первый план одну трудность, которую должен преодолеть всякий исследователь эстетики Вл. Соловьева. Дело в том, что при всей понятийной сложности учения Вл. Соловьева о всеединстве, у философа никогда не замолкало поэтическое чувство, которое всегда было для него одновременно и лирикой и натурфилософией. Исследователь эстетики Вл. Соловьева должен найти и сформулировать такую систему понятий, которая в то же самое время была бы отражением и всех интимнейших чувств в отношении природы. Это — тема весьма большая. Но мы ограничимся лишь указанием на четыре стихотворения Вл. Соловьева, написанные им в октябре и декабре 1894 г., когда он был в Финляндии и буквально влюбился в озеро Сайма. В число их входит стихотворение «На Сайме зимой» (декабрь 1894 г.):

Вся ты закуталась шубой пушистой,
В сне безмятежном, затихнув, лежишь.
Веет не смертью здесь воздух лучистый,
Эта прозрачная, белая тишь.

В невозмутимом покое глубоко
Нет, не напрасно тебя я искал.
Образ твой тот же пред внутренним оком,
Фея — владычица сосен и скал!

Ты непорочна, как снег за горами,
Ты многотуманна, как зимняя ночь,
Вся ты в лучах, как полярное пламя,
Темного хаоса светлая дочь!

В этом стихотворении философии не меньше, чем лирики. Но свои чувства к озеру Сайма Вл. Соловьев переживал настолько глубоко, что даже назвал их своей последней любовью. 11 октября 1894 г. он выразил эти чувства в стихотворении, которое так и названо «Последняя любовь»:

Тебя полюбил я, красавица нежная,
И в светло-прозрачный, и в сумрачный день.
Мне любви и ясные взоры безбрежные,
И думы печальной суровая тень.

¹ Там же. — С. 132. Ср. также: Раглов Э.Л. Эстетика Вл.С. Соловьева // Вестник Европы. 1907. № 1.

Ужели обман — эта ласка нежданная!
Ужели скитальцу изменишь и ты?
Но сердце твердит: это пристань желанная
У ног безмятежной святой красоты.

Люби же меня ты, красавица нежная,
И в светло-прозрачный, и в сумрачный день.
И пусть эти ясные взоры безбрежные
Все горе былое развеют как тень.

С такими нежнейшими чувствами к озеру Сайма дело дошло даже до курьеза. В обществе стали говорить, что Вл. Соловьев завел новый роман с какой-то финкой. Это было настолько смешно и в то же время настолько неприятно, что Вл. Соловьеву в предисловии к третьему изданию сборника своих стихов (1900) пришлось опровергать эти нелепые слухи: «Одно северное озеро, неизвестное в географии и полюбившееся мне en tout bien tout honneur, оказалось в глазах неофициального Катона легкомысленною особой женского пола, и я подвергся внушительному порицанию за то, что на склоне лет увлекаюсь юношескими чувствами и распространяюсь о них в печати». Из этого курьезного эпизода исследователь должен сделать только один вывод: натурфилософия и в то же самое время эстетика была для Вл. Соловьева предметом нежнейших лирических чувств, а его лирика была вся пронизана натурфилософией.

Можно сказать и точнее, хотя об этом мы говорили в другом месте. Именно, вся эта область природы и любви была лишь одним из проявлений более общей софийной области. О борении Мировой Души в природе за преодоление мрака и за выход к высшему свету, как это представлялось Вл. Соловьеву, мы уже знаем из рассказа В.Л. Величко*.

Философия красоты у Вл. Соловьева заслуживает специального изучения в настоящем месте нашей работы, но мы ограничимся здесь только двумя очень важными ссылками на произведения Вл. Соловьева разных периодов, где речь идет о красоте в природе.

Прежде всего, необходимо точнейшим образом обследовать учение раннего Вл. Соловьева о красоте в связи с истиной и добром. Эта триада истины, добра и красоты кратко изложена нами в анализе ранних произведений Вл. Соловьева. Вся эта триада, безусловно, заслуживает самого внимательного анализа. Второе место, заслуживающее внимательного анализа в изучении

* Величко В.Л. Владимир Соловьев: Жизнь и творения / 2-е изд. — СПб., 1904.

эстетики Вл. Соловьева, относится как раз к позднему его произведению — «Оправданию добра», где говорится о безобразии всякой красоты, которая не связана с нравственным добром (VIII, 12-14).

Но, может быть, ярче всего эстетическое учение Вл. Соловьева выражено в его стихотворении «Три подвига» (конец 1882 г.). Здесь тоже ставится вопрос о глубинной сущности красоты. Первый тип красоты у Вл. Соловьева — это та красота, которую создает художник и сам же ее одушевляет. Это — Пигмалион.

Когда резцу послушный камень
Предстанет в ясной красоте
И вдохновения мощный пламень
Даст жизнь и плоть своей мечте,
У заповедного предела
Не мни, что подвиг совершен,
И от божественного тела
Не жди любви, Пигмалион!

Второй подвиг любви, по Вл. Соловьеву, заключается не только в творчестве из бездушного материала и даже не только в одушевлении этого бездушного материала, но в героическом подвиге для достижения любви и самого предмета этой любви. Так любил Персей свою Андромеду, которую он путем огромных героических усилий освободил из уз дракона.

Нужна ей новая победа:
Скала над бездною висит,
Зовет в смятении Андромеда
Тебя, Персей, тебя, Алкид!
Крылатый конь к пучине прынул,
И щит зеркальный вознесен,
И опрокинут — в бездну канул
Себя увидевший дракон.

Однако подлинная и настоящая красота и любовь — это даже и не героизм. Художник должен обладать такою силою красоты и искусства, чтобы победить даже самую смерть. Эвридика уже находилась в Аиде, т.е. уже умерла. Тем не менее, Орфей только силою своего искусства сумел зачаровать самих подземных богов и только силою своего искусства и своей любви к Эвридике сумел зачаровать даже смерть и заставить богов смерти вернуть Эвридику к жизни. Это и есть доподлинное эстетическое учение Вл. Соловьева, который не просто созерцал красоту, но и проповедовал спасение жизни от уз смерти.

Но незримый враг восстанет,
В рог победный не зови —
Скоро, скоро тризной станет
Праздник счастья и любви.

Гаснут радостные клики,
Скорбь и мрак и слезы вновь...
Эвридики, Эвридики
Не спасла твоя любовь.
Но воспрянь! Душой недужной
Не склоняйся пред судьбой,
Беззащитный, безоружный,
Смерть зови на смертный бой!
И на сумрачном пороге,
В сонме плачущих теней
Очарованные боги
Узнают тебя, Орфей!
Волны песни всепобедной
Потрясли Аида свод,
И владыка смерти бледной
Эвридику отдает.

Таким образом, тезис Достоевского о том, что «красота спасет мир» и для Вл. Соловьева является основным принципом его эстетики. Только не нужно думать, что такого рода силовое понимание красоты было у Вл. Соловьева единственным принципом. Красота, хотя сущность ее заключается в преображении жизни, вполне понятна Вл. Соловьеву также и в чисто созерцательном отношении. Тут ведь нет никакого логического противоречия, а есть только разные типы красоты, из которых бытийно-творческий тип хотя и является главнейшим, но для Вл. Соловьева отнюдь не единственным. Достаточно просмотреть хотя бы том его стихотворений, чтобы убедиться также и в склонности Вл. Соловьева к чистому эстетическому созерцанию. Из многочисленных произведений Вл. Соловьева на эту тему можно было бы привести множество соответствующих материалов. Но мы здесь ограничимся лишь тем, что пишет на эту тему сестра Вл. Соловьева М.С. Безобразова. Так, в ее воспоминаниях мы читаем, например, следующее:

«Природу он любил глубоко и нежно, но на словах выражал это редко. Помню, однако, два случая, когда меня поразило его лицо и тон, и я подумала: как он должен сильно чувствовать природу! Первый раз это случилось зимой, мы вернулись из оперы и собирались пить чай; пользуясь случаем получить свой любимый напиток, брат тоже пришел в столовую и в ожидании своего стакана подошел к окну, не завешенному шторой, и словно застыл перед ним; за окном была тихая морозная ночь и полнолуние. Лучистое, серебристо-голубое небо наверху, лучистый, серебристо-голубой снег внизу.

— Володя, пей чай, — сказала старшая сестра, — что ты там стоишь? ...

Брат не отвечал. Я подошла и заглянула: лицо у него было радостно и печально растроганное.

— Как хорошо! — сказал он чуть слышно, — какая удивительно прекрасная ночь! ...

Другой раз это было летом и гораздо позднее; я с мужем и с ребенком жила в деревне. Вдруг как-то уже близко под вечер, совершенно неожиданно, приезжает брат. Дали ему чаю и малины, он объявил, что пока это вполне достаточно, чтоб не умереть с голоду до ужина (целый день ничего «не удалось» поесть), и предложил нам пройтись. Объяснили ему дорогу, и он пошел вперед, так как мы с мужем минуту задержались. Потом выходим из калитки, смотрим на дорогу, где же брат? А он поднялся на небольшой бугор с краю дороги и стоит там неподвижно, смотрит вдаль. Окликнули, не отвечает.

— Наверно, чем-нибудь зачарован, — сказала я.

Взобрались тоже на бугор, подошли к нему, он обернулся, и я опять увидела глубоко растроганное, радостно-печальное и светлое, светлое лицо.

— Какая удивительная тишина! Какая необыкновенная, великолепная тишина! Слышите? — проникновенно сказал он и, прислушиваясь, поднял в воздух указательный палец правой руки¹.

О философско-созерцательном отношении Вл. Соловьева к природе рассказывает также и В. Пыпина-Ляцкая. Ее отец, А.Н. Пыпин, и Вл. Соловьев любили прогуливаться в парках Петергофа или Царского Села, погружаясь в свои думы и как бы отсутствуя. Вот что мы читаем в воспоминаниях В. Пыпиной об одном таком случае: «Но однажды даже его (отца. — А.Ф.Л.) удивил Владимир Сергеевич.

— Сегодня Соловьев был какой-то совсем особенный, — сказал он.

В ближайшую среду они встретились в редакции.

— А заметили Вы, Александр Николаевич, что я был странный у вас? — спросил со смехом Соловьев.

— Заметил.

— Это на меня луна так действовала (они гуляли в лунно-туманный вечер в петергофском Нижнем саду) и повергала меня в поэтическое настроение. А вот вам и результат.

Соловьев передал отцу стихотворение:

¹ Безобразова М.С. Воспоминания о брате Владимире Соловьеве // Минувшие годы. 1908. № 5.

Пусть тучи черные грозящую толпою

Лазурь заволокли, —

Я вижу лунный блеск: он их тяжелой мглою

Не отнял у земли.

Пусть тьма житейских зол опять нас разлучила

И снова счастья нет, —

Сквозь тьму издалека таинственная сила

Мне шлет свой тихий свет.

Края разбитых туч сокрытыми лучами

Уж месяц серебрит.

Еще один лишь миг, и лик его над нами

В лазури заблестит¹.

2. Учение об искусстве. В статье «Общий смысл искусства» (1890) для исследователя соловьевской философии опять-таки важно не то, что красота в искусстве есть результат воплощения идеи в материи. Такое воззрение более или менее свойственно почти всем философам-идеалистам. Но для Вл. Соловьева важно не просто отражение идеального в реальном, а именно воплощение, в буквальном смысле воплощение. «Красота нужна для исполнения добра в материальном мире, ибо только ею просветляется и укрощается недобрая тьма этого мира» (VI, 77). «Для своей настоящей реализации добро и истина должны стать творческой силою в субъекте, преобразующую, а не отражающую только действительность» (VI, 79). Итак, искусство не есть ни отражение действительности, ни отражение идеала, но фактическое *преображение* человека и общества и, так сказать, настоящее *превращение* того и другого в идеал.

3. Вл. Соловьев, Н.Г. Чернышевский и другие революционные демократы. Такого же рода реалистическим характером отличается статья Вл. Соловьева «Первый шаг к положительной эстетике» (1894), где он восхваляет эстетику Н.Г. Чернышевского неожиданно, может быть, для тех, кто подходит к Вл. Соловьеву с точки зрения абстрактного идеализма, но вполне понятно для тех, кто вникал в предыдущее философское развитие самого Вл. Соловьева. Ведь вы уже убедились в том, что реально теперь для Соловьева только фактическое преобразование человека, а не просто идеальные построения, хотя бы даже то были догматы христианской веры. Что прекрасное есть жизнь — это, конечно, значимо для Вл. Соловьева, как было значимо, но совсем с других позиций, и для Чернышевского. Искусство, если оно есть только слабое отражение жизни, отвергается и тем и другим мыслителем.

¹ Пыпина-Ляцкая В.А. В.С. Соловьев: Странички из воспоминаний // Голос минувшего. 1914. № 12.

Вместе с тем, жизнь, как реальное и вполне объективное преобразование человека, — это и есть настоящая красота и настоящее искусство (VII, 76-77). Нужно при этом сказать, что по зрелости философской мысли статья Вл. Соловьева вполне сравнима с работой Чернышевского. Однако, необходимо заметить, что многое Вл. Соловьев считает в статье Чернышевского недоказанным и недосказанным, а многое — и просто неверным. Зато, по его мнению, верна основная мысль. И ее-то Вл. Соловьев считает правильной, несмотря на 40 лет, прошедшие после написания диссертации Чернышевского, особенно ввиду уже появившихся при Вл. Соловьеве сепаратистских стремлений целиком оторвать искусство от всякого жизненного действия.

К чисто литературным симпатиям Вл. Соловьева к Чернышевскому необходимо добавить и то общее сочувствие к нему в семье философа, включая его отца, С.М. Соловьева, о чем у нас уже кратко упоминалось. Дело в том, что в 1898 г. Вл. Соловьев разразился целой статьей в защиту Чернышевского, которую можно считать настоящим панегириком¹. Здесь Вл. Соловьев описывает тот момент своей жизни, когда он, будучи почти совсем еще ребенком, от случайных гостей отца узнал о судебном приговоре, отправлявшим Чернышевского на каторгу. Эта статья Вл. Соловьева восхваляет Чернышевского решительно во всех отношениях, нещадно бранит тогдашнюю судебную практику и по пунктам разбирает вынесенный приговор. В русской литературе еще не было такого торжественного панегирика по адресу Чернышевского с опровержением решительно всех пунктов судебного обвинения, сурово наказавшего литератора. Правда, ни Вл. Соловьеву, ни его отцу не были известны находившиеся в руках суда сведения об участии Чернышевского в революционных кружках тогдашнего времени, не говоря уже об его сочувствии петрашевцам. Вероятно, знание об оставшемся в секрете участии Чернышевского в революционном движении ослабило бы торжественные похвалы С.М. и Вл. Соловьевых в его адрес. Однако, так или иначе, но высокопохвальное и торжественное отношение Вл. Соловьева к Чернышевскому остается знаменательным фактом русской литературы и никак не может игнорироваться нами.

В своем докладе в Философском обществе в Петербурге 11 октября 1898 г. Вл. Соловьев положительно отзывался еще и о

¹ Письма Владимира Сергеевича Соловьева / Под ред. Э.Л. Радлова. Т. 1—3. — СПб., 1908—1911. — Т. 1. С. 271-282.

другом революционном демократе, а именно, о В.Г. Белинском, считая самого себя в сравнении с Белинским весьма недостаточным общественником. Однако, он говорил, что «этот "муж желанный", проповедник гуманности и жизненного христианства, не развил своих философских воззрений до настоящей веры»¹.

Что касается еще одного революционного демократа, А.И. Герцена, то Вл. Соловьеву очень нравилась работа последнего «Письма об изучении природы». Но и тут Вл. Соловьев добавляет, что ему «странно, что Герцен, будучи в душе идеалистом, поборником свободы и гуманности, не пришел ни к какой религии, остался при материалистических взглядах»².

4. Вл. Соловьев и Пушкин. Весьма секулярное отношение к поэзии Вл. Соловьев выражает в статье «Значение поэзии в стихотворениях Пушкина» (1899), где проповедуется полная и окончательная свобода поэтического вдохновения от всяких внешних тенденций и побуждений. Но чистая красота, свойственная истинной поэзии, неразрывно связана с добром и истиной (IX, 347). Поэтому свободное поэтическое вдохновение не противоречит практическим задачам жизни, а, наоборот, помогает их решению. Вл. Соловьев и здесь занимает позицию, которую не назовешь ни просто идеализмом, ни просто материализмом. Эту же «чистую поэзию» он защищал и от тогдашних модернистов, которые в лице В.В. Розанова заявили, что Пушкин чересчур академичен, лишен «оргазма», слишком не вдыхает серных паров, в древности вдохновлявших пифию. «И вот почему Пушкин "не нужен": в его поэзии... сохранилось слишком много вдохновения, идущего *сверху*, не из расщелины, где серные, удушающие пары, а оттуда, где свободная и светлая, недвижная и вечная красота» (IX, 284).

Наконец, в статьях Вл. Соловьева о Пушкине особое место занимает «Судьба Пушкина» (1897). Здесь он сетует по поводу безвременной кончины Пушкина, протестуя против сведения гибели поэта на одно лишь веление судьбы. Гибель Пушкина есть не только результат надчеловеческой судьбы, но и результат человеческого разума. Слияние судьбы и разума философ находит в том, что он называет «Провидением Божиим» (IX, 60).

¹ Поскольку упомянутый доклад не вошел в собрание сочинений Вл. Соловьева, его слова о В.Г. Белинском приводятся в изложении Н. Макшеевой (Воспоминания о В.С. Соловьеве // Вестник Европы. 1910. № 8. С. 176).

² Там же. — С. 171.

Наши современники употребляют здесь другую терминологию, говоря вместо «судьба» — «случайность», вместо «разум» — «закономерность» или «необходимость» и вместо «Провидение» — просто «действительность». Теперешнее философское сознание понимает «действительность» тоже как слияние случайности и необходимости. Поэтому, оставаясь на своих путях объективного идеализма, Вл. Соловьев, по-видимому, максимально приблизился здесь к современно понятой диалектике. И это — тоже результат реалистических тенденций у Вл. Соловьева в 90-е годы.

5. Другие литературно-критические статьи и общий смысл литературной критики у Вл. Соловьева. Кроме названных сейчас эстетических работ Вл. Соловьеву принадлежит еще целый ряд других, тоже литературно-критических, статей, очень ценных во многих отношениях. В них он последовательно и систематически излагает свое учение о красоте с тем же самым, теперь для него весьма характерным, упорным пониманием идеального как движущей материальной силы и материального как преображенно-слитого с идеальным. Эти статьи настолько важны, что наравне с указанными у нас статьями о Пушкине они уже давно ждут обобщенно-диссертационного исследования. Здесь мы их только перечислим. Это — статьи о Пушкине (1897, 1899), Лермонтове (1899), Тютчеве (1895), Фете (1890), Полонском (1896), А.К. Толстом (1890, 1895, 1899), Случевском (1897), А.А. Голенищеве-Кутузове (1894), первых русских символистах (1895), Минском (1890), Мицкевиче (1898). Речи о Достоевском были произнесены им еще гораздо раньше (1881-1883). Шесть статей по литературе написаны Вл. Соловьевым в 1-ом издании Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона («Данилевский Н.Я.», «Жемчужников А.М.», «Леонтьев К.Н.», «Майков А.Н.», «Полонский Я.П.», «Прутков К.П.»).

Статья о живописности (1897) касается одного второстепенного и притом чисто терминологического значения.

Не входя в анализ многочисленных литературно-критических статей Вл. Соловьева (их нужно обсуждать в специальной диссертации и даже не в одной), мы приведем здесь только сообщения Сергея Соловьева-младшего, составленные им как на основании рассказа Михаила, брата Вл. Соловьева, так и на основании собственных наблюдений¹. Здесь мы читаем следующее:

¹ Биографический очерк // Соловьев Вл. Стихотворения / 7-е изд. — М., 1921. — С. 52-54.

«Владимир Соловьев говорил брату Михаилу, что вполне искренно он любит только чисто лирическую поэзию, оставаясь равнодушен к эпосу, драме и искусствам изобразительным и пластическим. Таким образом, ему оставалась чужда большая часть литературы греческой. Из греков он интимно любил только Платона и еще Аристофана, за остроумие. Больше он знал и ценил поэзию римскую, как более лирическую. Здесь на первом месте стоит Катулл, которого Вл. Соловьев знал наизусть.

Когда Катулл мне наизусть
Твоими говорил устами, —

обращался к нему Фет при посвящении переводов Катулла. Затем, кроме сатириков, Вл. Соловьев хорошо знал, любил и переводил Вергилия.

Совершенно исключительна была его любовь к Библии и еврейской лирике.

Из поэтов нового времени он любил опять-таки тех, кто наиболее приближается к типу чистых лириков: Альфреда Мюссе, Гейне, Пушкина, Жуковского, Фета, Алексея Толстого, Мицкевича...

Любимым произведением Вл. Соловьева в мировой литературе была сказка Гофмана «Золотой горшок», переведенная им на русский язык. Натурализма в литературе он просто не выносил и потому отрицал Толстого не только как мыслителя, что часто бывает, но, что бывает весьма редко, и как художника. По поводу «Войны и мира» он говорил: «Действующие лица там говорят, как люди нынешнего времени...».

Достоевского он почитал более как религиозного мыслителя. Он пишет кузине Кате в 1873 г.: «Не знаю, почему тебя возмутило «Преступление и наказание». Дочти его до конца, да и всего Достоевского полезно было бы перечитать: это один из немногих писателей, сохранивших еще в наше время образ и подобие Божие»¹.

Но более всех русских прозаиков любил он Гоголя за его фантастичность и остроумие, Гоголя, соединившего в себе черты обоих любимцев Вл. Соловьева — Гофмана и Аристофана. Цитаты из Гоголя рассеяны в изобилии в письмах Вл. Соловьева.

Все, что пахло натурализмом, прозой жизни, умеренностью, благоразумием, отвращало Вл. Соловьева, этого полного антипода Льва Толстого».

В этом сообщении С. Соловьева-младшего кое-что необходимо специально подчеркнуть.

¹ Письма Владимира Сергеевича Соловьева / Под ред. Э.Л. Радлова. Т. 1—3. — СПб., 1908—1911. — Т. 3. С. 80.

Прежде всего, мировая лирическая поэзия интересовала Вл. Соловьева, конечно, вовсе не только с поэтической стороны. Он всегда чувствовал в ней философскую символику того или иного типа, которой были пронизаны также и его собственные лирические произведения. То же самое необходимо сказать и относительно его любви к фантастическому романтизму, как, например, к Гофману. Тут тоже было трудно сказать, что импонировало Вл. Соловьеву больше, поэзия или философия. Фантастика (конечно, не всякая) была тождественна для него с философией, а равно и с действительностью. Мы уже видели выше, что в дуэли Пушкина, по мнению Вл. Соловьева, совершенно одинаково играла роль как слепая судьба, так и сознательное человеческое произволение.

В воскресении Христа Вл. Соловьев видел одновременно и «торжество разума в мире», поскольку мировое зло только и можно мыслить при условии мирового добра, а мировое добро есть «решительная победа жизни над смертью», и «чудо», поскольку чудом является вообще всякое новое и неожиданное явление в мире, будь то «появление первого живого организма среди неорганической природы», или будь то «появление первого разумного существа», или будь то «появление всецело духовного и потому неподлежащего смерти человека» (X, 37).

Весьма любопытно также отношение Вл. Соловьева ко Льву Толстому. Здесь его не только не устраивало то, что мы называли бы мистикой рисовых котлеток, но и художественные приемы Толстого, которые часто сводились к хроникально-документальному описательству жизни, граничащему часто просто с отсутствием всякого специализированного литературного стиля.

В Достоевском Вл. Соловьева интересовала, конечно, не просто одна религия. Ему был особенно близок также и философский, общественно-политический и апокалиптический пафос.

Кроме приведенного выше рассказа С.М. Соловьева о художественных вкусах Вл. Соловьева и кроме наших замечаний по этому поводу мы позволим себе привести еще место из воспоминаний М.С. Безобразовой, которое немало дает для уяснения художественных вкусов Вл. Соловьева.

«Брат никогда не ездил ни в театр, ни в концерт, и большинство думало, что он равнодушен к музыке и драматическому искусству, но мне кажется, что и тут сказывалась одна из тех странностей, которых было так много в натуре брата, а не равнодушие. Он часто просил меня петь, называя вещи, которые были его «любимые», и сам за послеобеденным чаем, играя с

Анной Кузминичной в шашки или шагая по комнатам в редкие минуты отдыха, постоянно мурлыкал что-нибудь; правда, совершенно неверно, так как не имел слуха»¹.

Таким образом, кроме литературы, Вл. Соловьев был равнодушен ко всем прочим искусствам. При этом необходимо сказать, что особенно характерно для литературных вкусов Вл. Соловьева (да и вообще для всей его философии) аристофановско-гоголевское слияние фантастики и юмора. Подобные черты рассыпаны решительно по всем произведениям Вл. Соловьева и решительно по всей его биографии; и в этом отношении он тоже еще не изучен и требует самого тщательного исследования.

6. Вл. Соловьев и русский символизм. Может быть, самой интересной проблемой в области литературно-эстетической деятельности Вл. Соловьева является проблема его отношения к русскому символизму или, точнее сказать, проблема отношения русских символистов к Вл. Соловьеву. О том, что сам Вл. Соловьев является глубоким и ярким символистом, уже в своей ранней молодости и, в частности, в своих обеих диссертациях, об этом не может быть никакого спора. За 20 лет до появления первых русских символистов Вл. Соловьев создал свое учение о всеединстве. Это учение основывается на том, что единство бытия охватывает каждый его отдельный момент и присутствует в каждом таком моменте, так что всякий отдельный момент бытия свидетельствует и обо всех других его моментах и о бытии, взятом как нерушимая цельность. Такого рода учение с полным правом можно назвать символизмом, и русские символисты не создали ничего нового в этом отношении, да здесь ничего нового и вообще нельзя создать. Так обстоит дело, если рассуждать принципиально.

Однако, возникает совсем другая картина, если от принципа мы обратимся к истории воплощения этого принципа. Первые признаки символизма можно находить еще у Н. Минского в 80-х гг. и еще у Д.С. Мережковского в начале 90-х гг. Поскольку, однако, эти явления прошли мимо Вл. Соловьева и впервые с русским символизмом он столкнулся только в 1894-1895 гг., когда вышли в свет 3 выпуска стихотворений «Русские символисты» В. Брюсова и других начинающих поэтов, то вопрос о соотношении Вл. Соловьева и символистов необходимо начинать с его статьи «Русские символисты» (VII, 159-170).

В этих сборниках В. Брюсов находится под сильным влия-

¹ Безобразова М.С. Указ. соч.

нием французских символистов — П. Верлена, А. Рембо, С. Малларме и др. В стихотворениях этих трех сборников Вл. Соловьев не находит никакого смысла, а обращает внимание больше всего на всякого рода искусственные словосочетания, рассчитанные только на внешний эффект и на решительный отход от банальных приемов традиционной поэзии. В конце этой своей статьи Вл. Соловьев предлагает свои собственные сатирические стихи, высмеивающие противоестественную поэтику, лишенную всякого разумного смысла. Вот начало первого из них:

Горизонты вертикальные
В шоколадных небесах,
Как мечты полу-зеркальные
В лавро-вишневых лесах.

Эти 3 сатирические стихотворения Вл. Соловьева получили в тогдашней, да и в позднейшей русской литературе большую известность и всегда пользовались широкой популярностью.

Едва ли, однако, Вл. Соловьев был здесь во всем прав. Конечно, нагромождение бессмысленных словосочетаний не могло соответствовать требованиям серьезной поэзии. Но Вл. Соловьев не дал себе отчета в том, что все это символистское новаторство все же было во многом прогрессивно, так что этих первых русских символистов можно было порицать и высмеивать только за излишние увлечения и за словосочетательный гиперболизм, но едва ли можно было отрицать целиком или считать их практику вполне бессмысленной. В настоящее время мы не можем считать совершенно бессмысленными такие, например, стихи В. Брюсова, бессмысленные по их прямой образности, но, несомненно, творческие вследствие заложенной в них новаторской устремленности:

Тень несозданных созданий
Кольхается во сне,
Словно лопасти латаний
На эмалевой стене.
Фиолетовые руки
На эмалевой стене
Полусонно чертят звуки
В звонко-звучной тишине.

Правда, соловьевская сатира на подобного рода ранние символистские стихи основана на том, что Вл. Соловьев еще не знал и не предвидел, во что превратится у символистов в дальнейшем такая словесная эквилибристика. Этим и объясняется то, что русские символисты в своем более зрелом состоянии весьма почитали Вл. Соловьева и даже считали его своим учителем,

несмотря на допущенное им высмеивание начальных и несовершенных форм символизма.

В одном отношении не было ничего общего между Вл. Соловьевым и новейшими литературными течениями, которые при нем только зарождались. А именно, кроме символизма в строгом смысле слова, в 90-х гг. зарождалось так называемое *декадентство*, которое иной раз выступало в союзе с символизмом, но по существу имело с ним мало общего. Если взять декадентство в чистом виде, то это было не только разрывом с объективной реальностью, но и субъективистским смакованием разного рода беспредметных переживаний, вступавших, на почве отрыва от всякой реальности, в любые и притом самые причудливые, даже иррациональные структуры. С этим декадентством Вл. Соловьев столкнулся в лице В.В. Розанова, и его принципиальное осуждение розановского декадентства было беспощадным и окончательным. Об этом отношении Вл. Соловьева к В.В. Розанову выше мы уже приводили некоторые интересные материалы. Сейчас мы об этом заговорили только потому, что Вл. Соловьев был учителем символистов, но никак не декадентов; и своим учителем его считали символисты, но никак не декаденты.

7. Вл. Соловьев в оценке Валерия Брюсова, Константина Бальмонта и Александра Блока. Положительное отношение символистов к Вл. Соловьеву раньше всех было выражено тем самым Брюсовым, которого в 1895 г. так основательно раскритиковал и даже сатирически высмеял, как мы сейчас видели, сам же Вл. Соловьев.

Именно, по поводу выхода в свет третьего издания стихотворений Вл. Соловьева Брюсов написал серьезную и весьма сочувственную статью в 1900 г.¹ Он не касается мировоззрения Вл. Соловьева в собственном смысле слова, а хочет изобразить только поэтические приемы его стихотворства. Но в этой области Брюсов далек от всяких традиционных банальностей. Он находит у Вл. Соловьева, с одной стороны, «дар безумных песен», а с другой стороны, всегдашнюю тенденцию рисовать не столько образы и чувства, подобно Фету, но «мысли». «Философия для него сливалась с жизнью, и вопросы, которые он разбирал, му-

¹ Статья Брюсова называется «Владимир Соловьев. Смысл его поэзии» и впервые была напечатана в «Русском Архиве», 1900, № 8. Статью эту в составе сборника «Далекие и близкие» мы цитируем по изд.: Брюсов В. Собр. соч.: В 7 т. Т. 6. — М., 1975. — С. 219-230.

чили его не только на страницах его сочинений. Вл. Соловьев был нашим первым поэтом-философом, который посмел в стихах говорить о труднейших вопросах, тревожащих мысль человека»¹. Брюсов совершенно неправ, когда приписывает Вл. Соловьеву какой-то философский дуализм². Для Вл. Соловьева это вовсе не дуализм, а только необходимая предпосылка стремления временного и несовершенного к вечному совершенству и красоте. От Брюсова не ускользнуло соловьевское представление о земле-владычице, в проявлениях которой Вл. Соловьев угадывает «трепет жизни мировой»³. Брюсов не без тонкости трактует стихотворения Вл. Соловьева, посвященные любви и вечной женственности, находя в них разные интересные оттенки⁴. Свою статью он кончает выражением надежды на большое будущее, которое принадлежит уже и теперь достаточно глубоко ценимым глубинам поэзии Вл. Соловьева⁵. Для нас очень важно отметить то обстоятельство, что даже Брюсов, который по своему настроению был далек от могущественного художественного идеализма, все-таки усмотрел в творчестве Вл. Соловьева некоторые весьма важные черты, мало доступные тогдашнему традиционному читателю.

Еще более положительную оценку творчеству Вл. Соловьева мы находим у К. Бальмонта. Имеются сведения, что Вл. Соловьеву понравился стихотворный сборник начинающего Бальмонта под названием «Тишина» (1898). Имеется поэтический ответ Бальмонта на сочувственное отношение к нему Вл. Соловьева. Это стихотворение «Воздушная дорога. Памяти Владимира Сергеевича Соловьева». Приведем это стихотворение⁶:

Недалека воздушная дорога, —
Как нам сказал единый из певцов,
Отшельник скромный, обожатель Бога,
Поэт-монах Владимир Соловьев.

Везде идут незримые течения,
Они вокруг нас, они в тебе, во мне.
Все в мире полно скрытого значенья,
Мы на земле — как бы в чужой стране.

Мы говорим. Но мы не понимаем
Всех пропастей людского языка.

¹ Там же. — С. 220.

² Там же. — С. 221-222.

³ Там же. — С. 222.

⁴ Там же. — С. 225-229.

⁵ Там же. — С. 230.

⁶ Цит. по: Бальмонт К.Д. Стихотворения. — М., 1969. — С. 299-300.
— (Библиотека поэта. Большая серия.)

Морей мечты, дворцов души не знаем,
Но в нас проходит звездная река.

Ты подарил мне свой привет когда-то,
Поэт-отшельник с кроткою душой.
И ты ушел отсюда без возврата,
Но мир земли — для неба не чужой.

Ты шествуешь теперь в долинах Бога,
О дух, приивший светлую печать.
Но так близка воздушная дорога,
Вот вижу взор твой — я с тобой — опять.

В этом стихотворении звучит уже прямая и откровенная исповедь символиста в чисто соловьевском смысле слова. Брюсов еще находил у Вл. Соловьева какой-то дуализм, а Бальмонт не находит уже никакого; противостояние двух миров, идеального и материального, преодолевается у него, как и у самого Вл. Соловьева, глубоко прочувствованной и ярко выраженной «воздушной дорогой».

Но подробное изучение сборника Бальмонта «Тишина» свидетельствует еще о гораздо большем. Оказывается, что и по тематике, и по стилю, и по идеологии этот сборник чрезвычайно близок к стихотворениям самого Вл. Соловьева, так что Бальмонт не только был просто благодарен Вл. Соловьеву за его внимание, но в своей поэзии был прямым и самым настоящим учеником Вл. Соловьева. И самым главным оказывается здесь космическая символика художественных образов, совершенно одинаковая у обоих поэтов. Уже самый эпиграф, выбранный Бальмонтом для своего сборника, говорит об очень многом. Этот эпиграф гласит: «Есть некий час всемирного молчанья. Тютчев». Вот, значит, о какой тишине Бальмонт говорит в своем сборнике. Чтобы наглядно показать, насколько Вл. Соловьев является предначинателем и учителем русского символизма, — приведем хотя бы несколько стихов из «Тишины» Бальмонта. Так, у Бальмонта читаем следующее стихотворение:

Я когда-то был сыном Земли,
Для меня маргаритки цвели,
Я во всем был похож на других,
Был в цепях заблуждений людских.

Но, земную печаль разлюбив,
Разлучен я с колосьями нив,
Я ушел от родимой межи —
За пределы и правды и лжи.

И в душе не возникнет упрек,
Я постиг в мимолетном намеке,

Я услышал таинственный зов,
Бесконечность немых голосов.

Мне открылось, что времени нет,
Что недвижны узоры планет,
Что бессмертие к смерти ведет,
Что за смертью бессмертие ждет¹.

Трудно себе даже и представить стихотворение более соловьевское, чем это, и по тематике, и по стилю, и по идеологии. Приведем еще одно стихотворение, «Эдельвейс»:

Я на землю смотрю с голубой высоты,
Я люблю эдельвейс — неземные цветы,
Что растут далеко от обычных оков,
Как застенчивый сон заповедных снегов.

С голубой высоты я на землю смотрю,
И безгласной мечтой я с душой говорю,
С той незримой Душой, что мерцает во мне
В те часы, как иду к неземной вышине.

И, помедлив, уйду с высоты голубой,
Не оставив следа на снегах за собой,
Но один лишь намек, белоснежный цветок,
Мне напомнит, что мир бесконечно широк².

Из подобного рода стихотворений состоит весь сборник «Тишина», почему нам и не стоит приводить отсюда еще другие стихотворения. Что Вл. Соловьев — первый подлинный и самый настоящий учитель Бальмонта, об этом не может быть никаких споров.

Еще более глубоко расценивает Вл. Соловьева А. Блок, тоже испытавший в своем раннем творчестве его прямое влияние. В 1911 г. Блок видит во Вл. Соловьеве две стороны, как бы двух Соловьевых. Он писал: «Один Соловьев — здешний — разил врага его же оружием: он научился забывать время; он только умирал его, набрасывая на косматую шерсть чудовища легкую серебристую фату смеха. Вот почему этот смех был иногда и странен и страшен. Если бы существовал только это Вл. Соловьев, — мы отдали бы холодную дань уважения метафизическому макиавеллизму — и только; но мы хотим помнить, что этот был лишь умным слугой другого. Другой — нездешний — не презирал и не умирал. Это был «честный воин Христов». Он занес над врагом золотой меч. Все мы видели сияние, но забыли или при-

¹ Там же. — С. 120-121.

² Там же. — С. 123.

няли его за другое. Мы имели «слишком человеческое» право недоумевать перед двоящимся Вл. Соловьевым, не ведая, что тот добрый человек, который писал умные книги и хохотал, был в тайном союзе с другим, занесшим золотой меч над временем»¹.

Этот глубокий образ двоящегося Вл. Соловьева, в начале не очень ясный, заканчивается следующими и уже совершенно ясными словами: «Здесь бледным светом мерцает панцырь, круг щита и лезвие меча под складками черной рясы. Тот же взгляд, углубленный мыслью, твердо устремленный вперед. Те же стальные волосы и худоба, которой не может скрыть одежда. Новый образ смутно напоминает тот, живой и блестящий, с которым мы расстались недавно. Здесь те же атрибуты, но все расположилось иначе; все преобразилось, стало иным, неподвижным; перед нами уже не здешний Соловьев. Это — рыцарь-монах»².

Символистский прогресс в понимании Вл. Соловьева у Блока в сравнении с Брюсовым и Бальмонтом не требует комментария. Можно только подчеркнуть, что блоковский образ Вл. Соловьева выдержан в гораздо более напряженных тонах, гораздо более действенных, чем созерцательных, а главное, в тонах величественного трагизма.

Вопрос о влиянии творчества Вл. Соловьева на А. Блока ставится уже не раз и получил более или менее достаточное освещение. Здесь мы указали бы на интересную и в научном смысле обстоятельную работу З.Г. Минц «Поэтический идеал молодого Блока»³. В этой работе совершенно правильно рисуется не только либеральный или прогрессивный образ Вл. Соловьева, но и его большая общественно-политическая значимость, доходившая до романтизма и утопизма. И для истории изучения Вл. Соловьева это очень важно, поскольку его слишком часто и слишком несправедливо записывали в число консерваторов и реакционеров. Здесь мы также убеждаемся, и притом на обширном материале, что как раз эта прогрессивная сторона творчества Вл. Соловьева никак не отразилась на первом сборнике Блока «Стихи о Прекрасной Даме» (1904). В смысле общественно-прогрессивных настроений Блок пошел в дальнейшем собственным путем, хотя, как мы сейчас увидим, он всегда ценил творчество

¹ Блок А. Рыцарь-монах // О Владимире Соловьеве: Сб. статей. — М., 1911. — С. 99-100.

² Там же. — С. 100.

³ Помещенную в «Блоковском сборнике» (Тарту, 1964. С. 172-225).

Вл. Соловьева как преисполненное предчувствия и пророчества надвигавшейся в те времена мировой катастрофы. Но, оставляя пока в стороне эти катастрофические предчувствия, Блок, согласно исследованию З.Г. Минц, оказался под исключительно сильным влиянием художественно-мистических построений Вл. Соловьева, так что блоковская Прекрасная Дама ничем не отличается от соловьевской Мировой Души.

З.Г. Минц пишет: «...Блок остается ... учеником Вл. Соловьева не только по «букве» мистического мироощущения, но и по самому методу выработки положительного идеала. Блок, как и Вл. Соловьев, идет путем наивно-«максималистским». Его поэтический идеал приобретает свои контуры «по методу исключения», в результате отказа — на этот раз отказа от «мистико-общественного» истолкования соловьевских мечтаний.

При этом положительный идеал становится еще абстрактнее, чем у Вл. Соловьева. Он окончательно теряет контуры общественного идеала. Стремление к «всечеловеческому» «золотому веку» сменяется индивидуальным (и индивидуалистическим) стремлением к соединению поэта с идеальной «Душой мира». Но этой ценой спасется то лучшее, что молодой Блок унаследовал от Соловьева — «максималистское» несогласие с опошлением высокого идеала «мистико-общественным» либерализмом. Полностью потерявший историческую и социальную конкретность идеал остается в сознании поэта непоколебимо прекрасным, объективным, абсолютным и великим, огромным, — а только огромному и мог служить Блок уже тогда¹.

Читаем также и далее: «Лишенный конкретных «общественных» примет соловьевский образ объективной «Души мира» превращается в образ идеальной Прекрасной Дамы, которой поклоняется только одинокий поэт. «Исчезающий» облик «Души мира» Блок конкретизирует, давая ему развернутую поэтическую характеристику как образу высочайшего блага и высочайшей красоты².

В дальнейшем З.Г. Минц дает литературоведческий анализ основных образов сборника Блока³. Приводить этот анализ целиком для нас означало бы сильно уклониться в сторону. Но подчеркнем еще раз ценность общей концепции З.Г. Минц, поскольку в этой концепции отдается нужная дань огромной зна-

чимости Вл. Соловьева для А. Блока, а также самостоятельности и оригинальности творчества молодого Блока.

В заключение наших замечаний о Вл. Соловьеве и Блоке мы должны сказать, что значение Вл. Соловьева для Блока вовсе не исчерпывается пределами «Стихов о Прекрасной Даме». Именно, если общественно-политическая сторона мировоззрения Вл. Соловьева и никак не отразилась на первом сборнике Блока, то сейчас мы приведем такие суждения последнего, которые свидетельствуют, что он был почти единственным поэтом, разгадавшим пророческую направленность социально-исторического мировоззрения Вл. Соловьева. В буквальном смысле слова социально-историческое мировоззрение Блока пошло по совсем другим путям, часто далеким, а иной раз и прямо противоположным Вл. Соловьеву. И тем не менее, Блок, переживший две революции, которых не мог пережить Вл. Соловьев, принявший Октябрьскую революцию, глубоко ощущал (и не в 1911, а в 1920 г.) весь титанизм фигуры Вл. Соловьева со всеми его пророческими и потрясающе катастрофическими чертами. В статье 1920 г. «Владимир Соловьев и наши дни. (К двадцатилетию со дня смерти)»¹ Блок писал: «Вл. Соловьеву судила судьба в течение всей его жизни быть духовным носителем и провозвестником тех событий, которым надлежало развернуться в мире. ... Если Вл. Соловьев был носителем и провозвестником будущего, — а я думаю, что он был таковым, и в этом и заключается смысл той странной роли, которую он играл в русском и отчасти в европейском обществе, — то очевидно, что он был одержим страшной тревогой, беспокойством, способным довести до безумия»².

Таким образом, поэт-символист и вовсе не философ — Блок — разгадал во Вл. Соловьеве те глубины, и притом глубины социально-исторического характера, далеко не всегда ясные даже многим философам, которые занимались Вл. Соловьевым с философской и философско-исторической точки зрения.

Кроме указанной выше работы З.Г. Минц для характеристики отношения А. Блока к Вл. Соловьеву имеют значение еще две работы, о которых стоит здесь упомянуть.

Первая из них принадлежит А. Слонимскому и называется «Блок и Вл. Соловьев»³. Здесь ценно указание на новую блоковскую атмосферу, которая ушла гораздо дальше

¹ Там же. — С. 203-204.

² Там же. — С. 204.

³ Там же. — С. 205-220.

¹ Блок А. Собр. соч.: В 12 т. Т. 8. — Л., 1936. — С. 132-137.

² Там же. — С. 132-133.

³ Об Александре Блоке: Сб. статей. — Пг., 1921. — С. 265-283.

Вл. Соловьева и которую нужно иметь в виду при изучении творчества А. Блока. Прежде всего, согласно А. Слонимскому, «Блока роднила с Соловьевым та порубежная тревога, которую он в нем угадывал. ... Тут речь идет, конечно, не о Соловьеве-философе. Философия Соловьева для Блока была слишком категорична, устойчива и крепка. Уклонения от строгости прямого пути, воля «волн морских не верней», тревога о грядущем — все это отразилось только в поэзии Соловьева или в таких полупоэтических произведениях, как «Три разговора». И этот-то Соловьев — изменяющий своей царице, неверный и встревоженный, предчувствующий, но еще не знающий — только и был близок Блоку»¹.

Однако, отойдя от Вл. Соловьева на два десятилетия, Блок все же имел глубокое прикосновение к современности и в этом во многом переключался с Вл. Соловьевым. Правда, это было соприкосновение только частичное. «Нет ничего враждебнее современности — чем противоречивая, мятущаяся и мятежная, усталая и утонченная, такая старомодно-интеллигентская душа Блока»². Ценно в данной статье также и общее заключение о различии мировоззрения Блока и Вл. Соловьева: «Исторические катастрофы, которые представлялись Соловьеву только в пророческих очертаниях, были пережиты Блоком. Ветер из «открытого в будущее окна» для Блока превратился в ураган»³.

Интересна еще и другая статья, именно — Д.Е. Максимова под названием «Материалы из библиотеки Ал. Блока»⁴. В этой статье подвергаются изучению пометки А. Блока на полях произведений Вл. Соловьева. Конечно, какие-нибудь точные выводы об отношении Блока к Вл. Соловьеву на основании этих материалов сделать трудно. Но Д.Е. Максимов сделал все возможное для осмысления всех этих блоковских вопросительных и восклицательных знаков на полях трудов Вл. Соловьева. И в результате необходимо сказать, что все эти заметки А. Блока в освещении Д.Е. Максимова получают немаловажное значение, особенно для разных деталей, которых Блок не касался в своих статьях о Вл. Соловьеве.

¹ Там же. — С. 269-270.

² Там же. — С. 267.

³ Там же. — С. 269.

⁴ Ученые записки ЛГПИ / Ф-т яз. и ист. Т. 184. Вып. 6. — Л., 1958. — С. 351-386.

8. Вл. Соловьев в оценке Вячеслава Иванова. Вячеслав Иванов в своем теоретическом мировоззрении был из всех русских символистов наиболее последовательным учеником Вл. Соловьева. В статье «О значении Вл. Соловьева в судьбах нашего религиозного сознания» Иванов совершенно правильно выдвигает на первый план то, что он называет идеей соборности. По Иванову, предшественником Вл. Соловьева в этом отношении является только Достоевский¹. Эту идею нового коллективного сознания Иванов противопоставляет разброду и хаосу индивидуалистических исканий своего времени. С этой точки зрения он совершенно правильно утверждает, что Вл. Соловьев не просто отбрасывал многочисленные «отвлеченные начала», но старался слить их в одном неразрывном целом. «На этих путях, — пишет Иванов, — Соловьев в противоположность Толстому — обесценивателю, является прежде всего восстановителем культурных ценностей. ... Соловьев определяет условия универсального оправдания всех аспектов истины...»². Нам кажется, что лучше нельзя и выразить сущность соловьевского учения, чем как это сделал Иванов, сказавший: «Учение о правом соподчинении отвлеченных начал, или об их универсальном оправдании, есть не только гносеологическое, но и мистагогическое введение в учение о богочеловечестве, или, что то же, в учение о восстановлении человека и природы в их божественности посредством свободного воссоединения всех движущих мировых сил в живой целокупности Тела Христова»³.

Отсюда и другое, тоже правильное утверждение Иванова, что основной философской категорией у Вл. Соловьева является понятие церкви⁴. Иванов не посчитал для себя неудобным доводить церковность Вл. Соловьева до той ее утопической, романтической и, можно сказать, мечтательной формы, анализ которой мы фактически находим в сочинениях Вл. Соловьева. И действительно, если уже излагать Вл. Соловьева по самому существу его воззрений, а не по нашей оценке их, то иного выражения нельзя здесь и применить, кроме как всерьез воспринимать, пусть хотя бы и утопическое, учение самого Вл. Со-

¹ В указанном выше сб. «О Владимире Соловьеве» (М., 1911, с. 32-33).

² Там же. — С. 37.

³ Там же. — С. 38.

⁴ Там же.

Соловьева. «Через Достоевского русский народ психически (т.е. в действии Мировой Души) осознал свою идею как идею всечеловечества. Через Соловьева русский народ логически (т.е. действием Логоса) осознал свое призвание — до потери личной души своей служить началу Церкви вселенской»¹.

Из этого бесстрашного, безоговорочно-последовательного и, можно сказать, буквального воспроизведения соловьевской доктрины у Иванова мы не будем приводить другие черты, тем более, что они похожи на сказанное нами в предыдущем. Имеет смысл указать лишь на то, что для Иванова, как и для Вл. Соловьева, весь этот символизм и есть самый настоящий реализм. «Соловьев — реалист, ничего не выдумывающий, и вместе символист, потому что все в природе и душе трепещет для него близко дышащею скрытою жизнью и подает весть о сущем, прикрывшимся покрывалами божественной символики видимого мира»². В этом смысле такой изысканный стилист, как Иванов, не может не находить высокого совершенства также и в стихах Вл. Соловьева.

Вот общая характеристика поэзии Вл. Соловьева, не являющейся ни натурализмом, ни реализмом в банальном смысле слова, но и не мистическим пророчеством жреца, далеким от чисто художественных целей: «В стихах, чаще всего случайно набросанных и порою оставленных без окончательного художественного завершения, но всегда изумительно глубоких, истинных, задушевных и притом существенно новых, намеки, о которых я говорил, — закутанные в еще более густые покрывала, но покрывала, сотканые как бы из прозрачной ткани лунного света, — и разбросаны с большою щедростью, и с поистине пророческой смелостью говорят своим символическим языком о сокровенной Исиде. Это образцы чистого реалистического символизма, который, как показывает муза Соловьева, не имеет по существу ничего общего с торжественною позой иерофанта»³.

Само собой разумеется, такая характеристика творчества Вл. Соловьева является его восторженной апологией. Однако, она представлена в таком виде, что в ней нетрудно отделить апологетический момент от объективного изложения того, что мы фактически находим у Вл. Соловьева. Можно сколько угодно критиковать и самого Вл. Соловьева и его апологию у Иванова. Но само понятие символизма и понятие реализма представлено у

¹ Там же. — С. 44.

² Там же.

³ Там же. — С. 43.

Иванова так, что его совершенно не за что критиковать как излагателя Вл. Соловьева. Картина творчества Вл. Соловьева представлена здесь вполне правильно; а плох или хорош сам Вл. Соловьев и плох или хорош сам Иванов — это совсем другой вопрос, за решение которого мы здесь не беремся.

9. Соловьев в оценке Андрея Белого. Традиционное положительное и даже восторженное отношение русских символистов к Вл. Соловьеву мы находим также и у Андрея Белого. Правда, А. Белый, весьма склонный к теоретизированию, не оставил никакого обстоятельного анализа творчества Вл. Соловьева, но ограничился только очерком своих воспоминаний о философе¹. Эти воспоминания во многом подтверждают то, что было известно о Вл. Соловьеве в первые два десятилетия после его смерти. Приведем из этого очерка А. Белого несколько мыслей.

А. Белого еще с детских лет привлекали рассказы о странном и удивительном Вл. Соловьеве. Он являлся поэту в образе вагнеровского странника, которому ничего не стоило находиться то в Москве, а то в аравийской пустыне. Если Вл. Соловьев «пересекал «моря сказочных представлений» мальчика, то в дальнейшем он стал «предтечей горячих религиозных исканий» молодого поэта². Даже во внешности Вл. Соловьева как бы соединились «сказка» и «роковой», «глубокий смысл» бытия, отразившийся на его лице, «сожженном» в «жесточкой думе», в его «громадных, очарованных глазах», «прекрасной голове»³, во всей его странной для окружающих манере держаться. Это, как пишет А. Белый, был «бессильный ребенок, обросший львиными космами, лукавый черт, смущающий беседу своим убийственным смешком: «хе-хе», и — заря, заря!»⁴.

Вл. Соловьев рисуется А. Белому не просто философом, вечно критикующим, полемизирующим, создающим метафизические схемы. Вся эта метафизика «только скромная вуаль над ему одному ведомой тайной: эта тайна — голос заревоу его музы»⁵.

¹ Белый А. Владимир Соловьев: Из воспоминаний // Арабески: Сб. статей. — М., 1911. — С. 387-394.

² Там же. — С. 387.

³ Там же. — С. 388.

⁴ Там же. — С. 389.

⁵ Там же.

Отсюда понятно странничество Вл. Соловьева, «ходящего перед Богом»¹, бегущего от общества изысканных интеллектуалов к холодным струям Иматры, к белым колокольчикам пустынным, к нищим, юродивым, пьянствующим пророкам, неудачникам. Вл. Соловьев, по мнению А. Белого, «дерзновенный новатор жизни», скрывающий свой лик «под забралом не говорящей ничего метафизики»² и поэтому мучимый «несоответствием между своей литературно-философской деятельностью и своим сокровенным желанием ходить перед людьми»³. Недаром он сам твердо считал, что «миссия его заключается не в том, чтобы писать философские книги; что все, им написанное — только пролог к его дальнейшей деятельности»⁴.

Можно не сомневаться, что деятельность эта понималась А. Белым отнюдь не в философском пути Вл. Соловьева, а в его пророческом провиденциальном призвании.

А. Белому принадлежат три стихотворения, написанные в 1901-1903 гг. и вошедших в сборник «Золото в лазури». Стихи эти не отличаются большой художественностью и мало похожи на дальнейшие изысканные стихи поэта, но и в этих стихах проводится та же мысль о пророчестве Вл. Соловьева, об его странничестве и об его учительстве, так что А. Белый прямо так и называет Вл. Соловьева своим «дорогим учителем»⁵.

10. Соловьев в оценке Г.И. Чулкова и Д.С. Мережковского. В статье одного из младших символистов Г.И. Чулкова «Поэзия Владимира Соловьева»⁶ мы тоже находим ряд ценных мыслей о Вл. Соловьеве, но с тем новым оттенком, который мы не находили у символистов, указанных выше, и которые ниже найдем еще у Д.С. Мережковского.

Важно, прежде всего, указать на то, что Г.И. Чулков не находит возможным разделять у Вл. Соловьева философию и поэзию и, находя трагизм в поэзии Вл. Соловьева, относит его также и к теоретической философии. «В стихах Вл. Соловьева

¹ Там же. — С. 390.

² Там же. — С. 391.

³ Там же. — С. 393.

⁴ Там же.

⁵ Последнюю перепечатку этих стихов можно найти в сб.: Белый А. Стихотворения и поэмы. — М.-Л., 1966. — С. 136, 148, 154. — (Библиотека поэта. Большая серия.) — На с. 525 приводится переделанное в 1931 г. стихотворение, помещенное на с. 136.

⁶ Вопросы жизни. 1905. Апрель — май. С. 101-117.

мы находим не только могущественный синтез, приведший Соловьева-мыслителя к системе цельного знания, но и трагический разлад, властно охвативший душу Соловьева-человека, этого «железом схваченного орла»¹. Трагизм Вл. Соловьева был настолько глубок, что все его пылкие и страстные чувства начинали леденеть, и Г.И. Чулков очень уместно приводит об этом «обледевшем» сердце такие стихи Вл. Соловьева:

Утомлено годами долгой муки
Ненужной лжи, отчаянья и скуки,
Оно сдалось и смолкло пред судьбой.
И как среди песков степи безводной
Белеет ряд покинутых гробов,
Так в памяти моей найдут покой холодный
Гробницы светлых грез, моей любви бесплодной
Невыраженных чувств, невысказанных слов².

Эти мысли о трагизме Вл. Соловьева очень важно учитывать тем его исследователям и излагателям, которые чересчур абстрактно расценивают его теоретическую философию и не находят в ней того бурлящего моря мыслей, которое можно заметить на любой странице у философа.

Точно так же важно и мнение Г.И. Чулкова о пророческой направленности настроений Вл. Соловьева, которая сама собой возникала у него как результат попытки вырваться из трагических уз. «Самое важное и сокровенное поэзии Соловьева — ее пророческий характер. Искусство имело для Соловьева значение лишь как пророческое служение, как «предварение совершенной красоты», и служило переходом и связующим звеном между красотой природы и красотой будущей жизни»³. Здесь, однако, Г.И. Чулков находит у Вл. Соловьева некоторого рода дуализм между его представлениями о земной любви и тем историческим христианством, которое, по мнению Г.И. Чулкова, как раз включает такую любовь⁴.

Г.И. Чулков полагает, что церковь, не признающая земной любви и не знающая мистической влюбленности, должна быть реформирована вместе с обществом, среди которого она функционирует. «Религиозное освобождение, церковная реформация и развитие догматов возможно только в том случае, если в об-

¹ Там же. — С. 101-102.

² Там же. — С. 102-103.

³ Там же. — С. 103.

⁴ Там же. — С. 113.

ществе вспыхивает эта подлинно-святая влюбленность. Вне этой общей, совместной влюбленности церковь может обновиться только с материальной стороны: сердце ее по-прежнему будет в параличе»¹. Г.И. Чулков в данной статье еще не говорит о соединении воскресения Христова и революции, как об этом прямо рассуждает Д.С. Мережковский. И если это соединение двух идей — христианской и революционной — они высказывают от себя, на свой страх и риск, то это — их собственное дело, которое историк идей, конечно, обязан зафиксировать. Но если это соединение красного яичка как пасхального символа с красным яичком как символом революции они приписывают Вл. Соловьеву, то с исторической точки зрения это — неимоверная модернизация его воззрений и полнейшее их антиисторическое искажение.

У Г.И. Чулкова это выражено еще довольно скромно. Но уже совершенно развязно об этом повествует Д.С. Мережковский.

Однако, прежде чем перейти к Д.С. Мережковскому, скажем несколько слов по поводу ответа С.М. Соловьева-младшего на статью Г.И. Чулкова². Здесь С.М. Соловьев пишет: «Глубоко сочувствуя многим из высказанных Вами мыслей, я нахожу, что Ваше понимание Соловьева не только одностороннее, но подчас и явно противоречиво»³. Основное возражение С.М. Соловьева состоит в следующем. Он указывает, что Вл. Соловьев признавал и земную любовь, а не только «холодную», неземную, как это утверждает Г.И. Чулков. Далее, у Вл. Соловьева любовь побеждает смерть (например, в стихотворении «Три подвига»), а по Г.И. Чулкову, у Вл. Соловьева смерть всегда торжествует над жизнью. «В противоположность Вам, — пишет С.М. Соловьев, — я думаю, что в стихах Соловьева поэзия жизни празднует свою победу»⁴. В противоположность мнению Г.И. Чулкова, «Владимир Соловьев никогда не враждует со стихией плотской жизни. ... В развитии христианского догмата Соловьев видит последовательное проведение принципа неразрывности неба и земли в едином божественном проявлении»⁵. Вместе с тем, как

считает С.М. Соловьев, нужно учитывать и специфику этого принятия плоти у Вл. Соловьева, в отличие, например, от В. Розанова. Последний исповедует «религию природы», в то время как Вл. Соловьев — «религию жизни». «Соловьев хочет созидания единого божественного тела, Розанов — лишь продолжения естественного потока рождений. ... Соловьев служит «светлой дочери темного хаоса», Розанов — самому хаосу. Тут сталкивается учение о похоти и смерти с учением божественного сладострастия и воскресения»¹.

Поскольку понять жизнь и творчество Вл. Соловьева можно только в связи с тогдашним литературным и философским окружением, мы сочли нужным сказать здесь об ответе С.М. Соловьева-младшего на статью Г.И. Чулкова. Сопоставление взглядов Г.И. Чулкова и С.М. Соловьева дает в этом смысле немало².

Перейдем теперь к Д.С. Мережковскому.

В отличие от приведенных у нас выше писателей-символистов, которые относились к Вл. Соловьеву положительно или даже восторженно, Д.С. Мережковский в своей оценке Вл. Соловьева избрал совсем другой путь. Но путь этот, мы бы сказали, не очень удачен потому, что преследует скорее цели эффекта и сенсации, чем цели серьезной объективности.

Личность Вл. Соловьева, как правило, переживалась в обществе в духе большого почитания, если не прямо преклонения; и это — даже у тех, кто вовсе не разделял его религиозно-философских взглядов. Мережковский занял совсем другую позицию. Он хотел снизить слишком уж высокий образ Вл. Соловьева и воспользовался для этого воспоминаниями сестры Вл. Соловьева Марии, по мужу Безобразовой, которые тогда только что вышли в свет. Мережковский указывает, что Вл. Соловьев был также и атеистом, забывая, что атеизм этот относится только к гимназическим годам Вл. Соловьева. Со слов М.С. Безобразовой Мережковский указывает, что Вл. Соловьев ходил в церковь очень мало и вел себя настолько свободомысленно, что близкие даже боялись христосоваться с ним на Пасху. Вл. Соловьев любил

¹ Там же. — С. 117.

² Ответ Г. Чулкову по поводу его статьи «Поэзия Владимира Соловьева» // Вопросы жизни. 1905. № 8.

³ Там же. — С. 230.

⁴ Там же. — С. 232.

⁵ Там же. — С. 234.

¹ Там же. — С. 235.

² К сведению интересующихся поэзией Вл. Соловьева: Лукьянов С.М. Поэзия Вл.С. Соловьева // Вестник Европы. 1901. № 3; Саводник А. Поэзия Вл.С. Соловьева. — М., 1901; Минц З.Г. Владимир Соловьев — поэт: Вступит. статья // Вл. Соловьев. Стихотворения и шуточные песни. — Л., 1974. — С. 5-56.

острить и шутить, причем его шуточные речи часто доходили до непристойности, что возмущало его родных. Любил он и выпить, так что иной раз даже не мог самостоятельно возвратиться домой, и приходилось привозить его домой в нетрезвом виде. Путешествие Вл. Соловьева в Египет с мистическими целями, думает Мережковский, было в глазах тогдашнего общества чем-то неприличным¹. Да, вероятно, это было неприличным также и в глазах самого Мережковского. И это — первая сенсация у Мережковского: Вл. Соловьев — маловерующий, сквернослов и пьяница.

Другая идея, выставляемая Мережковским, не менее сенсационна. Вполне понятно, что, с его точки зрения, «вся эта соловьевская «чертовщина», соловьевское «подполье» и, может быть, соловьевский «бунт» почти никаких следов на его философских произведениях не оставили»². Но уже совсем непонятна оценка Мережковским того, в чем же фактически состояла философия Вл. Соловьева. Во-первых, вдруг оказывается, что нельзя и сомневаться в «христианской святости» Вл. Соловьева. Почему же, спросим мы, нельзя сомневаться в святости столь безобразного человека, каким обрисовал философа Мережковский? А во-вторых, и тоже неожиданно, вдруг оказывается, что Вл. Соловьев — отъявленный реакционер. «Это именно "безобидная дурь", безумная влюбленность в прошлое, реставрация, искусственное восстановление павшего, т.е., в последнем счете, реакция, пусть невинная, даже святая, но все-таки подлинная реакция, и есть сущность всякого дон-кихотства, которое в русском переводе значит славянофильство»³. И что Вл. Соловьев относится к числу славянофилов — еще одно сенсационное открытие Мережковского. Забывая соловьевскую критику византизма, не придавая никакого значения его антагонизму с тогдашним русским самодержавием, а также совершенно выкидывая из памяти мучительную для Вл. Соловьева теорию и практику исторического прогресса, Мережковский, и на этот раз уже совсем безответственно, создает следующий миф о реакционной сущности философии Вл. Соловьева. «Не разрушать и не создавать, а сохранять и поддерживать, подпирать валящееся здание, чинить и замазывать трещины — таков его глубочайший инс-

¹ Мережковский Д.С. Немой пророк // Полн. собр. соч.: В 24 т. Т. 16. — М., 1914. — С. 122-128. Впервые эта статья напечатана в 1908 г.

² Там же. — С. 125.

³ Там же. — С. 129.

тинкт. ... Остановить, запрудить всемирный поток разрушения — такова его заветная цель. Вот для чего нужно ему возрождение, т.е. все-таки утверждение старой церковности, старой государственности, старой нравственности, старого быта, причем возрождение, обновление тут значит не замена старого новым, а лишь новый вид, перелицовка старого. Он — консерватор в высшем смысле этого слова, может быть, вообще единственный консерватор в современной, революционной России, и как всякий консерватор — либерал, но отнюдь не революционер. Стихия революционная чужда ему навеки и безнадежно, если не как человеку-деятелю, то как философу-созерцателю. Непрерывность вместо прерыва, преобразование вместо переворота, эволюция вместо революции — такова его метафизическая сущность. А последняя и единственная революция для него — переворот уже не исторический, а космический — кончина мира»¹.

И, наконец, последней сенсацией в статье Мережковского является утверждение, что Вл. Соловьев — это пророк. Спрашивается: чего же именно пророком является Вл. Соловьев с точки зрения Мережковского? Здесь фантазия Мережковского доходит до предела. Оказывается, что Вл. Соловьев проповедовал христианское спасение не в церкви, но вне ее, и не среди верующих, а среди неверующих. Откуда взял все это Мережковский? Известно. Со слов М.С. Безобразовой он приводит разные мнения людей, слушавших публичные лекции Вл. Соловьева. Но эти мнения были как положительные, так и отрицательные. Мережковскому приходится прибегать даже к такой явной фантастике, как внецерковное и внехристианское понимание слов Вл. Соловьева на смертном одре: «Тяжела работа Господня!». Подобное толкование было бы анекдотично, если бы не было столь фантастично. Но так как Мережковский все же хочет следовать символистской традиции о пророчествах Вл. Соловьева, а сам никакого пророчества у него ни на один момент не видит, то Мережковскому приходится утверждать, что ту «революцию», о которой якобы пророчествовал философ, нужно искать не в десяти томах его сочинений, а в «немых знаках немого пророка»². Признаться сказать, мы отказываемся понимать пророка, который ничего не пророчит, а если пророчит, то какими-то знаками, тоже «немymi», т.е. тоже ни о чем не пророчит.

Если бы мы захотели объяснить всю эту сенсационную фан-

¹ Там же. — С. 130.

² Там же. — С. 135.

тастику Мережковского, это можно было бы сделать без труда на основании изучения его творчества. Но здесь заниматься этим мы не будем, поскольку это не тема нашей работы. В заключение можно было бы добавить, что Вл. Соловьев не одобрял увлечения своей младшей сестры Поликсены новым течением, связанным с именами Мережковского и Гиппиус, хотя, по мнению В.А. Величко, Вл. Соловьев относился к самому Мережковскому гораздо лучше.

11. Развенчание Вл. Соловьева у А.А. Волынского. Завершением отрицательной оценки Вл. Соловьева у символистов можно считать рецензию А.А. Волынского¹ на отрывок из «Оправдания добра»². Сначала Вл. Соловьев сотрудничал в «Северном Вестнике», но в дальнейшем (после 1892 г.) резко разошелся с этим журналом; и другой сотрудник этого журнала, А.А. Волынский, пытался преследовать его в печати. Преследование это, однако, производит самое ничтожное впечатление. Рецензия на полторы странички не содержит никакой определенной мысли, пытаясь лишь дисквалифицировать деятельность Вл. Соловьева. Тут мы находим следующие выражения: «автор повторяет казенные рассуждения об исторической пользе войны» ... «в холодном, мертвенном тоне литературного звона с чертою глубоко въевшегося византизма». «Еще недавно — борец за правду под знаменем догматического мистицизма, мужественно-самоуверенный полемист с реакционерами за широкие идеалы против мертвых идеалов, г. Соловьев ныне быстро идет к полной эмансипации от всяких затруднительных внутренних критериев и начинает бойко подвизаться в духе заурядных журналистов известного типа».

Возражать против подобного рода литературной ругани мы считаем делом излишним и малодостойным. Но самый факт этой ругани — очень важен, и указать на него с исторической точки зрения мы сочли необходимым. Здесь важно учитывать только то обстоятельство, что А.А. Волынский был эпигоном символизма, а может быть, и настоящим его ренегатом.

12. Сводка предыдущего. Эта сводка настолько ясна, что напрашивается сама собой. Именно, Вл. Соловьев волей или неволей оказался предначинателем и учителем всего русского символизма. Одни из символистов — Брюсов, Бальмонт и Блок — безусловно сознавали свое соловьевское ученичество и возвышенную память о нем сохранили до конца своих дней, несмотря

на свои новые художественные пути и новое, уже несоловьевское, мировоззрение. Другие — Вячеслав Иванов и Андрей Белый — оказались более глубокими почитателями Вл. Соловьева, развивавшими соловьевское мировоззрение и соловьевскую поэзию в разных направлениях, заложенных уже у самого Вл. Соловьева. Чулков и Мережковский, оставаясь символистами, пытались развивать соловьевство в революционном направлении, что им не удалось и не могло удасться и что не осталось без критики со стороны самих же символистов, как, например, С.М. Соловьева-младшего. Вл. Соловьев был крайним либералом и противником старого режима, но называть его революционером можно только в каком-то переносном, модернизированном и совершенно антиисторическом смысле. Особенно символисты настаивали на пророческом духе произведений и личности Вл. Соловьева, понимая его как прямого предшественника величайших катастроф XX века. В такой оценке Вл. Соловьева согласны решительно все русские символисты. Не обошлось дело и без противников Вл. Соловьева, вышедших из тех же литературных кругов, что и он. Таков был Волынский.

КОММЕНТАРИЙ

Опубликованный здесь текст А.Ф. Лосева «От социально-исторического утопизма к апокалиптике» непосредственно связан с работой его автора над книгой «Владимир Соловьев и его время». На исходе 85-го года жизни А.Ф. Лосев вернулся к личности и творчеству с юности любимого им философа Вл. Соловьева. Он работал очень интенсивно над VII томом «Истории античной эстетики» (вышел в 1988 году — после кончины Алексея Федоровича) и одновременно над книгой о Вл. Соловьеве. В рукописи книги сохранился титульный лист с пометкой: «Москва. 1980 год». Импульсом к этой работе послужило намерение издательства «Мысль» включить в серию «Философского наследия» трехтомное собрание сочинений Вл. Соловьева, предисловие к которому было предложено (по инициативе А.В. Гулыги) написать А.Ф. Лосеву. Как нередко бывало у Алексея Федоровича, работа над предисловием стала разрастаться и видоизменяться. К тому же противники издания требовали изменить и состав томов, и содержание обширной статьи А.Ф. Лосева (сохранилось несколько редакций статьи, письма с требованиями идеологических исправлений и поправок), а затем разговоры об издании и вообще затихли. Тогда Алексей Федорович решил не связывать себя никакими ограничениями и вполне независимо делать свое дело — книгу о Вл. Соловьеве. Первоначальный план книги отличался от последующей ее разработки. В сохранившемся наброске содержания семь разделов: I. Личность и творческий путь; II. Философско-литературное окружение; III. Социально-исторические искания; IV. Эстетика и этика; V. Учение о Софии; VI. Изучение Вл. Соловьева в отечественной науке; VII. Био-библиографические справки. В дальнейшем изда-

¹ Северный Вестник. 1895. № 9. С. 62-63.

² Напечатанный в ежемесячном приложении к «Ниве» (1895, № 7).

тельство «Мысль» проявило незаурядную смелость (В.Е. Чертихин, Л.В. Литвинова), опубликовав в серии «Мыслители прошлого» книжечку А.Ф. Лосева «Владимир Соловьев», представлявшую собой извлечение из большой книги с перекомпоновкой глав, где упор делался на историко-философскую ориентацию, теоретическую философию и общее мировоззрение Вл. Соловьева. Судьба этой книжечки (выпущена к 90-летию юбилею ее автора) и участников ее издания была драматической (распоряжение об уничтожении тиража, высочайшее разрешение на отмену «казни», ссылка книги в глухие, отдаленные места — Магадан, Дальний Восток, Средняя Азия, запрет продажи в Москве и Ленинграде, наказание издателей и автора, издание книг которого было приостановлено во всех издательствах), но А.Ф. Лосев продолжал работать над рукописью. В итоге рукопись в ее новой структуре была перепечатана, хотя оставалось еще множество неиспользованных вставок, заметок, сносок и даже большой список «наипоследнейших поправок».

Сам автор, всегда относившийся с большой тщательностью к своим трудам, без спешки вносил дополнения и поправки не только в текст, но и в структуру книги, несмотря на то, что мысль об ее напечатании была утопична. В книгу был включен раздел «От социально-исторического утопизма к апокалиптике», где, судя по всему, этика и эстетика (включая «Оправдание добра» и «Три разговора») рассматривались под особым углом зрения, не совпадая в своей трактовке с изложением этических или литературных взглядов Вл. Соловьева в других разделах.

Однако неожиданная болезнь помешала Алексею Федоровичу в работе над этой частью, для которой были написаны только Введение и начало главы «Эстетика и литературная критика».

За две недели до кончины Алексея Федоровича я переговорила с директором издательства «Прогресс» А.К. Авеличевым о возможности издания книги «Владимир Соловьев и его время». А.К. Авеличев с готовностью откликнулся на эту просьбу (он в свое время издал две книги А.Ф. Лосева, будучи директором издательства МГУ). И я передала ему один из последних трудов А.Ф. Лосева.

Книга «Владимир Соловьев и его время» вышла в издательстве «Прогресс» в конце января 1990 года (окончательный свой вид она получила уже после кончины ее автора 24 мая 1988 года). В ее состав не вошли главы об изучении трудов Вл. Соловьева в СССР и библиография, как незавершенные, а также задуманный, но не осуществленный раздел «От социально-исторического утопизма к апокалиптике», небольшой фрагмент из которого здесь напечатан.

*Публикация, подготовка текста
и комментарий А.А. Тахо-Годи*

МАТЕРИАЛЫ К БИОГРАФИИ А.Ф. ЛОСЕВА

А.А. ТАХО-ГОДИ

О В.М. ЛОСЕВОЙ

Валентина Михайловна Лосева (1898—1954) родилась в Москве в семье Соколовых — Михаила Васильевича и Татьяны Егоровны, которые помнили свое крепостное детство, но, перебравшись в Москву и обосновавшись в центре города на Воздвиженке (д. Арманд № 13), завели свое дело (он — лучшие в Москве щетки, она — модную мастерскую дамского платья). Умело приумножая свое состояние, родители Валентины Михайловны, сами научившиеся только читать и писать, прекрасно понимали вместе с тем огромную роль культуры и сделали все, чтобы их дети, старший Николай и младшая Валентина, выросли превосходно образованными людьми. Сын кончил Высшее техническое училище, стал инженером-теплотехником. Валентина Михайловна росла дома с гувернантками и учителями, а затем окончила с отличием 1-ю Московскую женскую гимназию и дополнительное математическое отделение 4-й гимназии. Она прекрасно владела тремя европейскими языками, изучала латынь и греческий, а в 20-е годы и древнееврейский. Была прекрасной музыкантшей (фортепьяно), любила живопись и литературу, но не меньше того — философию, математику и небесный свод. Валентина Михайловна поступила на Высшие женские курсы, вошедшие после революции в состав Московского университета, и окончила физмат 1-го МГУ в 1924 г. по специальности «астрономия». В юности увлекалась символистами, «Миром искусств», ежегодно ездила с матерью в Париж (на демонстрации новых мод переводчицей при матери), ходила на концерты Скрябина, публичные лекции Вяч. Иванова, слушала Вагнера, читала не только Тютчева и Новалиса, но и Ницше. В трудный 1919 г. после лекций Бердяева о безумии, охватившем Россию, написала

ему письмо (17/VI), где выразила мысль о том, что путь России — это безумие перед людьми, но мудрость перед Богом. Философ ответил ей не только на метафизические вопросы, но даже и по поводу неразделенной любви, которую определил как ложную, обманчивую и не благословенную Богом.

Любовь к науке была нераздельна в Валентине Михайловне с глубоко переживаемым религиозным чувством. Еще девочкой она мечтала о себе как христианке, преследуемой властями, и даже молилась: «Дай Бог, чтобы меня преследовали и мучали». Каждое утро перед гимназией заходила в часовню Страстного монастыря (запись в дневнике от 24/VI 1919 г.).

С увлечением работала Валентина Михайловна в обсерватории Астрономического института при Московском университете, любила вычислять и наблюдать, помогала в этом известным астрономам К.Л. Баеву, А.А. Михайлову, В.Г. Фесенкову (исследовала атмосферу Марса). Успевала преподавать в школе (1919—1926 гг.) и издала для школьников небольшую книжечку задач по астрономии.

Валентина Михайловна посещала Физическое и Астрономическое общества, где выступала с докладами (один из них — «О движении и температуре туманности Ориона»); не только в научном, но и в философском плане близко общалась с выдающимися математиками — Д.Ф. Егоровым, С.П. Финиковым, Н.М. Соловьевым, Н.Н. Лузиным. В 1925 г. Главнаука утвердила ее аспиранткой акад. В.Г. Фесенкова. Кандидатскую диссертацию по небесной механике (как и ряд других работ) она написала у духовно близкого ей проф. Н.Д. Моисеева. У него же закончила аспирантуру в 1935 г. Диссертацию («Об изменении эксцентриситета и большой полуоси орбиты спектрально-двойных звезд») Валентина Михайловна защитила уже после возвращения в 1933 г. из лагеря. Защита диссертации состоялась в 1935 г., а утверждение в степени кандидата физико-математических наук — в 1937 г. Исследовательская работа в Астрономическом институте им. Штернберга завершилась перед самой войной. В 1937 г. Валентина Михайловна поступила в Московский авиационный институт на кафедру теоретической механики, которой заведовал проф. Г.А. Свешников и где Валентина Михайловна читала лекции как доцент (утверждена в звании доцента в 1939 г.) до самой своей смерти в 1954 г. Читала лекции она превосходно и была природным педагогом. Не только студенты МАИ, но и солидные слушатели Горной академии и Авиационной академии были ее горячими поклонниками.

Характер Валентины Михайловны был чрезвычайно самостоятельный, независимый, горячий. Она не боялась никакого начальства и ощущала в себе право интимно говорить с каждым человеком, видя в нем обязательно, пусть на самой глубине души, живое или замутненное чувство добра. Отзывчивость и готовность прийти на помощь были в ней поразительные, но вполне естественные. Статная, высокая, тонкая, она была красива особой утонченно-хрупкой красотой. Русые волосы, большие серые глаза, точеные черты лица, узкие руки с длинными пальцами, всегда в темном. Однако за этой хрупкостью скрывалась недюжинная сила воли, и не было ей тяжести не по силам. Всю свою жизненную энергию она посвятила осуществлению идей своего мужа, Алексея Федоровича Лосева.

Встреча с ним кажется как будто случайной. Но ничего случайного не бывает, есть промысел Божий. А.Ф. Лосев в 1919 г., в разгар революции, когда уплотнялись квартиры, снял в семье Соколовых по объявлению комнату (у Соколовых была квартира в два этажа, внизу — семь комнат и наверху — три, т.н. «верхушка»). Так познакомились молодые люди, вначале только соседи, а затем друзья в течение четырех лет. С 1919 г. Алексей Федорович регулярно ездил для чтения лекций в Нижегородский университет, где его избрали профессором. И только в 1922 г. Валентина Михайловна и Алексей Федорович были обвенчаны о. П. Флоренским в Сергиевом Посаде 5 июня, в знаменательный для обоих день Св. Духа. С тех пор Валентина Михайловна стала единомышленницей и помощницей Алексея Федоровича и в науке, и в религиозной жизни, в которой они вместе с лучшими представителями интеллигенции 20-х годов активно участвовали и страстно переживали нестроения русской православной церкви. Оба были тесно связаны с движением имяславия, начавшимся в преддверии революции и оказавшим огромное влияние на работы А.Ф. Лосева по философии имени. Оба были близки именно на этой почве с о. П. Флоренским, о. Ф. Андреевым, М.А. Новоселовым, Н.М. Соловьевым, Д.Ф. Егоровым и с выдающимися деятелями имяславского движения афонскими старцами о. Иринеем и о. Давидом¹. Последний был духовным отцом Лосевых и благословил Алексея Федоровича на страдания в страстную пятницу накануне ареста 18 апреля 1930 г. Сам о. Давид скончался накануне ареста Валентины Михайловны 5 июня 1931 г.

¹ О них можно прочитать в кн.: Булатович А. Моя борьба с имяборцами на Св. Горе. — Пг., 1917.

Валентина Михайловна и Алексей Федорович были неприимыми антисергианцами, близкими к митрополиту Петру, назначенному патриархом Тихоном первым местоблюстителем, и к петербургскому владыке Иосифу (Петровых). Они были свидетелями уничтожения церквей, разорения монастырей, гибели близких по духу батюшек, не признававших компромисса с советской властью митрополита Сергия (Страгородского).

Вера для Лосевых была неотделима от знания и науки. И в научных делах, как и в вере, Валентина Михайловна неизменно поддерживала Алексея Федоровича. Ей приходят мысли о времени нового христианского мученичества, которое призывает «на подвиг исповедничества»; не покидает Валентину Михайловну ощущение сатанинской стихии и страданий первых христиан (запись в дневнике от 10/X 1928 г.). Однако книги А.Ф. Лосева надо печатать, и Валентина Михайловна помогает править «Философию имени» и «Античный космос», впечатывает греческий текст в «Очерки античного символизма и мифологии», следит за типографскими делами. С ужасом узнает о смерти заведующего 4-й типографией, где печатался «Античный космос», и его помощника, а следовательно, и о задержке публикаций. Одновременно идут аресты, из тюрем никого не выпускают (записи в дневнике от 18/XI 1925 г.; 29/XI 1927 г.). Главлит в лице цензора Романенко обвиняет «Диалектику числа у Платона» в невыдержанной идеологии, в идеализме, требует статьи (но без идеализма), толкового словаря к книге. «И смешно, и досадно, и противно», — записывает Валентина Михайловна в дневнике (10/V 1928 г.). Она — постоянная посетительница Главлита и самого Лебедева-Полянского. Идет с верой и молитвой. И вот 4/VI 1928 г., в день Св. Духа, Главлит разрешает печатание. «Все чудесно. Сила — умного креста», — записывает Валентина Михайловна. Выходом в свет знаменитого восьмикнижия А.Ф. Лосева мы все обязаны подвижнической деятельности Валентины Михайловны.

В 1930 г. В.М. Лосева переживает арест своего мужа, последовавший за выходом «Диалектики мифа» и речью Л. Кагановича на XVI съезде ВКП(б). Утешается тем, что приняла участие в общих страданиях. Ей трудно, но «по силам», она понимает страдания матерей-христианок, вынужденных отдавать детей на муки (запись 17, 21/V 1930 г.). Вспоминает прощальные слова о. Давида после принятия Св. Тайн Алексеем Федоровичем накануне ареста: «Да сохранит Вас Христос, да даст Вам благо-

дать *хранить истину*». Однако 5 июня, в годовщину венчания, Валентину Михайловну тоже арестовывают. Оба томятся в лагерях, Алексей Федорович — в Белбалтлаге, Валентина Михайловна — в Боровлянке на Алтае. Благодаря помощи Е.П. Пешковой и Красного Креста (постоянный ходатай — друг Лосевых З.А. Таргонская) в 1932 г. они объединяются на Медвежьей Горе (лагерную переписку супругов см. в журнале «Наше наследие», 1989, № 5), а в 1933 г., она — раньше, он — позже, возвращаются в Москву как ударники-каналармейцы (к тому же Алексей Федорович еще и по инвалидности — почти потерял зрение) и со снятием судимости.

Новое испытание ожидает Лосевых в 1941 г., когда в августовскую ночь был уничтожен фугасной бомбой дом, где они жили. Сами Лосевы находились в это время на даче в Кратово, а родители Валентины Михайловны — в Москве. Мать погибла в развалинах, а отец, сидевший с ней рядом во время бомбежки, остался жив. Он скончался в 1945 г. уже на новой квартире, которую Моссовет выделил проф. Лосеву по ул. Арбат, 33 (здесь в 1988 г. скончался и сам Алексей Федорович). Весть о катастрофе привезла на дачу в Кратово жена Н.П. Андиферова Софья Александровна. Всеми раскопками, спасением рукописей, книг руководила Валентина Михайловна с помощью друзей — Л.Н. Яснопольского, Н.П. Андиферова, Н.Н. Соболева, А.И. Кондратьева.

Все годы после возвращения в Москву Лосевы преподают (Валентина Михайловна — в Москве, Алексей Федорович — в провинциальных вузах, в том числе в Чебоксарах и в Куйбышеве, откуда посланы его публикуемые в настоящем номере журнала письма жене) и занимаются наукой. Пытаются печатать, но издательства глухи, и один за другим срываются планы по изданию таких трудов, как «История античной эстетики» (рукопись ее погибла в бомбежке) или «Античная мифология» (была спасена со дна фугасной воронки). Алексей Федорович переводит Николая Кузанского и занимается математическими изысканиями, в чем ему помогает Валентина Михайловна. Оба полагают, что математика не идеологична, и потому труд по философии математики можно будет напечатать. В 1936 г. Валентина Михайловна как знаток поднятых в книге проблем пишет предисловие к «Диалектическим основам математики». Но опять издание срывается. А.Ф. Лосев перерабатывает рукопись в конце 40-х — начале 50-х гг. Но этот труд по философии математики до сих пор лежит в архиве А.Ф. Лосева. После смерти Сталина Валентина Михай-

ловна успела напечатать в издательстве МГПИ им. Ленина (здесь после изгнания из МГУ с 1943 г. работает Алексей Федорович) «Олимпийскую мифологию» и «Эстетическую терминологию ранней греческой литературы» (1953, 1954 гг.).

Скончалась Валентина Михайловна 29 января 1954 г. после мучительной болезни — рака крови. Она переносила болезнь стойко и кротко. В записке, переданной мне в Боткинской больнице, она написала, что готовится к смерти, и начертила план места на Ваганьковском кладбище, где ее надо похоронить (рядом с могилой матери).

Еще в первые годы знакомства с А.Ф. Лосевым Валентина Михайловна предчувствовала их глубочайшую связь. Недаром в 1919 г. ей приснился сон о том, как мать Алексея Федоровича передала ей сына. В любви к Алексею Федоровичу, писала она, «вся задача моей жизни», «весь смысл жизни моей на земле» (запись в дневнике 1/III 1919 г. 3 часа ночи).

В своих воспоминаниях о лагерной жизни Н.П. Андиферов так писал о чете Лосевых: «Все чаще приходят радостные новости о досрочных освобождениях. Был освобожден и А.Ф. Лосев. Но жена его, заключенная по его делу, освобождена не была, и Алексей Федорович остался вольнонаемным. Как живо помню я эту дружную высокую чету, направляющуюся из 1-го лагеря в Управление на работы. Жена Лосева Валентина Михайловна произвела на меня глубокое впечатление какой-то особой душевной грацией, одухотворяющей все ее движения. Блестяще образованная, умная, талантливая, она могла бы многого достигнуть в своей специальности — астрономии. Но она всю свою жизнь, все силы своей богато одаренной души посвятила мужу, любя его как человека, безгранично и страстно веря в его великое призвание философа. Каждая встреча с ними была для меня большой радостью» (Звезда. 1989. № 4. С. 153-154).

В.М. ЛОСЕВА

ПРЕДИСЛОВИЕ К КНИГЕ А.Ф. ЛОСЕВА «ДИАЛЕКТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ МАТЕМАТИКИ»*

Выход в свет сочинения А.Ф. Лосева «Диалектические основы математики» представляет собою настолько необычное явление в нашей научно-философской литературе, что будет совершенно не лишним сделать ряд замечаний об этом авторе и об этом сочинении, — в особенности со стороны лица, ближе других стоявшего и к тому и к другому.

Лосев — это одно из наиболее одиозных имен советской литературы и философии. Около 1930 г. в литературе была принята целая специальная кампания для расшифровки и разоблачения политической физиономии этого философа, имевшего к тому времени большое количество разнообразных философских сочинений и исследований. Эта кампания дала самые отрицательные результаты: Лосев оказался «небезызвестным вождем истинно-русского идеализма»¹. А.М. Горький даже покачал головой: «профессор не успел умереть...»².

Тем не менее политическое разоблачение совсем не хотело касаться научно-философской стороны сочинений Лосева; и она так и осталась без раскрытия. Это видно из того, что Лосев квалифицировался и как платоник, и как гегелианец, и как шеллингианец, и как гуссерлианец, и бергсонист, и как мистик, как схоластик, и даже как эклектик.

* Рассматриваемая в публикуемом «Предисловии...» работа А.Ф. Лосева «Диалектические основы математики» сохранилась в машинописи не полностью и никогда не была напечатана. Хотя Алексей Федорович возвращался к ней несколько раз в конце 40-х и в 50-х годах, работая над проблемами, связанными с философией математики.

«Предисловие...» печатается по поврежденному и поэтому плохо сохранившемуся машинописному экземпляру, поэтому в публикуемом тексте встречается ряд пропусков и, к сожалению, отсутствуют сноски, обозначенные автором в самом тексте цифровыми индексами. (Прим. А.А. Тахо-Годи.)

Вместе с тем не нужно преувеличивать легкости этого анализа. Лосев — это одна из самых сложных фигур не только у нас, но и на Западе. В нем всегда уживалось столько разных тенденций, идей и методов, что написанное им только в ничтожной степени отражает его подлинную философскую жизнь. Можно сказать, что это ничтожные аккорды огромной философской симфонии, да и сам Лосев ощущает себя так, что он настоящему и не начинал писать философски. Вместе с тем это один из завершительных, резюмирующих умов. Такие философы всегда появлялись в конце великих эпох для того, чтобы привести в систему вековую работу мысли и создать инвентарь умирающей культуры, чтобы передать его новой культуре, только еще строящейся. Отсюда давнишняя любовь Лосева к античному неоплатонизму, к Николаю Кузанскому и к немецкому идеализму, та любовь, которую его враги всегда объясняли его мистицизмом, но которая по существу была наполовину любовь к системе, к инвентарю, к архитектонике, к подведению итогов. Стоит просмотреть хотя бы только оглавления его основных сочинений: тут везде на первом плане широчайшая система при невероятном развитии отдельных деталей. Даже в своей историко-философской работе Лосев часто только подводит итоги. Свою совершенно своеобразную концепцию античного платонизма, производящую на многих какое-то дикое впечатление, он сам выводит не больше как почти только результат и сводку вековой работы над платонизмом вообще*.

Все эти наклонности философа делают его работу громоздкой, тяжелой, невыносимо грузной, увесистой, — и это при самом дотошном конструировании мельчайших деталей. Нужно быть очень большим любителем философии, чтобы вникать в эти нескончаемые гирлянды мыслей, в этот, как выражается сам Лосев, балет категорий, во все эти тончайшие извивы логических тенденций духа. У этого «патентованного мракобеса» всегда была самая напряженная логическая мысль; и никто у нас так не обнажал мыслительный остов философии, никто так не был влюблен в чистую мысль, как он. И в течение многих лет у него не было иной радости, как бесконечно нагромождать одну категорию за другой, разлагая на них все самое сложное, самое глубокое, самое невыразимое.

Две тенденции характерны для философии Лосева еще с

* См.: Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. Т. 1. — М., 1930. (Прим. ред.)

молодых лет — это иррационализм и диалектика. Можно как угодно противопоставлять эти сферы, можно негодовать и восставать против самой возможности (не говоря уже о нужности) этого противопоставления. Но делать нечего, факт остается фактом. Будущий историк советской философии с удивлением отметит: у самого алогичного, у самого иррационального, у самого, если угодно, мистического философа 20—30-х годов была самая сухая, самая отвлеченная, самая логическая философия, был какой-то экстаз схематизма и систематики. Свой алогизм Лосев всегда проводил решительно во всем; и, кажется, никто, как он, не имеет у нас такого развитого ощущения всегда бесформенного в жизни, всегда невыявленного, затаенного, только еще зачинающегося, сокровенного. Его любимую категорию «становление» нужно понимать именно так, и он сам много раз и не худо ее изображал как раз в таком духе. К концу 20-х годов этот иррационализм достиг самой крайней степени. В «Диалектике мифа», напечатанной в 1930 г., вся жизнь, все бытие, весь мир превращены в мифологию. Так прямо и утверждается: все телесное, все эмпирическое, все повседневное есть стихия мифа; и нужно было читать его многочисленные примеры и анализы в этой книге, чтобы понять всю естественность и всю необходимость этих выводов для Лосева. Сюда вошла и вся многоголосая древняя мифология, из которой он много лет любовно всматривался и вслушивался в самые дикие и в самые странные мифы; сюда вошла и вся история, где он вынюхивает затаенные мифические корни в самых позитивных и общепонятных формах жизни. Даже европейский либерализм и наш советский марксизм он безбоязненно «разъяснял» в упомянутой книге как типично мифологические теории.

Но вот эта мифология переплетается с рационализмом. И что же? Из отвлеченной философии берется у него самое логическое, самое дотошно-рациональное, самое утонченное смакование чистой мысли. Тогда оказывается, что Прокл, Николай Кузанский, Фихте, Шеллинг и Гегель, притом взятые в самом последнем логическом остове, начинают руководить Лосевым и давать ему философские образцы. Напечатанные тома его сочинений достаточно свидетельствуют об этой стихийной жизни категорий в философском сознании Лосева.

К числу этих сочинений, гипертрофированных в смысле логики и диалектики, и относятся издаваемые ныне «Диалектические основы математики».

Кто знаком со старыми трудами Лосева, тому ясно, насколько

ко глубоко обоснована у него в сознании самая тема философии математики. Можно сказать, у него нет ни одного сочинения, где бы эта тема не затрагивалась. В «Музыке как предмете логики» ей посвящено несколько глав. Была напечатана целая книга о философии числа у неоплатоников. Да и где же было больше всего разгуляться этой мысли, как не в математике, которая ведь уже сама по себе есть чистая мысль? Лосев много работал над диалектическим обоснованием истории. Однако исторические материалы часто расплывчаты и слишком доступны различной интерпретации. На них труднее создать диалектическую систему, и для каждой системы всегда слишком много находится критиков и просто недовольных. Другое дело — математика. Здесь всегда можно точно удостовериться в правильности взятого предмета; и если владеть этим предметом, то уже нетрудно замечать, насколько близко диалектическая мысль подошла к его осознанию. Отсюда математика — давнишняя любовь Лосева. Не будь он философом, он, конечно, был бы математиком. Однако только теперь, когда философ уже не первой молодости, он сумел осуществить мечту своей молодости, — философски понять математику. Это, несомненно, подвиг целой жизни.

«Диалектические основы математики» — тяжелое, громоздкое здание. Это какое-то перегруженное, могучее барокко. Эту крепость нельзя взять на шармака, мимоходом. Тут придется потрудиться читателям Лосева, и в особенности математикам, хотя для последних найдутся еще и свои специфические трудности. Прежде всего, автор довольно часто нападает на математиков, доказывает, что они не умеют мыслить, и разносит их за схоластику, формализм и т.д. Математики должны ему это простить. Ведь всем же известно, что в литературе нет и намека на такое произведение, которое создал тут автор. Все до сих пор философствовавшие в математике ограничивались только самым общим, самым отвлеченным подходом. Возьмите Канта, Гегеля; возьмите Конта, Вундта, Зигварта, Гуссерля, Когена, Наторпа, Кассирера. Все это рассуждения, главным образом, только о числе вообще, о пространстве вообще, о счете вообще и т.д. Если мы обратимся к философствующим математикам, то до сих пор мы находим здесь только эскизы, только проекты, только манифесты. Правда, часто это — прекрасные эскизы и весьма ценные проекты. Писать так глубоко и изящно по математике, как писал А. Пуанкаре, так утонченно скептически и прорицательно-художественно, как это может делать только гениальный француз, мудрый и порхающий одновременно, — так писать Лосев не

может. Лосев это — тяжелый паровоз, который пыхтит и шипит и тащит сотню тяжело нагруженных вагонов. Лосеву как не математику недоступна проницательность Вейля, широта Гильберта, изворотливость Броуэра. Больше того, он запинаясь в интеграциях и забывает ставить C при неопределенном интегрировании; он не сразу скажет о различии циклических точек с бесконечно удаленными, путается в рядах Фурье и не имеет навыка в интегрировании дифференциальных уравнений. Но тут-то и должна быть проявлена справедливость.

Уже зрелым философом Лосев не стеснялся засаживаться за университетские учебники и бегать за математиками с просьбой разъяснить те или другие вопросы. Пусть же и математики не постесняются затратить время на изучение его философии и пусть на время расстанутся со своей горделивой уверенностью в непререкаемости своей науки. Самая большая трудность для математиков будет заключаться в том, чтобы признать право кого бы то ни было из непрофессионалов-математиков говорить об этой науке. Тем не менее, профессионалы-математики достаточно скандалятся в своих суждениях о философии математики. Я должна сказать, — кажется в обиду для математиков, — что философские методы Гильберта для Лосева слишком наивны, чтобы он на них учился. Я не нахожу нужным скрывать также и то, что, например, борьба так называемых интуиционистов и так называемых формалистов часто вызывала у Лосева только снисходительную улыбку, — до того эти методы мысли кажутся ему детскими и наивными. Еще не скоро наступит то время, когда все признают, что философия тоже есть некая научная профессия и что никакому гениальному математику (не говоря уже о рядовых) совершенно не дано право философствовать о своей науке только на том основании, что он математик. Лобачевский писал какую-то эмпирическую наивную чушь о своем новом гениальном пространстве. Г. Кантор думал, что его теория множеств обосновывает католическую схоластику. Пуанкаре думает, что если бы не было твердых тел, то не было бы и геометрии. Он же «не знает», что такое мощность континуума. Н.Н. Лузину, хотя он и стал академиком, после 30-летней математической работы все еще «трудно судить об истинности взглядов Гильберта», почтенному академику до сих пор еще не ясно «реальный» или «формальный» предмет у математики. После всего этого брезговать философами едва ли целесообразно. Уже давно чувствуется в науке потребность продумать математику всю целиком с точки зрения одного философского метода, потому что

только применение последнего на цельном материале и может дать для него настоящую проверку и критику. Покамест метод применен только на отдельных проблемах и еще не видно, какой результат получился бы от соответствующего построения всей науки, до тех пор невозможно судить о подлинной ценности метода. Последний может быть хорош в одних случаях и совершенно не годится в других.

Метод Лосева — строго диалектический. Что этот метод для него органичен и что он играет на нем так, как виртуоз-пианист на своем инструменте, это признают даже его враги. Не только С.Л. Франк признал, что «со времени «Феноменологии духа» Гегеля почти не появлялось трудов с такой глубокой диалектикой, как «Философия имени» Лосева»¹, но и А. Деборин согласен, что это действительно диалектика, хотя и не материалистическая². И вот этот метод применен для конструирования математики в целом. Только теперь, после работы Лосева, возникает вопрос о том, что такое диалектика в математике и как она реально возможна. Вместо рекламы и декларации, вместо ничего не говорящих манифестов, Лосев бросается прямо в математическое море; и теперь можно уже реально судить, плавает ли диалектик в этом море и как плавает.

Суждения об этом плавании могут быть разные. Однако, даже при самом отрицательном суждении, все же надо сказать, что большего никто не смог сделать. Сделайте же хорошо, если Лосев сделал плохо.

Если позволено мне высказывать свои мнения, то я отнюдь не считаю эту работу безукоризненной. Ряд проблем получил у Лосева не то чтобы неправильную, а какую-то внутренне не законченную разработку. Так, например, учение о мнимых величинах и соответственно теория функций комплексного переменного, хотя, вообще говоря, это любимая тема Лосева и он потратил на нее массу времени и усилий, разработаны у него, на мой вкус, недостаточно. Правда, здесь были затрачены колоссальные усилия, чтобы добиться философской ясности, но, вероятно, просто еще не пришло время, чтобы об этом можно было говорить философски ясно и просто. В конце концов, то, что дает тут Лосев, почти не выходит из пределов обычного гауссовского представления мнимостей.

Далее, мне кажется, тяжеловато разработана теория детерминантов и матриц. Тут хочется чего-то более прозрачного и элементарного, так как и сам детерминант слишком уже не хитрое математическое понятие. В теории групп интересна дедукция

самого понятия группы, но детали вызывают сомнения. Кроме того, с точки зрения самого же автора, было бы выгоднее больше осветить непрерывные группы, которых он почти не касается. Непонятно мне положение гиперкомплексного числа в системе Лосева: почему он говорит о них после трансцендентных чисел, в то время как уже задолго до этого прошла категория мнимых, куда и было бы естественнее всего вставить и гиперкомплекс? В аксиоматике чувствуется пристрастие автора к множествам и к различным геометрическим пространствам и чувствуется нелюбовь к теории вероятностей и статистике. Некоторые отделы прямо производят впечатление схоластики, хотя я тут многого просто не понимаю. Например, учение о части и целом в § [], вероятно, было бы очень трудно опровергать, но в таком виде оно производит более веселое и прыгающее, чем основательное и солидное, впечатление. Лосеву вообще свойственно жонглирование категориями; и я всегда думала, что это доставляет ему удовольствие независимо от истинности самих категорий. Что ж? Эквилибристика и акробатика, в конце концов, не самое худшее, что есть в философии. По крайней мере умно и весело.

С другой стороны, однако, в «Диалектических основах математики» есть вещи, которые имеют неоспоримо серьезное значение; и ради них необходимо простить автору изъязы и недостатки в других отношениях. К числу этих безусловно удачных пунктов я отношу, прежде всего, анализ самого понятия числа. Пусть другие это изложат проще, понятнее, доступнее; пусть даже меняют терминологию. Но, безусловно, это один из шедевров в философской литературе, занимавшейся числом. Мне кажется, тут впервые дано в четкой форме и в железной системе все существенное, что есть в числе; и я пожелаю бы каждому философу, каждому математику найти время и средства, чтобы усвоить этот отдел сочинения Лосева. Далее, безусловно, заслуживает внимания и представляет огромный интерес (о деталях я не говорю) построение аксиоматики и, в особенности, то, что Лосев называет «выразительной формой».

Вообще я должна предупредить, что, не вчитавшись в Лосева (и, в частности, в его прежние сочинения), трудно рассчитывать на вхождение в его мир идей. Каждое понятие и каждый термин, употребляемый им, настолько переживается им своеобразно и глубоко, что с обыденным представлением их никак нельзя осилить. Таковы термины: «эйдос», «инобытие», «становление», «ставшее», «энергия», «эманация» и сюда же — «выражение». Когда Лосев говорит об эйдосе, ему всегда представляется ка-

кая-то умственная фигура, белая или разноцветная, и обязательно на темном фоне; это как бы фонарики с разноцветными крашеными стеклами, висящие на фоне темного сумеречного неба. «Инобытие» для Лосева всегда какое-то бесформенное тело или вязкая глина; он едва вытаскивает ноги из этой трясины, и она его ежесекундно засасывает. Со «ставшим» ему ассоциируется что-то твердое и холодное, не то стена, не то камень, при этом обязательно холодное и даже что-то мрачное: не свернешь, не объедешь. Но особенно надо учитывать то, что говорится о «выражении», так как классические типы философии почти не касаются этого понятия, и оно — всецело достояние новейшей философии. Еще до революции Лосев развивал это понятие под влиянием Гуссерля и Кроче. В дальнейшем он углубил его под влиянием новейшей искусствovedческой литературы. Безусловно, многое он взял из неоплатонического и шеллингианского учения о символе и из последних неокантианских исследований «выразительных форм». Однако все это были только материалы, которые Лосев поглощал в неимоверном количестве. Свое же собственное учение о «выражении» он строит вполне оригинально, хотя, если бы он захотел, то для каждой своей строки он мог бы дать десятки ссылок на всю мировую философскую и искусствovedческую литературу об этом предмете. От неоплатоников лосевское «выражение» отличается отсутствием панлогизма, — и я бы сказала, каким-то акосмизмом, так что тут он ближе к современным феноменологам и языковедам. Но от них он отличается напряженной диалектикой и острейшим чувством самостоятельности всей выразительно-смысловой сферы, так что ино-му его выразительные «эманации» и впрямь покажутся какими-то физическими истечениями. Я, конечно, не могу производить анализа всех источников для системы Лосева (это не мешает сделать другим), но я считаю необходимым сказать одно: тут острейшее ощущение «выразительных» форм действительности, и это «выражение», — может быть, самая яркая категория философии Лосева, синтезирующая у него в наиболее зрелой форме логическое и алогическое.

И вот эти «выразительные» отделы «Основ», я думаю, надо ценить больше всего — и по их новизне, и по их оригинальности, и по богатству философских идей, затраченных тут автором. Кроме упомянутой аксиоматики выразительных форм (§ []), сюда относятся «выразительные» моменты в общей теории числа (§ []), в натуральном ряде (§ []), в типах числа (§ []), в учении о композициях (§ []) и пр. В лосевском «выражении» всегда есть

что-то активное, идущее на зрителя и слушателя, что-то выходящее из глубины и почти остросверляющее, проникающее. Он все время твердит об «энергичности» выражения, и это недаром. Нужно только эту «энергию» понять не грубо вещественно, а чисто смысловым образом. Тут — одна из тайн этой многосложной философии, я б сказала, что тут нечто психологическое, биографическое. Представьте себе, что есть люди, которые двигают и повелевают, поднимают и повергают ниц одним взглядом. Представьте себе, что одним выражением глаз можно отвести руку убийцы, можно заставить человека каяться за всю его прошлую жизнь, можно воскресить холодный и мертвый труп души, не способной, казалось бы, ни к какой жизни. Вот эта-то не вещественная, а смысловая сила выражения, которая и есть подлинно вещественная и жизненная сила среди живых людей, вот эта стихия смысловых энергий и есть один из самых основных предметов лосевского философствования. Углубляясь в стихию числа, он и здесь нашел эти выразительные силы (соответственно специфике этой сферы); и вот почему это, на мое ощущение, есть самое яркое и интересное во всей его системе.

Наконец, интереснейшим способом рассмотрения математических учений является у Лосева вскрытие интуитивной основы этих учений. Лосев полагает, что раньше всяких формулировок у математика образуется некая смутная интуиция, принимающая иногда и очень ясные, раздельные формы, но всегда обладающая непосредственно наглядным и совершенно недискурсивным характером. Эта интуиция бесконечно богаче всяких формулировок, и она-то и есть подлинное творчество математика. Тут Лосеву тоже придется столкнуться со стеной непонимания. Так как творцов в математике (как и везде) очень немного, остальные же представители этой науки только усваивают чужие истины и передают их другим, то мало кто согласится с Лосевым относительно этой интуиции. Не имеющие этих интуиций, конечно, должны будут возражать, а когда им Лосев на это ответит, что они не творцы истин, а только их передатчики другим, то это, конечно, обидно. Тут, однако, невозможно примирение. Те немногие намеки на глубины математического творчества, которые он делает в § [] и для которых он мог бы привести десятки подкрепляющих мест из классиков математики, конечно, будут квалифицированы как мистицизм. Но Лосев никогда не сможет согласиться, что математическое творчество есть само по себе сухая и рациональная схема, лишенная внутреннего пафоса, летающей интуиции, а также того поднимающего и волнующего

восторга ума, когда этот ум созерцает числовую идею. Но я знаю, что это бывает именно так, в большой или малой форме. Для этой творческой интуиции, реальной так же, как таблица умножения, должна быть найдена своя логическая категория в общей системе философии числа. И не нужно укорять Лосева за то, что он хочет эту реальнейшую вещь зафиксировать принципиально и терминологически.

Изучая то, что содержится в математических руководствах, Лосев естественно находит только какие-то обрывки истины, на которых невозможно построить никакой философской теории. Чтобы понять философский смысл теоремы, ему приходится привлекать и многое такое, что вовсе не требуется для обычного употребления этих теорем; и он, в конце концов, наталкивается на то основное, первоначальное и чисто интуитивное, рационализацией чего и явилась сама теорема. Тогда он подвергает эту найденную им интуицию уже философской рационализации, и вот в результате получается философский дублет для математической теоремы. Такой способ изучения математики никак нельзя назвать неинтересным, и тут многому можно поучиться. Достаточно указать на то, что учение Дедекинда о непрерывности имеет под собой, по учению Лосева, интуицию цветного поля, в котором один цвет незаметно переходит в другой, что Кантор в своем континууме имеет в виду непрерывность раздельного целого, например, непрерывность и цельность букета, в котором много цветов соединены в одно целое, что под интегралами Эйлера лежит «эстетическая идея» Канта, что под признаком трансцендентности числа у Лиувилля — шеллингианское учение о мировых потенциях, что современные теоретики множества воспитываны под влиянием импрессионистического физиономизма, что изобретатели исчисления бесконечно малых Лейбниц и Ньютон воспринимали мир как чистую футу и сонату, а Коши — как программную симфонию, Гильберт с вещами в роде неархимедовой геометрии или кривой Пеано-Гильберта — как футуристическую патологию и т.д. и т.д.

Во всем этом много условного и, может быть, произвольного, но невозможно отрицать самого метода. Вместо абстрактных споров об «интуиционизме» и «формализме» тут яснейшим образом показано, где реально в математике интуиция и где рациональная форма. После этого упомянутые споры теряют всякое значение. После Лосева надо будет спорить иначе об этих вещах.

Интуиция, иррациональное, внутренний символ и миф и, с другой стороны, рационализация, систематика, диалектика — вот

между какими пределами движется философия Лосева. Я не раз была свидетельницей того, как эта интуиция с восторгом обреталась после длительных поисков и как она вновь отменялась после новых соображений. Так, философ один раз не в переносном, а в буквальном смысле затанцевал, когда мы после мучительных усилий напали на интуитивную картину взаимного движения вещественных и мнимых фокусов в кривых второго порядка при последовательном переходе их одна в другую. В другой раз Лосев забил себе в голову какую-то совершенно непонятную картину интегрирования между мнимыми пределами. И когда я скромно напомнила ему, что то же явление происходит и в криволинейных интегралах, то первой реакцией со стороны философа было классическое, но ничего не говорящее: «Тем хуже для криволинейных интегралов!» Однако недоразумение обнаружилось тотчас же, и философу пришлось кое-что изменить в «интуитивной» картине интегралов с комплексными переменными. Одну общую идею из этой области я сама подала ему еще в 1924 г., занимаясь в тот период аналитическими функциями. Но впоследствии я и сама была этому не рада, так как мне же и приходилось постоянно вносить расхолаживающую струю математических формул и теорем в эту неистовую философию, когда она становилась чересчур интуитивной или чересчур диалектической.

Не нужно преувеличивать достижения этой многолетней работы Лосева, но не нужно ее и приуменьшать. Если скажут, что это не диалектика, или что это — метафизика, или что математика в этом не нуждается, или что это настолько мракобесный идеализм, что в нем и поучиться нечему, то все это, конечно, будет вздор. Что логический аппарат, пущенный тут автором в ход, не везде работает одинаково хорошо, что местами он, может быть, и совсем не годится, — это вполне возможно. Но важно, что начато большое дело и начато сильно, глубоко, уверенно, со вкусом. И никто не сможет никому воспрепятствовать начинать его еще по-новому, если этот первый почин не везде удовлетворителен.

29.I—1936 г.

Публикация и подготовка
текста А.А. Тахо-Годи

ИЗ РАССКАЗОВ А.Ф. ЛОСЕВА*

18.10.70. Оставив версию, что я англичанин, А.Ф. начал подтрунивать надо мной в другом направлении: я, как тибетец, могу ходить над землей («англичане видели, как тибетцы перемещаются над землей с огромной скоростью, на милю например. Тренировка тела») и т.д.

— Неужели вы верите в такие вещи?

Да ведь как не верить. Ученые видели, рассказывают. Культура тела. Когда человек молится, он становится легким, и когда он погружен в созерцание, он становится невесомым. В одном монастыре был старец, про которого рассказывали, что он поднимался на воздух. Молодые монахи подглядывали в щелочку и видели, что он иногда поднимается на несколько над своей постелью, когда лежит на ней, повисит — и опять опускается. Объясняли это тем, что в молитвенном состоянии его тело становилось невесомым. Ведь даже в физике известно, что тело, которое движется со скоростью света, не имеет объема. Не имеет объема! Мы ведь очень мало знаем, только нашу землю, а ведь есть еще... (очень выразительно махнул рукой вверх).

(О попавшем под машину ребенке.) Все делается по закону. Водитель пьяный. Дурацкая игра, играют на копейку: перебежишь перед носом или нет. Такие дикие игры у нас на Арбате, да и везде. Дети играют в покойников, в расстрелы, в фашистов. Ведь нами правит этот божественный ум, а мы все гибнем, как клопы! Вот это трагедия, действительно трагедия.

1.1.71. ...Сегодня занимались Ксенократом, после моих выписок он писал т.н. «эстетические выводы». Мне это не нравится: слишком искусственно, явно для «порядка», для «эстетики», для «редакции». Главные мысли у него идут помимо того, что он пишет. Говорил о вековом споре вокруг платоновского сотворения мира в «Тимее». Ведь вся греческая традиция считает, что мир вечен, весь же ислам, христианство и иудейство находят

* О том, как они были записаны, см.: Вопросы философии. 1992. № 10. Для этого номера «Начал» меня попросили отобрать относящееся к религии. Как и прежде, я ничего не меняю в моем беглом, бессвязном конспекте, оставляя развертывание и комментарий для лучших времен.

здесь у Платона сотворение. Нет, у Платона идеи — впереди мира; возможно, был когда-то не мир, а хаос, но идея мира была. Но то же самое и в любом монотеизме. Вообще без идеи — никуда. Даже идея пальца — если бы ее не было, не было бы и пальца. Это общее достижение политеизма, монотеизма, да даже и материализма. Без идей невозможно, невозможно ничего мыслить. Одну точку поставил в этой тьме — и уже знаешь, что такое это точка. Будь ты монотеист, будь ты Ленин — никуда не денешься. Если я сказал что-нибудь, так значит, что я отличил это от прочего. Я должен сказать тогда, а что это? чем отличается? какими свойствами? — Таким образом, я определяю идею. Если нет — то вещь непознаваема, мир непознаваем.

Но в иудействе мир сотворен по воле Бога (а у греков вечен). Бог сотворил мир «по своему глубочайшему усмотрению». Он знал, что от него потом могут отпасть, что будет зло, что мир будет в грехе, и он будет его спасать, знал все это и все равно создал мир...

19.4.71. ...Невозможно оторвать относительное от абсолютно-го. В самом деле — туча летит. Почему? Родился человек — почему? Это абсолютно, абсолютное веление судьбы. Почему? Неизвестно почему.

Поэтому звездное небо — оно-то абсолютно, но — почему оно так разрисовано? Почему Ursus, Большая, Малая медведица — почему? Неизвестно почему.

Раз навсегда дано — но почему так, а не иначе? Неизвестно. Родился ребенок. Почему? Что родители в браке — не объяснение, сами родители родились в браке. Рождение ребенка, человек — нечто абсолютное, все-таки он есть — но он абсолют. Они (древние) считали бытие абсолютным, а с другой стороны, события на небе (по своей пестроты) претендуют на самостоятельность. (Все необъяснимо пестро), но все вместе взятое по своей неотменимости абсолютно. Ребенок рождается случайно, один родитель хотел его, другой нет, и тем не менее рождение ребенка есть нечто абсолютное. Гегель отчасти это понимал, но не всегда. Бытие предполагает, что есть небытие. Хорошо... Но почему? Почему? Бытие есть нечто. Значит есть ничто? Почему? Поэтому при железной, при стальной логике — все пронизано относительностью. Вот цвета. Соединение цветов дает красоту — почему? Почему один цвет с другим соединяется, а с другим не соединяется?

Так же физиогномика. Скажем, пьяный дурак дерется и бьет смирного человека, который сидит себе в углу про себя. Что один пьяный и неразумный, а тот разумный и тихий — это необъяснимо. Почему он разумный? Потому что его так воспитали, и он такой тихий, скромный. Но почему его сосед буйный дурак, а он разумный и скромный? Здесь никаких объяснений не хватит, это *мо́ра*, судьба, необходимость.

Это меня поражало. И так я прожил свою жизнь и не смог и не могу понять. И так и знаю точно — не могу понять. В конце концов все приходит к вопросу о добре и зле. Бог творец, всемогущий — а здесь что творится? Разве не может он одним движением мизинца устранить все это безобразие? Может. Почему не хочет? Тайна... Отпали ангелы. Дьявол, отпавший ангел — все признает, кроме абсолютного бытия Бога. Неужели Бог не мог бы привести его в такое состояние, чтобы он не делал зла? Ха-ха! А почему Бог этого не делает? Тайна.

А верующий тот, кто эту тайну прозрел. Другие — дескать, э, никакого Бога нету. Это рационализм, и дурачество... А вера начинается тогда, когда Бог — распят. Бог — распят! Когда начинаешь это пытаться понимать, видишь: это тайна. И древние и новые, конечно, эту тайну знали. Аристотель наивно: в одном месте «Метафизики» говорит так, в другом иначе. И там, и здесь все правильно. Но если ты скажешь: как же это так, там у вас абсолютный ум, перводвигатель, который всем управляет, а тут чорт знает что творится? Как клоп, будет убежать от пальца. А был бы верующий, сказал бы: это — тайна. Поэтому я не хотел делать абсолюта из «Метафизики». Они же знают и зло! Так неужели им не приходит в голову спросить, что творится: вечный перводвигатель, и с другой стороны — это безобразие? Как же так? Вот если бы они этот вопрос задали и сказали: это тайна, тогда они бы стали верующими.

Говорят: крестись, твоя болезнь пройдет. Вздор! Наоборот, тот, кто крестится, рискует попасть в большее зло. Это объединение добра и зла необъяснимо — честный, хороший вдруг в неприятном, в безвыходном положении. Его даже убить могут, прекрасного, лучшего. Так — что же Бог-то думает? Тайна. Это — тайна. И когда человек эту тайну уразумел, ему уже не нужно «вот ты крестик повесь, маслица помажь»... Может быть, может быть, конечно, есть таинства, которые облегчают положение. Но если — миропомазание, и человек заболел и умер? Я не удивлюсь — значит так и должно быть. Значит, это Божья воля такая.

А так, без веры — вульгарный оптимизм и рационализм. Конечно, помолишься — утешисься, болезнь пройдет. А если нет, если болезнь хуже, если ты помрешь — то да будет воля Твоя! Тайна неисследимая и невыразимая!

Вот поэтому, излагая нудную, скучную метафизику, претендующую на абсолютность (крепкое, божественное устройство мира) — я считаю, что тут же заложена и вся относительность. Небо, конечно, движется на века. Этот бог, по крайней мере нижний, но даже этот бог движется всем движением небесного свода. — Но если в одну секунду окажется, что этого свода нету, какой-то один момент, и весь этот небесный свод выпал, взорвался, поломался, исчез — я не удивлюсь. Потому что я верующий. А если бы я был язычник — то да, конечно, сказал бы я, здесь у нас на земле хаос, но зато неподвижные звезды все движутся постоянно, вечно, неизменно и т.д. С христианской точки зрения это относительно, но язычество — это абсолютизация всего мира. Ну что ж, пусть Платон и Аристотель верят, что это устройство нерушимо — пусть верят. Но если вдруг случится катастрофа, то они не знают, куда деваться — но я скажу: свершилась тайна Божия; так должно быть.

Так вот я, изложивши абсолютную эстетику, подвожу итог, что там вечная красота, сияние, порядок, — все это у меня точно изложено, не знаю, при тебе или без тебя. Но эстетика неба — абсолютная. Но если лопнет звезда, если эта эстетика лопнет — я не удивлюсь.

Так же цвета. Возьми простой букет. Ты говоришь: ах, красота. А другой человек, ему не нравится, он говорит, надо иначе расположить. А ведь это пустяки, вещь, которая вянет, цена ей три копейки. — Так же внутреннее и внешнее физиогномики. Есть ведь внутреннее и внешнее, как знать о внутреннем, если не по внешнему? Откуда о человеке знать, как не по жестам, мимике, словам, строению тела? Но сам Аристотель говорит (я нашел одно место) — во «Второй аналитике» Аристотель сам сказал, что это логика не силлогистическая и не математическая, и не аподиктическая — а это логика, как он сам говорит, это логика... это логика риторическая. Это я не написал, но надо было бы написать. Что эстетика неба у Аристотеля — риторическая. Тут все, и абсолютное, и относительное, и понятность, и непонятность. Эстетика неба — риторическая.

12.6.71. ... Я, например, человек верующий, но я не могу расстреливать неверующих. Я даже уважаю некоторых атеистов.

Есть, конечно, атеисты преступного типа. Если им дать власть, установят чистенькую площадку такую, уничтожат всю веру. (У Платона с атеистом так:) Ты с ним поговори, убеди его — а если после этого он скажет, что не верит, ты его казни. Я же прошел всю жизнь, не беря на себя такой грех, и надеюсь умереть тоже не убивая. Вера начинается с того момента, когда ты знаешь, что Бог добр, Бог есть абсолютная любовь, и мир лежит во зле. А до сих пор — ты неверующий. В крайнем случае — ищущий. Но искание вещь неопределенная. Можно искать, искать и найти филькину грамоту. Человек не знает, откуда он, куда он, почему болеет, терпит удачу или неудачу. Так действительно все мы куклы. Знаем мы много, но можем поступить без всякого разума, и неправильно поступаем. Незнание причин.

13.6.71. ...Ревность. У Флоренского целая глава о ревности, где он доказывает, что это высокое чувство. В быту все это извращено, но ревновать о вере — значит ты заинтересован, за это готов сражаться, ты ревнуешь.

5.12.71. ...Энгельс говорил: революция отняла у французов все, отняла спокойную жизнь, теплое и уверенное самочувствие, веру в Бога, свободу действия и движения, отняла детское и наивное мироощущение, и что же она им дала взамен? Свободу торговли. Реакцией на это был романтизм, который всю мелочь торговли и суеты выкинул и ударился в потустороннее. И Энгельс: романтизм был нужен. Эти 50 лет люди не могли удовлетвориться, что они имеют право свободно торговать. Хотелось другого.

Наивность, простота, детскость пропадают после революции — начинается будоражение, опасность, каждому надо бороться за свое существование, требуются усилия, чтобы самое простое, нужное для жизни удержать, — поэтому якобинство необходимое следствие революции, как и сталинизм. На гильотине казнили, но ты знаешь, какие были безобразия? Из Собора Парижской Богоматери взяли чашу, из которой все причащались, и заставляли всех ходить и гадить, и чаша скрывалась. Это — чтобы удержать человека в состоянии всегдашней тревоги. Хочешь хлеба купить в булочной? Нет, нельзя... Становись в очередь... А несколько лет было так, что и хлеба нет, а только вши. Хорошо, что НЭП начался, а то помирали.

Революция — ужасная мистерия жизни. Человек теряет на-

ивность. Якобинство неизбежно для сохранения нового порядка — а потом начинается реставрация... Я читал «Социальные невроты», французскую книгу, в молодости. Может быть, она где-то есть. Так этот автор рассматривает все войны, революции, переселение как социальные невроты. Робеспьер — это социальная истерия, и Сталин тоже. Вдруг становится нельзя жить свободно и спокойно. Куда-то надо ехать, что-то покупать, что-то делать, спокойно нельзя... А раньше — жили свободно и спокойно, в меру своего достатка. А тут — ни к кому нельзя обратиться, ничего попросить, остервенение возрастает с каждым днем. Ты не читал Тэна, «Origine de la France contemporaine»? Богатые ссылки, он же ученый-историк. Перед революцией — Ancien regime. Потом — революция. Боже мой, что он там изображает! Это ужас. Прочти. Якобинство, как Наполеон пришел к власти. А ты — почему! Почему истерик дает по морде? А кто его знает? Истерия штука очень загадочная. Возникают реакции совершенно несообразные. Какое-нибудь маленькое событие — и он уже реагирует до драки... Потом расстреливается...

15.12.71. Когда мне не спится, я перевожу с русского на латинский и греческий. Что придется. Стихи, молитвы, разговоры...

4.1.72. Газовщик выключил газ, потому что не было бумажек... И заметь, вся революция делается по бумажкам. В 19-20 я был в Нижнем Новгороде. Так ты знаешь, сколько нужно было документов! Десятки документов! Еду в поезде, идет проверочная бригада. Мой сосед вынимает целую колоду бумаг. Смотрят, возвращают: «Тут ничего нет». Тогда из другого кармана вынимает еще пачку документов. Тот проверяющий плюнул и ушел. Справка от домоуправления, на тифозность, справка на съестное, без нее отбирали картошку. Меня Бог спасал — как-то я ездил в Нижний и не заразился тифом. Правда, мне давали на шею, на тело мешочек, умерщвлять вшей. Это ли помогло, не знаю — но остался жив, хотя воспаление легких было в двадцатом году.

У меня такое впечатление, что все — по бумажкам. А после 24-го съезда и вообщедохнуть нельзя. Не знаю, доживешь ли ты до нормального человеческого общежития. Я-то не доживу. Да и не уверен, что ты доживешь.

Гитлер говорил: «Русский народ потому держит у себя советскую власть, что он не имеет никаких потребностей».

Раб был раб главное по сознанию. Он не мыслит себе иного положения. Поэтому он механическое орудие. Не личность. Хотя

мы, старые преподаватели, из кожи лезем вон, доказывая, что рабы были личность — но раб не ощущал себя как личность, и он даже потребностей не имеет. Граф Кайзерлинг, путешествовавший по всему миру, написал книгу, «Tagebuch eines Philosophen». Он говорит там, как в Японии молодая девица поступает в публичный дом, делает там накопления, потом выходит замуж. «После этого я понял, что на Востоке нет чувства личности». Ее личность не задета. Это потому, что никакого чувства личности просто нет вообще. Японцы лезут в бой, чтобы погибнуть. На самолетах, которые не имеют бензина, чтобы вернуться обратно. Ему не важно, будет ли он жить. Чувства личности нет. И Кайзерлинг пишет: «Когда я наконец вернувшись домой вошел к себе в кабинет и заиграл фугу Баха, я почувствовал, что я европеец, что у меня есть чувство личности и у меня есть логика». Муэдзин — может петь и поет вечно, нескончаемо. Это природное явление, а не историческое. Вся эта музыка — вне истории. Бетховен, Бах — это логика, эта музыка имеет начало, развитие, конец. А восточные песни — без начала и без конца.

Россия, конечно, немножко приобщилась к Западу, но безличного, бездушного, безыдейного, каменного здесь очень много. Рабства много. Попробуй, посмотри американца, англичанина, идущего по Арбату — грудь колесом, видно, что не подхалимствовал, не кланялся. Это все несравнимо с русским болотом. Вот Пушкин и говорил: дернул же черт меня родиться с душой и талантом в России.

16.1.72. Брехня, что душу не знаете! А что, у вас душа в пятки не уходила? Душа у вас не радуется? Будто это китайское, а не индоевропейское слово. «Душевный человек», «он душевный человек». Что же, не знаете, что это такое?

Люди знают, что такое душа, но делают вид, что души нету. И даже в учебниках запрещено слово «душа».

Или, может быть, ты не знаешь, что такое Бог? Прекрасно знаешь. Безбожники, думаешь, не знают, что такое Бог? Прекрасно знают. А кого же они отвергают? Если я скажу, как говорит Щерба, «глокая кудра». (Так! — В.Б.) Что такое глокая кудра? Ты же должен определить, что это такое. Ты знаешь этот его пример — что можно опознать часть речи, не понимая предложения. Если ты не знаешь, что такое душа, — ты врешь. Если не знаешь, что такое Бог, — ты врешь. Почитай Канта. «Бог есть принцип единства мировой истории». Ты может быть и мир не знаешь что такое? Ведь если ты не знаешь, что такое

душа, ты не знаешь и что такое мир! Солнце не мир, а часть; луна не мир, а часть; земля не мир, а часть мира; человек часть мира. Все знают и употребляют это слово, мир, но определить не могут и остаются на почве интуиции.

Может быть ты не знаешь, что такое бессмертие души? Врешь. Уже самое предложение «я умру» показывает, что «я» и «смерть» разные вещи. Точно так же я могу сказать, что я не знаю, что такое материя. Лампа — входит в материальный мир, но она не есть материя. А мои ботинки? Они материальны, но не есть сама материя. А что такое материя? Все как-то знают. Только идеалисты это знают точнее. У материалистов материя — это нечто волшебное. Идеалисты смотрят на нее более позитивно.

Так что все эти понятия прекрасно известны до всякого определения. Интуитивно понятно, как естественно больно, когда палец разрежешь. Словом, брехня сплошная: не знают, что такое душа... А если я ему скажу, что он бездушное существо, он обидится. Да ведь и обижаться же нечего! Ведь если я скажу, что ты круглый квадрат, на что тут обижаться? А «бездушный», «бессовестный» — ты обидишься. Совесть, правда, еще как-то признается. «Простите». Всякий материализм хватается за совесть, за сознательность. А определить совесть как? Трудно определить.

Ты обидишься на «бездушного». Чего тебе обижаться, раз это все ничего не значит? Нет, мы ценим и знаем, что такое душа. И нам обидно. Почему? Потому что это великие понятия, которые мы интуитивно очень высоко ставим. Бездушный — все равно что дурак. Знаете, что это такое, дурак? Так и знаете, что такое бездушный. Так и знаете, что такое душа.

Я обижаюсь, когда мне говорят, что я бессовестный, потому что совесть для меня очень важная вещь. Я могу грешить против совести — но сказать, что совести нет, что души нет, что мира нет — это глупость, которая, как мне кажется, везде в Европе изживается, и только царствует в Советском Союзе. Бог, душа — эти слова у нас нельзя употреблять. Разве еще совесть как-то можно. Мир — тоже. Но определить не могут. Для этого надо думать, быть философски подкованным человеком.

Если он не понимает, что такое Бог, потому что безрассудные родители не употребляли слово «Бог», то он несчастный человек. Казуистика такая: станет взрослый — сам решит, что такое Бог. Это чистейшая казуистика. Если ты в детстве не узнал, что такое красный цвет, то и в 18 лет не узнаешь.

«Дети не понимают слова 'Боже'»... Вранье. Играют же дети в королей, принцев, «я принцесса», «я слуга, паж», которых они никогда не видели. Так почему же они слова «Бог» не понимают, когда им говорят, что Бог накажет? Не бери чужого, а то Бог накажет. Конечно, поймет. Иначе — вырастет таким идиотом! Мало ли идиотов.

Есть, конечно, и религиозный идиотизм. Что-то не разъяснили вовремя. Но не в этом же дело. Ну, не знает чего-то человек. Я не знаю интегрального исчисления. Это, во-первых, не значит, что нет никакого интегрального исчисления. А во-вторых, я все равно ведь знаю, что такое $1/1000000$ часть.

6.2.72. С меня довольно этой борьбы. В свое время я и ездил, и говорил, и боролся, и ездил в центр, и в провинцию, и добился только того, что сам остался цел, и напечатали довольно много. Но сдвинуть с места эту махину мне не удастся... Все-таки мои задушевные идеи не находят хода. — Мракобесы. Этот термин так гулял в 20-х годах, что носу сунуть нельзя было. — Не знаю, может быть теперешние кусачие выпады тоже ведут к высылке...

21.2.72. Барокко и импрессионизм: там взрыв, тут прострация. Там, если ты встречал, есть зарисовки рук апостолов, сидящих около Христа, и получается — симметрия. Хотя и там разница. У Шекспира — навалены груды трупов. У Корнеля была охота и был вкус преподнести все в складном виде. А Шекспир — буйное... Пинский разобрался ли во всем этом у Шекспира? А мы бы, если бы нам ничего не мешало, — разобрались бы... И много было бы интересного.

Такой чудовищной, буйной глубины, как у Шекспира, нет больше ни у кого. Разве Достоевский... Но у него мелкие герои, мещане, — хотя они на Бога набрасываются. А у Шекспира — мощные, великие фигуры. Тут нет сравнения. Идеологически, конечно, можно сравнивать; но то, что за чаем идут разговорчики о Боге, или коньячок дует и тут же — «тебе стыдно за мир», — у Шекспира такого нет. У него богатыри. У Достоевского те же вопросы, но Димитрии, Иваны его — это мелочь. У Шекспира мало рассуждений, но выговаривает такие вещи... «Нет в мире виноватых» — ляпнул такое. Где? Не знаю.

Года 2 — 3 назад я слушал по радио — юбилей Шекспира, и один выступающий говорит: «Очень жаль одного, что Шекспир не написал ни одной религиозной драмы». А дело было в том,

что Елизавета твердо запретила всякие вероисповедные столкновения. Все вымела. И Шекспир должен был изображать глубины человеческого Я, но ни одной религиозной глубины — не изобразил. Очень жаль. Такой глубокий гений — при религиозном характере еще выше был бы. А Елизавета механически запретила разговоры на религиозные темы. Как у нас. Федор Степун, я его слушал, философ, но и оратор такого драматического таланта. В 22-м году был выслан с другими за границу.

В сравнении с шекспировскими Каин Байрона — мелкотный характер. Это уже романтизм. Его бунт против Бога от мелочности. Вообще вопросы Богу ставит наша душонка. «Я-де вот сердцем верю, а разум — нет». Значит, ошибка разума. У меня было все наоборот, с гимназических лет. На чем религия держалась — только разум. А то, что возражает, топорщится — это сердечко, это душонка паршивая; у нее разные неприятности, ее туда-сюда швыряют, вот она и не верит, шатается. Я тебе откровенно скажу: я религиозный человек с малых лет, и всегда на разуме. А душонка все время пищит, противится. Не понимаю этого, когда говорят: сердцем верю, а разум возражает. Как? Да простой Кант, который не так глубок в религии и такой мелкопоместный протестант, и то: «Бог — единство мировой истории; Бог есть принцип судьбы мировой истории». Разум не может этого не видеть. А вот когда душонка пищит: есть нечего, со службы прогнали, потолок провалился, — то мелкая пищащая душонка начинает сомневаться. По-моему, это ничтожнейшее рассуждение, сомнение в Боге из-за житейских неурядиц, на которое не стоит тратить времени.

Здесь раздор неизбежен. Степун формулирует как закон: «Невозможность оформить религиозное сознание». Всякое религиозное сознание обязательно трагично. Разум видит торжество Бога-творца. А когда глядишь на мир — это паршивый мир.

24.7.72. Ты не знаешь отца Всеволода Шпиллера? Священник, из обрусевших немцев, лет 70, что я считаю очень важным. Потому что молодые очень неопытны. Очень образованный человек, настоятель храма где-то в центре, за Красной Площадью. Как я себе представляю, это есть священник и духовное лицо специально для интеллигенции. — Конечно, все таинства и обряды совершаются Богом, а не священником. «Аз, недостойный иерей, властью, данной мне от Бога...» Образованность не имеет значения, священник — лишь свидетель. Интеллигентное мне всегда плохо импонировало, мне всегда было ближе монастыр-

ское старчество, хотя даже многие монахи его не любили. Но, конечно, сейчас этого ничего нет. А ведь была древнейшая традиция, старчества, от Паламы и исихазма.

Отец Всеволод Шпилер, очень образованный, очень духовный. Это сейчас в Москве — духовный отец всей интеллигенции. Он, между прочим, родной брат певицы, сопрано в Большом театре, тоже Шпилер. Они, по-видимому, из интеллигентной семьи. Я знаю, что отец Шпилер многих крестил, — и я думаю, и не как интеллигент, и не как простой батюшка, но — как надо теперь делать. — Но я не думаю с ним знакомиться.

Он мирный, очень далек от политики, занят богослужением и своими духовными детьми. Он не интересен ни ГПУ, ни Московской патриархии. Возится со своими духовными. Только я уж махнул рукой. Все это мне очень интересно, но раз не посылается мне наставник — то уж значит надо так. Это дело духовное. Я, конечно, сам в этой литературе много читал и знаю не меньше их. Но, конечно, сколько бы ни читал, нужен наставник. Но я сам не ишу. Если будет мне послан — другое дело, как был мне послан 40 лет назад... 35 лет назад. Может быть, после моей смерти понадобится.

Сейчас пустынь нет, надо считаться со светской культурой. Нам, которые переели этой светской культуры, все-таки хочется иметь священника образованного.

15.8.72. Семинарист на экзамене, вопрос о чуде. Епископ присутствует, в комиссии. Задает семинаристу вопрос: звонарь с колокольни упал и остался жив — это чудо? — Счастье, ваше преосвященство. — А если второй раз? — Случайность! — А если десять дней подряд? — Привычка!

24.8.72. ... Я знал афонских монахов, которые проповедовали исихию и обучали меня. Но я ведь пошел по части науки. А иначе надо было все оставить. Добиваться сердечной теплоты путем сведения ума в сердце — это многолетняя практика.

Что-то подобное, кажется, было в Индии. Только там другое содержание. Здесь — Иисусова молитва, повторяемая бесконечно, тысячи раз. Сначала вслух, потом замирают слова. Потом — они в этом океане божественного света, ничего не видят и не слышат. Но это монастырь, совершенно особая жизнь. А тут, в ученой жизни, — библиотека, суп на обед... Тут остается только приход, посещение церкви, путь светского христианства, тем более оно тоже благословлено. Христос благословил употребление

вина. Светскость допускается церковью в очень сильной мере. Только надо, конечно, помнить Иисуса Христа, и заповеди — не воруй, не прелюбы сотвори... Более моральное, чем мистическое христианство. А в исихии исполняется завет: «Непрестанно молитесь, о всем благодарите, сия бо есть воля Божия о вас...»

Август 72-го? Учение о зависти богов. Бог боится, что человек займет его положение? Что за вздор! — Поэтому я могу говорить христианам, которые со мной: «Как — Бог творец всего и зло в мире?» — пока задается такой вопрос, человек не христианин. Нет: весь мир акт божественной любви — когда ты так видишь, с этого момента ты христианин. Кто-то скажет: как же так, у человека ногу ампутировали, а тут Бог? На это нельзя ничего ответить — ведь человек не верует. Как слепому бесполезно говорить о цветах. И пока не коснулась благодать свыше, человек ничего не поймет. В глубине души должно что-то сказать: такова воля Божия.

19.1.73. Воскресенье, Крещение. О том, как «в моем родном городе ходили крестным ходом к воде». У каждого свое. Испанцы умеют любить, играть на гитаре, убивать из-за угла... А не немцы.

— А русские?

Водка и селедка. Русские умеют водку пить. Раньше, когда я был молодой, я распространялся о русской душе, славянофильские идеи у меня были, Москва — третий Рим, «а четвертому не быть». А потом с течением времени я во всем этом разочаровался... И меняться уже стар... Нации уже нет... Теперь уже международная судьба...

— Как римляне?

Хуже, хуже, хуже... Римляне оставили вплоть до нас, до 20 века римское право, институты, дороги, языки, многое. А русские не знаю что оставили. — Это была долгая история, я столько уже мучился и столько слез пролил, что теперь не хочется говорить... Это как разведенная жена, остается только горечь и ненависть... Мне даже противно об этом говорить, даже с тобой, хотя ты мне и близок. Все это ерунда, на постном масле. Что сделается, то и сделается, а думать об этом... Потому все инакомыслящие и правомыслящие мне все равно.

— А церковь?

Моя церковь внутрь ушла. Я свое дело сделал, делайте свое дело, кто помоложе. Я вынес весь сталинизм, с первой секунды

до последней на своих плечах. Каждую лекцию начинал и кончал цитатами о Сталине. Участвовал в кружках, общественником был, агитировал... Все за Марра — и я за Марра... А потом осуждал марризм, а то не останешься профессором. Конечно, с точки зрения мировой истории — что такое профессор, но я думал, что если в концлагерь, то я буду еще меньше иметь... А сейчас — мне все равно. Нация доносчиков, будьте доносчиками или нет — мне все равно. Вынес весь сталинизм, как представитель гуманитарных наук. Это не то что физики или математики, которые цинично поплеывали. — Аверинцев — не знаю... Ничего не знаю и знать не хочу, кто он... Я тоже с этого начинал, что он сейчас говорит и пишет, меня бы за меньшее выпнали. Не хочу ни о ком ничего знать.

— Вы надо мной смеетесь! Мне тогда тоже с вами отчаиваться?

Нет... И у меня не отчаяние, а — отшельничество... Как Серафим Саровский, который несколько лет не ходил в церковь. Все знают, что Лосев не участвует в общественной жизни. Раньше было другое, но теперь наступило отречение.

— Простите, что я у вас время отнимаю...

Хм... Да ведь разговор интересный...

— Вы как будто замкнулись.

Давно замкнулся. Потому что я когда-то выступил, а навстречу только клевета, использование моих мыслей. Делали на мне карьеру, многие. Сколько меня не пускали в академию. — Существование теорий у меня с Аверинцевым близкое, но в смысле общественно-политической деятельности он Шаляпин, а я — преподаватель греческого языка.

— А как же соборность? Ведь есть же Церковь?

А мне теперь все равно. Как там сами хотите.

19.3.73. Шаляпин всех забивал. Хотя Петров прекрасно выполнял все шаляпинские роли, — прекрасный, мягкий, сильный, проникновенный голос. У него отнялась нога, ну, наверное, на нервной почве. Он дал обет, петь по пятницам стихиры в храме Христа Спасителя. «Разбойника благоразумного о едином часе раеви сподобил еси, сподоби и мене, грешного, раеви и спаси!» Когда он пел, в церкви была масса народу; когда он кончал петь, все уходило. Митрополит Макарий заметил, что приходят в церковь не молиться, а слушать актера. В газетах было объявлено: «По приказанию Его Преосвященства Митрополита Макария запрещается петь Петрову стихире в четверг». Что тут началось в газетах! Стали костить всех, тогда ведь критикуй хоть кого угод-

но (кроме Императора: Николая II и императрицу Александру Федоровну нельзя было хулить), поднялся шум, вопль и все атеисты даже восстали. Петров все же нашелся — продолжал петь в маленькой церкви, но не в храме Христа Спасителя. Так он до смерти пел по обещанию, которое он дал Богу за исцеление ноги. Но этот пел прилично, не актерски, — я слышал. Пел не театрально, благоговейно. «Днесь будещи со Мною в раи!» Митрополит видит, что в храме накрашенные и надушенные дамочки, как в театре, — иначе митрополит бы и не заметил ничего.

Июнь 73-го? ... Знаешь, из всех церковных догматов как-то менее популярен, а для меня самый близкий: «Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века». Я не могу себе представить человека без тела, если это тело умирает, значит оно несовершенно. И древние догадывались о каком-то другом теле: огонь, эфир... Это тело бога; у меня есть идея написать о таком теле. Уже в Stoicheiosis'e я писал о разнотипности телесного. Тут очень много неоплатоники сделали... Стоики тоже, первые учителя эманации. Из огня, эфирного — космос, в человеке уже его затухание, он остается только в теплом дыхании; а ниже человека уже и этого нет. Это и к Плотину перешло; только он не материалистичен, у него все происходит как становление ума, который при этом густеет в тело.

Жить мало... Идей у меня столько!..

— А написать в ненаучной форме?

Могу; но времени нет! Аза еще не собралась на дачу; утром я был на экзамене; потом редактирование, Секста Эмпирика; потом еще редактирование. Так что не до афоризмов. Ломовые лошади афоризмов не пишут, вот тебе афоризм. «Ломовые лошади живут без афоризмов», вот тебе запиши первый афоризм.

28.10.73. Ирмос, Великий Четверг. «Тебе утреннюю, милосердия ради истощившемуся непреложно, и страстей бесстрастно преклонившемуся, Слове Божий, мир подаждь ми падшему». Надо, чтобы страсть прошла так, как будто ты ничего и не переживал (Серафим Саровский и разбойники). Для мысли и разума это ясно, а для душонки — она возмущается, как же, меня обидели? Но для разума — тебя обидели, а ты сделай так, чтобы даже и не заметить этого.

11.11.73. «Джоконда»... Тоже подозрительный портрет. Во-первых, явно блудливый взгляд, не улыбка, а как-то ощеривается,

что-то страшное в этом есть, и на первом плане блуд, что-то блудливое, зовущее к наслаждению первого мужчину. И никакой духовности. Мещанину кажется, что загадочно. А главное, никакой таинственности нет. — Вот где настоящее Возрождение. Он понял, что многое может создать, — а если от Бога отказался, то можно многое создать, — и вот он извращенно сочетает разные вещи. В Монне Лизе, хотя и поприличнее, внутренне это смрадно и отвратительно. Когда я рассматривал эти вещи, на меня они произвели отвратительное впечатление. Вот действительно Возрождение настоящее в своем крайнем выражении. — Как Леонардо превознесен, а смотри какой ужас, ведь это не человек, а ведь это гад какой-то! Это, конечно, передовое, но вот какое передовое? Совсем не то, о котором думают обычно. — Как от Бога отказался, так потом дьявольщина началась. Это же дьявольщина все.

Опыт, если его взять в чистом виде, он же страшный. Теперь — опыт упорядоченный. А возьми опыт в чистом виде — это же будет ад... антихристианство. — Я думаю, что Бога здесь (у Леонардо, в Возрождении) нет. Или — неимоверный дуализм, что Бог одно, а мир, все эти чудовища и змеи — другое. Я думаю, Бога он не признает, католического и православного Бога он не хочет, хотя старый Бог допускал и зло и даже распятие Богочеловека. Но теперь мало этого, тогда надо Бога, который допускает все зло.

25.11.73. ...Природа выпячена в Возрождении. Возрождение не структурно отличается от неоплатонизма, а аффективно. Всякий праведник тоже чувствует природу. В V томе Добротолубия: «Женская красота есть наивысшее творение Божие». А в Возрождении — и страдания тут, и радость; какой-нибудь горный хребет снежный у него слезы вызывает, он захлебывается, бьет себя в грудь... Отличие — в эмоциональном, аффективном и гуманистическом наполнении. Разница в драматизме. (Возрождение) это драматическая апперцепция, драматическая переработка ареопагитского неоплатонизма.

...Фома, сравнивая живой догмат с аристотелевским и платоновским понятийным хламом... Почему многие праведники и не писали. Писать — это размышлять разумом, рассудком, поэтому некоторые строгие игумены у нас даже запрещали читать. На Западе — другое. Доминиканцы, например, это сплошь ученые. Это научное общество, почти, в противоположность францисканцам. — А у нас эта потребность слаба. Я знал одного

монаха, гостинника. Я туда приезжал, потому что мне очень нравилось богослужение в этом монастыре. Отец Ермолай. У него была книжечка «О любви»: «Иногда разверну, прочитаю, с меня и довольно». Есть, конечно, и такие, которые взяли своим послушанием науку, как Феофан (Затворник). Но у нас это не так развито, просто из-за недостатка культуры. У нас хочешь нищенствовать — ходи в изодранных штанах. А хочешь нищенствовать с доминиканцами — пиши книги, в Ватиканской библиотеке, и будут считать монахом. У нас впрочем тоже, Нил Сорский — и Волоцкой. Тот преподобный — и этот. Тот молитвами заслужил, а этот организацией. Началась борьба между ними. Нил Сорский ушел, пришлось. А то могут и наложить такому праведнику. «Поди-ка кирпичи носить». — К Богу могут и разные пути быть. Был монастырь под Москвой. Сначала молитвенник был игумен, потом — такой бойкий, кирпичный завод построил, кирпичи продавал... И то и другое ведет к Богу, только бы быть с Богом, а пути бесконечные ко спасению.

... Неоплатоники тоже учили о буйстве. Павел: «Будеет ведет к спасению». Тот, кто умом буйствует. Тут, конечно, на страже стоят все ереси, если дается такая беспредельная воля... Наше хлыстовство, между прочим, — это же дионисизм. Устраивалось радение, выбиралась баба богородица, вокруг нее кружение, волнение, порочное исступление; иногда и без этого. Это же просто дионисизм на христианской почве. А синодальное упорядоченное церковное христианство — спокойно, размеренно. А тут — кружиться вокруг этой бабы, это же вакхический восторг. Их и обследовали, подробно. Сейчас, я думаю, этот дионисизм не по силам советскому гражданину, который заботится больше о пайках, чем о какой-то богородице, где-нибудь в избе, в сибирской деревне.

...Христианское смирение не есть ничтожество, это упование на вечное спасение. А не чеховское тщедушное смирение. «Если бы да кабы...»

9.12.73. ...София в отношении Отца супруга, в отношении Сына — то, что порождено ею, а в отношении Духа — возможность воплощения в результате акта рождения, воплощения всего. Раз Сын, значит, и материнское начало в Боге есть, так считали раньше. — А потом, в порядке боговоплощения, человеческое начало, Мария. — В порядке путаницы под 'Софией понимают и ангела, и деву Марию, и космос, и Церковь. Все эти понятия связаны с женским началом, но недифференцированным. Как

Отцы Церкви на I соборе дифференцировали с поразительным единодушием. Там собрались отцы, более 300 человек, которые сказали, что это не может быть. II София сидела в сердцах совершенно непоколебимо, но совершенно недифференцированно. И Дух считался сотворенным, до 382 года, до II Вселенского собора.

На Троицын день три молитвы: первая молитва Отцу, вторая и третья — Сыну. Следовательно, это составлялось тогда, когда Дух понимали еще эманативно. Праздник Троицы такой торжественный, церковь украшена цветами... а молитва восходит к тем временам.

Додумаю так. Когда Ничто станет Богом в имманентном смысле, т.е. наполнится божественными энергиями весь (космос), тогда исполнится желание Бога создать человека, чтобы любовь была во всем. Когда это совершится, то наступит конец всего. Только вот куда ад девать, не знаю. Святые отцы восставали против апокатастасиса. Значит разделение сохранится? — Бессилие стать Богом есть ад, вот что это такое. Такое учение страшное. Оно очень мало разработано. Но святые отцы так учили об аде. И в то же время — Христос победа над адом, Христос явился, чтобы победить ад. Тоже это мне не очень ясно. В каноне пасхальном «смерти вечное умерщвление» — что-то такое. Весь канон пасхальный построен на идее уничтожения ада. Весь канон построен на этом. Так что если буквально понимать этот канон, — а он составлен («смерти празднуем умерщвление, адово разрушение, иного вечного бытия начало...») Иоанном Дамаскиным, — (то спасены будут все). Вопрос о Софии, о муках адовых, о спасении нехристиан — все это почти еще неразработано. Тут робко говорилось, что каждый будет спасаться по своей вере... Не знаю... Это *θεολογούμενα*, а не *θεολογία*. У Булгакова есть книга «Православие», составлена здорово, есть точные формулы. Очень удачно. Там о вечном спасении: «Что же касается огромной массы людей, которые жили до Христа, или во времена Христа, и не узнали Его, или вовсе о Нем не знали, то их судьбу мы передаем милосердию Божию». Так же как китайцы или папуасы? Все эти миллиарды людей — «милосердию Божию»? Тут робкое указание на то, что Бог их помилует. Так что здесь неясно, как и вообще в православии много неразработанных учений. Ну, о Софии доработано почти уже до догмата. Если собрать Церковь, — не дешевой, конечно, а свободную, — то догмат о Софии будет.

... «Вечерю» Леонардо написал не как икону, а как картину. Он чувствовал, что он сделал ее хорошо, очень хорошо, но не

сделал всего что хотел. Потому что христианские струнки в нем все-таки бились. Может быть «Вечерю» кто-нибудь и повесил бы, но лучше в Третьяковке, не в храме. — Возрождение, я тебе скажу, дело неудачное, и не могло удаться. Человек царь природы; и уже считает себя центром мира, еще бы, поднялся на целых 100 километров от земли. А дальше там — еще миллионы световых лет! Глупо радоваться. Поэтому Возрождение такое текучее, все плывет, не на чем остановиться. Отделилась иконография от культа, от религии только сюжет остался. Настоящий правоверный скажет: это же издевательство...

30.12.73. Аморализм растет и беспринципность. Не так было даже еще 10 лет назад.

— Зато поляризация...

Да, это я знаю, знаю, что русская земля на семи праведниках держится.

15.4.74. (Ренессанс.) Вплоть до Бруно, Чернышевского, через Радищева — это болезнь всей человеческой культуры, 400 лет. Так что твои новые молсдые люди — это только отдаленные предшественники того, что, возможно, будет еще только через 100 лет... То, что сейчас, это очень глубокое затемнение...

15.4.74. Есть убежденные евреи христиане. Варфоломей, профессор Духовной Академии. Мы у него занимались семитической филологией. Начали заниматься по моей инициативе — и окончили тоже по моей. Я решил благоразумно это дело оставить, потому что всего не совместить... Я наблюдал его на богослужении в Зосимовой пустыни. С 11 вечера до 7 утра в церкви: полунощница, утренняя литургия. У него были противники, которые говорили о нем разное. Но я видел его в пустом храме, и я видел, как он стоит на амвоне и отвешивает поклоны — 300 поклонов, трехсотницу, или пятисотницу. Еврея, Шик такой, рукополагали во священники. После посвящения Варфоломей сказал ему: только сейчас ты подлинный еврей, когда ты принял православное священство.

... Солженицын ведь с юга — там у меня есть знакомые, которые говорят, что он верующий.

... Атеизм лучшее доказательство бытия Божия. «У меня нет денег» — значит я знаю, что такое деньги. Иначе суждение бессмысленно. Так же и «нет Бога» — значит знают, что такое Бог.

30.4.74. По поводу имен. Антоний Булатович, иеромонах на Афоне. Подвижник, твердит Иисусову молитву. Это древнее учение: при повторении этой молитвы сотни тысяч раз начинается действие Имени Божия не только в голове, но и в сердце. Синод распорядился полицейским образом. Был послан корабль с военной бригадой. Велели либо подчиняться игумену, либо всем на корабль. Выгоняли пожарной кишкой из келий. У них уже психология мучеников началась. Человек 200. Большинство осталось на месте. Тогда их просто силой взяли. Высадили в Одессе, запретили служить и стали рассеивать по разным сторонам. Булатовича — в Харьков, там жгли имения и ужошили его в 17-м году. Флоренский: «Имя Божие есть сам Бог, но имя Божие не есть ни собственное имя Бога, (ни Бог не есть имя)». И моя «Философия имени», если сказать искренно, написана под влиянием имяславцев. Они предупреждали, что если Россия перестанет почитать Имя Божие, то погибнет. Из имяславцев Давид архимандрит — и еще несколько, я с ними был знаком. Моя «Философия имени» — я ее еще мальчишкой писал. Гегель, там его много. Гегелевский синтез: бого-человеческое. Хотя у Гегеля сатанизм мысли (логическим путем выводит Христа), но очень четкие категории, безупречное рассуждение. Впервые это ему удалось. Будучи протестантом, он настолько логически обострен, что все догматы христианства выводит логически. — Под всяким таинством лежит богочеловечество.

10.4.75. «Mehr Licht!» — кричал Гете перед смертью. (Внезапно:) Ведь уже четвертая неделя идет поста, крестопоклонная. Такая чудовищная выправка должна быть — 1000 поклонов положено, несколько часов чтения канона Андрея Критского в среду на пятой неделе. — А там уже неделя Ваий, вход Господень в Иерусалим, воскресение Лазаря. А там уже страстная неделя — о Господи, как она продумана, как она прочувствована! Каждый день! — В середине недели память великой грешницы, которой сказали: вот пророк появился! — Да что там, я его окучу! — Но увидев, остоленела, упала на ноги и стала просить оставления грехов. И это состояние души, которая мгновенно увидела истину и покаялась, — эта психология замечательно выражена в 10 стихирах «К Тебе Господи воззвах». Это великое произведение мировой литературы, которое мало кто знает. По моему — мировое произведение литературы, даже литературно и психологически, не то что духовно; о чем если заговоришь, все смеются. Эта духовная глубина мало кому из богословов

даже понятна. — Потом четверг, какой четверг! — а вечер, это уже под пятницу, 12 евангелий. И там чудные стихиры, после 8-й песни. Это обычно не хор поет, а трио, чтобы выделить, — «Разбойника благочестивого о едином часе раеви сподобил еси, и мене грешнаго древом крестным помилуй и спаси». Ни один профессор литургики этого не может объяснить, это только верующая душа может понять. По моему, вся эта служба на Страстную неделю великое художественное произведение. А как же иначе! Это произведение верующей души, и здесь происходят такие революции души, которые и не снились всем последующим революционерам, — конечно, но это в замечательных художественных образах.

Я в молодости носился с этим, хотел все объяснить, но потом — отучили.

— А теперь?

Ну что теперь? Я — знаю.

— А другие?

Другие? Нет, пусть сами доходят. Русский народ безбожник, что же ему объяснять такие тонкости и глубины? Бисер перед свиньями... Вы сами, молодые, разбирайтесь и доходите сами.

26.8.75. ... Ты знаешь, какую я вещь прочитал у Климента Александрийского, — треть всех ангелов отпала от Бога! Конечно, этого никто не считал, но, значит, огромное множество! Христианство — это учение о величайшей мировой катастрофе!

20.7.80. ...Всю жизнь много работал, и вот вышел даже шестой том, Плотин, — а нет радости. Совсем другое нужно, ласки человеческой (в голосе горечь). В молодости брал темы непопулярные, за которые не брался никто, и так остался мало известен.

— Алексей Федорович, какое в Вашей жизни время и событие было самое счастливое? (Спрашивает В.И. Постовалова.)

— Ну что за вопрос (быстро вступает А.А.). А впрочем, Алексей Федорович сейчас скажет, что самое счастливое время у него было в гимназические годы, ведь правда, Алексей Федорович? (А.Ф. мрачно воротит голову.) Что же помнится вам, Алексей Федорович, как самое счастливое? Но ведь правда, что гимназическое время? (Снова перебивает А.А.)

(А.Ф., после выразительной паузы:) Правду сказать нельзя. А если придумывать, что сказать, то получится — брех-ня (очень выразительно)... Самое сильное счастье знал, когда отстаивал все-

нощную, длившуюся несколько часов, и еще, такое же счастье, когда слушал Вагнера.

— А.Ф., для чего нужна философия, когда есть религия? (Спрашивает В.И. Постовалова.)

Религия всеобъемлюща. Философия нужна для ее осмысления.

— Почему вам нравится Вагнер?

Вагнер — первый передал катастрофу западного человека. Катастрофу этой жизни, когда человек по заведенному порядку встает, ест, пьет, спит — последняя бездуховность.

— Не из-за подавленности ли ваши слова о шестом томе? Так ли уж вы уверены, что не рады?

Я написал 350 работ — и что толку? Счастья у меня нет.

— Но если бы вы их не написали? (Все вопросы В.И. Постоваловой.)

Ну, может быть, было бы хуже.

«Шпет в Сибири»

Сборник

Сост. М.К. Поливанов, Н.В. Серебренников, М.Г. Шторх; под ред. Н.В. Серебренникова. — Томск: «Водолей», 1993. — 18 л., фотографии, ориентировочная цена 350 р., планируемый выпуск в свет — III—IV кв. 1993 г.

Г.Г. Шпет (1879—1937) — феноменолог, эстетик, логик, историк, литературовед — один из крупнейших философов XX века. В 1935—1937 гг. — в сибирской ссылке. Расстрелян. Настоящее издание представляет собой полный свод известных на сей день впервые публикуемых материалов о последних годах жизни Шпета. В книгу вошли Сибирские письма, переводы, документы, фотографии, воспоминания и статьи о философе.

Принимаются предварительные заказы.
Книги высылаются наложенным платежом.

Адрес издательства: 634032, Томск, пер. Батенькова, 1,
ОИБ им. А.С. Пушкина, издательство «Водолей»

ПИСЬМА А.Ф. ЛОСЕВА К В.М. ЛОСЕВОЙ

(Письмо в конверте, чернила. Куйбышев, 1938)

Москва, ул. Коминтерна, 13, кз. 12
Валентине Михайловне Лосевой

2/X, № 8

Родная, пишу тебе это последнее письмо, потому что если ты выедешь 5-го, то уже едва ли сможешь получить письмо отсюда. Привези мне (кроме уже прошенных «Диалектика числа у Платона» и «Критика платонизма у Аристотеля», — они лежат на тумбочке около среднего окна) еще Шалыгина, Теорию словесности. Дело в том, что студентам приходится разяснять самые простые и школьные вещи, а у Шалыгина подобрано как раз много хороших примеров. Книга эта лежит на тумбочке возле моего стола, направо от сидения. Она без переплета, не имеет ни обложки, ни титульного листа, так что родной Мамай не сразу и узнает эту книгу. Она довольно толстая, начинается прямо с какого-то указателя. Может быть, автор и название книги имеются на корешке. Кроме того, автор и название книги помечены на первой странице каждого нового листа внизу (как и во всех книгах), т.е. на стр. 17, 34, 51-й и т.д. Наконец, укрепи и пополни*, чтобы вникнуть в содержание книги, если всех этих признаков будет недостаточно: это — старый учебник теории словесности с массой разных поэтических примеров.

Захвати также орудия и средства производства, чтобы залатать мой воротник на пальто. А то как бы не походить на того барона Бухгольца, которого копировал Качалов.

На дворе стало теплее. Идет мелкий теплый дождик. Но комната так за холодила, что не сразу тут водворяется надлежащая температура. Из пиджака и пальто не вылезаю ни день, ни ночь.

Кроме «Иванова» в театрах (их, кажется, 3 или 4) идут «Очная ставка», «Мачеха», «Шел солдат с фронта», какая-то «Таня» и т.д. Из старого репертуара почему-то только «Иванов». Говорят, что к праздникам открывается оперный театр. Но что это за опера и кто исполнители, ничего не известно.

Дом, в котором я живу, новый, абсолютно звукопроницаемый, так что при желании можно наблюдать все детали быта в соседней комнате, несмотря на толстую стенку. Правда, около меня нет комнаты рядом. Но зато по коридору хождение и разговоры начинаются с раннего утра, так что если даже не идти на лекции, то все равно будят около 7¹/₂ — 8 часов (т.е. в 6¹/₂ — 7 по-московски), так как к 9 идут на работу.

Постепенно Вова** приспособливается. С трудом только выношу эту постоянную озабоченность и ловчение. Надо ловчиться не опоздать в аудиторию. Надо ловчиться не упасть в темных коридорах. Надо ловчиться ходить по темным улицам без тротуаров, в грязи и по камням, в город, когда нет

* То же, что потрудись. Одно из любимых «обиходных словечек» А.Ф. Лосева. (Прим. А.А. Тахо-Годи.)

** Комический персонаж из оперетты «Вова приспособился», популярной в России в годы первой мировой войны. (Прим. А.А. Тахо-Годи.)

еды здесь. Ловчишься насчет вегетарианщины. Словом, нет тебя, и больше ничего. Какое было бы счастье (да ведь и не без выгоды!), если бы ты была все время здесь.

Ни с кем до сих пор не подружился. Все какие-то перегруженные, вечно занятые, замкнутые и необщительные. Вечером некуда пойти и некому «руку подать» (и не надо!). Правда, по вечерам кое-когда бывают лекции. Оказались загруженными нечетные дни (по 6 часов), а 2 и 4 день пока совершенно свободны.

Живу тут так приблизительно, как мы с тобой жили в Кацивели: пусто, светло, одиноко, ветер свистит, скверная комната, но только даже без того примуса и посуды, которые тогда у нас были (и не надо, меньше вони).

Проветривай комнату!

В поезде нет ресторана; и больших станций с буфетом тоже почти нет, так что когда поедешь, запасись. Впрочем, того, что ты мне дала, хватило не только на поездку, но еще и здесь на несколько дней.

А.А.

P.S. Привези таких конвертов, которые можно было бы заклеивать.

(Открытка, чернила. Чебоксары, 1939)

Москва 19. Ул. Коминтерна, 13, кв. 12

Валентине Михайловне Лосевой

Чеб. 12/V, № 10

Пишу, похоже, последнее письмо. 15 или 16-го жду телеграммы. Изнываю от холода. Все покрыто снегом, и — сплошной ветер, вьюга! Хочется Гагринской, Сухумской жары. Если будет то же в Москве, надо будет ехать в самое пекло. Только и постоянная погода два дня для тебя (вернее, впрочем, для 1 и 2 мая). Сляло не раздеваясь и, кроме того, хожу в двух рубашках. Хорошо, что шапка осталась, а в кепке наверняка лысину простудил бы. Средневековая идет пока ничего. Твой чебоксарский попутчик брал тебя на арапа: никакого главврача женщины в здешней поликлинике никогда не было и нет. Получил пересланное тобой от студента Куйб. института. Напиши Ахч<иной>, что это обращение пусть они направляют не ко мне (я это и так знаю), а к Старосв<етскому> или Серг<еенкову>. А иначе какая цена этим безответственным лирическим излияниям?

(Открытка, чернила. Куйбышев, 1938)

Москва 19. Ул. Коминтерна, 13, кв. 12

Валентине Михайловне Лосевой

23/XII, № 16

Получила ли ты мое большое письмо с изложением вопроса о моем переводе в другую комнату? Новая комната оказалась, действительно, суше и теплее (2-й, а не 1-й этаж) и здешняя унылая (хотя гораздо исправнее Маруси и топит регулярно в первую половину дня). А та приходила иной раз в 9 часов вечера и беспомощно спрашивала: Что, сейчас топить или уже? — Очень меня взволновало сообщение о твоей болезни. Ты так давно на это

жаловалась. А я утешал себя тем, что у меня тоже изжоги и что это у нас от какой-нибудь общей внешней причины. Пожалуйста, пиши мне подробно о ходе болезни, об анализах, о диагнозе и о результатах лечения. Чем могу, тем помогаю. Занятия заканчиваю, как бы очень искусно опускаюсь на парашюте.

Трудно! Но приятно.

А.А.

(Открытка, чернила. Куйбышев, 1938)

Москва 19. Ул. Коминтерна, 13, кв. 12

Валентине Михайловне Лосевой

27/XII, № 18

Вчера получил открытку с извещением о покупке Павсания. Тут нечего и думать было купить. Приходит 2-3 экземпляра, выследить которые нет никакой возможности. Не можешь ли ты в том же закоулке приобрести «Литературный критик», 1938, №№ 1, 2 и 8? По приезду в Москву эти книги будут мне очень нужны. Семестр кончаем. Пока все как предполагалось. Знаешь, 8-го я тебя жду. Пиши точно о поезде. Последний раз напишу 1 января, а дальше писать будет бесполезно, т.е. все равно до твоего отъезда не дойдет. Как с лечением? Окно вставила? Замазала? Тут холодище только усиливается. Обещают 40°. В комнате довольно тепло. № 15 послал на 50 п.о. Получила?

А.А.

ПЕРЕПИСКА А.Ф. ЛОСЕВА С В.И. МИКШЕМ И В.Я. МИКШ

(Письмо в конверте. Штамп на обороте 26.5.36)

Москва, Арбат. — Б. Воздвиженка № 13, кв. 12

Алексею Федоровичу Лосеву

Дорогой Алеша!

2-го, если все будет благополучно, выезжаю в Москву и надеюсь 3 или 4 видеть тебя и Валентину Михайловну. Прошу тебя сейчас же, по получении этого письма, ответить мне: 1) нужна ли тебе «История» Аммиана Марцелина 3 т. изд. 1908 г. пер. проф. Кулаковского. 2) Плутарха полного нет. Есть без двух томов в старом переводе изд. 50-х годов. Я его отложил, но не знаю, стоит ли его брать — ответить. 3) Я купил тебе полного Тацита 2 т. в пер. Могестова. Привезу. Жду ответа о Плутархе и Марцелине. Очень хочу скорее ехать и повидать московских грузей и в первую очередь тебя, мой дорогой.

Крепко целую тебя и В.М. Искренне любящий вас

В. Микш

А<енингра>г, ул. Некрасова № 60, кв. 37^а

(Открытка от В. Микша)

Москва. Б. Воздвиженка № 13, кв. 12
А.Ф. Лосеву

15.VI.36

Дорогой Алеша!

Моя болезнь оказалась серьезнее, чем я ожидал. К воспалению легких прибавился сухой плеврит. С 12/VI я в Тарасовке на даче. Мой адрес: ст. Тарасовка Яросл. жел. дор. Дом отдыха Калинина 1 куст, дача № 26. От вокзала идет автобус (6-7 м.) до д/о, а от остановки до меня 5 минут ходьбы, если не меньше. О том, как был бы я счастлив видеть тебя и В.М. — не говорю — сам понимаешь. Я же в М^{оскву} попаду не ранее как через 2-3 недели. Тут чудесно, и мы бы провели хорошо денек в лесу. Тебе я привез Тацита и Марцеллина, всего 5 томов, Плутарха того не взял, так как мне обещан Алексеевский.

Крепко, крепко целую. Всегда твой В. Микш.
<нрзб.> Жажду видеть. Жена и дочь вас ждут.

(Письмо без конверта. А.Ф. Лосев — вдове В.И. Микша)

19.IX.36

Глубокоуважаемая Вера Яковлевна!

Не знаю, помните ли Вы меня. Я — гимназический друг Володи, и Вы были у меня с ним несколько лет назад. С глубоким прискорбием я узнал о катастрофе, постигшей Вас; и не могу без волнения вспоминать о Вашем муже и о друге всей моей жизни, начиная с раннего детства. Володя любил меня своей чистой поэтической душой, всегда и всячески выражая свои чувства и письменно и устно.

Такая вышла досадная «случайность»: мы списались встретиться с ним в мае месяце в Москве; потом его задержала болезнь, и он сообщил мне о своем приезде в Мамонтовку значительно позже; но на Мамонтовку я не успел собраться, а потом и совсем потерял его из виду. Мы с женой надеялись, что Вы нас посетите в Москве или, по крайней мере, дадите знать о своем отъезде. Но — вышло иначе...

Хороший, легкий, светлый был человек! Судьба часто делает так, что ежедневно встречаешься с теми, с которыми нет и не может быть никакой связи. А с теми, с которыми связан на целую вечность, встречаешься раз в несколько лет. А что у нас была с ним глубокая, интимная, сердечная дружба на веки, ясно из того, что и как и о чем мы с ним говорили, когда происходила редкая встреча. Я его знаю больше времени, чем Вы. Я его знаю с 1903 года, когда мы вместе поступили в 1-й класс гимназии. 33 года я его знал! И его образ за все это время был мне знаком во всех малейших чертах.

Помню шалость и озорство детских лет и бесчисленные мелкие эпизоды совместной школьной жизни, о которых даже и не напишешь, — столько всего было в те годы. Помню его первые увлечения театром, его первые выступления... Однажды, в 1909 г., в дни Гоголевского юбилея, директор гимназии стал заставлять учеников читать Гоголя вслух, чтобы выбрать исполнителей на юбилейный вечер. Читал один, другой, третий, и все читали по-школьному, по-казенному. Пришлось отобрать несколько человек, чтобы потом начать с

ними длительную декламационную работу. Владимира тогда не было в классе. На другой день пришел и он. «Ну-ка, Микш», — заговорил директор, — «прочитайте монолог Хлестакова. Вот книга». Каково же было удивление всех, когда этот самый хуленький Микш вышел на середину зала и сказал: «Книгу не надо... Я — так...» и стал наизусть читать о тридцати тысячах курьеров, поражал всех своими взрослыми и зрелыми интонациями (а были мы в 6 классе). Пришлось директору отменить выбранных им накануне учеников и назначить этого слабенького, хуленького Микша (он тогда здоровьем не отличался), ставшим после этого главным участником всех вечеров и концертов в гимназии.

Да, и директор, близкий к семье старика Микша, не знал о способностях и наклонностях Владимира, а я знал! Я присутствовал при самом зарождении его поэтической души; и его первые любимые поэты, его первые любимые спектакли были и моими. И сколько незабываемых на всю вечность проведенных вместе с ним часов в театре, за общими книгами, в мечтах об артистах, поэтах, философах! Чистый, ясный, простой, нежный был человек. Была в нем удивительная наивность. В сущности, и в 40 лет он был тем же наивным ребенком, что и тогда, когда мы вместе (не то в 1-ом, не то во 2-ом классе гимназии) делали бумажные колаки и надевали их во время уроков на головы, украдкой от учителей.

В конце августа я проезжал через Новочеркасск и вновь посетил нашу гимназию и ходил по улицам родного города. Проходил я и мимо дома Микшей, где немало было проведено вместе удивительных часов, изгладить которые из памяти бессильно время. Грустно, но и как-то сладко вспоминался чудный и ласковый, близкий моему сердцу образ смуглого, худоватого гимназиста, с неслышным телом, но с страстными мечтами и с вечным, неистощимым энтузиазмом.

Да что-ж там говорить! Разве можно это высказать? Своим письмом я не мог надеяться Вас утешить, но я хотел только сказать, что не Вы одна, но еще и я был связан с покойным по жизни и что Вашу потерю разделяю и я, — наверно, самый близкий его друг в течение всей нашей жизни.

Хотел я также сделать Вам одно предложение. Так как покойник был большой библиофил, то, вероятно, после него осталось немало книг, которые, может быть, в некоторой своей части и не очень нужны Вам. Если Вы будете продавать античных авторов, то прошу Вас сообщить об этом и мне. Вероятно, у него было много такого, чего нет у меня. И если бы вы прислали список, то, может быть, мы бы с Вами договорились. Цены, конечно, поставим рыночные.

Если вы будете в Москве, то мы с женой были бы счастливы видеть Вас у себя. Жена моя, Валентина Михайловна, тоже была очень привязана к Володе и почти до слез скорбела об его безвременной кончине. Просит она и сейчас передать Вам сердечнейший привет и пожелание справиться с бедой, которая Вас посетила.

Искренно расположенный к Вам и всегда Вас помнящий А. Лосев.

Адрес: Москва. Ул. Коминтерна, 13, кв. 12.
Алексею Федоровичу Лосеву.

КОММЕНТАРИЙ

В этом разделе архивных материалов публикуются несколько писем А.Ф. Лосева жене — Валентине Михайловне Лосевой. Письма относятся к 1938-1939 гг. и связаны с пребыванием Алексея Федоровича в Куйбышеве и Чебоксарах, где он преподавал в то время, не имея возможности делать это в Москве.

Здесь же публикуется переписка А.Ф. Лосева с его гимназическим товарищем и близким другом Владимиром Иосифовичем Микшем — сыном любимого гимназического учителя А.Ф. Лосева Иосифа Антоновича Микши. (И.А. Микш был преподавателем греческого и латинского языков Новочеркасской классической гимназии.)

Публикация, подготовка текста
и комментарий А.А. Тахо-Годи

ОБРАЩЕНИЕ К ГРАЖДАНАМ РОССИИ

В 1991 году в Москве был заложен памятник русскому мыслителю Владимиру Сергеевичу Соловьеву (м. Кропоткинская, напротив здания Института философии РАН). Проект памятника подготовил скульптор В.А. Евдокимов. Осуществление данного проекта имеет большое общественное и культурное значение, отражает возросший интерес к отечественной истории.

В целях координации усилий по осуществлению данного проекта Российским благотворительным Фондом культуры, науки и искусства «Рось» и информационным агентством «Латона» учрежден Совет по созданию памятника Вл. Соловьеву.

Мы призываем граждан России и зарубежья оказать посильную помощь в создании памятника.

Контактные телефоны:

(095) 291-79-89 — мастерская В.А. Евдокимова

(095) 120-70-05 — Фонд «Рось»

fax: 128-90-50

ИССЛЕДОВАНИЯ

М.М. ГАМАЮНОВ

«КРЕЙСЛЕРИАНА» ПРОФЕССОРА А.Ф. ЛОСЕВА (эскиз)

«Из души артиста сияет предчувствие,
становящееся самой жизнью».

Капельмейстер Иоганнес Крейслер*

«Пережитое и взятое, муками засеянное,
радостями светлыми взрощенное и
ожигающей лаской Артиста взлелеянное
и сохраненное, — поведаю теперь я это миру».

Профессор А.Ф. Лосев**

Что общего между капельмейстером Крейслером и профессором Лосевым? В первую очередь — «безумие».

Капельмейстер Крейслер — это «сумасшедший музыкант *par excellence*» (Кр., 302). Он из тех «несчастных мечтателей», что «впадают в своего рода безумие... А именно, они полагают, что искусство позволяет человеку почувствовать свое высшее назначение...» (Кр., 55). «Уже давно все считали бедного Иоганнеса безумным» (Кр., 294).

Профессора Лосева тоже считали безумным. Писатель Горький так и говорил: «Профессор этот явно безумен». Безумие его представлялось еще и опасным, поскольку профессор был «гасителем разума». По мнению писателя Горького, если бы профессор Лосев мог осознать масштаб своего безумия, он «понял бы и повесился»¹.

Интересно, что идея самоубийства встречается и в биографии капельмейстера Крейслера. Издатель «Крейслерианы» сообщает, что незадолго до своего исчезновения Крейслер признался ему в намерении «покончить с собой», заколовшись «увеличенной квинтой. Так величайшие его страдания иногда приобретали шутовской характер» (Кр., 294-295). Профессор Лосев тоже был близок к «самоубийству», когда писал, что «диалектический материализм» — это «вопиющая нелепость» и «полное попрание всякой диалектики», а «вся история живой личности, на которую только и способен материализм», — это «мертвое и слепое вселенское чудище» (ДМ, 507,510).

Так или иначе, но капельмейстер Крейслер исчез вскоре после вышеупомянутого признания. И профессор Лосев после опубликования приведен-

* ЖВ, 279 (Здесь и далее см. «Принятые сокращения», с. 163).

** МПА, 258.

***Здесь и далее курсив мой (М.Г.)

ных выше мыслей тоже исчез. В его «Личном деле» в Московской консерватории даже нет приказа об увольнении. Дальнейшая судьба капельмейстера нам неизвестна. Но, как выяснилось, друзьям удалось спасти профессора Лосева. Он потом рассказывал, что музыка просто «выгнала» его «в шею»².

Еще роднит капельмейстера с профессором способность влюбляться до безумия. Говорят, что Крейсера «довела до крайней степени безумия совершенно фантастическая любовь к одной певице», — на что указывает «одна оставленная им рукопись, озаглавленная "Любовь артиста"». Эта рукопись и несколько сочинений, составляющих «цикл чисто духовных толкований музыки», должны были объединиться в книге «Проблемы сознания безумного музыканта» (Кр., 295).

Возлюбленная же профессора Лосева умела играть на фортепиано, о чем свидетельствует «Музыкальный миф» (МПА, 258), повествующий о «безумных восторгах» и содержащий даже «бред», за который автор «совершенно не берется отвечать» (МПА, 257). Этот «Музыкальный миф» и несколько сочинений, составляющих цикл чисто абстрактно-логических толкований музыки, профессор объединил в книге «Музыка как предмет логики». Хочется особо подчеркнуть, что в «Музыкальном мифе» проповедуется «узрение существа музыки при посредстве естества женского и безумия артистического» (МПА, 258), — как воспоминание о крейсеровском «безумном музыканте» и как дань уважения к коллеге по «безумию». А на обложке книги указано, что ее автор, А.Ф. Лосев, есть «профессор Московской Государственной Консерватории».

Итак, — «безумный профессор»...

...Если читателю покажется недостаточно строгим стиль изложения некоторых эпизодов моей работы, то пусть читатель вспомнит, что А.Ф. Лосев заканчивает предисловие к своей «Философии имени» словами Ф. Ницше: «Смех возвел я во святыню; вы, высшие люди, научитесь-ка смеяться. Так говорил Заратустра» (ФИ, 23). Во всяком случае те, кто знают, при каких обстоятельствах я играл Алексею Федоровичу И.С. Баха, Моцарта и Бетховена 25—26 мая 1988 года³, поймут меня правильно. Должен заметить, что тема настоящей статьи предполагает прикосновение к некоторым интимнейшим сторонам духовной жизни А.Ф. Лосева. Но я пока что не чувствую себя вправе говорить об этих тонкостях «публично» и считаю возможным лишь указать вдумчивому читателю на тот факт, что «научная» биография А.Ф. Лосева совершенно неотделима от интимно-лирической сферы его жизни. И к этой жизни в ее мистической целостности можно отнести слова самого А.Ф. Лосева, сказанные в 1918 году о русской философии: она «является насквозь интуитивным... мистическим творчеством» (СД, 69).

...19—20 февраля 1932 года Алексей Федорович писал из лагеря на Беломорстрое в лагерь на Алтае своей жене, Валентине Михайловне: «Только память о тебе и поддерживает тонкую, постоянно прерывающуюся ниточку молитвы... Во всем разуверился, и ни о чем не могу молиться. Но как только всплывает в уме твой образ, твой чудный и прекрасный лик среди туманов и бурь жизни, среди мглы и безумия утасовывающего ума... — так чувствую, что молитва начинается сама собой... Не будь тебя, (Безумие перед людьми)

20 февр. 1932⁴

я бы уже давно, вероятно, стал если не безбожником, то человеком, опустившимся до последнего внутреннего разложения...» (НН, 84). Как не вспомнить здесь св. апостола Павла с его учением о мудрости в «безумии»? Апостол пишет (I Кор. 3, 18-19): «Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтобы быть мудрым. Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом...». То, что А.Ф. Лосев глубоко прочувствовал

это учение св. апостола Павла, выясняется само собой при сравнении приведенных текстов. Лосев принадлежал к числу тех именно религиозных философов, которые, по мысли Н.А. Бердяева, «...окончательно возвышаются над мудростью мира сего» и становятся «безумными», т.е. «мудрыми»⁴. Но факт обращения к данному апостольскому учению, при всей своей естественности для религиозного философа, еще и весьма специфичен для Лосева — благодаря присутствию здесь двух начал, во многом предопределяющих научную жизнь Лосева как «мистического творчество». Эти два начала связаны с именем Вл. Соловьева и Платона, любимых Лосевым со времен гимназической скамьи, и, особенно, с именами св. равноапостольных Кирилла и Мефодия, которым была посвящена церковь в поволжской гимназии, где учился Лосев, и которых он почитал как своих духовных учителей. Коротко об этом можно сказать следующее:

1. Апостол Павел говорит о «тайной» и «сокровенной» «премудрости Божией» (I Кор. 2, 7), то есть о божественной Софии. Судьбе было угодно, чтобы эта «тайная премудрость» явилась у Лосева двойне «тайной»: многие аспекты «сокровенной премудрости» философа должен был еще и «шифровать». На это указывал еще о. В.В. Зеньковский, отмечавший в трудах Лосева «...общую не до говор е н н о с т ь», объясняемую полным отсутствием свободы мысли в Сов. России». «Религиозное восприятие космоса», «софиологические» идеи выражены у Лосева как бы «между прочим»⁵. Вообще собственное учение Лосева о Софии — это отдельная тема, которая еще ждет своего исследователя. В настоящий же момент я хочу осветить некоторые стороны отношения мыслителя к Софии, используя при этом исследование А.Ф. Лосева о Вл. Соловьеве.

а) «Интимно-романтический аспект» софийности. 31 декабря 1931 года (А.Ф. Лосев — В.М. Лосевой): «...во всем чудится твоя светлая улыбка... знания и любви. Некоторые страницы «Диалект. мифа»... посвящены исключительно тебе...» (ДН, 259). 21 января 1932 года Алексей Федорович говорит уже конкретнее: «...в "Мифе" есть у меня одна страничка... она относится к тебе и только к тебе. Приводимые мною там стихи хочется повторить тебе еще раз:

Видю очи твои, о безмерная;
Перед тобой душа расплавливается.
О, не уходи, единая и верная,
Овитая радостями тающими,
Радостями, знающими
Все.»⁶

Интимно-лирическое настроение этих высказываний лучше не обсуждать. Стихи З.Н. Гиппиус, проникнутые пафосом любования софийностью, тоже говорят сами за себя. 27 января 1932 года Лосев пишет: «...математика звучит, как это небо, как эта музыка, как ты, единая и верная, овитая радостями тающими... а небушко-то синее-синее, глубокое-глубокое, ясное-ясное, простое-простое. Ты ведь и небушко мое бездонное» (НН, 81). Пусть читатель сравнит со следующим фрагментом: «...я люблю небушко, голубое-голубое, синее-синее, глубокое-глубокое, родное-родное, ибо и сама мудрость, София, Премудрость Божия голубая-голубая, глубокая-глубокая, родная-родная» (ДМ, 530). Лучше всего характеризовать эти настроения А.Ф. Лосева его же собственными словами, характеризующими понимание софийности у Вл. Соловьева: «Здесь... такая Вечная Женственность, которая одинаково представлена и как небесная лазурь, и как лик любимой женщины одновременно... Если под романтизмом мы условимся понимать

* Перерыв в тексте в соответствии с оригиналом.

⁴ Разрядка в цитируемой книге (М.Г.).

⁵ НН, 81; ДМ, 533.

стремление ко всякой возлюбленной, влекущей к себе любящего в свою бесконечную даль, то, очевидно, здесь перед нами... *интимно-романтический* «аспект софийности» (Вл. С., 234-235). Величайшую ценность и огромный жизненный урок для нас представляет тот факт, что свое интимно-романтическое отношение к софийности А.Ф. Лосев бережно хранил всю жизнь. И 12 декабря 1983 года, когда Лосева чествовали в связи с его 90-летием, он сказал, что наука для него — это «прекрасная дама» и «...та наша возлюбленная, которая является единственно верной, всегда окутанной вечными тайнами...». Затем Алексей Федорович прочитал приведенные выше стихи Гиппиус, уточнив предварительно: «Эти стихи я сейчас применяю к науке...»⁶.

б) «Национально-русский аспект» софийности. Этот аспект учения Вл. Соловьева о Софии А.Ф. Лосев формулирует на основе анализа следующего «небывало оригинального рассуждения» Вл. Соловьева: «...русский народ знал и любил под именем святой Софии социальное воплощение Божества и Церкви Вселенской» (Вл. С., 254). Здесь же Лосев отсылает читателя к статье о П.А. Флоренского «Троице-Сергиева лавра и Россия»⁷, поскольку Флоренский «еще более расширил» «специфику софийного мировоззрения для Древней Руси после Вл. Соловьева». В названной статье Флоренский прямо говорит, что «дух русской культуры» как «всемирной, целостной русской культуры», выражается в церковности. К «первообразам» же «тех сущностей, которыми определяется дух русской культуры», отец Павел относит в первую очередь Софию, Премудрость Божию. И с нескрываемым восторгом о П.А. Флоренский восхваляет «родоначальника» русской культуры в ее церковном понимании, — равноапостольного Кирилла, который, избрав «...себе в невесты из сонма прочих дев» Премудрость Божию, «бережно и благоговейно пронес этот символ через всю свою жизнь, сохранив верным свое рыцарство Небесной Девы»⁸. Что же сказать о Лосеве, если он в своей лебединой песне — «Слове о Кирилле и Мефодии» — утверждает, «уходя в бездну истории и подводя итог»⁹, что его, лосевская, «реальная общность» определяется такими «священными предметами», как «родина» и «церковь в здании моей гимназии в городе Новочеркасске на Дону, церковь, посвященная Кириллу и Мефодию...»? Если «где-то в глубине души звучит таинственный голос», поющий для Лосева тропарь Кириллу и Мефодию, — тропарь, возвещающий «доподлинную реальную общность»¹⁰ русского философа А.Ф. Лосева? При этом именно с церковью связывается у Лосева образ Возлюбленной «сестры и матери, жены и невесты» (НН, 79): «Только ты, сестра и невеста, дева и мать... узнала... что есть ... церковь как тело» (ДМ, 533). В том, что здесь подразумевается именно софийное представление о церкви, не может быть никаких сомнений, поскольку «идея Церкви как Тела Христова» (СД, 91; ДМ, 232, 251) неотделима от идеи Софии как «вечного тела Бога» (СД, 95; ДМ, 520-523). Образы Родины, Церкви и Возлюбленной являются Лосеву как лики «единой и верной» Небесной Софии.

Конечно, сказанным далеко не исчерпывается богатство лосевской софиологии, но два указанных аспекта, на мой взгляд, определяют суть отношения мыслителя к Софии: «национально-русский» аспект софийности переживается Лосевым интимно-романтически, а «интимно-романтический» аспект — как «национально-русский». Эта диалектическая взаимопронизанность *одного* и *другого* аспектов софийности как раз и позволяет перейти ко второму из двух важнейших для научной жизни Лосева начал.

2. Диалектика «одного» и «иного». Проповедуя «премудрость Божию», св. апостол Павел напоминает, что это — «мудрость не века сего и не властей века сего преходящих» (I Кор. 2, 6-8). И вот, «мудрость» «властей века сего», которые, «называя себя мудрыми, обезумели, и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся» (Рим. 1, 22-23), — эта «мудрость» представила поклоннику Премудрости Божией возможность эмпирически, бук-

вально «на себе», испытать жизненную правду трагических сторон диалектики «живого ума» и «мертвого безумия», «бытия и небытия», «личности и безличия» (НН, 84).

А.А. Тахо-Годи пишет: «Если Боздия <...>, свергнутого в темницу, утешала явившаяся ему величественная дама Философия, то А.Ф. Лосева утешала в тюрьме и лагере в минуты отчаяния не менее величественная и спасительная диалектика, та самая из труднейшего и любимейшего Алексея Федоровича платоновского «Парменида» — диалектика *одного* и *иного*. Вслушайтесь: "Если есть что-нибудь *одно*, то все иное (слышишь? именно все иное) тоже есть (или возможно)"» (ВФ, 152). Проблема диалектики «премудрости Божией» и «мудрости» «властей века сего» в виде проблемы «религия и атеизм» наметилась уже в ранней юности у Лосева — внука православного священника, а в дальнейшем — руководителя церковного хора и церковного звонаря (ВФ, 156; ДН, 259). 25 июня 1909 года, за 2,5 месяца до своего всего лишь 16-летия, гимназист А. Лосев писал, находясь в своей любимой станице Каменской¹¹: «...атеизм ведет к дикой борьбе всех против всех»; «...когда скоро сила, как основание законного права, является выше последнего — отсюда один шаг уже до произвольного насилия... Право силы, совместно с заботой о личной пользе и удовольствии, неизбежно заявит себя ужасами злодейства...». «Атеист говорит: "исполняя животные твои потребности, ибо это цель твоей жизни"»¹². Через несколько лет князь Е.Н. Трубецкой сформулировал эту проблему так: «Чем надлежит быть вселенной — зверинцем или храмом?»¹³.

9 марта 1932 года А.Ф. Лосев пишет В.М. Лосевой (из лагеря — в лагерь): «Приходится бороться с общественными подонками и преступностью, нашедшей себе дорогу к власти, с *тысячеголовым зверем и его хамством*...» (НН, 87) (по-видимому, памятуя статью Д.С. Мережковского «Грядущий хам», где, в частности, сказано, что когда марксисты «...говорят о "железном законе экономической необходимости", то кажутся свирепыми жрецами Маркса-Молоха, которому готовы принести в жертву весь русский народ»¹⁴). Да, «...велико будущее человечества, воздвигаемое... на вселенском кладбище людей» (ФИ, 164).

...Идет чудовищная игра «тараканьих усниц» «услугами полулюдей. Кто свистит, кто мяучит, кто хнычет...»; «...по-звериному воет людье... по-людски куралесит зверье...»¹⁵. Мир мыслится как «бездушная, механистически движущаяся скотина»; ученые становятся похожими на «сову», «белку», «мышонка», «свинью», «обезьяну»; вообще — «не человек происходит от обезьяны, но обезьяна — от человека», ибо «"научный" материализм» — это «обезьяна христианства»; «некуда деть категорию личности и категорию жизни», поскольку «материя обращается во вселенское мертвое чудище, которое, будучи смертью, тем не менее всем управляет»; «дикари раскрашивают покойника» и «намазывают свои лица перед битвой красной краской» (ДМ, 511, 460, 509, 398).

Не вдаваясь в анализ мифологии «звериного царства» у А.Ф. Лосева (это — отдельная тема), необходимо еще отметить лосевское толкование имени Зверя в условиях СССР. Князь Е.Н. Трубецкой писал так: «Дикие орды, терзавшие древнюю Русь, ...руководствовались не принципами, а *инстинктами*. Они... осуществляли биологический закон наивно, непосредственно...»¹⁶. Вот это «инстинктивное начало», — «подсознательное, а часто и совсем бессознательное», — Лосев считает определяющим и для деятельности ЦК ВКП(б). Но только инстинкт этот, — подчеркивает Лосев, — не «биологический» (осуществляющийся, по Е.Н. Трубецкому, дикими ордями, «чтобы добыть себе пищу»), — но «социальный». «Тут действует какое-то *чутье*, классовое *чутье*, *люкс*. И вот это «чутье» (само собой напрашивается: «звериное») «кристаллизуется» «в решениях Центрального Комитета»¹⁷. При этом «социалистическое общество» превращается в «египетский монастырь», так как «коммунизм и монастырский устав — одно и то же». «Коммунизм, это... тщательно продуманная система всемирного аскетизма... Коммунизм

есть абсолютное единство веры и основан на *послушании*, на отказе от личной воли...». И, следовательно, «коммунист или вообще член социалистического общества не имеет права быть философом»¹⁸.

Надо сказать, что А.Ф. Лосев всегда поклонялся идею истинного монашества. Мысли о монастыре звучат уже в юношеской переписке¹⁹, а в «Диалектике мифа» (с. 463-464, 532-533) звучит просто гимн монашеской жизни. Идея послушания тоже всегда понималась Лосевым в истинно церковном смысле. Глубоко трагичны размышления о послушании в письмах к В.М. Лосевой (НН, 83, 87). Мы уже отмечали, что образы Родины, Церкви и Возлюбленной нераздельно слиты в *софийном* мироощущении Лосева. Мы никогда не сможем представить себе во всей полноте трагедию русского религиозного философа, буквально с младенчества приобщенного к церкви, когда ему предложили заменить культ «Живого Тела Вечности» культом «мертвого и слепого вселенского чудища», чего он не мог сделать и не сделал. Лишенный «властями века сего» «права быть» философом, он не мог им не быть потому, что философия его — не от «века сего», но — самой Вечностью ему дарована и несет в себе — как и подобает *любомудрию* — именно вечную энергию вечной любви к Небесной Софии, Премудрости Божией. В служении этой любви он видел свое *послушание*. И даже в условиях «коммунистического монастыря» он продолжал нести это *свое* послушание потому, что он был Философом.

Если читателю показалось чрезмерным количество цитат в предшествующем изложении, — цитат, за которыми, может быть, почти не виден текст автора статьи, — то я замечу, что меня здесь интересует не мой текст, а контекст лосевского мышления в 20—30-х годах. Я не считаю целесообразным пересказывать Лосева «своими словами». Пусть читатель из слов самого Лосева попытается понять и прочувствовать духовную атмосферу того времени и специфически лосевское отношение к этому времени, когда «в России даже погоды-то не стало человеческой. Все какая-то слякоть, да серость, да туманы...». А раньше было «*сине-сине*»²⁰ (опять София!). Иными словами я должен был показать, что *диалектика одного и иного*, будучи, по Лосеву, живым и непосредственным методом познания, в условиях того времени обретает в качестве «опытных образов» антитезы глобальных масштабов: Храм и «зверинец», монастырь христианский и «монастырь коммунистический» (т.е. «зверинный» же, суть духовная тюрьма), послушание Премудрости Божией и послушание безумию звериному. Юродивый у М.П. Мусоргского уже предсказал: «Скоро враг придет и настанет тьма». И вот пришли «туманы» и «серость» — то есть жизнь «Без солнца» (Мусоргский!). Но Лосев не призывает православный люд, вслед за Юродивым, к плачу: слез и так хватает. «Высшие люди, научитесь-ка смеяться» — вот призыв Лосева.

Здесь возникает еще одна антитеза: смех и слезы, хохот и рыдание. И преодоление этой антитезы (а точнее — ее изначальную уравновешенность как диалектическую слитость) А.Ф. Лосев видит в *музыкальном бытии* и в предопределяемом этим бытием *музыкальном мироощущении*, которое, по Лосеву, есть «внутреннее, окончательное взаимное проникновение радости и скорби, удовольствия и страдания, веселия и печали; это — сладкая мука, мучительное наслаждение бытием» (МПА, 262-263).

И здесь же возникает образ трагической *судороги*, гениально замеченной еще Р. Вагнером в лике Бетховена: «судорога упорства» создает напряжение, «которое никогда не может разрешиться в улыбку, а только в громкий *хохот*»²¹. По Лосеву же, «чувствовать музыкально — значит смеяться и хохотать (ибо хохот и рыдание — одно: *судорога*), хохотать над свежими могилами, плясать с обнаженными скелетами...» (МПА, 262). К образу «пляски со скелетами», одинаково связанному у Лосева с В.Ф. Одоевским и Э.Т.А. Гофманом, мы еще вернемся, а сейчас нужно отметить, что цитируемый в МПА (с. 235-236) «Бал» Одоевского с описанием такой «пляски» заканчивается словами, которые Лосев не стал приводить в МПА: «...все проехали мимо церкви, и никто не слышал слов священника...». Если срав-

нивать это с мыслью Лосева из пропавшего «Дополнения к диалектике мифа» (см. прим. 1): «Россия кончилась с того момента, как народ перестал быть православным. Спасение русского народа я представляю себе в виде «святой Руси», — то становится ясным, что «*судорога*» выступает у Лосева как символ *общенационального* состояния в мире, превратившемся «...в полную тюрьму, вечную скованность, тупую механичность и в безжизненный труп»; в мире, где «поклоняются трупу и любят его; ради него строят науку и культуру... Это все может делать — утверждает Лосев — только *не-музыкальная культура*» (МПА, 226-227). И, — добавим (читай у Лосева между строк), — «не-музыкальная» наука о музыке.

«Век мой, зверь мой...»²²... Став в начале 20-х гг. профессором Московской консерватории, А.Ф. Лосев оказался, по его словам, среди «мрачного смятения умов», в «мутной буре вульгарных и дилетантских теорий», «сводивших музыку... на сплошную политическую рекламу и агитку»²³. Развитие музыкальной науки было тоже подчинено «уставу» «коммунистического монастыря». Что мог сказать в этих условиях послушник Софии, Премудрости Божией? Ведь он был полностью солидарен с А.С. Хомяковым, которого цитировал еще 1918 г.: «...в делах веры принужденное единство есть ложь, а принужденное послушание есть смерть» (СД, 89). Здесь самое время заметить, что это столкновение Лосева с чуждой ему идеей чуждого же «послушания» должно было, по всей вероятности, до предела обострить в душе философа тот «интимно-романтический» аспект восприятия софийности и мировосприятия вообще, о котором говорилось выше. Думается, что без учета этого интимно-романтического аспекта даже невозможно претендовать на адекватное понимание личности А.Ф. Лосева, поскольку его творчество 20-х гг. является во многих отношениях *романтическим* творчеством, кульминация которого — в «Диалектике мифа» и, на мой взгляд, особенно в «Музыкальном мифе» из МПА.

Дело в том, что диалектическая эйдетика, пронизывающая все труды Лосева 20-х гг.²⁴, в своем существе предполагает софийную направленность: именно, четвертое начало тетрактиды, как принцип смысловой телесности, являет собой «живое тело вечности» с присутствующей здесь же «софийной сущностью», определяемой как «личность» (ФИ, 85). Но София, как мы могли убедиться, есть для Лосева предмет интимно-романтических устремлений. В большинстве трудов 20-х гг. эти устремления достаточно глубоко сокрыты. В ДМ они проявляются весьма ярко, но эпизодически. Но «Музыкальный миф» из МПА — это сплошное и головокружительное устремление к Софии. Здесь — то же самое, только что отмеченное (ФИ, 85) «живое тело вечности», но — уже как «живое Тело Вечности», как «пре-светлое Тело Вселенной» и «сладчайшая Плоть Мира» (МПА, 266)²⁵, как предмет безудержного влечения в эротическом восторге. И вот, в любовании Возлюбленной перед героем «Мифа» открывается неведомый мир, при описании которого Лосев пользуется словами из «Мцыри» Лермонтова: «чудный мир тревог и битв» (МПА, 268).

Лермонтов не случайно заменил первоначальное название поэмы — «Бэри» («монах») — на «Мцыри» (как бы «послушник»²⁶). Ясно, что его здесь волновала вышеупомянутая идея «принужденного послушания». Вне всяких сомнений, в связи с этой идеей Лосев и обратился к поэме Лермонтова. Едва ли также стоит сомневаться в том, что у Лосева речь идет о бегстве из «коммунистического монастыря». А насколько глубоко все это Алексей Федорович переживал, читатель может понять из следующего эпизода. Д.В. Дрожадзе вспоминает, что когда друзья спросили Лосева о том, «как он сам расценивает свою многолетнюю деятельность, всю эту фило-софскую филологию, взятую в целом», Лосев ответил: «Пушкин сказал: "Из наслаждений жизни одной любви музыка уступает, но и любовь — мелодия".

* Далее — просто «Миф». (Прим. М.Г.)

А я скажу так: из наслаждений жизни только одной философской филологии музыка уступает, но для меня и философская филология — это мелодия». Затем Лосев прочитал стихи из «Мцыри»:

Ты хочешь знать, что делал я
На воле? Жил...²⁷

В этом ответе — весь А.Ф. Лосев. Он как бы говорит: «Для меня единство философии и филологии есть любовное единение Софии и Логоса — Премудрости Божией и Божественного Слова — единение, любовь к которому завещали России св. равноапостольные Кирилл и Мефодий. Я верен этому завету. Но для меня это единение еще и музыкально...». Музыкально потому, что становление музыкальной формы как «жизнь чисел» (МПА, 255) предопределено, по Лосеву, в «каком-то особом становлении», которое есть «лоно происхождения и рождения самого числа и смысла... лоно, в котором еще слито все смысловое и вне-смысловое» (МПА, 384)²⁸, то есть это становление — «до-логическое», как *возможность* Логоса. Следовательно, Логос, как единство мыслительной и словесной деятельности, происходит, согласно Лосеву, из царства абсолютной музыки как «живого Тела Вечности» (МПА, 266), но само это «Тело Вечности» подчинено Логосу. Здесь возникают уже богородичные мотивы, но говорить о них в этой статье нет возможности²⁹. Сейчас достаточно лишь подчеркнуть, что царство музыки понимается у Лосева как софийное, как царство истинно жизненной свободы и истинно свободной жизни, над которой не властны законы «коммунистического монастыря».

В лагерном письме от 30 июня 1932 г. А.Ф. Лосев сообщает В.М. Лосевой о «неимоверной потребности»: «писать беллетристику, причем исключительно в стиле Гофмана (Т.А.), Эдгара По и Уэллса. Уже сейчас, несмотря на ужас моей обстановки... я выношу ряд разработанных сюжетов кошмарного содержания» (НН, 90). Это — в лагере. Но, как становится ясным из сравнительного анализа МПА, «Житейских воззрений Кота Мурра» и «Крейслерианы», для Лосева с самого начала очень много значил светлый образ капельмейстера Крейсера — этот печальный символ истинного музыканта, о котором говорит Р. Вагнер: «...музыкант... почти священен для нас. Ибо его искусство поистине относится к совокупности других искусств, как религия к храму»³⁰.

Во всяком случае, Лосев, как апологет платиновского «Живого ума» (НН, 84), — «Нуса», уходящего корнями «в бездну первоединого Света» (ВФ, 155), — мог бы, наверное, подписаться под словами капельмейстера Крейсера, доказывавшего, что «звук, собственно, также является взглядом, который доходит до нас из светоносного мира», что «у звука были темно-синие глаза» (ЖВ, 240). Фактически в этих словах сформулировано во всей его целостности художественно-философское мироощущение Лосева. Не говоря уж о софийной символике «синих глаз», напомним читателю, что Лосев еще в 1916 году определил «слышание как особое узрение наряду с видением»³¹.

Лосев обладал просто огромными знаниями в области эстетики романтизма³². Но к Гофману у него могла быть особая симпатия, поскольку Гофман — любимый писатель Вл. Соловьева, а архивариус Саламандр и золотая змейка — любимые литературные герои Вл. Соловьева³³. Это та самая «зелено-золотистая» змейка с синими глазками, что упоминается в приводимом у Лосева (ДМ, 434-436) фрагменте из «Небесных знамений» П.А. Флоренского, посвященном софийной «символической мифологии» цвета. И это тот архивариус Саламандр Линдгорст, который в лазурно-голубой комнате, под шелест изумрудных листьев пальм, за фиолетовым столом угощал Гофмана любимым напитком капельмейстера Крейсера — из золотого бокала, с высоко поднимающимися голубым пламенем³⁴.

В своем предисловии к «Золотому горнику» Вл. Соловьев дает виртуозный анализ отношения между фантастической и обиходной действительностью у

Гофмана с точки зрения *диалектики одного и иного*. Почему А.Ф. Лосев ничего не сказал в исследовании о Вл. Соловьеве об отношении Соловьева к Гофману? Наверное, потому, что «двоемирие» Гофмана (и вообще знаменитое романтическое «двоемирие») стало для Лосева и многих мыслящих россиян реальной явью, причем в гротескно-искаженном виде. Сказанное у Вл. Соловьева о Гофмане: «...фантастические образы, несмотря на всю свою причудливость, являются не как привидения из иного, чуждого мира, а как другая сторона той же самой действительности, того же самого реального мира, в котором действуют и страдают живые лица, выводимые поэтом»³⁵, — можно смело отнести к российской действительности после 1917 г. (только «поэт» здесь — не Гофман, а кое-кто другой³⁶). Перед этим российским «двоемирием» несколько слабее «двоемирие» романтиков XVIII—XIX веков (хотя, конечно, французская революция тоже имела свои «преlestи»³⁷). Согласно традиционному пониманию, так же и по Лосеву, «романтизм есть виду постоянного недовольства настоящим неизменный уход в бесконечность... с признанием подлинной реальности только за этим бесконечно удаленным идеалом»³⁸. Слово «недовольство» относительно «настоящего» русской интеллигенции в то время звучало бы слишком мягко. Но что касается «бесконечно удаленного идеала», то этот идеал, как мы видели, воспринимался Лосевым как истинная реальность. «Сущность романтизма», согласно Лосеву, — в афоризме Новалиса: «Моя возлюбленная есть сокращенное подобие... вселенной, а вселенная есть распространенное подобие... моей возлюбленной»³⁹. Так нужно ли комментировать слова самого Лосева: «...в мучительном наслаждении горячей Вселенной, овитый туманами и зноями Возлюбленной, ... трепещу» (МПА, 260)?

Великий В.В. Софроницкий, игравший всего фортепианного Скрябина, никогда не исполнял публично его 7-ю сонату, сохранив ее «для себя» «в себе» и, таким образом, «сохранив себя». «Я еще хочу жить», — говорил он⁴⁰. Замечательный пример в подтверждение лосевской формулы: «художественная форма есть личность как символ, или символ как личность» (ДХФ, 37)! Думаю, Лосев потому почти нигде не упоминает Гофмана, что МПА создана как бы «по образу и подобию» «Житейских воззрений Кота Мурра» и «Крейслерианы». Личности Гофмана и Лосева сливаются в устремлении к единому символу, как это было и у Софроницкого со Скрябиным.

Личность Гофмана как символ художественной формы «Кота Мурра» вливается в художественную форму «Музыки как предмета логики» как в символ личности Лосева.

Как известно, форма «Житейских воззрений» представлена двумя параллельными линиями повествования (от Кота Мурра и от капельмейстера Крейсера), пронизанными многомерной символикой. Подобная картина — и в МПА: с одной стороны — строго научные рассуждения, с другой — отступления мифологического и как бы общечеловеческого характера. Именно, большие фрагменты из Тургенева, Одоевского, Вагнера, С.А. Франка и Платина плюс «Музыкальный миф» — это не просто цитаты, а самостоятельный смысловой ряд в параллель (хотя и в «подкрепление» тоже) «чисто научному»⁴¹. В этом ряду — у каждого своя личностная история. Многообразие же отдельных «историй» предстает у Лосева как явление тех или иных аспектов целостной Истории Человеческой Личности. Эта История мыслится с точки зрения Вечности, которая, будучи «вневременным бытием», как раз и предполагает «ряд вечно следующих друг за другом отдельных частных содержаний» (Франк. МПА, 383).

Предлагая читателю ряд избранных «частных содержаний» такого рода, Лосев выдвигает идею Вечности и Времени на первый план: с одной стороны — в ее философско-историческом осмыслении, с другой стороны — в ее жизненно-музыкальной выраженности. Очень специфичен тот факт, что в проблеме Вечности и Времени — как основной, по Лосеву, проблеме музыки — сходятся и 1) лосевские общечеловеческие интересы, и 2) общеромантическое понимание проблемы художественного творчества, и 3) гофмановское понимание музыки как «единственного подлинно романтического» искусства.

поскольку оно «имеет своим предметом только бесконечное» (Кр., 57). Отсюда — весьма ощутимая у Лосева тенденция к романтизации всего вообще музыкального искусства — самого по себе (не только в «рамках» «эпохи Романтизма»). И отсюда же — музыкальное время наделяется статусом времени исторического, с неизбежным для истинно русского философа апокалипсическим переживанием этого «музыкально-исторического» времени: «время кончится, как о том клянется Ангел в Апокалипсисе, и вечный миг наступит» (МПА, 261); «в огне и в пламени мук Апокалипсиса рождается новое Небо» (МПА, 266). Но Лосев идет еще дальше: в музыке происходит вообще «уничтожение пространства и времени — объективно — как категорий и операций логических построений» (МПА, 260). И в этом мотиве, при всей апокалипсической-русской окраске своих переживаний, Лосев созвучен мироощущению капельмейстера Крейсера, когда последний поднимается на «заоблачную вершину... чтобы взмыть туда ...где та любовь, которая не обусловлена ни временем, ни пространством и вечна, как мировой дух, низзошла ко мне в исполненных предчувствия небесных звуках» (ЖВ, 239-240).

Чтобы уяснить глубинное родство Лосева с капельмейстером Крейслером, достаточно сравнить «Музыкальный миф» с импровизацией Крейсера в его «Музыкально-поэтическом клубе». В этой «импровизации» можно видеть своеобразный «конспект» основных идей «Мифа» (при одном различии: у Гофмана отсутствует характерная для Лосева апокалипсическая напряженность, поэтому образы огня у Гофмана не следует связывать с мифологией «горящей Вселенной»). Итак, капельмейстер Крейслер — за *фортепиано*.

1. «Аккорд As-dur». «Какой чудесный и странный шум! ...Я плыву в душистом эфире... Аромат его сверкает *огненными... кругами* (Кр., 303). В «Мифе»: «Когда сидела Она... за *фортепиано* и рождались ослепляющие свет и тайные шумы... все заволакивалось *огненным туманом*» (МПА, 258). Символика «кругов» — от фамилии «Крейслер», так же как и эта фамилия — от символики «кругов» (Kreise — «круг», см. ЖВ, 96). В 1-й главе «Крейслерианы» описано исполнение Крейслером «Арии с различными вариациями» (т.н. «Гольдберг-вариаций») И.С. Баха. Во время звучания 30-й вариации, символизирующей у Баха Божественное начало⁴², «ноты ожили, зашверкали... вся зала наполнилась *густым туманом*» (Кр., 47). «Гольдберг-вариации» уникальны своей *числовой* символикой, основанной на неоплатоническом «Круте Универсума». По всей вероятности, Гофман знал об этой символике в вариациях Баха, хотя теоретически впервые обосновал ее я, при поддержке и духовной защите Алексея Федоровича. Пусть читатель в очередной раз сочтет меня нескромным. Но пусть он при этом учтет, что через 50 с лишним лет после опубликования МПА А.Ф. Лосев принял деятельное участие в судьбе названного исследования числа у Баха, благодаря чему и оказалось возможным сейчас говорить конкретно о конкретной символике у Баха, которую имел в виду Гофман (может быть, он не знал некоторых тонкостей, но «круговую» структуру вариаций знал наверняка). Об отношении Гофмана к числу в музыке, роднящем Гофмана с Лосевым, свидетельствуют следующие высказывания: «числовые соотношения... для композитора являются *чародейными препаратами*, из которых он творит волшебный мир»; «Бывают минуты — особенно когда я слишком зачитываюсь великим Себастьяном Бахом, — что *числовые соотношения* в музыке... вызывают во мне какой-то глубокий ужас. О музыка! ...Ты — выраженный в звуках праязны природы!» (Кр., 64, 66). Но пойдём дальше.

2. «Аккорд As-moll». (Прекрасные созвучия) «уносят меня в страну вечного томления. Когда я их слышу, оживает моя *скорбь*» (Кр., 303). Так же и у Лосева музыка есть «изначальная *Скорбь* мира» (МПА, 266-267). Но «в скорби — радости залог!» (ЖВ, 335). Лосев объясняет это за счет изначальной «слепоты» в музыке страдания и наслаждения, заодно ссылаясь на Лукреция: «Из струящихся недр красоты восстает некая *скорбь*, теснящаяся среди самых цветов» (МПА, 262). К этой же идее — следующая мысль Гофмана: «...пока мы

все не питаемся исключительно солнечными лучами... ничего мы не имеем общего с той *вечной печалью*, которая не жаждет ничего иного, кроме себя самой» (ЖВ, 240).

3. «Секстаккорд E-dur». «Вперед, мужественный дух мой! Воспрянь и устремись *высь*» (Кр., 303). Лосев: «Пойдем, друг, дальше, пойдем! ...*выше* и дальше, смелей, робкий дух, привыкший повиноваться и носить тяжести, *высь...*» (МПА, 263). Введенный Лосевым ницшеанский мотив «духа тяжести» усиливает здесь общую устремленность *высь*⁴³.

4. «Терцаккорд E-dur». Начнем со 2-го предложения: «...*вера и сила* да придут на помощь тому, кто призван *владычествовать* в царстве *духов*» (Кр., 303). Здесь — связь с учением св. апостола Павла: «И слово мое и проповедь моя не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы, чтобы вера ваша утверждалась не на мудрости человеческой, но на силе Божией» (1 Кор. 2, 4-5). Так становится ясной идея мученического венца в 1-м предложении: «Они дали мне роскошную *корону*, но в алмазах ее сверкают и блещут тысячи *слезинок*, пролитых мною, в *золоте* ее тлеет испепелившее меня пламя» (Кр., 303). У Лосева: «...когда уединенно *молился...* нисходили *золотые венцы* и уже приближалась *слава мученическая*» (МПА, 266).

5—9. Аккорды A-moll, F-dur, B-dur, B-dur «с малой септимой», Es-dur. В этих пяти созвучиях капельмейстер Крейслер представляет идею любовной игры, напоминающую библейскую «Песнь песней» Соломона. Параллелей здесь много — от описаний природы до знаменитого «Беги!» («Es-dur», Кр., 304; ср. Песн. 8, 14). В «Мифе» эта идея связана с принципом «вечного Стремления» в «бытии музыки» (МПА, 264-265). Что же касается «Песни песней», то герой «Мифа» обращается к возлюбленной непосредственно в манере царя Соломона: «Возлюбленная духа моего, белоснежная *горлица*» (МПА, 263; ср. Песн. 2, 12: «время ления настало, и голос *горлицы* слышен в стране нашей»).

10. «Терцквартсекстаккорд D». «Жизнь ведет... *игру*. Зачем *желать*? Зачем надеяться? Куда *стремиться*?» (Кр., 304). Автор «Мифа» — того же мнения. Он утверждает в «чистом музыкальном бытии» «отсутствие» «всяких причин и целей» и напоминает о «бесцельности и беспричинности музыки», подчеркивая даже «бесцельность и беспричинность Божественного». «Стремиться — не зная куда; страстно *желать* — может быть, пустоты... — вот что такое музыкальный восторг, — ...во всей его мучительной беспринципности». И конечно же, этот мир, «беспринципный и *вечно играющий*», есть просто «божественная *Игра*» (МПА, 267-268, 262)⁴⁴.

11. «Терцаккорд C-dur». «В диком, бешеном веселье пляшем мы над раскрытыми могилами? Так будем же *ликовать!*» (Кр., 305). — Помните? «Чувствовать музыкально — значит... хохотать над свежими могилами, плясать с обнаженными скелетами» (МПА, 252). «Веселее, веселее! Танцы, клики — это шествует дьявол...» (Кр., 305). «И пляшут скелеты, постукивая друг о друга костями... А над ними под ту же музыку тянется вереница скелетов... Но в зале ничего этого не замечают...» (Одоевский. МПА, 236)⁴⁵. В каком зале? Лосев готовил это к печати в 1926 году: «вихрь науки, словословный... *своего бога* в радении и экстазе», «танцует и скачет» «*вокруг* этого «бога»-«труп» (МПА, 226-227). Вот они «*круги*» капельмейстера Крейсера в советской России. И вот он, «Песочный человек» Гофмана, в «неумолимом механизме» «материалистического мира», где «мы — ...песчинка... в бездне и пучине таких же песчинок, как и наша земля» (ФИ, 164). Человек должен хорошо «вертеться», будучи «зубчатым колесом в государственной мельнице» (Кр., 52). Вот она, наконец, знаменитая борьба звериного безумия с Разумом в «Эликсирах дьявола». Вот он, Гофман в СССР! Но вернемся в «Музыкально-поэтический клуб».

12. «Аккорды C-moll (...друг за другом)». Это последний эпизод в импровизации. Крейслер «дошел» до состояния на грани «беспросветного отчаяния». «Верный друг» выручает Крейсера, зажигая в комнате свечи и прерывая импровизацию капельмейстера. Но в этом эпизоде есть один особенно занятный момент. Крейслер жалуется на дьявола: «Он роняет на струны щипцы, чтобы помешать мне играть!» (Кр., 305). Мы знаем, что

щипцы «уронил» на струны «Рассудительный» (Кр., 302). Следовательно, образ дьявола связывается у Крейсера с образом *рассудка*. Но для настоящего музыканта это естественно, и автор «Мифа» полностью солидарен с капельмейстером: «Музыка есть исчезновение категории ума», в музыке «нет *рассудка* и его операций... Точность и определенность понятия есть послушание смерти...» (МПА, 258-259). Вот почему в музыке (а она — сама жизнь) нет «...этого железного строя понятий и суждений, которые празднуют свою победу в науке и отвлеченной философии. Музыка гонит науку и смеется над ней» (МПА, 227).

Под конец встречи в «Музыкально-поэтическом клубе» Крейслер сравнивает себя с «бедной, невинной мелодией», «не нашедшей себе на земле никакого-никакого места», и мечтает «умчаться в небесное пространство» «в виде безмятежной мелодии» или «в виде *basso ostinato*»⁴⁶ (Кр., 306), тем самым напоминая о «Божественных кругах» «Гольдберг-вариаций» Баха. А в конце «Мифа» (перед резюме в § 8) сказано, что «музыкально жить — значит превратиться в дрожащий звук, лететь с его быстротой и замирать в туманах и тучах бесконечности» (МПА, 267).

Было ли у автора «Мифа» «место на земле»?

Когда у А.Ф. Лосева спрашивали, зачем он указал на обложке МПА, что он — «профессор Московской Государственной Консерватории», он говорил со смехом (по свидетельству А.А. Тахо-Годи), что это — для того, чтобы не думать, что Лосева уже «отовсюду повыгоняли». Но в ДМ (с. 405) сказано: «Я был на земле, под родным небом... Куда-то выгнали в шею... да еще и матерщину вслед пустили. "Вот-де твоя родина..."». Так воспринимал ли Лосев место профессора консерватории как «место на земле»? Ответ на этот вопрос — в факте «отчуждения» Лосева от авторства «Музыкального мифа». Профессор Московской консерватории 20-х годов не может быть автором такого «Мифа». Поэтому «Миф» приписывается «малозвестному немецкому писателю» и квалифицируется как «безумные восторги» и «бред». При этом настойчиво напоминает о каких-то «выпущенных» (в смысле «опущенных») страницах, о том, что «Миф» — это «отрывки», «фрагменты» (Новалис! — см. ДХФ, 183: «Я = Не-Я»), а «неполнота перевода» этого текста зависит «не от» Лосева (МПА, 257, 372-373, 385). Конечно, Лосев и не думал столь наивным образом «обмануть» цензоров: этот «Миф» — «ребячество» по сравнению хотя бы с мифологией «мира-тупа» (МПА, 226-227, ФИ, 163-165), данной в основном тексте «от автора». И когда у Лосева спрашивали, он ли автор «Мифа», он отвечал (опять со смехом): «А разве это и так не ясно?». Просто Лосев надеялся, что вдумчивый читатель увидит в указаниях на «отрывочность» и «фрагментарность» «Мифа» намек на «отрывочность», «хаотичность» и «рапсодический характер» (ЖВ, 82) «Житейских воззрений Кота Мурра», которые перемежаются «с фрагментами совершенно иной книги» — «о жизни капельмейстера Иоганнеса Крейсера» (ЖВ, 48) — и которые по существу — та же «Крейслериана».

«Место» профессора Московской консерватории, находящейся в «зверинных лапах» и вскоре переименованной в «конскую школу»⁴⁷, — это не «место на земле» для Лосева. И он стремится, вслед за Крейслером, к «бегству на волю» (ЖВ, 102), причем «глубокая боль», вызываемая «страстным порывом» на «вольный воздух», «преображается» у Лосева, как и у Крейсера, в иронию и юмор (ЖВ, 96): «Вы, высшие люди, научитесь-ка смеяться». Не только в преклонении перед Софией Лосев — последователь Вл. Соловьева, но и в почитании смеха: Соловьев «определял человека не как существо общественное, но как существо смеющееся» (Вл. С., 650). Но этот трагический смех не мешает Лосеву в «Мифе» петь вместе с Крейслером «...песню перед очами, взирающими на Вас будто с небес, перед очами, из которых глядит на Вас собственный Ваш преображенный лик» (Кр., 297), — «Видю очи твои, о безмерная...».

Итак, в описанных условиях автором «Музыкального мифа» является капельмейстер Иоганнес Крейслер, которому нет «места на земле». И на

обложке МПА имя «профессор Лосев» следует понимать, при указанных обстоятельствах, как аналог имени «капельмейстер Крейслер». Вот почему Лосев «обделяет» вниманием Гофмана в своих трудах: Гофман был слишком глубоко пережит Лосевым, чтобы говорить о нем.

Но если не говорить о «конской школе» и учесть, что при измученности со стороны партотации, при извращенных учебных планах, в противоестественной и во многом антимузыкальной «атмосфере» Московская консерватория продолжала порождать идущий от ее истоков ряд истинных музыкантов, достойно славящих мировую музыку, то в этом ряду, осеняемом лучезарным духом Иоганнеса Крейсера, есть место для А.Ф. Лосева, профессора Московской государственной консерватории.

* * *

...Вы знаете, что Святослав Рихтер предпочитает не говорить о музыке? Это — мудрость капельмейстера Крейсера: «Что скажу на смертном языке о таинстве соборных действий музыки?» «Говорить о бытии и говорить бытием — разделено бездной от века» (МПА, 261, 259).

Ростов-на-Дону, май—июнь 1993 г.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- МПА — Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики // *Его же*. Из ранних произведений. — М., 1990.
 ФИ — Лосев А.Ф. Философия имени // Там же.
 ДМ — Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Там же.
 ДХФ — Лосев А.Ф. Диалектика художественной формы. — М., 1927.
 СД — Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. — М., 1990.
 Вл. С. — Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. — М., 1990.
 НН — А.Ф. Лосев, В.М. Лосева. Из лагеря — в лагерь / Предисловие А.А. Тахо-Годи // Наше наследие. 1989. № 5.
 ВФ — Три письма А.Ф. Лосева / Предисловие А.А. Тахо-Годи // Вопросы философии. 1989. № 7.
 ДН — Не бывает же тяжесть не по силам: Переписка из двух лагерей / Предисловие А.А. Тахо-Годи // Дружба народов. 1989. № 7.
 Кр. — Гофман Э.Т.А. Крейсериана // *Его же*. Собр. соч.: В 6 т. Т. 1. — М., 1991.
 ЖВ — Гофман Э.Т.А. Житейские воззрения Кота Мурра // *Его же*. Избранные произведения. — М., 1989.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См.: Горький М. О борьбе с природой // *Его же*. Собр. соч.: В 30 т. Т. 26. Там же — ссылка на «Дополнение к диалектике мифа». См. также: ДН, 259-260; Студенческий меридиан. 1989. № 9. С. 22-24.
2. 7 февраля 1986 г. в беседе с А.А. Тахо-Годи, М. Нисенбаумом и автором этих строк Лосев сказал: «У меня в жизни было три женщины, которых я любил... Это — философия, математика и музыка. Музыка выгнала меня в шею».
3. Лосев скончался в день св. Кирилла и Мефодия — 24 мая 1988 г.; похоронен 26 мая.
4. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. — М., 1989. — С. 55.

5. Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Т. 2, ч. II. — Л., 1991. — С. 142.
6. Лосев А.Ф. О вечной молодости в науке // Студенческий меридиан. 1984. № 5. С. 22. В сб. «Дерзание духа» (М., 1988) этот и другие тексты Лосева несколько «опреснены» редакторами.
7. Эта статья переиздана в сб. «Сергий Радонежский» (М., 1991).
8. Все цитаты из Флоренского — по сб. «Сергий Радонежский», с. 372-373.
9. Лосев А.Ф. Сокровище мыслящих // Студенческий меридиан. 1982. № 4. С. 28. Эти слова варварски искажены в «Дерзании духа» (с. 5).
10. Лосев А.Ф. Реальность общего: Слово о Кирилле и Мефодии // Лит. газ. 1988. 8 июня.
11. Ныне — г. Каменск-Шахтинский, Ростовской области.
12. Лосев А.Ф. Атеизм, его происхождение и влияние на науку и жизнь // Студенческий меридиан. 1991. № 5. С. 22-23.
13. Трубецкой Е.Н. Умозрение в красках. — М., 1916. — Репринтное издание. — М., 1990. — С. 41.
14. Мережковский Д.С. Полн. собр. соч.: В 24 т. Т. 14. — М., 1914. — С. 34.
15. Мандельштам О.Э. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. — М., 1991. — С. 202, 158.
16. Трубецкой Е.Н. Умозрение в красках... С. 40.
17. Лосев А.Ф. Встреча / Предисловие А.А. Тахо-Годи // Дружба народов. 1991. № 3. С. 206, 211.
18. Там же. — С. 212, 224.
19. См.: Студенческий меридиан. 1989. № 6. С. 42.
20. Лосев А.Ф. Трио Чайковского: Фрагмент / Предисловие А.А. Тахо-Годи // Звезда. 1991. № 11. С. 146.
21. Вагнер Р. Бетховен. — М.-СПб., 1912. — С. 68. Об этой кн.: ДХФ, 218.
22. Мандельштам О.Э. Указ. соч. Т. 1. С. 102.
23. Лосев А.Ф. Памяти одного светлого скептика // Что с нами происходит? — М., 1989. — С. 186, 184.
24. См.: Гамаюнов М.М. Творчество А.Ф. Лосева двадцатых годов: структура и смысл // Изв. СКНЦ ВШ. Сер. Обществ. науки. 1988. № 1. — Комментарий к МПЛ — С. 260.
25. См.: Гамаюнов М.М. Некоторые ницшеанские мотивы в «Музыкальном мифе» А.Ф. Лосева // Абсолютный миф Алексея Лосева. — М., 1993.
26. См.: Андроников И.Л. Лермонтов: Исследования и находки. — М., 1977. — С. 302. — Там же (ил. 38) — факсимиле первого названия.
27. Джохадзе Д.В. Алексей Федорович Лосев // А.Ф. Лосеву к 90-летию со дня рождения. — Тбилиси, 1983. — С. 26.
28. См.: Гамаюнов М.М. К учению А.Ф. Лосева о музыке как «жизни чисел» // А.Ф. Лосев и культура XX века. — М., 1991; Его же. Бузони — Лосев — Шопенгауэр: Философско-эстетические параллели // Проблемы современной музыкальной культуры. — Ростов-на-Дону, 1992; Демин Н.В. Лосев и Асафьев: Становление музыкальной формы // Там же.
29. См.: Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. — М., 1990.
30. Вагнер Р. Бетховен. — М.-СПб., 1912. — С. 37-38.
31. Лосев А.Ф. Два мироощущения // Дон. 1990. № 4. С. 170, 168.
32. См. анализ романтической эстетики в ДХФ.
33. См.: Лукьянов С.М. О Вл.С. Соловьеве в его молодые годы. — М., 1990. — Кн. 3, вып. 2, с. 241, 158-160; кн. 1, с. 273.
34. См. «Золотой горшок» в пер. Вл. Соловьева в кн.: Гофман Э.Т.А. Собр. соч.: В 6 т. Т. 1. — М., 1991. — С. 259-260, 223, 232-235 и др.
35. Соловьев В.С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика. — М., 1990. — С. 164.
36. См. о «Прометее» Мандельштама в кн.: Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. — М., 1976. — С. 289-290.
37. См.: Солженицын А.И. Черты двух революций // Русское зарубежье

в год тысячелетия крещения Руси. — М., 1991.

38. Лосев А.Ф. Что дает античность? // Лит. учеба. 1986. № 6. С. 84.
39. Лосев А.Ф. В поисках смысла // Вопр. литер. 1985. № 10. С. 215.
40. Воспоминания о Софронийском. — М., 1982. — С. 230.
41. Фрагменты, помещенные в примечаниях, надо воспринимать в связи с соответствующими местами основного текста: прим. 17 к с. 315, прим. 19 к с. 326 и прим. 20 к с. 329.
42. См.: Гамаюнов М.М. Словесно-числовой символизм в творчестве И.С. Баха // Изв. СКНЦ ВШ. Сер. Обществ. науки. 1985. № 4. С. 81, 80.
43. См.: Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Его же. Соч.: В 2 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1990. — С. 29-30.
44. Надо иметь в виду «игру» Скрябина и статью о нем в СД.
45. См.: Сахаров В.И. Э.Т.А. Гофман и В.Ф. Одоевский // Художественный мир Э.Т.А. Гофмана. — М., 1982.
46. Итал., буквально — упорный бас — вариационная форма в музыке, основанная на многократном повторении неизменной фигуры в басах. Разновидность это формы представляют «Гольдберг-вариации» Баха.
47. В начале 30-х гг. Московская консерватория именовалась как Высшая музыкальная школа имени Феликса Кона (большевика), и ее сразу начали называть «конской школой».

РАДИОКОМПАНИЯ «МОСКВА»

на взаимовыгодных условиях предоставляет всем фирмам свое эфирное время. Свяжитесь с нами, и многомиллионная аудитория Московского региона узнает о вас и вашем деле!

Программы радиокompании «Москва» распространяются по первому каналу Московской городской сети (I программа), на средних волнах (335 м) и УКВ (частота 66,44 МГц или на волне 4,52 м), звучат как в утренние, так и в вечерние часы.

Дополнительную информацию вы можете получить, связавшись с радиокompанией «Москва».

Наш адрес: 113326, Москва, ул. Пятницкая, 25.

Контактные телефоны: 233-71-38, 233-68-50, 233-61-60, 233-63-61, 233-60-74, 233-63-98.

БИБЛИОГРАФИЯ И ИНФОРМАЦИЯ

СПИСОК ПЕЧАТНЫХ ТРУДОВ А.Ф. ЛОСЕВА* (1989 — 1993)

504. Письмо к Н.М. Тарабукину от 15/I-1956 г. // К столетию со дня рождения Н.М. Тарабукина / Публ. А. Дунаева // Декоративное искусство. 1989. № 10. С. 29.
505. Диалектика мифа: Отрывки из книги «Диалектика мифа» // Родина. 1989. № 10. С. 95-96.
506. Поэзия, мировоззрение, миф // Пушкинист. — М., 1989. — Вып.1. С.160-161.
507. Вл. Соловьев и него-вото наи-близко литературно обкръжение // Литературна мисъл, 1989. Кн. 2. С. 99-117.
508. Из лагеря в лагерь: Письма А. Лосева к В. Лосевой // Наше наследие. 1989. № 5. С. 79-92.
509. В поисках собственного мировоззрения: Из последних бесед с А.Ф. Лосевым / Беседу вел Ю. Ростовцев // Альманах «Поэзия». 1989. № 54. С. 138-144.
510. Проблемът за символа и реалистичното изкуство. — София, 1989. — 439 с.
511. Реальность общего // Альманах библиофила: Книга и жизнь. — М., 1989. № 26. С. 228-229.
512. Жизнь: Повесть // Юность. 1989. № 4. С. 14-17; № 5. С. 78-93.
513. Русская философия // Новый журнал. — Нью-Йорк, 1989. — № 175. С. 278-304.
514. Родина: Фрагмент из повести «Жизнь» // Литературная газета. 1990. 24 января. — № 4. С. 6.
515. Культурата като проблем на философията на историята // Идеи в културологии / Сост. И. Стефанов, Д. Гинев. Т. 1. — София, 1990.
516. Социальная природа платонизма: Фрагмент из «Очерков античного символизма и мифологии» // Свет (Природа и человек). 1990. № 3. С. 62-67.
517. Из размышлений о Вл. Соловьеве: Из последних бесед с А.Ф. Лосевым / Беседу вел Ю. Ростовцев // Альманах «Поэзия». 1990. № 55. С. 196-204.

* Начало списка печатных трудов А.Ф. Лосева см.: Вопросы классической филологии. Вып.Х: Античность в контексте современности. — М.: Изда-во МГУ, 1990. Библиографию печатных трудов А.Ф. Лосева см. также: Контекст-90. — М., 1990. — С. 55-63, 260-261.

518. Макробий и М. Капелла — философствующие писатели поздней античности // Вопросы классической филологии: Античность в контексте современности. Вып. 10. — М., 1990. — С. 5-33.
519. Из воспоминаний // Студенческий меридиан. 1990. № 5. С. 29-32.
520. Страсть к диалектике: Литературные размышления филолога. — М., 1990. — 320 с. — (В поисках смысла. Из бесед и воспоминаний — с. 14-67; Русская философия — с. 68-101; Мировоззрение Скрябина — с. 256-301; Письма из неволи (1930—1933)).
521. Модернизм и современные ему теории: Глава из рукописи «Теория художественного стиля» // Контекст-90. — М., 1990. — С. 25-55.
522. П.А. Флоренский по воспоминаниям Алексея Лосева / Публ. Ю.А. Ростовцева и П.В. Флоренского // Там же. — С. 6-24.
523. Диалектика мифа: Отрывки из книги «Диалектика мифа» // Опыты / Сост. А.В. Гулыга. — М., 1990. — С. 137-173.
524. Losev A., Takho-Godi A. Aristotel. — Moscow, 1990. — 199 p.
525. Losev A., Takho-Godi A. Plato. — Moscow, 1990. — 189 p.
526. A. Losevs Mita dialektika: Fragmenti // Gramata. — Riga, 1990. — № 6. С. 13-17.
527. Два мироощущения // Дон. 1990. № 4. С. 169-174.
528. Классицизм // Литературная учеба. 1990. № 4. С. 139-150.
529. Романтизм // Литературная учеба. № 6. С. 139-145.
530. Основные особенности русской философии // Студенческий меридиан. 1990. № 9. С. 20-22.
531. Из ранних произведений. — М., 1990. — 655 с. — (Философия имени. Диалектика мифа. Музыка как предмет логики).
532. Философия имени. — М., 1990. — 269 с.
533. О применении в языкознании современных общенаучных понятий // Res philologica. — М., 1990. — С. 163-169.
534. Соловьев Вл. Сочинения: В. 2 т. Т. 1; Изд. 2-е / Сост., общ. ред. А.Ф. Лосева, А.В. Гулыги. — М., 1990. — 894 с.
535. То же. — Т. 2. — М., 1990. — 824 с.
536. Магия в понимании П.А. Флоренского // Флоренский П.А. Сочинения. — Т. 2: У водоразделов мысли. — М., 1990. — С. 278-280.
537. Основной вопрос философии музыки // Советская музыка. 1990. № 11. С. 64-74; № 12. С. 66-69.
538. Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1 // Общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмус, А.А. Тахо-Годи; Вст. ст. и статьи к диалогам А.Ф. Лосева. — М., 1990. — 862 с.
539. Диалектика мифа // Новый журнал (Нью-Йорк). 1990. № 180. С. 289-342; № 181. С. 244-295.
540. О музыкальном ощущении любви и природы // Известия СКНЦ. Сер. Общественные науки. 1990. № 2. С. 25-36.
541. Вл. Соловьев и его время. — М., 1990. — 720 с.
542. Из размышлений о Вл. Соловьеве: Беседа Ю. Ростовцева с А.Ф. Лосевым // Вл. Соловьев и его время. — М., 1990. — С. 697-710.
543. Диалектика мифа: Фрагмент // Бюллетень общеобразовательного отделения РОУ. — М., 1990. — С. 6-9.
544. Западная конструктивно-языковая диалектика VI — XI вв. // Известия СКНЦ. Сер. Общественные науки. 1990. № 3. С. 25-35.
545. В поисках смысла: Беседа с В. Ерофеевым // Монологи и диалоги. Т. 2. — М., 1990.
546. В поисках смысла: Из бесед А.Ф. Лосева (из книги «Страсть к диалектике») // Социум. 1991. № 1. С. 92-93.

547. Атеизм, его происхождение и влияние на науку и жизнь: Из записок А. Лосева. Новочеркасск, 16—17 июня 1909 г. // Студенческий меридиан. 1991. № 5. С. 21-23.
548. Философия. Мифология. Культура. — М., 1991. — 525 с. — (Включает «Диалектику мифа»).
549. Русская философия // Русская философия: Очерки истории. Т. 1. — Свердловск, 1991. — 592 с.
550. Загадка Сократа // Философия. Списание за учениям. — София, 1991. — № 1. С. 18-26.
551. Встреча: Роман // Дружба народов. 1991. № 3. С. 183-240.
552. Признавая абсолютную истину: Беседа с Ю. Ростовцевым // Студенческий меридиан. 1991. № 10. С. 27-31.
553. Путь к цельному знанию // Альманах «Поэзия». 1991. № 58. С. 203-214.
554. Диалектика мифа // Новый журнал. — Нью-Йорк, 1991. — № 182. С. 273-321; № 183. С. 317-351; № 184—185. С. 472-508.
555. Первая книга о В.В. Розанове // Москва. 1991. № 10. С. 135-136.
556. А.Ф. Лосев о Флоренском // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси. — М., 1991. — Разд. «Пастыри и подвижники».
557. Трио Чайковского. Гл. 1 // Звезда. 1991. С. 145-149.
558. Специфика на античната култура // Мит и философия. — София, 1991. — С. 32-57.
559. A. Losevs vestules no legere // Kentauri XXI. — Riga, 1992. — № 1. С. 82-101. — (Пер. И. Шувалова «Писем из лагеря»).
560. Театрал: Рассказ // Москва. 1992. № 2—4. С. 69-85.
561. Перводанная сущность // Символ (Париж). 1992. № 27. С. 255-280.
562. Из рассказов А.Ф. Лосева / Публ. В.В. Бибихина // Вопросы философии. 1992. № 10. С. 140-146.
563. Заметки о книгах / Публ. Д.О. Чеховича // Апокриф. 1992. № 1. С. 114-118.
564. История эстетических учений // Мировое древо. 1992. № 1. С. 134-41.
565. Трио Чайковского: Фрагмент // Музыкальная жизнь. 1992. № 19—20. С. 22-24.
566. Реалността на общото // Культура. 1992. 22 мая. С. 8.
567. Когда кончал гимназию // Студенческий меридиан. 1992. № 9. С. 11-14.
568. Из разговоров на Беломорское // Согласие. 1992. № 10—11. С. 96-142.
569. Музыка множит тоску // Россия. 1992. 11—17 ноября. С. 12.
570. Не весте ли яко храм божий есте // Юность. 1992. № 9. С. 59.
571. Трио Чайковского: Роман // Новый журнал (Нью-Йорк). 1992. № 188. С. 110-179; № 189. С. 69-147.
572. Родина: Фрагмент из повести «Жизнь» // Русская идея: Сборник. — М., 1992. — С. 421-428.
573. Научиться мыслить — вполне возможное дело / Публ. Ю. Ростовцева // Эврика. 1993. № 1.
574. Женщина-мыслитель: Роман // Москва. 1993. № 4. С. 98-119; № 5—7.
575. Жизнь: Повести, рассказы, письма. — СПб., 1993. — 534 с.
576. Письма А.Ф. Лосева М. В. Юдиной // Москва. 1993. № 8.

577. Миф — развернутое магическое имя // Символ (Париж). 1993. № 28. — (В печати).
578. Абсолютная диалектика — абсолютная мифология // Абсолютный миф Алексея Лосева: Сборник. — М., 1993. — (В печати).
579. Перводанная сущность // Там же.
580. Миф — развернутое магическое имя // Там же.
581. Бытие. Имя. Космос. — М., 1993.
582. Либерализм: Фрагмент из «Очерков античного символизма и мифологии» // Юность. 1993. № 4.

Материал подготовлен А.А. Тахо-Годи

ОБЪЯВЛЕНА ПОДПИСКА

на полн. собр. соч. Н.Ф. Федорова в четырех томах.
Первый том будет выпущен в 1993 г. (IV квартал).
Издание осуществляется Издательской группой «Прогресс» VIA
в рамках серии «Библиотека журнала «Путь»».

Подписка принимается: в Москве — Мясницкая улица,
дом 6, магазин «Книжный мир», отдел издательства «Терра»;
в музее-читальне Н.Ф. Федорова (в помещении Центральной
библиотеки № 219, Профсоюзная улица, дом 92);
в Санкт-Петербурге — Литейный проспект, дом 57,
«Академкнига».

Справки по тел.: 245-04-24 (Мараховская Галина Михайловна),
335-47-38 (Гачева Анастасия Георгиевна).

ОБ ИЗДАНИЯХ, ПОДГОТАВЛИВАЕМЫХ К 100-ЛЕТИЮ А.Ф. ЛОСЕВА

I. В издательстве «Мысль» ведется работа над серией книг, включающей как ставшие библиографической редкостью ранние работы А.Ф. Лосева (в частности, предполагается полностью издать известное «восьмикнижие» двадцатых годов, в том числе до сих пор не переиздававшиеся «Очерки античного символизма и мифологии», «Диалектика художественной формы» и др.), так и архивные публикации. Среди последних — две крупные работы конца 20-х — начала 30-х годов: «Вещь и имя» (опубликована в уже вышедшем первом сборнике серии, см. позицию 581 библиографии трудов А.Ф. Лосева) и «Самое само» (готовится к публикации в третьем сборнике; два фрагмента из этой работы помещены в настоящем номере журнала). И по времени написания и содержательно «Вещь и имя» и «Самое само» непосредственно примыкают к «восьмикнижию» (так что фактически уже необходимо говорить о «десятикнижии»), однако в стилистическом отношении они несколько отличаются от «восьмикнижия», особенно от двух последних книг — «Очерков античного символизма и мифологии» и «Диалектики мифа», открытая стилистика которых во многом способствовала аресту Лосева. И «Вещь и имя», и «Самое само» были задуманы и в основном написаны еще в конце двадцатых годов, но окончательно они были завершены Лосевым уже после его возвращения из лагеря в 1933 г. Еще сохраняя в это время надежду на возможность публиковаться, Лосев придавал этим текстам максимально нейтральный стилистический облик, стремясь не нарушить при этом собственно философского содержания своей концепции. Вместо «сущности», которая была строгой терминологической парой к «имени» в «восьмикнижии» (например, в «Философии имени»), здесь используется термин «вещь», вместо апофатического Первоединого — «самое само». Эта смена логического ракурса, когда рассуждение, условно говоря, строится не «сверху вниз», а «снизу вверх», что соответствовало культивируемой тогда установке на «практику», усложнила, конечно, восприятие глубинного религиозного подтекста лосевских книг, но, с другой стороны, благодаря этой смене значительно расширилось и уточнилось в деталях позитивное научное содержание его концепции (в частности, в работе «Вещь и имя» более подробно разработан коммуникативный аспект лосевской философии языка, остававшийся в предшествующих книгах не до конца проясненным).

II. Подготовлен и должен появиться в сентябре—октябре 1993 г. дискуссионный сборник «Абсолютный Миф Алексея Лосева» (издательство «Материк», 33 п.л.). Подготовленный совместно Институтом философии РАН и культурно-просветительским обществом «Лосевские беседы», сборник состоит из архивного блока и трех исследовательских разделов.

В архивном блоке помещены три относящихся к концу 20-х годов незавершенных фрагментов: «Первозданная сущность», «Миф — развернутое магическое имя» и «Абсолютная Диалектика = Абсолютная Мифология» (публикация и комментарий А.А. Тахо-Годи). В отличие от «Вещи и имени» и «Самого самого» открытая стилистика «Диалектики мифа» в этих фрагментах не только сохранена, но и усилена. Имеются основания предполагать, что эти фрагменты, в которых в разных аспектах излагается теория абсолютной мифологии, о необходимости которой было заявлено в конце «Ди-

алектики мифа», являются частью ее так и неосуществленного продолжения (или второго тома), причем если в самой «Диалектике мифа» непосредственно религиозные темы составляли второй, лишь изредка отчетливо проступавший план, то здесь именно они являются прямым предметом изложения. Лосев открыто и систематически высказывает в этих фрагментах свою концепцию четвертого (софийного) и пятого (символического) начала в Абсолютной Сущности, ориентируя при этом тексты так, чтобы максимально подчеркнуть принципиальные отличия своей концепции от пантеистических направлений русской философии (в частности, софийное начало Абсолютной Сущности дуалистически противопоставлено здесь тварной материи). В целом эти три фрагмента впервые дают достаточно точное представление об оригинальном лосевском синтезе софиологии, имяславия и исихазма.

Первый исследовательский раздел сборника («Из зарубежных откликов») включает в себя выдержки из зарубежных публикаций о Лосеве с 20-х по 70-е годы. Кроме достаточно известных суждений о Лосеве (С. Франка, Дм. Чижевского, В. Сеземана, В.В. Зеньковского, В.О. Лосского и др.), здесь можно найти содержащую необычное мнение статью архимандрита Евфимия (ученика С.Н. Булгакова), в которой Лосев вместе с Флоренским и Булгаковым оценивается как основатель софиологии. Приведены в этом разделе выдержки из работ польского исследователя Э. Чаплеевича, немецкого ученого А. Хаардта (последним только что выпущена книга о феноменологии в России, посвященная в основном Г.Г. Шпету и А.Ф. Лосеву) и др.

Во втором и третьем разделах сборника помещены дискуссионные статьи о Лосеве современных отечественных авторов (С.С. Аверинцева, В.В. Асмуса, В.В. Библикина, В.В. Бычкова, Г.К. Вагнера, С.В. Гальперина, М.М. Гамаюнова, А.А. Гоготышвили, Т.Б. Любимовой, В.А. Махлина, В.И. Постоваловой, В.И. Самохваловой, А.Н. Столовича, В.П. Троицкого, И.Н. Фризмана, С.С. Хоружего). Статьи этих авторов отражают то дискуссионное напряжение, которое сложилось на сегодня вокруг имени Лосева. В них высказаны различные, в том числе и взаимоисключающие, точки зрения по поводу таких острых моментов современных дискуссий о Лосеве, как Лосев и марксизм; внутренняя цельность или противоречивость лосевских взглядов, в том числе и социально-исторических; соотношение «раннего» и «позднего» Лосева; Лосев и новоевропейская культура; авторская позиция в лосевских текстах; Лосев и платонизм; Лосев и православие (ортодоксальность или модернизм); Лосев и славянская традиция; язычество и христианство у Лосева и др. Максимально разнообразен и стиль статей: от строго академического тона до открытых высказываний, в которых авторы идут на риск личной интонации (отметим вместе с тем, что собственно мемуарных текстов о Лосеве ни в данном сборнике, ни в других изданиях практически нет). В целом сборник дает адекватное представление о наиболее типичных сегодня оценках места Лосева как в историческом плане, так и в современном культурном контексте.

III. Начата и к октябрю 1993 г. должна быть завершена публикация основной части философской беллетристики А.Ф. Лосева (см. позиции 551, 557, 560, 565, 568, 571, 572, 574, 575 библиографии трудов А.Ф. Лосева). Это романы, повести и рассказы («Жизнь», «Встреча», «Трио Чайковского», «Театрал», «Из разговоров на Беломорстрое», «Женщина-мыслитель»), написанные либо в лагере, либо непосредственно после освобождения. Неза-

висимо от того, как оценивать собственно литературные достоинства этих текстов, они представляют интерес и с точки зрения отражения в них культурной и социально-политической ситуации 30-х годов (в некоторых из них, в частности, описана лагерная жизнь), и с точки зрения содержащейся в них, хотя и преломленной сквозь художественную призму, информации как о философских настроениях самого Лосева в то время (в рассказе «Театрал», в частности, дано выразительное развитие того прамифа нарождающейся советской мифологии — «мертвого и слепого вселенского чудища», который был реконструирован Лосевым в «Диалектике мифа»), так и чисто биографического свойства (см., в частности, о взаимоотношениях А.Ф. Лосева с М.В. Юдиной (по его письмам к ней) в комментарии Е. Тахо-Годи к роману «Женщина-мыслитель» (Москва, 1993, № 8)). Самостоятельный интерес, однако, представляют и те художественные приемы, которые использовались Лосевым в его философской беллетристике. В формальном отношении стиль лосевской прозы находится в сфере влияния Гофмана, Э. По и особенно, как представляется, Достоевского: гротеск и элементы фантастики, поданные через ракурс субъективного индивидуального сознания героя, жанр исповеди и особая форма «комнатного» (условно) диспута, когда все герои собираются в одном месте, а интересующие автора различия в их позициях проявляются в разговорах на одну заранее заданную тему. Повествование всегда ведется от первого лица, для чего используется фигура рассказчика, который, приближаясь в той или иной мере к самому автору, никогда не отождествляется с ним полностью (максимально они сближены в романе «Женщина-мыслитель», но и здесь зазор очевиден). В некоторых местах использована фигура одного и того же рассказчика (Вершинин), который подобно хроникеру в романах Достоевского ведет стенографическую запись событий и ведущихся разговоров и чья собственная реакция на них используется Лосевым как выражение той наивной и простой души, которая неизбежно в той или иной степени находится в плену у своего времени. Вершинин для Лосева — это образ того современника, который подпал под влияние чуждого Лосеву времени, но который вызывает у него своей чистотой и искренностью чисто человеческую симпатию. Диалог с «Вершининскими» мыслями Лосевым не только возможным, но и целесообразным. В целом те формальные приемы, которые использовались Лосевым в его философской прозе середины 30-х годов, особенно фигура рассказчика, от лица которого ведется повествование, но который принципиально дистанцирован от автора и в интеллектуальном, и в аксиологическом, и в чисто языковом отношении, могут способствовать адекватной расшифровке той авторской манеры, которая применялась Лосевым в его поздних и уже собственно философских текстах.

IV. Специальные публикации, посвященные 100-летию А.Ф. Лосева, готовятся также следующими журналами:

«Вопросы философии» (1993, № 9). Здесь печатаются содержащие разные версии лосевского отношения к марксизму статьи С.С. Аверинцева, А.А. Гогтишвили, И.Н. Фридмана, а также ранее не публиковавшаяся статья Лосева конца 10-х годов «Имяславие» (в обратном переводе с немецкого), в которой изложено лосевское понимание истоков, тогдашнего состояния и перспектив этого религиозного течения в русской философии начала века и отражено сложное, неоднозначное отношение к нему со стороны официального православия.

«Логос» (1993, один из готовящихся номеров). Номер в целом посвящен соотношению феноменологии и философии языка. Предполагается публи-

кация архивных материалов Г.Г. Шпета и А.Ф. Лосева и ряда сопоставительных исследовательских статей (в частности, статьи В.В. Асмуса об имяславии). Из лосевского архива здесь публикуются «Введение» и заключительный раздел писавшей еще до ареста работы «Диалектика имени». Основной текст этой работы был впоследствии (после выхода из лагеря) перенесен в «Вещь и имя» (см. описание серии книг,готавливаемой издательством «Мысль»), но Предисловие и последняя глава, печатающиеся в «Логосе», были — вследствие их стилистики, полностью исключавшей надежду на публикацию в 30-е годы — заново написаны Лосевым. Сравнение этих двух вариантов текста дает дополнительную информацию о стратегии и тактике лосевских стилистических поисков в 30-е годы.

«Здесь и теперь» (1993, один из готовящихся номеров). В журнале печатаются исходные, т.е. еще не подвергшиеся редакторской цензуре, варианты тех статей (главным образом по платонизму и неоплатонизму), которые писались Лосевым в 60-е годы для пятитомной Философской энциклопедии и которые вынужденно были напечатаны в ней в сокращенном и модифицированном виде. Ранее они были полностью напечатаны лишь в так называемых «Материалах для обсуждения», выходивших при энциклопедии для внутреннего пользования малым тиражом (150 экз.). В журнале «Здесь и теперь» эти лосевские статьи публикуются в исправленном виде и в сопровождении связанной с издательской ситуацией переписки их автора с сотрудниками энциклопедии. В этом же номере журнала впервые будет полностью опубликована также предназначавшаяся для энциклопедии лосевская статья «Логика диалектическая», которая стала победителем закрытого конкурса, объявленного на эту тему редакцией энциклопедии.

«Путь» (1993, один из готовящихся номеров). Здесь публикуются сохранившиеся фрагменты записанного Лосевым в 1934 году его курса «История эстетических учений», который читался им с 1922 по 1930 год в Московской консерватории. Описание истории этого текста и комментарий к нему см.: Тахо-Годи А.А. Я — Лосев // Москва. 1992. № 9—10.

V. Московским издательством «Ладомир» начата работа по переизданию восьмитомной лосевской «Истории античной эстетики». Осенью ожидается выход в свет первого тома; все переиздание должно быть завершено в течение двух лет. Вместе с тем еще не закончено первое издание «Истории античной эстетики»: в издательстве «Искусство» уже давно имеются готовые пленки заключительной книги (две части восьмого тома), но к производству они обещают приступить не ранее зимы 1994 г.

А.А. Гогтишвили

О КОНФЕРЕНЦИЯХ, ПОСВЯЩЕННЫХ А.Ф. ЛОСЕВУ

1. СОСТОЯВШИЕСЯ КОНФЕРЕНЦИИ

1. **Традиции в истории культуры.** Москва, 1976 г.
Конференция проводилась к 85-летию со дня рождения А.Ф. Лосева*. Организатор: Научный совет по истории мировой культуры при АН СССР. Материалы конференции отражены в сборнике «Традиции в истории культуры» (М., 1978).
2. **Античная культура и современная наука.** Москва, 1983 г.
К 90-летию со дня рождения А.Ф. Лосева. Организатор: Научный совет по истории мировой культуры при АН СССР. Материалы отражены в одноименном сборнике (М., 1985).
3. **Античность как тип культуры.** Москва, 1986 г.
Организатор: Научный совет по истории мировой культуры при АН СССР. Материалы отражены в одноименном сборнике (М., 1988).
4. **А.Ф. Лосев и культура XX века (Лосевские чтения).** Москва, 1989 г.
Организатор: Научный совет по истории мировой культуры при АН СССР. Материалы отражены в одноименном сборнике (М., 1991).
5. **Проблемы мировой и отечественной культуры в творчестве А.Ф. Лосева.** Ростов-на-Дону, 1989 г.
Организатор: Северо-Кавказский научный центр высшей школы. Обзор материалов помещен в Известиях центра (1990, № 2).
6. **А.Ф. Лосев и проблемы античной культуры (Лосевские чтения).** Москва, 1991 г.
Организатор: Научный совет по истории мировой культуры при АН СССР. Сборник по материалам конференции готовится к печати издательством «Наука».
7. **К столетию А.Ф. Лосева.** Заседание творческого объединения «Собор» в рамках цикла «Пути российского возрождения». Москва, март 1993 г.
8. **А.Ф. Лосев и философия музыки (к 100-летию со дня рождения).** Москва, апрель 1993 г.
Организатор: Московская государственная консерватория.
9. **А.Ф. Лосев и музыка (к 100-летию со дня рождения).** Нижний Новгород, март 1993 г.
Организатор: Нижегородский университет.

II. КОНФЕРЕНЦИИ К 100-ЛЕТИЮ А.Ф. ЛОСЕВА, ЗАПЛАНИРОВАННЫЕ НА 1993 г.

10. **Донские Лосевские чтения.** Ростов-на-Дону, сентябрь 1993 г.
Организатор: Северо-Кавказский научный центр высшей школы.
11. **А.Ф. Лосев и историко-филологическое образование.** Нижний Новгород, октябрь 1993 г.
Организатор: Нижегородский университет.

* По условиям времени до 1988 года имя Лосева не выносилось в название созывавшихся в его честь конференций.

12. **Международный семинар «Идеи А.Ф. Лосева в процессе духовного возрождения».** Уфа, октябрь 1993 г.

Организаторы: кафедра философии Башкирского государственного университета, общество имени Фихте.

13. **Международная конференция «А.Ф. Лосев. Философия. Филология. Культура».** Москва, октябрь 1993 г.

Организаторы: Научный совет по истории мировой культуры РАН; МГУ; общество «Лосевские беседы».

Информация А.А. Тахо-Годи

Всероссийский благотворительный Фонд культуры, науки и искусства «Рось»

существует с сентября 1991 г. Учредителями его выступают представители творческой интеллигенции России. Целью, определяющей его возникновение и деятельность, является возрождение и развитие отечественной культуры.

Среди программ, осуществляемых Фондом «Рось», можно назвать следующие:

- «Молодые голоса Большого театра» (проведение благотворительных концертов с участием молодых артистов театра);
- телевизионная программа «Вехи истории российской государственности» (12 получасовых передач об истории России с древнейших времен до начала XX века);
- издание религиозно-философского журнала «Начала», посвященного проблемам русской философии;
- организация художественных выставок и вернисажей;
- выплата стипендий отдельным студентам и аспирантам, нуждающимся в материальной поддержке;
- финансирование научных симпозиумов и конференций, таких, как Международный философский симпозиум «Диалог цивилизаций» (Москва), Международная культурологическая конференция «Язык и текст» (С.-Петербург), Международная конференция «Русская философия: личность и история» (Москва) и т.д.;
- другие программы.

Наряду с осуществлением своих программ Фонд «Рось» оказывает спонсорную помощь, требуемую на те или иные культурные нужды.

Финансирование своих благотворительных программ Фонд «Рось» осуществляет прежде всего благодаря деятельности его предпринимательских структур. С большой благодарностью Фонд принимает добровольные взносы и пожертвования.

Наш счет: Мосстройэкономбанк, р/с 700956 МФО 201575. Всероссийский благотворительный Фонд культуры, науки и искусства «Рось».

Кабельное телевидение

нового стиля

Телекомпания РНТВ, осуществляющая свое вещание на территории муниципального округа «Коньково» на Юго-Западе Москвы, предлагает широкий выбор рекламных услуг:

Текстовая реклама.

Дикторские объявления.

Создание музыкальных клипов.

Изготовление рекламных роликов.

Наши зрители, около 150 тысяч москвичей, с интересом ждут наших сообщений о предлагаемых Вами товарах и услугах!

Цены — вне конкуренции!

Сегодня же позвоните нам!

Наш адрес: 117198, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, 9.

Телекомпания РНТВ

Телефон: (095) 434-05-40

Факс: (095) 433-67-00

«НАЧАЛА»

Религиозно-философский журнал

Редактор Р.М. Белозерова

Сдано в набор 12.07.93. Подписано в печать 13.08.93. Формат 60х84 1/16.

Бум. офсетная. Гарнитура Таймс. Печать офсетная. Усл. печ. л. 10,23.

Уч.-изд. л. 11,45. Тираж 2000. Зак. 2316. С 100.

Издательство МАИ. 125871, Москва, Волоколамское шоссе, 4

Типография издательства МАИ. 125871, Москва, Волоколамское шоссе, 4