

ISSN 0132-8158

Начала

$\frac{1}{1994}$
.

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЙ
ЖУРНАЛ

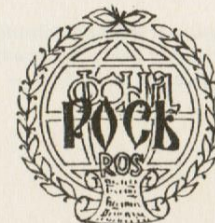
НАЧАЛА

№ 1

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН
КУЛЬТУРНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЕ ОБЩЕСТВО
«ЛОСЕВСКИЕ БЕСЕДЫ»

**АБСОЛЮТНЫЙ МИФ
АЛЕКСЕЯ ЛОСЕВА**

Выпуск I



МОСКВА
1994

РЕДАКТОРЫ:

Н.В. Скоробогатько и А.Т. Казарян

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

В.Г. Аладьин,

Л.А. Гоготишвили,

Л.Е. Моторина,

В.Г. Сукач,

М.Хатгейстер (Германия),

А. Валицкий (США)

В первом и во втором номерах журнала «Начала» за 1994 г. публикуются материалы из анонсированного нами (см.: «Начала», 1993, №2 (8), с. 170-171) дискуссионного сборника «АБСОЛЮТНЫЙ МИФ АЛЕКСЕЯ ЛОСЕВА» (отв. ред. — Л.А. Гоготишвили). Сборник был подготовлен ИФ РАН (совместно с культурно-просветительским обществом «Лосевские беседы») к 100-летию со дня рождения А.Ф. Лосева, но в связи с трудностями издательского характера он так и не был выпущен издательством «Материк», бескорыстно взявшим на себя миссию его издания. Редакция журнала решила опубликовать исследовательские статьи дискуссионного характера, в которых отражаются современные острые споры как вокруг наследия А.Ф. Лосева, так и относительно всей платонической традиции русской философии XX века.

СОСТАВИТЕЛИ НОМЕРА:

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

АДРЕС РЕДАКЦИИ:

Россия, 109417, Москва, Ж-417, А/я 8

ТЕЛЕФОНЫ:

116-90-36, 447-20-07

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

Директор-издатель —
президент Российского
благотворительного
фонда культуры, науки
и искусства «Рось»
В.Г. Аладьин

© «НАЧАЛА», 1994
Перепечатка материалов допускается
только с согласия редакции

СОДЕРЖАНИЕ**ИЗ НЕИЗДАННЫХ РАБОТ А.Ф. ЛОСЕВА**

А.Ф. ЛОСЕВ. Абсолютная диалектика = абсолютная
мифология (Подготовка текста, публикация
и комментарий А.А. Тахо-Годи) 4

МАТЕРИАЛЫ К БИОГРАФИИ А.Ф. ЛОСЕВА

А.А. ТАХО-ГОДИ. А.Ф. Лосев и Г.И. Челпанов 36
А.Ф. ЛОСЕВ. Типы моей памяти (Публикация А.А. Тахо-Годи) . . . 40
А.Ф. ЛОСЕВ. Переписка в комнате (Публикация А.А. Тахо-Годи.
Послесловие к публикации Е.А. Тахо-Годи) 42

ИССЛЕДОВАНИЯ

Архимандрит ЕВФИМИЙ. Relatio Religiae
(Биографическая справка А.А. Тахо-Годи) 52
С.С. ХОРУЖИЙ. Идея всеединства от Гераклита до Лосева 60
В.В. АСМУС. Триадология Лосева и патристика: предварительные
замечки 95
Л.А. ГОГОТИШВИЛИ. Лосев, исихазм и платонизм 101
М.М. ГАМАЮНОВ. Некоторые ницшеанские мотивы
в «музыкальном мифе» А.Ф. Лосева 133
И.Н. ФРИДМАН. Эстетика. Катартика. Теургия. «Теургический
проект» в философии искусства Вл. Соловьева — Вяч. Иванова —
А.Ф. Лосева 139
В.В. БИБИХИН. Символ и другое 177

ИНФОРМАЦИЯ И БИБЛИОГРАФИЯ

Сообщение на конференции 191
К библиографии переводов работ А.Ф. Лосева
на иностранные языки (Подготовлено А.А. Тахо-Годи) 191

ИЗ НЕИЗДАННЫХ РАБОТ А.Ф. ЛОСЕВА

А.Ф. Лосев

АБСОЛЮТНАЯ ДИАЛЕКТИКА = АБСОЛЮТНАЯ МИФОЛОГИЯ

Категория становится на место перво-сущего. А она не может не стать на это место, так как все категории тождественны с перво-сущим. Практически это сводится к тому, что *все категории (в нашем случае выведенные пять) должны еще раз повториться в каждой из этих категорий*. Однако это не может быть простым повторением уже полученного ряда, т.е. повторением его пять раз. Это, конечно, ни к чему не привело бы. Все дело в том, что здесь каждый раз получаются совершенно новые категории, в зависимости от особенностей той сферы, в которой происходит это «повторение» первого ряда. Тут-то как раз и становится до полной наглядности понятным, что такое *абсолютная* диалектика. В абсолютной диалектике *каждая мельчайшая категория* должна играть роль первенствующей категории, роль перво-единого, из которого вытекают все прочие потенции. Относительная диалектика как раз тем и страдает, что она берет только некоторые категории в качестве основных, остальные же оставляет в том их невыразительном, одномерном виде, в котором они предстали при первом прикосновении диалектической мысли. Так, например, «диалектик» берет категорию «объекта» и категорию «субъекта». Пусть даже он и вывел их одну из другой (что, впрочем, не всякий диалектик умеет делать). Все-таки этого еще мало. Если он хочет быть действительно конкретным, он должен 1) объект рассмотреть как субъект и 2) объект рассмотреть как объект, а еще лучше, если, кроме того, он 3) субъект-объектное тождество рассмотрит как объект и 4) субъект-объектное тождество рассмотрит как субъект. Тогда этот диалектик увидел бы, как категория «личности», а вместе с тем категория «искусства» и «религии» вы-

текают с полной диалектической необходимостью (как это мы видим в конце Гегелевой «Энциклопедии»), и никто не посмел бы тогда считать эти категории ложными или несущественными. А что делает эту диалектику истинной и существенной? Именно то, что здесь категории не просто выведены одна из другой, а еще и рассмотрены *одна в свете другой*, т.е. каждая категория повторяет внутри себя весь ряд, в котором она занимает в одномерной диалектике — лишь одно из многих мест. Это и есть абсолютная диалектика.

Сделавши теперь ориентировку в достигнутой нами диалектической стадии, мы теперь сразу же видим, что мы действительно вступили на путь *абсолютной* диалектики и что мы проработали из нее *первые три категории*, т.е. достигли трехмерности. Сначала мы дали одномерную диалектику в виде дедукции пяти основных категорий (которые можно представить, в связи с теми или другими намерениями, и как триаду и как тетрактиду). Очевидно, это есть та диалектика, где основную роль играет *Одно*, так как наши пять категорий ничего иного и не представляют собою, как именно диалектическую эволюцию этого Одного. Далее, мы перешли к интеллигенции. Это и значит, что мы поставили здесь в центр и основу уже не Одно, а *Сущее*, вторую категорию из одномерного ряда. Чистое Одно как одно — порождает из себя Бытие, Сущее, но Бытие, если *его*, это самое Бытие, принять за Одно, даст в качестве второй категории, уже, очевидно, не просто Бытие, ибо в этом случае не было бы и никакого диалектического процесса. Оно даст другое Бытие, которое будет с ним соотноситься так же, как в первом ряду Бытие соотносилось с Одним. Но там Одно было абсолютно раскачественно, здесь же оно заполнено бытийственной качественностью. Это и заставляет нас трактовать новое Бытие уже не как просто Бытие, но как Сознание, как Интеллигенцию. Равным образом, наш третий ряд или трехмерная диалектика, очевидно, построена по типу *третьей* категории первого ряда, Становления, получая общую характеристику как Стремления, или Влечения.

Тут нам становится воочию ясно, чего еще не хватает нашей диалектике, чтобы она стала *абсолютной* (пока в пределах полученных уже пяти категорий). А именно, *необходимо, чтобы полученная третья плоскость Стремления (Влечения) перешла еще в четвертую по типу перехода Становления в Ставшее (в Факт, Субстанцию), т.е. чтобы в центре всех пяти категорий была поставлена четвертая категория; и необходимо, чтобы эта четвертая плоскость перешла еще в пятую, по типу перехода Ставшего в Символ, т.е. чтобы в центре всех пяти категорий была поставлена*

пятая категория. Это и приведет нас к желанному концу, к построению абсолютной диалектики Субстанции.

11. Две последние плоскости, завершающие абсолютную диалектику (персонализм и ономатизм). 1. Начнем с первой плоскости. В чем ее центральный и основной смысл? Интеллигенция, т.е. чистый ум и абсолютное самосознание, перешла у нас в некое новое становление, где ум погрузился в стихию Стремления. В дальнейшем диалектика требует противоположения этой категории еще новой, которая была бы ей именно *противоположна*. Просто Фактом, или Субстанцией, т.е. просто Ставшим, эта категория, конечно, не может быть, ибо тут мы вернулись бы к первой, одномерной, диалектике и игнорировали бы все наши достижения в двухмерной и в трехмерной диалектике. Надо подыскать такое Ставшее и такой Факт, которое бы вместило в себя и чистый Ум и чистое Стремление, которое было бы сразу и Телом и Живым Существом, и Пониманием и Словом. Я думаю, что это есть, вообще говоря, категория *Личности*, получающая разный вид в зависимости от преломления в разных категориях ряда.

В прямом и чистом виде эта категория относится к *четвертому* началу. Вспомним предыдущие формы этого четвертого начала. Сначала, в наиболее абстрактной и формальной плоскости мы имели просто *Ставшее*. Когда это Ставшее мы стали мыслить как носителя Ума, абсолютной интеллигенции, мы уже не могли продолжать называть его Ставшим просто. Оно предстало перед нами как тело. Далее, это Тело наполнилось еще более глубоким содержанием: оно стало мыслиться как рождающее или рождаемое. Другими словами, оно превратилось уже в *Живое Существо*. Теперь же, наконец, оказывается, что это Живое Существо берется с точки зрения законченности и определенности всех своих жизненных устремлений. Оказывается, что его ум и его стремления даны не просто сами по себе, но в своей полной *определенности*, *завершенности*, *ставшести*. Это значит, что живое Существо берется во всем своем историческом развитии, со всеми своими судьбами, которые только ему свойственны. Живое Существо, оказывается, осуществило здесь свой индивидуальный лик, и весь его ум, вся его жизненная энергия дали полную картину своего собственного существа. По-моему, это есть то, что обычно называется *Личностью*. Личность есть конкретная осуществленность всего внутреннего, всей, какая только свойственна данной субстанции, интеллигенции. Однако, это уже четвертое начало; и мы еще ничего не сказали о новой модификации первых трех на-
чал.

Первое начало, Одно, Рождающее и Нерожденное, в аспекте противопоставления своему инобытию, т.е. в аспекте *результата* этого Рождения и Нерожденности, даст Власть. Делать, творить, рождать — в аспекте личностном и завершительном, это значит *быть в состоянии* делать, творить и рождать, быть достаточно могущественным и властным для этого. Но это есть *результат* и ставшее Ума, что также Ум сам внутри же себя, но в аспекте завершенности и законченности. Мне кажется, это есть Ведение (или, быть может, Вера, если ее понимать как умное видение). Влечение и Стремление, данные в аспекте личностного завершения, есть Любовь. Однако, мы уже видели, как полезно и как в то же время необходимо рассматривать первые три ипостаси, с одной стороны, и четвертую, с другой — как нечто целое и неделимое. Ведь первые три начала есть не только чисто смысловые начала, которые реально существуют только на четвертом начале, т.е. когда есть соответствующий факт или субстанция, которая их осуществляет и реально, телесно носит на себе. Что же даст нам Личность (полученное нами в этом ряду четвертое начало), как именно осуществится и носитель Могущества, Ведения и Любви? Что такое эта абсолютная Личность, которая законченно осуществит и реализует и Власть, и Ведение, и Любовь? Что такое Власть как Личность, Ведение как Личность, Любовь как Личность? Что такое Власть как живой организм Личности. Ведение как живое существо Личности, Любовь как субстанция и тело Личности? Тут мы подходим к великой диалектической тайне христианского учения о троичности, которая только сейчас начинает немного приоткрываться для нашего изумленного взора. Рождающее и Власть имущее, Рождающее и Нерожденное, Власть как Личность есть Отец, *довлеющий* Себе; Рождающее как Личность есть Отец, и Нерожденное как Личность есть Довление, и Нерожденное, но Рождающее Власть как Личность есть *самодовлеющий* Отец. Рожденное как Личность есть Сын, и Ведение как личностная завершенность есть *Мудрость*. Пневма и Жизнь как Личность есть Дух, и Любовь как личностная завершенность и законченность есть *Святость*. Субстанциально-личностная завершенность Жизни как умного ощущения и влечения, как неиссякаемого Стремления и Творчества есть Дух Святой. Дух Св. — организм Любви и Святости, Любовь и Святость как организм.

Наконец, в пятой категории, в Символе, который уже дошел у нас в предыдущей диалектике до степени Понимания и Слова, [Иное?] становится, в этом, общеличностном аспекте, очевидно Словом Личности, Словом, открывающим сущность Личности. Та-

кое слово, которое исходит от живой Личности, очевидно, есть *Имя*, а это *Имя*, открывающее и выражающее вовне и Довление Власти, и Мудрость Ведения и Святость Любви есть не что иное, как *Добро*, *Истина* и *Красота*. Добро, Истина и Красота есть *внешнее выражение* Довления, Мудрости и Святости, подобно тому как эти три есть внутренняя осуществленность и завершенность тайных внутри-троичных процессов Власти, Ведения и Любви.

Такова эта общая плоскость *персонализма*, возникающая под главенством четвертого начала, Ставшего, получающего тут форму Личности. Укажем, что получается на второй из указанных плоскостей, т.е. там, где главенствует не четвертое, а *пятое* начало, не ставшее, но Символ, и где с точки зрения этого Символа перестраиваются все пять основных категорий. Прежде всего, необходимо зафиксировать общий смысл этой новой плоскости. Если Личность соответствовала Ставшему и была как бы устойчивым, остановившимся бытием Стремления, то с Символом мы, очевидно, переходим еще в новое становление, ибо и всякая категория, противопоставляясь своему инобытию, синтезируется с нею в своем становлении. Тут будет становление уже самой *Личности*, не просто, конечно, Становление как таковое. Однако, *тут мы еще не перейдем в самое инобытие*. Личность отождествится с этим инобытием в *своем смысле*, умно; и потому она не перейдет в свое инобытие как факт, чтобы там заново утвердиться или, быть может, рассыпаться, но будет умным же становлением, смысловой энергией, эманурующей в инобытие, но не становящейся самим инобытием. Три ипостаси, выведенные нами раньше, в аспекте этого чистого «для иного», станут Силой, Светом и Благодатью. Четвертое начало, дошедшее в предыдущей диалектике до степени Личности, превратится здесь в такую сферу, которая будет местом осуществления и овеществления инобытийных энергий Личности. Я ее называю *софийной* сферой, а основную триаду, в ее воплощении на Софии, я мыслю как Царство, Славу, Церковь. Наконец, пятая категория в свете конструируемой здесь диалектики, т.е. Символ в свете Символа же есть *Магическое Имя*, а триадическое разделение в нем дает Энергию *Спасения*, *Эвхологическую* (откуда — *Молитва*) и *Мистериальную* (откуда — *Таинство*).

12. Необходимые и основные разъяснения. Только теперь мы пришли к некоторому более или менее осязательному концу в смысле своего первоначального задания (получить абсолютную диалектику кончая категорией магического имени) и только теперь мы можем ставить реально вопрос о том, что такое абсолютная мифология и как она на деле получается. Но и полученный на-

ми — все-таки порядочный — диалектический материал все же не везде одинаково ясен; и не вполне ясны общие выводы, которые надо сделать для нашей теории абсолютной мифологии. Все это заставляет нас еще и еще раз пересматривать этот материал, выделяя то, что осталось тут в тени и стремясь дать по возможности цельную и единую, а также простую и ясную систему диалектики. Я попросил бы при дальнейших разъяснениях пользоваться прилагаемой мною тут таблицей.

1. При первом взгляде на нашу таблицу, мы, прежде всего, обращаем внимание на то, что по горизонтальной линии сверху мы имеем пять основных категорий (Одно-«В-себе», Сущее-«Для-себя», Становление-«В-себе-и-для-себя», Ставшее, Субстанция-«Для-себя-и-для-иного» и Выражение, Символ-«Для-иного»), по вертикальной же линии слева¹ — только три категории — Одно, Сущее и Становление. Хотя этот факт и должен быть сам собою понятен из предыдущего изложения, но, чтобы не было никаких неясностей, разъясним это здесь еще раз. Мы хотели построить *абсолютную* диалектику. Абсолютная диалектика в пределах данного ряда категорий есть конструкция всех и каждой категории из этого ряда в свете всех и каждой, т.е. *повторение всех категорий в каждой из них еще раз*. Поэтому наша таблица должна была бы иметь пять категорий в горизонтальном расположении и пять в вертикальном, чтобы на схождениях линий от каждой из них и получались искомые сложные категории. Почему же наша таблица содержит в вертикальном направлении только первые три категории? Тут мы должны вспомнить, что по нашей основной диалектической конструкции, *три первые начала резко противопоставлены четвертому началу*. Четвертое начало не есть сфера чистого смысла, каковой являются первые три начала. Четвертое начало есть начало *осуществления, реализации, овеществления смысла*. Таким образом, реально существуют не эти три начала сами по себе, но — лишь вместе с своей осуществленностью, вместе с своей реализацией. Равным образом, *пятая категория также не может мыслиться единосущной с первыми тремя*. Пятая категория, Выражение или Символ, уже предполагает первые три начала и только определенным образом *выявляет их вовне*, выносит их наружу. Таким образом, первые три начала являются совершенно своеобразными категориями; и они, как чисто смысловые, могут быть противопоставляемы решительно каждой, любой категории и всем категориям, взятым вместе. Все прочие категории

¹ В рукописи, по-видимому, ошибочно «справа». — *Ред.*

есть не что иное, как то или другое усложнение первых трех, их разрисовка и углубление. Первые три начала, в аспекте четвертого, суть *осуществленные* три начала, а в аспекте пятого, суть *выраженные* три начала. Та и другая модификация, как видим, нисколько не нарушает ни самого количества «три», ни их существенного взаимоотношения. Вот почему необходимо в вертикальном направлении нашей таблицы говорить именно о трех ипостасях. Это, однако, нисколько не мешает тому, чтобы мы отдельно рассматривали как три ипостаси сами по себе, так и их модификации в направлении четвертой и пятой категории. Наоборот, это различение необходимо, если мы вообще хотим получить диалектическое исследование; и потому я отвожу этим модификациям вполне определенное место в своей таблице, но только место это не по вертикали, но — параллельно трем первым началам в каждом отделе, соответствующем той или иной горизонтальной категории.

2. Далее наш взор падает на самую эту *первичную триаду*. Мы видим теперь воочию, что *христианское учение о троичности Лиц Божества* вовсе не есть что-то *противо-разумное и не-логичное* и какой-то набор бессмысленных слов, каковым любят его изображать лица, невежественные в этом вопросе. Даже не «верующий», но просто честно мыслящий должен сказать, что тут содержится *самое обыкновенное диалектическое учение, самая обыкновенная диалектическая триада*, какую можно найти в любой диалектической системе. Правда, и честно мыслящих и диалектиков достаточно мало, чтобы учению о троичности была от дана вся дань по справедливости. Мы воочию убеждаемся, что опять-таки *не логика, не знание и не наука заставляют людей составлять на троичность*. Наоборот, если бы люди рассуждали диалектически, то убедились бы, что *божество только и может быть триединым*, не иным. Разумеется, чтобы вообще утверждать реальность чего бы то ни было, нужно иметь соответствующее ощущение этого предмета; а чтобы иметь ощущение, надо иметь орган ощущения. И это, как я уже много раз говорил, есть сфера именно не логики и не диалектики, но жизни. Человек ощущает и имеет объект для ощущений — в зависимости от того, как он живет. Одна жизнь предрасполагает к одним ощущениям, другая — к другим. Чтобы воспринять и ощутить Божество, нужна соответствующая жизнь, не только внутренняя, но и внешняя. Ощутить Божество тому, кто раньше не имел этого ощущения, — значит изменить свою жизнь и, самое главное, это значит измениться *физически*, ибо какое же это изменение жизни без физического ее изменения? Итак, логика триединства имеет под собой некоторый вне-логический опыт, который нельзя насадить и воспитать никакой логикой и который, равным

образом, нельзя и опровергнуть никакой наукой и диалектикой. Но допустим на одну секунду, что Божество существует, допустим хотя бы только в мысли, хотя бы только гипотетически, и — вы обязаны будете применить к Нему диалектические схемы. Вы обязаны будете ответить на вопрос: если Бог есть, то чем Он отличается от всего прочего? И если Он чем-нибудь отличается, Он есть нечто. А если Он — нечто, то это нечто имеет определенную границу и очертание, и т.д. и т.д. Словом, вся диалектическая схематика неминуемым образом окажется реальной также и для Божества, и вы должны будете учить в первую голову о триаде: Одно, Сущее и Становление. Из этого видно, какая клевета и какой вековой обман существует в отношении Средних веков и христианского вероучения. Люди, потерявшие веру в Бога, уверяют нас, что ни в нео-платонизме, ни в средневековом богословии и философии нет ровно никакой логики и никакой диалектики, что там область «тьмы и невежества», а вот-де изображение Богородицы в виде своих возлюбленных есть, действительно, *возрождение*, и внутренне-прогнившее духовное мещанство и слепота, этот жалкий салонный блуд Вольтера и Дидро, есть, действительно, *просвещение*. Но, явно эта преступная клевета рассчитана на полную безмозглость и на то, что люди не станут проверять подобных утверждений самостоятельным изучением данных исторических периодов. Конечно, лучше всего запретить изучение антично-средневековой мысли, чтобы никто не имел даже и возможности выявить тот свет ума и ту диалектику, которая там фактически существовала. Но такое запрещение слишком уж явно дискредитирует само себя и выявляет свое подлинное лицо. Итак, в учении о Триединстве, кроме стихии ощущений (или, как говорят, «веры») есть еще *полнейшее требование мысли*; это — *самая обыкновенная триада*, которая существовала у всех «верующих» и «неверующих», кто только занимался *диалектикой*.

3. Попробуем теперь войти в разъяснение более детальных категорий. Мы получили основную диалектическую триаду, которую, путем дальнейших усложнений, можно было бы довести до какого угодно количества категорий. Но мы остановились на пентаде. Рассмотрим, в чем суть диалектики, которая хочет *рассмотреть каждую из пяти категорий в свете каждой из пяти категорий*. Вот мы имеем сферу Смысла (разработанную нами в виде первой триады). Эта сфера Смысла была порождением первой категории — Одного; это было продвижение в сфере Одного и средствами Одного. Что же получится, если мы теперь начнем рассматривать всю полученную сферу Смысла с точки зрения второй категории, — Сущего, или Бытия. Я утверждаю, что и

здесь в предложенной системе дано построение, которое безусловно непрерываемо, которое обладает самой элементарной диалектической необходимостью и которое не признают только потому, что не хотят на это даже обращать внимания.

Это простейшее, очевиднейшее, примитивнейшее построение сводится к следующему. Допустим, что мы получили в своей диалектике сферу Смысла. Допустим, что все дистинкции, которые можно было здесь произвести, мы произвели. Допустим, что дальше уже ничего не остается такого, что было бы Смыслом. Все остальное — сфера уже *вне-смысловая*. Что же получится? К какому выводу придет диалектика, захотевшая производить с полученным Смыслом свои дальнейшие — обычные — операции, т.е. противоположения и отождествления? Мы должны теперь *всю* сферу Смысла противопоставить чему-то иному и отождествить с ним. Но где же это «иное»? Мы ведь только что сказали, что нами проработана решительно *вся* сфера Смысла, что, следовательно, ровно никакого *иного*, никакого инобытия уже не остается. Чему же теперь противопоставлять смысл? Раз мы условились, что нами исчерпана *вся сфера* Смысла, то ведь все остальное, если оно есть, конечно будет уже *вне* Смысла. Но что же можно сказать о том, что никакого смысла не имеет и что — *вне* всякого Смысла? Таким образом, само собой получается, что полученный Смысл не с чем противопоставить, кроме как с самим же собою, что единственное инобытие, которое тут мыслимо, это — *сам же Смысл для себя же самого*. Мы должны конструировать такой Смысл, который был бы *бытием сам для себя*. Вспомним: мы ведь как раз хотели рассмотреть все категории под углом зрения *Бытия*. Но что такое «все категории». Это есть *вся сфера* Смысла, взятая целиком. Где же теперь будет это Бытие как нечто новое, в этом, уже новом противопоставлении *всего* Смысла своему инобытию? Это и будет, очевидно, *самосознание*, а «Бытие», которое мы условились положить здесь в центр всего, превратится в *объект самосознания*, или, что то же, в *субъект самосознания*.

Теперь я спрошу: где тут допущена ошибка? Скажите: где в этой диалектике допущен такой шаг мысли, который бы превращал все это рассуждение в неправильное или фиктивное? *Никто такой ошибки указать не сможет*. Тут простое дело: раз исчерпана *вся сфера* Смысла, то дальнейшее противопоставление есть уже протиповопоставление Смысла ему же самому, самопротивопоставление Смысла, т.е. субъект-объектное взаимоотношение, т.е. *самосознание, интеллигенция*. И заметьте: это — не тот вывод, который можно было бы делать и можно было бы не делать. Это — вывод, который *нельзя не делать*. В самом деле, диалекти-

ка производит свои операции путем противоположения, т.е. путем отрицания, и — в дальнейшем отрицания этого отрицания, т.е. утверждения. Вот получена вся сфера смысловых установок, вся сфера Смысла целиком. Можно ли не противоположить эту сферу ее инобытию? Можно ли не отрицать эту сферу и в дальнейшем не утверждать ее опять снова? Ведь это было бы равносильно смерти диалектики. Это значило бы закричать на диалектику «молчи!» и топнуть ногой. Будем ли мы это делать? Хотя и очень много существует охотников кричать и топтать ногами, мы за этим не пойдем, мы предоставим диалектике совершать свои операции и дальше, — даже бесконечно, если это потребуется. Разве может кто-нибудь положить пределы мышлению, если оно само себе их не положит? Итак, целостная сфера Смысла противопологается — единственно возможному инобытию (ибо всякое бытие уже исчерпано) — *себе самому*. А это и значит, что Смысл перестал быть смыслом просто, но стал *Субъектом и Объектом*. Поэтому, как бы ни бесновались материалисты, желающие свести самосознание и вообще сознание на бездушную материю, — все это есть только диалектическое недомыслие и слепота в определенной сфере действительности. Тут мы еще и еще раз убеждаемся, что отнюдь не логика и наука приводит материалистов к отрицанию сознания и души, но нечто совсем другое. Материалисты *прекрасно знают*, что существует и сознание, и душа, но только они хотят *сознательно удушить* сознание и душу. Не логика, очевидно, приводит их к этому, но определенный злобный аффект вопреки всякой логике и при сознательном игнорировании всякой логики.

4. С такой же диалектической неумолимостью вытекают и все прочие выводы, которые сделаны в предыдущем. Мы получили сферу чистого самосознания и ума. Так как здесь не было ровно никаких привнесений, которые бы делали это самосознание частичным и несовершенным, а имеются в виду только голые и простые категории субъекта и объекта, то очевидно, это самосознание, этот ум будет *абсолютным*. Мы получили, стало быть, сферу, чистого, абсолютно адекватного самосознания и ума. Что же дальше? Если мы не закричим опять на диалектику и не станем производить над ней внешнего и физического насилия, то она опять, как всегда, поставит все тот же вопрос о противопоставлении полученной категории инобытию и о синтезе ее с этим инобытием. Получено чистое, в себе адекватное самосознание. Противопоставление, очевидно, должно привести к *становлению* этого самосознания, этого субъект-объектного тождества, как раньше синтез *Одного и Сущего* мы нашли в *Становлении*. Но заме-

тим: становление интеллигенции не может здесь пониматься как внутри-интеллигентное становление. Внутри-интеллигентное становление даст сферу *ощущения*. Нет, мы берем всю интеллигенцию, всю сферу самосознания *целиком*, и — противопоставляем ее новому инобытию, совершенно забывая о внутри-интеллигентных различиях. Это, конечно, не может не привести к новой диалектической категории, которая бы наглядно выявила эту становящуюся вовне интеллигенцию. Но что такое сознание, которое *становится* во внешней сфере? Что такое самосознание, которое вышло из своей внутренней замкнутости и направилось в свое инобытие? Что такое сознание, которое утверждает себя не внутри себя, но *вне себя*, и так как это инобытие есть становление, — то утверждает себя в становлении, в постоянном возникновении? Это есть, делаю я вывод, *Стремление*, или *Влечение* (вполне определенная разница обеих категорий меня здесь не интересует; я беру их пока в общем виде), — вывод, который опять-таки совершенно не может быть оспариваем диалектически.

К этому необходимо прибавить еще следующее. Различая ум и стремление, я подхожу вплотную к платонически-патристической психологии и резко расхожусь с ново-европейской. Античное разделение на «ум», «тюмос» и «эпитюмию» как всегда отождествляют с разделением на «ум», «чувство» и «волю», забывая, что все три последние сферы помещаются в каждой из трех античных. Античное разделение есть разделение чисто диалектическое, зависящее от полагания ума в инобытии. Поэтому ум в моем и в антично-средневековом понимании отнюдь не есть *одна* из способностей души и отнюдь не «помещается» в «душе», но именно «душа» «помещается» в уме. Ум не есть отдельная способность. Это духовное средоточие, превосходящее самую «душу». «Душа» есть не что иное, как *развертывание* «ума», переход ее в инобытие. То, что обычно именуется «*душой*», *совпадает*, таким образом, у меня именно с «*стремлением*». «Ум» и «душа» (стремление) вовсе не находятся на одной плоскости, но «ум» выше «души». «Стремление», как это легко заметить, я понимаю, следовательно, опять-таки не как *одну* из *душевных* способностей. Например, «стремление», в моем понимании, ничего общего не имеет с «волей» или ее моментами (в обычном понимании психологов). Это — вообще *душевный* поток, психическая слитость, неизменно движущая вперед, то неутомимое и вечно напряженное алогическое становление, которым «душа», собственно, и отличается от «ума».

Указанным диалектическим противостоянием Ума и Стремления тотчас же неумолимо диктуется и еще одна интеллигентная

пара, без которой никак не может обойтись последовательная диалектика. Ведь антитеза Ума и Стремления есть не что иное, как полное повторение в интеллигентной сфере основной антитезы Бытия и Становления. Но мы хорошо знаем, что в диалектическом ряду Бытию предшествует Одно, а за Становлением следует Ставшее. Эти категории, конечно, имеют и свои интеллигентные аналогии. Что касается внутри-интеллигентной диалектики, то там мы уже наметили антитезу Ума и Ощущения. Но сейчас нас интересует то, что предшествует *всей* интеллигенции и что последует за *всей* интеллигенцией, со всеми ее внутри-интеллигентными различиями. Когда мы противопоставляли Смысл его инобытию, т.е. ему самому, мы сразу же получили антитезу Субъекта и Объекта. Но подобно тому, как в одномерной диалектике есть бытие и небытие и есть тождество их, которое уже не может быть ни бытием просто, ни небытием просто, но которое должно быть уже *выше* самого бытия и самого небытия и даже выше их антитезы, т.е. чем [-то] уже абсолютно неразличимым, так и в интеллигенции Ум и Стремление должны так отождествиться между собой, чтобы это тождество уже не было просто Умом или просто Стремлением, ибо иначе оно и не будет тождеством Ума и Стремления. Необходимо, чтобы это интеллигентное тождество было выше самой антитезы Ума и Стремления, даже больше того, выше самой антитезы Субъекта и Объекта, т.е. было бы чем-то совершенно отличным в смысле Ума и Стремления, или Субъекта и Объекта, чем-то *высшим* и несоизмеримым с этой антитезой. Такая высшая интеллигенция, или, вернее, сверх-интеллигентная точка абсолютной интеллигентности, есть *Сердце*, тот неисповедимый и неисчерпаемый источник всякой интеллигенции, из которого проистекает чистый Ум и чистое Стремление. Это — Ум, но — такой, который дан вне субъект-объектного противостояния и есть сплошное сверх-логическое протекание и Стремление. И это есть Стремление, но — такое, которое не выходит наружу, не распределяется вовне, но вращается внутри себя, неизменно истекая из себя и вновь возвращаясь в себя за пределами логических и субъект-объектных расчленений. Этот умный *Экстаз*, конечно, не может быть понят современным психологическим и философским мещанством, знающим только среднее, тепловатое, сероватое, недалекое существование. Понять это может только иная, не буржуазно-европейская, возрожденская и просветительская культура, хотя это и есть опять-таки самое примитивное диалектическое построение. Добавлю, что как в Одном мы различали Одно как бесконечную апофатическую бездну и Одно как начало ряда, так и здесь необходимо различать Сердце как абсолютную неохват-

ную сверх-интеллигентную Бездну, которая есть такая полнота Света, что он уже теряет всякие границы и формы, всякое различие и расчленение и, таким образом, превращается в некий *пре-светлый Мрак*, и — Сердце как начало интеллигентного ряда, как полноту умных обстоятельств, как предел умных восхождений и исхождений. Я в таблице пометил эту категорию просто как Сердце, рассчитывая, что читатель не забудет этого расчленения, как и вообще не забудет наличия, при всей диалектике, абсолютно апофатической стихии, незримо управляющей всем диалектическим построением.

С другой стороны, интеллигенция, вылившаяся в Стремление, требует своего завершения и *снизу* (так сказать). Как Становление перешло в Ставшее, так и в Стремление, «*Душа*», должно перейти в свое Ставшее, должно остановиться, должно перейти в результат этого процесса Становления. Я утверждаю, что это есть сфера *Чувства*. И тут мною руководит опять-таки самая обыкновенная, даже не диалектическая, а чисто жизненная установка. Чем мы обычно отличаем чувство от ума? Конечно, тем, что в чувстве некое движение, некое влечение, которого нет в уме; ум с этой точки зрения представляется чем-то статическим. Другими словами, чувство есть синтез ума и стремления. А чем мы обычно отличаем чувство от стремления? Только тем, что стремление идет вперед, во вне, за пределы субъекта, чувство же как бы стремится в самом себе, влечется к самому же себе, внутри себя же самого. Другими словами, и с этой стороны чувство есть диалектический синтез ума и стремления. Чувство стремится, как *стремление*, но — не выходит за пределы себя самого и стремится к самому себе, как и *чистый ум* есть, прежде всего, сознание себя самого, самосознание. Чувство, как ум, направлено на самого себя, имеет объектом самого себя, но, как *стремление*, оно не просто адекватно имеет самого себя своим объектом, но еще и постоянно *влечется* к себе, это влечение есть подвижное обладание, а не просто статическая устремленность на себя. Вот почему чувствовать (или т.о. *любить*) что-нибудь можно только тогда, когда этот предмет есть как бы сам субъект или его интимная часть. Нельзя любить внешнее себя. Любить что-нибудь — значит отождествлять себя с этим предметом и вращаться вокруг него в подвижном покое интеллигенции, как будто бы это был ты сам. Чувство, таким образом, есть развернутое Сердце, развернутый Экстаз. Раньше это тождество субъекта и объекта мы имели в виде одной нерасчлененной точки как источника всех интеллигентных энергий. Теперь имеем эту точку в ее развитии и внутренней структуре. В ней уже *положены* все возможные различия, т.е. по-

ложена, прежде всего, определенная внешняя граница и положено различие, стремление и жизнь внутри этих границ. Чувство есть поэтому круговращение интеллигенции уже в самой себе, подвижный покой ума и влечения, данных как нераздельное, но развернутое тождество.

После этого уже не трудно модифицировать эту общую сферу чувства по трем основным ипостасям. *Власть, Ведение и Любовь* — с такой диалектической очевидностью вытекают из этой модификации, что отпадает всякая надобность и в комментариях. В самом деле, какой же может быть предел и результат для стремящегося источника всей интеллигенции как не *Власть*, какой предел и результат для стремящегося Ума, как не *Ведение*, и для стремящегося Ощущения как не *Любовь*? Сердце хочет все охватить, Ум хочет все понять, Ощущение хочет все усвоить себе и воспринять на себя. Ведь Чувство есть, сказали мы, граница Стремления, есть как бы превращение прямой линии Стремления в окружность, как бы возврат Стремления на себя, как бы Стремление в аспекте самодовления. Самодовлеющий источник интеллигенции есть, конечно, *Власть*. Самодовлеющий источник и круговращательная жизнь Ума есть, конечно, *Ведение*. Самодовлеющий источник Ощущения, круговращение жизни в Ощущении, Ощущение как неизменно влекущийся к самому себе субъект и объект есть, конечно, *Любовь*. Я не в силах подыскать других терминов, которые бы с большей ясностью и определенностью выражали необходимо вырастающие здесь, абсолютно диалектически необходимо вырастающие тут чисто-логические категории.

Наконец, так же, по-моему, очевидно, и внешне-выражающие энергии этой триады *Власти, Ведения и Любви*. Что такое *Власть*, проявленная вовне? Конечно это — *Сила*. Что такое *Ведение*, проявленное вовне, направленное к тому, что сообщится всему иному и осмыслит его своими умными глубинами? Это — *Свет*. А что такое *Любовь*, проявленная вовне? Что такое *Любовь*, которая не может же быть просто *Силой* (для этого ей не нужно было бы быть влечением к себе) и которая не может же быть просто *Ведением* и *Знанием* (для этого ей не надо было бы быть вечным стремлением и жизнью, вечным исканием и рождением, вечным круговращением в себе)? Конечно, *Любовь* есть и *Власть*, *Сила*, и *Ведение*, *Свет*; даже больше того, она синтез и слияние *Власти* и *Ведения*, *Силы* и *Света*. Это *власть*, которая убеждает *ведение* к узрениям и которая просвещает и это *ведение* и *узрение*, которая действует как *сила*. Но тогда и внешнее выражение, инобытийное излияние *Любви* должно быть синтезом и слиянием *Власти* и *Ведения*, *Силы* и *Света*. Эта внешняя энергия *Любви* должна *власт-*

но и могущественно насадить вовне ту слиянность с самим собою и с объектом, какая есть в Ощущении, Стремлении и Чувстве; она должна *просветить* инобытие так, чтобы это инобытие сразу же испытало слияние с тем, от кого исходит Любовь. Эта новая сфера должна отличаться от простой Силы так, как Ощущение отличается от Сердца, как Любовь отличается от Власти. Эта новая сфера должна быть *развернутой силой, становящейся* Силой, творческой и творящей Силой. Но эта новая категория должна также и отличаться от простого Ума, переводя его в Ощущение, и от Ведения, переводя его в Любовь. Другими словами, это должна быть такая творчески становящаяся Сила, которая бы в развернутом виде была бы и внутренним самоощущением этой Силы и внутренним любовным субъект-объектным слиянием. Это и есть Благодать, которая является 1) Силой, 2) дающей Свет и 3) внутренне-ощущаемую жизнь слияния с этой Силой и этим Светом.

5. Перехожу к модификации обще-триадического Смысла на Субстанцию. Чем, как только полным отсутствием диалектики, можно объяснить это упорное непонимание почти всеми, что триада реально живет и существует только как *тетрактида*? Тут виноваты уже не одни «неверующие», но «верующие». Софийное начало в Боге оспаривается почти всеми, кроме кучки чудаков, не побоявшихся «четверить» Троицу. Что тут нет ровно никакого четверения, это так же ясно, как и то, что нет никакого дуализма в утверждении антитезы идеи и вещи. Ведь всякая же вещь имеет свою идею; и всякая идея, если мы захотим мыслить ее реально, не может не быть в то же время и вещью. Тут нет ровно никакого дуализма; наоборот, только тут и достигается полный монизм. Точно так же обстоит дело и в отношениях, царящих между тремя первыми началами и четвертым. Четвертое начало *осуществляет* первые три. Это не есть четверение, ибо четвертое начало само по себе — ничто, начинающее жить только как носитель первых трех начал. «Верующих» смущает тут отсутствие в патристике специального учения о Софии. Однако, тут полное недоразумение. Дело в том, что учение о трех Лицах Божества сформулировано в догмате так, что оно решительно *захватывает и всю софийную сферу*. Достаточно указать хотя бы на одно то, что первое Лицо мыслится *рождающим*, второе же *рожденным*. Тут яснее дня выступает *софийная* характеристика, ибо понятие «рождения» отнюдь не есть чисто смысловое понятие, но оно предполагает некую вещественную, телесную, жизненную осуществленность этого смысла. Учение, которое мы находим в догмате, сформулировано слишком суммарно и цельно; тут сразу дана почти без всякого расчленения и смысловая, и софийная, и даже ономастиче-

ская характеристика. Потому, мы, задаваясь целями диалектического анализа, имеем полное право находить более детальные моменты, входящие в эту слишком общую формулу.

Так или иначе, но наличие момента субстанциальности в Боге в отличие от момента чисто смыслового так же необходимо, естественно и очевидно, как и вообще разделение и отождествление и всякой вещи и идеи. Кто отрицает софийность в Божестве, тот вообще отрицает божество как субстанцию, как реальность; и тот признает в Боге наличие только идеально-мысленного бытия, без всякого осуществления и без всякой субстанциальной самостоятельности.

Но стоит признать это примитивное, даже не диалектическое, а, я бы сказал, чисто житейское утверждение, как сразу же возникает необходимость и разделения различных видов этой субстанциальности и софийности. Прежде всего, в одномерной диалектике мы получаем категорию Ставшего, или, что то же, субстанции. Ставшее выводится из Становления с такой же элементарной диалектической необходимостью, как и само Становление из Бытия и Небытия. Я уже много раз разъяснял этот вывод; и кто не усвоил его раньше, того я не стану убеждать в этом здесь. Но интересно: может ли эта Субстанция остаться просто Субстанцией, если мы внесем в триаду момент *интеллигенции*? Разумеется, Субстанция навсегда останется в нашей диалектике Субстанцией. Но *только* ли Субстанцией? Разумеется, внесение новых моментов в Смысл должно сопровождаться внесением новых моментов и в то, что является носителем этого Смысла. Когда Смысл стал у нас интеллигентным, я предложил Субстанцию именовать уже не просто Субстанцией, но — *Телом*. Может быть, этот термин не вполне удобен. Однако, совершенно же ясно всякому, что раз Смысл превратился у нас, например, в познание или ощущение, то носитель этого Смысла, Субстанция, его осуществляющая, должна также носить на себе следы этого познания и ощущения. Ясно, что это будут *органы* познания и ощущения. Поэтому я и назвал Субстанцию данного вида Телом. Равным образом, когда Смысл превратился у нас в Стремление и Влечение, в теплое дыхание жизни, в жизненный поток сознания и действия, необходимо придумать такую субстанциальную категорию, которая бы выразила осуществленность этой интеллигентно-жизненной полноты самосознания и самоощущения. Можно сказать, подойдут ли сюда предлагаемые мною термины «Живое Существо» и в дальнейшем «Личность», но совершенно ясен весь диалектический смысл этой новой субстанциальной модификации. Обыкновенно, как мне кажется, под Личностью и понимают как раз осуществ-

ленность всего внутреннего самочувствия и самосознания субъекта. Личность не есть ни Сердце, ни Ум, ни Стремление и Влечение, ни Чувство; она не есть ни познание, ни чувство, ни воля, ни характер, ни темперамент, ни та или другая частная или общая особенность или способность жизни. Она есть нечто совсем другое. Она именно есть *осуществленность* всего этого. Личность, «я», есть субстанциальная осуществленность и реализация и познания, и чувства, и воли; тот их совершенно неразложимый и единичный носитель, который не есть ни одно из них, но который сразу воплощает их в некоем нерушимом идеальном единстве. Так оно и получается в моей диалектической системе.

После этого уже не трудно будет понять, почему субстанциальная осуществленность Троицы в смысле личностном даст *Довление*, *Мудрость* и *Святость*. Вспомним, что Троица в предыдущем уже доросла у нас до степени Власти, Ведения и Любви. Личностный момент, как момент ставшести, как момент субстанциальности, должен *реализовать* Власть, *реализовать* Ведение, *реализовать* Любовь. Что значит, что Власть реализована, что она не только энергетически, идеально, и практически, реально существует как некая субстанция? Что такое Власть как субстанция? Это — независимость, свобода, зависимость только от себя, самоудовлетворенность, *Довление*. Что такое Ведение, реализованное, осуществленное? Что такое Ведение как субстанция, субстанция Ведения? Я не нахожу более подходящего слова, чем *Мудрость*. «Мудрость» — по-гречески «София». Но это не та София, которую мы обычно называем *софийной* стихией, именуя ее греческим термином. Это — мудрость именно в обычном смысле слова, как результат ведения, как то, к чему ведет знание и разумение. Заметим, что и в патристике термин «мудрость» относится часто ко второму Лицу пресв. Троицы, а не к тому общему достоянию всех Лиц, как это понимаем мы, употребляя греческий термин. Но еще очевиднее, по-моему, субстанциальный аспект Любви. Любовь, при всей своей завершенности и самозамкнутости, все же мыслится как процесс, как становление, как внутри-субъектное состояние. Необходим его объективно-личностный коррелят. Необходима такая модификация Любви, чтобы она оказалась *объективной* характеристикой личности, опять-таки результатом и субстанцией этого процесса. Это есть *Святость*. Святость есть субстанция Любви, объективный результат любви. Святость есть осуществленная, овеществленная Любовь. Святость есть интеллигентное, умное тело Любви. Истинно любит только святой. И истинно любить можно только святое. Святость и есть объективация Любви, подобно тому, как внутреннее содержание и смысл Любви есть Святость.

Злобное вырожденство, не способное ни на любовь, ни на святость, смеется и издевается над этими категориями. Но, несмотря ни на что, жизнь вся состоит из стремления к любви и святости. Можно на тысячу ладов понимать любовь и святость, вкладывая в эти слова какое угодно содержание. Но самые категории эти нельзя убить, нельзя выкинуть из человеческой жизни и, значит, из мысли. Думают, что диалектика не должна заниматься этими категориями. Я же думаю, что, если диалектика вообще хочет быть жизненной, она должна говорить *главным образом* о подобных категориях. Наоборот, как отвлеченны и жизненно бесплодны такие категории, как «качество» и «количество», и как мертва и далека от жизни диалектика, которая ограничивается подобными категориями!

Выводимые мною, на основании этого, категории Нерожденности (= Довления), Рожденности и Святости, превращающиеся, в личностной модификации, в Отца, Сына и Св. Духа, — обладают совершенно неумолимой логической необходимостью, как бы ни злобствовали те, которым не доступен ни религиозный опыт, ни диалектика.

Как мы видели, и на этом не кончается диалектика Субстанции. До сих пор мы имели ряд: Субстанция, Тело, Живое Существо, Личность. Их последовательность и восходящая сложность совершенно понятны. Субстанция существует сама по себе «в-себе»; Тело существует уже и «для-себя»; Живое Существо объединяет вне-интеллигентную отвлеченность «в-себе» с интеллигенцией «для-себя». «Личность» впервые поднимает вопрос о существовании *только* «для-иного». Личность слишком богата своим внутренним содержанием; она слишком субстанциальна, чтобы быть чем-нибудь «для-иного». Чтобы превратиться в бытие действительно «для-иного», она должна лишиться своей абсолютной реализации, своего абсолютного субстанциализирования. Она должна превратиться только в одну *внешне-выражающую энергию*. Ведь в энергии происходят те же самые различия, что и в сущности; но только это уже не субстанциальные, а именно энергийные различия. Есть в энергии также различие и между чисто смысловой и чисто субстанциальной сферой. Энергия может выражать вовне (и, следовательно, насаждать) *смысл* субстанции (тоже, конечно, триединый), а может выражать и насаждать *саму субстанцию*. Одна энергия действует *умно*, другая — *субстанциально*. Мы уже видели, что дает энергия как выразитель чисто смысловой стихии Субстанции. Это было — Сила, Свет и Благодать. Попробуем теперь, не выходя из этой общей энергийно-выражающей стихии отли-

читать в ней чисто субстанциальные категории. Это, конечно, ни в каком случае не будет значить, что мы субстанциализируем саму энергию. Нисколько нет. Это будет значить, что в самой энергии мы отличим *субстанциально-выражающие* моменты от *умно-выражающих*. Сила — во что она превратится, когда мы поймем ее как вовне выраженную энергию, но такую, которая несет с собой необходимость субстанциального осуществления этой Силы? Это будет, разумеется, не просто Сила, но реализованная Сила, *вещественно* благоустроенная Сила, *Сила*, где сама она будет только принципом осуществления, осуществление же даст эту Силу в ее вещественной разрисовке, в ее материальной соотнесенности, в ее телесно-оформленном величии. Это — *Царство*. А что такое субстанциальный Свет? Что такое световая энергия, если ее понимать в смысле *установки* во всяком инобытии этого Света, в смысле личностного усвоения этого Света всякой тварью? Это — Слава, или, что то же, Откровение. Слава и есть Свет (библейское понимание именно таково), но только особенным образом проявленный и овеществленный Свет. Если Слава Божия заполняет храм Соломона таким густым облаком, что перестают быть видимыми все находящиеся в нем, или если архидиакон Стефан, во время своих мучений, видит Славу Божию на небе тоже в виде облака, то явно, что Слава и есть не что иное, как Свет, но только Свет не как принцип видения и видимости, не как общее условие осмысленности всех видимых вещей, но как некое вещество, как субстанциализированный Свет, как некое вещественное носительство Света. Наконец, субстанциальную модификацию благодати я вижу в *Церкви*. Тут такое же взаимоотношение, как и между Царством и Силой. Царство осуществляет Силу, Церковь же осуществляет Благодать. Слава овеществляет и воплощает световую энергию, Церковь же дает благоустроенную обитель Благодати. Церковь есть Благодать, данная как субстанция и тело. Это — вещественное содержание Благодати, Благодать как обитель и храм. Это — престол и место Благодати, алтарь ее, жертвенник ее, соборный организм Благодати, умный космос Благодати, телесно осуществленная в умной сфере субстанция Благодати. Можно давать здесь очень пространный характеристический формулу, зафиксированной в нашей таблице. Церковь есть субстанциально выражающая энергия Благодати (за которой в восходящем порядке стоит Святость, Любовь, Творчество, Ощущение, Становление, или короче говоря, — Дух.Св.).

Всю эту субстанциально-выразительную сферу триединства Царства, Славы и Церкви я и считаю необходимым именовать со-

фийной сферой. Софийная выраженность и выразительность окутывает триединство со всех сторон и является умным храмом пресв. Троицы и престолом величия Ее. Царство Небесное, Слава Божия и Церковь Небесная есть общее софийное Тело, в котором в бесконечной степени полноты воплотилась и осуществилась вся смысловая стихия Троицы. И это есть воплощенность *объективная*, т.е. не только существует в себе или для себя, но она есть воплощенность *вообще*, т.е. также и для всего иного, для всего инобытия. По этой софийной стихии видно, как могло бы существовать и всякое иное бытие. Это есть выражение реальности Божества как *образец*, как *норма*, как *модель*, как *цель*, как маяк для всякого бытия, которое, исходя из тьмы небытия, хотело бы приобщиться к божественной жизни и зажечь этой божественной жизнью.

6. Наконец, необходимо сделать пояснения и к выразительной, символической стороне диалектики. В своем общем принципе она также содержит нечто чрезвычайно простое и очевидное. Что смысл, будучи осуществлен в виде некоей субстанции, уже как-то выходит из своей самозамкнутости и как-то выражается вовне — это само собою понятно. Вопрос может идти только о том, как именовать эту выразительную сферу. Но сама она и ее диалектическая необходимость и место — вне всякого сомнения. Я предложил ряд: Символ, Понимание, Слово, Имя и Магическое Имя. Можно спорить об этих терминах. Да, они, конечно, являются в сущности условными. Но ведь совершенно же ясно, например, что когда мы переходим к интеллигенции, то нельзя ограничиться просто категорией Символа. Необходимо тут, чтобы Символ имел интеллигентное же содержание. Интеллигенция мыслится на первых порах пока только как абсолютное самосознание и абсолютная самоданность. Что получится, если эту абсолютную самоданность понимать *выразительно*? «Знать» и «понимать» тем и отличаются между собою, что одно относится к конструктивным, чисто смысловым и потому отвлеченным сферам, другое же — к выразительным и как-нибудь специально проявленным. В современной философии этот термин «понимание» начинает играть большую роль; и его склонны применять как раз к смыслу не отвлеченному, но выраженному. Равным образом, есть большие основания «в-себе-и-для-себя» Символа, т.е. становящееся понимание именовать *Словом*. Слово, прежде всего, и есть не что иное, как Понимание. Но Слово есть так или иначе функционирующее Понимание. Надо не только *понять* предмет; надо еще и активно куда-то направить свое понимание, кому-то его сообщить — короче говоря, наделить его определенной активностью, чтобы Понимание

стало Словом. Слово есть Понимание в действии, подвижное Понимание, Понимание как становление и стремление. Но вот это стремление обратилось на самого себя, и становление пришло к своему результату. Ум и Стремление синтезировались в Чувстве; а Субстанция и Тело синтезировались в Личности. Во что должно превратиться при этих условиях Слово? Что такое Слово, если его понимать лично и относить к Личности? Это, конечно, есть Имя. Имя мы ведь тем и отличаем от Слова, что оно мыслится отнесенным к Личности. Тут не может быть двух ответов. Несколько большего разъяснения требует последний этап символической диалектики.

Чем мы занимались сейчас? Мы занимались тем, что в недрах каждой из пяти основных категорий производили диалектическое членение опять-таки теми же пятью способами. Мы дошли до пятой категории, т.е. до выразительной сферы. В этой общей сфере Выражения мы должны были получить свое «в-себе», свое «для-себя» и т.д. и т.д. Это мы и получили. Остается самый последний и, может быть, менее понятный этап. Именно, необходимо в этой общей сфере Выражения установить категорию Выражения же. Мы нашли «в-себе» Выражения — Символ, «для-себя» Выражения — Понимание, «в-себе-и-для-себя» Выражения — Слово, «для-себя-и-для-иного» Выражения — Имя. Что же такое теперь чисто «для-иного» в Выражении? Что такое Символ, если в нем самом произвести модификацию с точки зрения Символа? Другими словами, что такое Символ Символа, Имя Имени, Энергия Энергии? Необходимо серьезным образом вдуматься в эту диалектическую ступень. Получить Символ Символа, Имя Имени и Энергию Энергии — это значить заново выразить Символ, Имя и Энергию так, как сам Символ выражал Субстанцию, Имя — Личность и Энергия — всю триадическую сферу. Имя выносит Субстанцию и Личность наружу, активно заставляет признать эту Субстанцию и эту Личность, что она именно есть, существует и не вообще существует, но и есть нечто, нечто вполне определенное. Если теперь само Имя как бы становится Субстанцией, а какая-то особенная его модификация призвана быть его энергией, то это значит, что сейчас идет речь о повелительном признании самого Имени, что теперь Имя получает такую структуру, где вскрыется вся его сила не только требовать признания бытия Субстанции, но и сила, повелительно требующая установления этой Субстанции во всяком инобытии. Что такое было Имя в нашем предыдущем изложении? Это было энергией объективного самоосмысления себя Субстанции как некоей Личности. Тут наличие Имени сводилось к тому, что Субстанция изводила из себя наружу все свои личностные

глубины, и тем самым всякое инобытие должно было или признавать, что Субстанция — это есть именно данная личностная индивидуальность, или совсем отказаться от познания Субстанции. Совсем другое происходит в случае, когда мы говорим об *Имени самого Имени*. Здесь как бы само имя становится Субстанцией, а другое Имя выражает его вовне, делает необходимым его признание вовне. Там сила Имени оставалась сама в себе; она только была известным выражением Субстанции-Личности. Здесь же эта сила ринулась как именно сила дальше; и она выражает здесь не просто Субстанцию, или Личность, как таковую, но активно насаждает ее в инобытии. Тут инобытие не просто стоит перед дилеммой признания Субстанции за определенную личностную индивидуальность и отказа от всякого ее утверждения, но эта дилемма получает тут совсем другой вид и смысл: инобытие должно или *принять* эту Субстанцию-Личность на себя, т.е. подчиниться ей, или — смерть и гибель самого инобытия. Вот почему эту новую модификацию Имени я называю *Магическим Именем*. Здесь не просто изливаются Субстанцией наружу и вовне ее личностные (и всякие) энергии, но эти энергии таковы, что в своем излиянии *они не могут не утверждать вовне, в инобытии, тех или других (или всех) сторон самой Субстанции*.

В триадическом членении этого Магического Имени я предлагаю несколько большую детализацию, чем это было раньше. А именно, раз мы отличаем смысл от вещи и можем говорить о 1. смысле как таковом, в его чистоте, 2. вещи как таковой, в ее чистоте, и 3. их синтезе, т.е. об осмысленной вещи, то переходя в сферу выражения, или символа энергии, мы также имеем полное право говорить о 1. выражении энергии чистого смысла, 2. выражении чистой вещи, или субстанции, и 3. выражении, символе их синтеза, т.е. об энергии осмысленной субстанции. Это разделение можно было бы свободно провести и по всем прочим рубрикам. Но я не стал загромождать свое изложение дедукцией очень большого количества категорий и решил полностью провести это деление только в последней рубрике, т.е. там, где идет у нас речь о Символе Символа, о диалектике пятой категории с точки зрения пятой же категории. До сих пор нами были установлены две триады. В обще-выразительной стихии Магического Имени мы отметили триаду чисто смысловую (Сила, Свет, Благодать) и софийную вещественную (Царство, Слава, Церковь), т.е. стихию осмысленной вещественности в этой общей сфере выражения. Теперь и остается в этой же обще-выразительной стихии Магического Имени дополнить до-выразительную диалектику умно-софийной триадой и — дать энергийное выражение как чистого

смыслового, умного ряда, так и энергийное выражение двух других слоев — чисто-софийного и умно-софийного.

Сделаем, прежде всего, добавление во вне-выразительном ряду. Там мы имели до сих пор чисто смысловую, или умную сферу Силы, Света и Благодати и умно-софийную сферу Царства, Славы и Церкви. То, что хотим добавить мы сейчас, будет, очевидно, чем-то средним между той и другой триадой. Что может быть среднего между идеей и вещью вообще? Конечно, что-то такое, что от идеи возьмет ее идеальность, а от вещи ее вещественность. Между Силой и Царством должно быть то, что идеально, как сама Сила, и что вещественно и изъяснительно, выявительно, как само Царство. Это я называют условно *Знаменем*. Термин этот, кажется, не вполне удобен. Но я беру его в условном значении, которое указывало бы на то, что Сила как-то начинает проявлять себя и что Царство, пред тем, как возникнуть, должно быть приготовлено как та сфера, где проявится Сила. Свет в этом чисто софийном явлении представляется мне *Иконой*, а Благодать — *Обрядом*. В самом деле, нужно ведь взять такую осуществленность и овеществленность Света и Благодати, которая бы не обладала полнотой отражения всех умных и всех софийных энергий Света и Благодати. Надо взять такую их осуществленность, которая бы была полу-софийной, полу-смысловой. В живописи мы как раз имеем такую осуществленность. По сравнению, например, с поэзией, она есть нечто вещественное, но по сравнению со скульптурой и архитектурой она есть нечто невещественное, смысловое. Триада Знамения, Иконы и Обряда обладает вполне диалектической природой и сама по себе. В Знамении дан самый исток богоявления, самая исходная точка всякого выявления горнего мира в инобытии. В Иконе это богоявление дано как законченный умный лик. В Обряде этот умный лик перешел в становление, т.е. в некое постепенное и последовательное «временное» развертывание. Это — обще-диалектическая триада Одного, Бытия и Становления.

После этого добавления еще одной вне-выразительной сферы можно формулировать и выразительные аналоги всех этих трех триад. Что даст выразительный аналог для чисто умной триады Силы, Света и Благодати? Выражение Силы есть, по-видимому, *Изволение*. Бог должен *решить* употребить свою Силу. Изволение есть фиксирование и активное направление Силы. Выражение Света, фиксирование Света в определенной форме даст Догмат. Выражение и фиксирование Благодати, выразительное развертывание ее есть *Миф*, *Мифология*. Далее, энергийно-выразительная параллель к софийной триаде Знамения, Иконы и Обряда. Тут мы

получаем триаду *Совета Предвечного, Откровения и Священной Истории*.

Итак, Совет, Откровение и История есть энергийно-выразительная стихия Силы, Света и Благодати, поскольку их воспринимает софийная сфера. Совет Предвечный есть идеальная выраженность Знамения, изливающегося из сущности вовне. Это, конечно, так и есть. Совет Предвечный только тем и отличается от Знамения, что это есть выраженное Знамение, идеально разрисованное Знамение. Знамение, кроме того, есть еще и нечто предварительное, потенциальное, еще только предполагающее свою осуществленность. Этот момент прекрасно выражен в понятии *Совета*. Также очень хорошо подчеркивается в этом термине несофийный умный смысл или не чисто-софийно-умный характер данной энергии. Чисто-софийно-умной категорией в данном месте у нас будет Спасение. Самое понятие Совета Предвечного как раз и указывает больше на выразительно-софийную, чем на выразительную умно-софийную сторону, на выраженность именно софийной стороны. Совсем другое находим мы в энергийно-выразительной модификации другого смыслового аспекта — Иконы. Икона по сравнению с Знамением есть нечто выявленное, проявленное: это уже не просто предположение или предвестие, но самый смысл в своем максимальном явлении. Энергийно-выразительной параллелью здесь является *Откровение*: Что Откровение относится к обще-выразительной и энергийной сфере, — с этим никто спорить не будет. Что Откровение, по самому существу своему, есть нечто умное, смысловое, а не софийное, — это также ясно: откровение можно получить и все-таки жизнь может не послушаться Откровения. Значит, Откровение относится к области умной, смысловой. Однако, это, конечно, не чистая умность. Это — софийная подоснова умности. В сфере обще-энергийной это есть именно выразительно-софийная ступень. Ясно, что Откровение не есть только смысловая категория. Опять-таки самый термин указывает, что это не просто вообще выразительная сфера, наряду, например, с Силой или Светом, но что это есть выражение в самом выражении, какая-то энергия в сфере обще-энергийной. Это — энергия энергии, развернутая и ставшая убедительной энергия самого Света. Так мы приходим к категории Откровения, которая в зафиксированном виде дала нам не что иное, как Догмат. Наконец, что такое энергийно-выразительное проявление Обряда? Или — иначе — что такое Откровение в процессе своего Становления? Ведь мы можем подходить тут к искомой категории именно этими двумя путями. Или можно идти со стороны чисто смысловой и тогда нужно решать вопрос: что делается с Об-

рядом, если его перенести в сферу нового энергийного выражения. Или можно идти со стороны предыдущей категории в сфере этой же выразительной стихии; тогда придется решать вопрос: что делается с Откровением при его переходе из идеальной значимости в текучую стихию становления. В обоих случаях мы получаем категорию *Священной Истории*, потому что и Обряд может выразиться только в известной последовательности саморазвития, и Откровение, для перехода в царство становления, требует некоего последовательно развивающегося ряда. Эту Священную Историю, если ее понимать как нечто нефиксированное, можно назвать и Мифологией. Разумеется, и Откровение с Догматом и Священная История с Мифологией здесь могут быть принимаемы только в пределах той абсолютной мифологии, которую мы тут взяли строить. Догмат, какой только тут возможен пока, сводится к фиксации смыслового строения Субстанции, а Священная История, какая тут только возможна, есть не история во времени (ибо самой категории времени мы еще не получили), но та потенция временного развертывания всей Триады, которая здесь пока воплощена только в обще-диалектической последовательности всех основных категорий.

Не трудно, наконец, усвоить и умно-софийный коррелят этой выразительности. Вне-выразительным умно-софийным категориям в этой общей энергийно-выразительной сфере — Царству, Славе и Церкви — мы противопоставили выразительно-софийную триаду, *Сотериологии*, *Эвхологии* и *Мистерии*, т.е. *Спасения*, *Молитвы* и *Таинства*. Она станет понятной, как только мы вспомним, что тут конструируются такие энергии, которые в случае воздействия на инобытие, заставляют его преобразоваться и софийно и умно, т.е. субстанциально, вещественно и идеально. В предыдущем случае энергия действовала на инобытие то умно-преображающе, то софийно-преображающе, откуда и такие категории, как Откровение или Мифология. Здесь же энергия и софийно и умно преобразует тварь. Триада Спасения, Молитвы и Таинства есть, в сущности, самая обычная диалектическая триада Одного, Бытия и Становления или Нерожденного Самодовления, Рожденной Мудрости и Исходящей Святости. Спасение относится к Совету Предвечному соответствующе, как умно-софийное выражение к содержащемуся в нем смыслу, подобно тому как сам Предвечный Совет есть не что иное, как идеальное выражение Божественной Силы. Молитва — также не есть ли энергийно-софийное выражение того смысла, который содержится в Откровении подобно тому, как само Откровение только выражает божественный Свет? Наконец, таинство есть также энергийно-софийное

выражение Священной Истории, подобно тому, как сама Священная История есть только последовательно-развернутое действие божественной Благодати.

Так связывается воедино общая стихия Магического Имени с своей 1. смысловой стороной (Сила, Свет, Благодать), 2. Софийной стихией (Знамение, Икона, Обряд), 3. осмысленно-софийной (Царство, Слава, Церковь), 4. выразительно-смысловой (Изволение, Догмат, Миф), 5. выразительно-софийной (Совет Предвечный, Откровение, Священная История) и 6. выразительной умно-софийной (Спасение, Молитва, Таинство).

13. Результат и общий характер абсолютной диалектики (= абсолютной мифологии). Развернув диалектическую систему во всей полноте ее основных категорий и давши эти категории в их всесторонней взаимозависимости, попробуем теперь свести воедино *общее достижение* этой диалектики и попробуем же реально, а не только принципиально убедиться в полном тождестве абсолютной диалектики с абсолютной мифологией.

1. Прежде всего, как можно было бы кратко формулировать *основное достижение* развернутой только что диалектической системы? Мы видели, что все диалектические переходы, которые мы совершали, сводятся к одному основному; это триада *Одного, Бытия и Становления*. Кто понял и окончательно усвоил себе эту триаду, тот без труда поймет все прочие переходы, и, если будет о чем спорить, то, может быть, только о терминологии в тех или других местах. В самом деле, не говоря уже об одномерной диалектике, и всякий переход в области многомерной диалектики, в сущности, повторял или переход от Одного к Бытию, или от Бытия к Становлению. Итак, вот что является основным стержнем и основным скелетом всей диалектики — триада Одного, Бытия и Становления. Но если это так, то ясно, что не только основной и стержневой результат, но и *окончательный* результат всей диалектики мы также можем сформулировать в виде этих же трех начал, усложнив, конечно, их содержание путем привнесения последующей диалектической эволюции. Окончательный результат надо сформулировать тоже в виде этих трех диалектических начал, охватывая при помощи их все то, что привносят в них прочие диалектические переходы. Наконец, еще и третье соотношение надо принять во внимание, прежде чем давать окончательную формулировку. Именно, *все ли ступени*, пройденные нашей диалектикой, *одинаково важны*, все ли они абсолютно монотонны в своей диалектической значимости? Другими словами, что нам делать с четвертой и пятой категорией, если и основной и окончательный результат диалектики удобно формулируется при помо-

щи основных трех категорий? Мы уже знаем, каково значение *четвертой* категории. Она *осуществляет* первые три. Мы также знаем и значение пятого начала: оно выражает первые три. Имея все это в виду, попробуем теперь дать окончательную формулу нашим диалектическим достижениям.

Четвертое начало осуществляет, овеществляет первые три. Это значит, что для полнейшей формулы необходимо взять воплощенность трех первых начал на четвертом в том их диалектическом периоде, где они конструируются с точки зрения этого четвертого начала. Ведь только там мы найдем полную и абсолютную воплощенность первых трех начал на четвертом, где эти три будут рассмотрены с точки зрения четвертого, и это четвертое — с точки зрения первых трех. Другими словами, необходимо брать *максимальное развитие* четвертого начала, т.е. нельзя брать ни просто Субстанцию, ни просто Тело, ни Живое Существо, но необходимо брать Личность, *наименованную Личность*. Это и будет тем, что в максимальной мере воплощает на себе первые три начала. Однако, Личность — субстанциальна, и воплотить на ней три начала — значит сначала получить *три личности* при совершенно самостоятельных субстанциях, которые, тем не менее, не говоря уже об апофатической бездне, их объединяющей, и чисто диалектически суть нечто одно неделимое. Так мы приходим к формуле, которая есть точнейшее выражение всей абсолютной диалектики, со всеми ее отдельными диалектическими категориями. А именно, абсолютная диалектика в своем абсолютном развитии есть *Бог Отец, Бог Сын и Бог Дух Св., Троица еднотелная и нераздельная*.

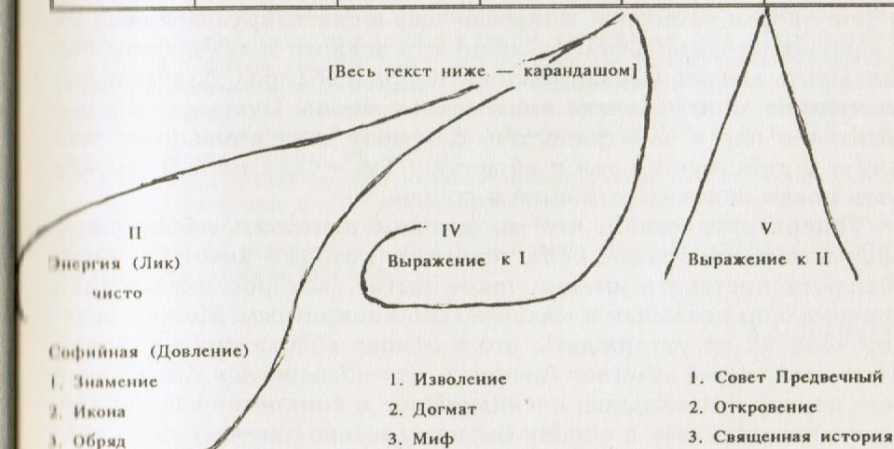
Остается только прибавить к этому *энергичную* сферу. Если уже четвертое начало не могло претендовать ни на какую самостоятельность, то тем более не может на это рассчитывать *пятая* категория. Пятая категория, вообще говоря, есть только внешнее выражение того, что существует совершенно самостоятельно, не завися ни от чего другого. Но она именно потому и необходима. Без нее вся эта диалектика тонет в неисповедимой апофатической бездне. Сама по себе диалектика ведь не может претендовать на абсолютное значение. Абсолютная диалектика именно в силу своей абсолютности требует абсолютного апофатизма. Апофатическая неисповедимость и энергичная, явленная именуемость — необходимые диалектические коррективы ко всей нашей системе; и без них вся эта система цепенеет и умирает в оковах мертвого рационализма. Из неведомых глубин Сущности возникают все новые и новые умные энергии, неистощимо и непрестанно, и являемый Лик этой Сущности непрестанно сияет неиз-

гаголанными световыми лучами. Поэтому, оба момента необходимейшим образом должны быть внесены в нашу обобщающую формулу, чтобы она была действительно подлинным выражением всего предыдущего мифолого-диалектического пути. Итак, абсолютная диалектика, или, что то же, абсолютная мифология, в своей окончательной формулировке есть *Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Св., Троица еднотелная и нераздельная, неисповедимо открывающая Себя в своем Имени*. Достаточно и этой, совершенно общей характеристики, так как вместо общего указания на Имя можно подставить любую категорию их тех, которые в нашей таблице отнесены в эту рубрику. Так, то обстоятельство, что Бог является в Имени Своем, уже необходимо требует Спасения, Молитвы и Таинства. Другими словами, воспринять Бога можно только в таинстве, молитве и, следовательно, спасении. Только участвующий в таинстве, молящийся и спасающийся действительно приемлет и познает Бога. Точно так же и обратно: значимость таинства, молитвы и спасения может быть обоснована только на путях имяславия. Но, повторяю, можно и не входить в эти подробности. В обобщающей формуле достаточно указать просто на Имя.

2. Так как учение о триединстве забыто и почти никем не принимается всерьез, я позволю себе сделать ряд замечаний, чтобы приблизить его к популярному сознанию. Я утверждаю, что это учение есть *комплекс самых простых, самых примитивных и очевидных жизненных установок*. Отвернулись от этого учения только потому, что отвернулись вообще от простых, примитивных и очевидных установок жизни и обратились к абстрактным и нежизненным установкам. Конечно, учение это в своем богословско-философском и диалектическом развитии представляет сложнейшую систему мысли, построить которую — значит построить целую систему диалектики. Однако это несколько не говорит о том, что самый предмет этот нежизнен, и что самый Троичный Объект есть нечто философско-сложное. Ведь всякая самая обыкновенная вещь очень трудна для философского анализа. Можно даже сказать, что чем вещь конкретнее и жизненнее, тем больше отвлеченных категорий в ней действует и тем труднее дать ее систематический смысловой анализ. Мы развернули в предыдущем очень сложную диалектическую систему. Укажем теперь, что под нею кроются самые простые, самые элементарные и очевидные всякому младенцу жизненные установки. Абсолютная мифология отличается от них только тем, что она их именно *абсолютизирует*, не внося никакой новой характеристики по существу.

В-себе (Одно)			Для-себя (Сущее)			В-себе-и-для-себя (Становление)		
Смысл	Субстанция	Символ	Интеллигенция	Тело	Понимание	Стремление (Влечение)	Живое существо (Дыхание)	Слово
Одно	Основа	Начало	Сверх- инт. (Сердце)	Органы интеллигенции			Рождающее и Нерожденное	
Сущее (Бытие)	Форма	Образ	Ум				Рожденное	
Становление	Действие	Выражение	Ощущение				Пневма Исходящее	[Утешитель?] [карандашом]

Для-себя-и-для-иного (Ставшее, Субстанция)			Для-иного (Выражение, Символ)		
Чувство	София [карандашом] (Личность)	Имя	I [карандашом] Энергия (Смыслы) [карандашом]	III Осмысл. [карандашом] София (Лик)	VI [карандашом] Магич. Имя выр. к III [карандашом]
Власть	Довление (Отец)	Добро	Сила o	Царство [карандашом]	Спасение [карандашом]
Ведение	Мудрость (Сын)	Истина	Свет	Слава [карандашом]	Эвхология
Любовь	Святость (Дух Св.)	Красота	Благодать [карандашом]	Церковь	Мистерия



Прежде всего, зададим себе вопрос: что в жизни *конкретнее* всего и *реальнее* всего? Где максимальная насыщенность бытия, наибольшая его интенсивность и наиконкретное объединение наибольшего числа признаков бытия? Я думаю, что если отбросить предрассудки, наиболее конкретна и реальна *личность*, а также среда, где личность живет и действует, — *общество*. Конечно, не материя и не психика максимально реальны и конкретны. Тут мне придется разойтись с очень зубастыми противниками. Я предлагаю стать именно на *жизненную* точку зрения, а не на мыслительную или отвлеченную. Если разложить жизнь на ряд составных категорий — получится вместо жизни система абстрактных категорий. Но разве можно это будет считать *жизнью*? Жизнь сразу даст массу отвлеченных категорий, определенным образом скомбинированных и слитых в одно совершенно нераздельное целое. С этой точки зрения *личность* есть максимально конкретное, максимально реальное, очевиднейшее и выразительнейшее. Личность и общество, личное и социальное бытие вмещает в себя и логически-идеальное бытие, и физически-материальное, и животно-органическое и индивидуально-психическое. И в то же время оно есть ни то, ни другое, ни третье, ни четвертое. Оно — совершенно особая категория, покрывающая и синтезирующая всех их и дающая максимальную сгущенность всякого и всяческого бытия. Пусть для вас выразителен кислород и водород. Для меня выразительно лицо человека и его личная жизнь. Пусть для вас выразителен пар и электричество. Для меня выразительно то, как живут и действуют люди в обществе. Тут — для меня не может быть ровно никаких сомнений и споров.

Теперь представим, что мы должны построить *абсолютную мифологию*. Вообразим себе человека, который хочет на место абсолюта поставить именно такое бытие, которое оказывается максимально реальным и максимально конкретным. Может ли такой человек не утверждать, что в основе абсолютного бытия, в Абсолюте самом залегает Личность, что *абсолютная Личность* и есть первое и последнее, очевиднейшее и конкретнейшее бытие. Зачем полагать ему в основу бытия идеально-логическую, животно-органическую или психическую сферу, если все эти сферы — абстрактны, несамостоятельны и охватываются одной категорией личности? Ведь мы же хотим говорить об *абсолютном* бытии. Абсолютное бытие есть бытие ни от чего не зависимое, самостоятельное, максимально реальное? Как же может быть *абсолютным* бытием одна из этих только что упомянутых сфер, если все они как раз абстрактны и несамостоятельны и реально существуют только в своей абсолютной сращенности и единичной объединенности?

Слишком ясно, что всякое мировоззрение, утверждающее в основе бытия не-личностное начало, есть мировоззрение абстрактное, не вполне реальное; оно утверждает только частичные сферы, одно в ущерб другому, а не все вместе в неделимой целостности. Наиболее конкретное сознание поэтому *не может не утверждать Личность в качестве абсолюта*. Заставить молчать людей «верящих» в Абсолютную личность, все равно, что в общественной... (Рукопись прерывается. — А. Т.-Г.).

Подготовка текста и публикация А.А. Тахо-Годи

КОММЕНТАРИЙ

Здесь печатается рукопись, находящаяся в архиве А.Ф. Лосева и относящаяся, судя по всему, ко времени написания «Диалектики мифа». Рукопись хорошо сохранилась и представляет собою сложенные в виде тетради листы большого формата, исписанные черными чернилами (кроме первых двух с половиной листов, исписанных фиолетовыми); почерк достаточно ясный, характерный для 20-х годов. По содержанию эта рукопись, трактующая о проблемах троичности, примыкает к таким материалам, как «Первозданная сущность» (Символ. Париж. 1992. №27) и «Миф — развернутое Магическое Имя», связанным, в свою очередь, тоже с «Диалектикой мифа». Они разрабатывают проблемы абсолютной мифологии, которой А.Ф. Лосев собирался посвятить «дальнейшее специальное исследование» (см. с. 241, 258 «Диалектики мифа», 1-е изд., М., 1930).

В настоящей работе диалектика отождествляется у А.Ф. Лосева с абсолютной мифологией. С. 117 рукописи прямо указывает на намерение автора — построить абсолютную мифологию. На с. 121 речь идет об идентичности абсолютной диалектики и абсолютной мифологии. К рукописи приложена довольно сложная таблица.

А.А. Тахо-Годи

МАТЕРИАЛЫ К БИОГРАФИИ А.Ф. ЛОСЕВА

А.А. Тахо-Годи

А.Ф. ЛОСЕВ И Г.И. ЧЕЛПАНОВ

В архиве А.Ф. Лосева удивительным образом сохранились две фотографии. Одна — профессор Челпанов, основатель Психологического института при Московском университете, и его ближайшие сотрудники среди студентов перед зданием института, открывшегося в 1914 г. на средства знаменитого московского мецената С.И. Щукина. Другая — профессор Челпанов и студенты в аудитории этого нового института, которому по просьбе Щукина было присвоено имя его покойной супруги. Среди студентов можно увидеть и А.Ф. Лосева. Сколько здесь прекрасных молодых лиц, но судьба многих в дальнейшем сложилась печально, потому что о какой психологии можно говорить при советской власти, если господствует атеизм и души вообще не существует. Свою роль в этом сыграли и некоторые ученики Г.И. Челпанова, а особенно К.Н. Корнилов, возглавлявший многие годы советскую психологию, базировавшуюся на диалектическом материализме. Основателю Психологического института места в ней уже не оказалось. Кстати сказать, мне не раз приходилось видеть Корнилова в Московском пединституте им. Ленина (там работал с 1944 г. А.Ф. Лосев), и при первой встрече с этим высоким, мрачным, смотрящим в землю человеком, с седыми запорожскими усами, Алексей Федорович мне сказал: «Это Корнилов. Он погубил Челпанова».

Г.И. Челпанов был одним из учителей Лосева. Алексей Федорович считал своими университетскими учителями в классической филологии Н.И. Новосадского, а на философском отделении — Г.И. Челпанова, хотя там читал лекции друг Вл. Соловьева, глубокий метафизик и спиритуалист, страстный любитель Малого театра Л.М. Лопатин. Это были два антипода даже в манере чтения лекций. Алексей Федорович рассказывал не раз забавный случай,

как он, студентом, спросил у служителя, неизменно стоявшего у закрытых дверей, в аудитории (это было предписано администрацией), понравилась ли ему лекция профессора Челпанова. Ответ был обескураживающий: «Ненаучно-с, г. студент». «Как ненаучно?» — удивился Лосев. «Да вот уж если Лев Михайлович (это Лопатин. — А. Т.-Г.) читают, так ничего понять нельзя. Вот это наука». Г.И. Челпанов обладал ясным умом, трудные вещи — а он читал Введение в философию и логику — излагал вполне понятно, и недаром его учебник логики выдержал множество изданий. Вел Г.И. также просеминарий по экспериментальной психологии и семинарий по теории психологии. От участников этого семинария требовалось хорошее знание немецкого языка, так как богатейшая психологическая литература была немецкая.

В архиве института сохранился перечень тем экспериментальных работ 1914-1915 гг. Среди руководителей тем значится и А.Ф. Лосев, ведущий тему «Об эстетической образности». По сведению, сообщенному мне В.П. Троицким, в архиве Г.И. Челпанова находится работа Лосева, видимо результат экспериментальных штудий, под названием «Проект экспериментального исследования эстетической образности» (1913-1916 гг.). А.Ф. участвовал в этом семинарии также и в качестве испытуемого при разработке следующих тем: «О типах представлений», «Исследование процесса суждения», «Психическая природа представлений и понятий», «О взаимодействии одновременных ощущений», «Анализ процесса выбора», «Влияние усовершенствования в одной умственной способности на деятельность другой способности», «Анализ процесса воспоминания в области формы и цвета». Среди учеников были и те, с кем А.Ф. поддерживал отношения в 20-е годы, до своего ареста (В.М. Экземплярский, В.Е. Смирнов, Н.В. Петровский, П.П. Блонский) и даже позже (Н.Ф. Добрынин, П.А. Рудик, П.С. Попов, Н.И. Жинкин). Может быть, интерес к этим экспериментальным работам был заложен в этюде «Типы моей памяти», основанном на психологическом самонаблюдении (находится в архиве А.Ф.).

Г.И. Челпанов ввел А.Ф. в Религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева еще в 1911 г. В дальнейшем молодой Лосев участвовал в заседаниях общества и познакомился с С.Н. Булгаковым, Вяч. Ивановым, Н.А. Бердяевым, С.Л. Франком, о. П. Флоренским, И.А. Ильиным.

Еще студентом Лосев начал писать большую работу «Обзор и критика основных учений Вюрцбургской школы», часть которой была утеряна в Берлине, в начале войны 1914 г. В дальнейшем он частично восстановил эту работу, а частично написал ее заново (фрагменты рукописи сохранились).

Кончая университет, А.Ф. написал дипломную работу «О мироощущении Эсхила», которая получила положительную оценку Вяч. Иванова, занимавшегося переводом трагедий Эсхила. Дипломная работа (ею руководил Н.И.Новосадский) была написана несомненно под влиянием Г.И. Челпанова, так как вся она построена на изучении психологии страха и ужаса в трагедиях Эсхила. Недавно это дипломное сочинение было мною обнаружено, и из нескольких неполных машинописных экземпляров я составила один полный.

Первая печатная работа А.Ф. Лосева «Эрос у Платона» вышла в сборнике, посвященном Г.И. Челпанову участниками его семинариев в Киеве и Москве (1916 г.).

Доклады об «эйдосе» и «идее» у Платона А.Ф. читал в 1921 г. в «Философском обществе им. Лопатина» под председательством И.А. Ильина (вскоре оно было закрыто) и в 1922 г. в Московском психологическом обществе (тоже вскоре закрытом). В 1923 г. Г.И. Челпанов был отстранен от директорства в институте, и Психологический институт при Московском университете был закрыт. А.Ф. сохранил близкие связи со своим учителем вплоть до его кончины в 1936 г.

Проблемы воспитания, психологии, образования продолжали интересовать Лосева все 20-е годы. В 1921 г. он читал в Нижегородском университете доклад «О религиозном воспитании» (напечатан в Вестнике РХД №167, 1993, Париж — Москва) — тонкое психологическое исследование методов религиозного воспитания учащихся с 7 до 17 лет, построенное на опыте собственного преподавания в школе. В ГАХНе А.Ф. в 1924 г. заведовал Музыкально-психологической комиссией. Вплоть до 1929 г. он выступал с докладами на физико-психологическом отделении ГАХНа (экспериментальное изучение ритма, художественное воспитание, психология художественного творчества). В «Диалектике мифа» (1930) Алексея Федоровича есть тончайшие психологические наблюдения. В «Истории античной эстетики» (1963-1994) — психологические портреты философов-стоиков, эпикурейцев, скептиков, Сократа, Плотина, Юлиана и др. В библиотеке А.Ф. есть много изданий «Логик» Челпанова, а в начале 40-х годов он собирался принять участие в новом, дополненном издании этого известного учебника.

В 1919 г. А.Ф. пишет большой труд «Исследования по философии и психологии мышления» (сюда вошла часть критики Вюрцбургской школы), где он стремится преодолеть Канта не только в философии, но и в психологии. Часть этой готовившейся книги сохранилась после катастрофы 1941 г. В предисловии А.Ф. пи-

шет: «Надо писать не о бытии, а само бытие». Как не вспомнить здесь главу под названием «Бытие» из книги «Самое само», которая печатается в изд. «Мысль» в т. III Сочинений Лосева.

Автор с благодарностью вспоминает годы «отвлеченной мысли», когда он прикоснулся к «профессорской, насквозь культурной, точной и технически сделанной психологии и философии». «После нее, — продолжает Лосев, — меня повлекло во вселенские просторы космической жизни и в сокровенные глубины человеческой души». Он не хочет жить «"сделанной", библиотечной, чахоточной, ново-европейской философией, стремящейся стать все той же отвлеченной наукой вместо духовного руководства». Да, ее надо изучать, но надо «быть не ниже ее, но выше». Это цель, «ради которой стоит жить современному русскому ученому и просто интеллигенту».

Характерно посвящение к этой работе 1919 г., когда А.Ф. стал профессором Нижегородского университета. «Георгию Ивановичу Челпанову — борцу за истинную психологию в России посвящает эту книгу автор — ученик»¹.

¹ В 1994 г., 6 апреля, по случаю 80-летия Психологического института, основанного Г.И. Челпановым, состоялось заседание ученого совета Психологического института им. Н.Г. Щукиной Российской академии образования, на котором А.А. Тахо-Годи по приглашению директора института В.В. Рубцова сделала сообщение «А.Ф. Лосев и Г.И. Челпанов».

ТИПЫ МОЕЙ ПАМЯТИ. 12-ое ноября 1909.

Мне вспомнился один отставной офицер. Затем пришли на ум товарищ прокурора, один старичок, бывший бухгалтер и наконец образ одной девушки, который прежде всего всплыл у меня в сознании, когда я сел писать и который вспомнил еще, когда батюшка диктовал эти вопросы.

Когда я вспомнил отставного офицера, то прежде всего у меня получился образ его седой бородки. Почему-то изо рта у него торчит папироска, а на столе, за которым я с ним сижу, лежит книжка — приложение к «Ниве» и коробка с папиросами, табаком и пр. Затем припомнились часто употребляемые им звуки: «ээээээ.....тово, тово, тово, ээээээ.....» и наконец загадка, которую он дал однажды мне и брату: «почему луна не из чугуна».

Вспоминая товарища прокурора, я представляю себе его высокий лоб, добродушные как будто подмигивающие глаза. Моя первая с ним встреча и его вопрос: «Вы к моему сыну?» Почему-то вспоминаю его длинный белый сюртук, в котором он был на станции железной дороги однажды летом нынешнего года.

Третий субъект, ставший предметом моих воспоминаний, уже преклонных лет, старичок, когда-то служивший в казначействе, представляется мне прежде всего сидящим в углу одной светлой и чистенькой комнатки своего небольшого дома. Он только что принес из соседней комнаты свои газеты и журналы и сидит, разговаривая со мной о Толстом. Худощавое лицо, небольшие серые, немножко плутоватые глазки. Лето. На дворе яркий солнечный день. Светло и тихо. Новгородская речь моего знакомого.

При воспоминании девушки мне прежде всего предстали глаза, мягкие, как бархат, глубокие, как безбрежное море, иногда живые, как у орлицы. Затем брови, затем румянец на пухлых щеках, а потом и вздутые, свежие губки. — Но этот пример едва ли подойдет для моего испытания, потому что глаза упомянутой мадемуазель, я думаю, непременно прежде всего другого припомнятся тому, кто их видел, даже если он и не принадлежит к зрительному типу.

Во всех этих случаях, за исключением последнего, слуховые образы возникают параллельно с зрительными. Но интересно, что появляются прежде других почти всегда зрительные образы. Что

я вспоминаю, произнося слово «праздник»? Мне прежде всего вспомнился концерт, который был в одной станице 2-го января 1909 года, т.е. на святках. Я вспоминаю, как одна мадам гипнотизировала собаку для живых картин. Мне живо представляется, как я выбежал на улицу, когда в здании, где был концерт, вспыхнул пожар. Последний скоро прекратился, порядок был быстро восстановлен. Я помню, что после довольно интимного разговора или лучше сказать после интимной сцены, я вернулся домой, не спал целую ночь и приехал на другой день в Новочеркасск. Вторым предметом воспоминаний была громадная комната, наполненная гостями, сидящими за столами. Они кричат «ура!» и опрокидывают себе в пасть рюмки разноцветных жидкостей. Это были именины, все тогда же, все на то же Рождество. Это пожалуй и не припомнилось бы мне, если бы на предыдущем уроке психологии при слове «праздник» — батюшка не упомянул бы о бутылках, которые, как известно составляют необходимость каждого праздничного стола. Учить стихи и пр. я могу только вслух или по крайней мере, двигая органами произношения. Учить про себя не пробовал, да едва бы что-нибудь и вышло. Когда, по каким-либо обстоятельствам я не могу читать вслух, то приходится довольствоваться тем, что только двигать губами и языком. При таком условии время, необходимое для запоминания стихотворения, несколько увеличивается. При чтении же обыкновенных уроков по истории, физике, психологии и пр. движение губами и языком является необходимым только в тех случаях, когда урок труден и требует большого напряжения внимания. Что касается вопроса о том, легче ли мне заучивать с чужих слов или читать своими глазами по книге, то я думаю, что наверно бы лучше усвоил лекцию профессора, которую я слышал в читальне, если бы дома прочитал только раз ее текст. Снов, вообще говоря, я вижу мало. Впрочем возможно, что я их не помню. Обыкновенно я вижу что-нибудь, двигаюсь меньше, а еще реже слышу звуки. Я сейчас даже не припомню ни одного сна, чтобы я что-нибудь слышал. Резюмируя, можно сказать, что зрительные образы оказываются у меня господствующими перед другими. Я не принадлежу начисто-зрительному типу, потому что зрительный образ у меня всегда так или иначе соединяется с слуховым, но все-таки сказать, что преобладающим видом памяти у меня является зрительный вид, гораздо вернее на мой взгляд, чем думать о преобладании какого-нибудь другого вида.

Непонятным остается только то, почему при моем плохом зрении как раз зрительные образы являются преобладающими.

ПЕРЕПИСКА В КОМНАТЕ

I

Одиночество

(поэма)

Когда человек одинок, о нем вспоминают люди. Такой человек еще не одинок, не самодовлеющ. Когда у одинокого есть вещи, и их любовно хранят люди, они, видя вещи, вспоминают одинокого. Такой одинокий еще не одинок.

Но когда одинокий раздаст любимые вещи, люди, осязая бывшие его вещи, постепенно научаются не думать о нем. И одинокий постепенно становится одинок, становится самодовлеющ.

На Востоке человеческая молва — семьдесят пять дней. На Западе память человеческая — два года, а на третий год мысли о человеке стираются. Одинокий предстает перед лицом великого одиночества.

Радость разливается в одиноком, и ужас безумных сомнений сковывает волю одинокого. Сможет ли он вынести тяжесть величия одиночества?

Радость вступает в борьбу с ужасом и торжествует тяжкую победу, отбросив великий ужас. Ужас снова и снова возвращается к борьбе. Но радость одиночества каждый раз торжествует победу.

Одинокий забыт и весь в себе, в великом ужасе торжествующей победы.

Одинокий остается в великой тайне сам с собой.

14/XII-932

П

II.

Обезьяны

(поэма)

Когда человек еще не поселился в обезьяньем мире, о нем вспоминают люди. Такой человек еще не человек, не самодовлеющ. Когда в мире кроме обезьян есть еще что-нибудь, люди, зная это не-обезьянье, вспоминают человеческое. В таком мире человек еще не человек.

42

Но когда человек окончательно поселяется в обезьяньем мире, люди, осязая человеческое, постепенно научаются не думать о нем. И человек постепенно вселяется в обезьяний мир, постепенно становится человеком.

На Востоке обезьяний мир созерцателен, на Западе он деятелен. В России он объединил восточное созерцание и деспотизм с западной рационализацией и методизмом и внутренне преобразил все бытие.

Радость разливается в том, кто вселился в обезьяний мир, и ужас безумных сомнений сковывает волю вселившегося. Сможет ли он вынести тяжесть величия своего пребывания в обезьяньем мире.

Радость вступает в борьбу с ужасом и торжествует тяжкую победу, отбросив великий ужас. Ужас снова и снова возвращается к борьбе: нет ведь никого и ничего кроме обезьян! Но радость каждый раз торжествует победу.

Вселившийся забыт и весь в себе, в великом ужасе торжествующей победы.

Вселившийся остается в великой тайне с самим собой, ибо только он знает бытие и мир, весь обезьяний и непрестанно гогочущий мир: нижние обезьяны гогочут над неодушевленной природой, средние обезьяны гогочут над нижними, обезьяны ангелы над средними, обезьяны архангелы над обезьяньими ангелами; и, наконец, над всем миром раздается непрестанный хохот и гоготание единого и истинного Оранг-утанга, покорившего небесную, земную и преисподнюю.

Л.

15/XII-932

III

Это себе вещи!

(ода)

Небо оплодотворило землю, и земля родила человека.

Но человек был наг.

Человек сказал: в наготы моей срам мира сего. И создал человек вещи, спрятал в вещах наготу свою и думал, что сделал мир человеческим.

Вещь сначала была малым фиговым листом и прикрывала малый срам человека. Человек вложил в вещь частичку духа своего, и фиговый лист стал расти, множиться и наполнил собой мир человеческий. Наполнив мир, дух вещи покорил дух человека.

43

Человек, потонув в море вещей, уже не ощущал своей наготы и возвысил вещь над ближним своим и радостно восклицал:

— Вот моя мудрость и мое человеческое!

Создав из вещи кумира, ему на жертвеннике пролил кровь и слезы ближнего своего. Когда же вещи стали красны от крови и люди захлебывались от слез, человек сказал:

— Вы думаете, — это плач человеческий? — Нет, это гогот обезьяний, ибо человек без фигового листа хочет в мир обезьяний.

— Вы восстаете против фигового листа и не хотите нести на алтарь его страданье свое!

— Вы, обезьяны, поймите!

— Фиговый лист — это себе вещь!

16/XII-932

IV

Это вам не вещи!

(не-ода, шутка в I действии)

Бог — любил бытие, и — создал небо и землю.

Бог любил жизнь, и — создал человека.

Человек любил бытие, и — сделал его тюрьмой.

Человек любил жизнь, и — решил убить Бога.

Человек решил убить неуничтожимое, и — стал обезьяной.

Человек сделал все, чтобы убить, и — сделал мир обезьяньим.

И заплакал сам человек, — началась история человечества.

И подумал: «Сладко быть богом!» и наполнилась история обезьяньим хохотом.

Но Бог — любовь, потому и — ад.

И человек — слезы, потому и — рай.

И ад и рай, это ты — родное и всегдашнее!

«Ты нам трагедию не ломай! Ты нам подавай комедию!»

Вот тебе и комедия: шел я, пьяный, да и упал в грязь. «Эх ты, мать твою...»

Это вам не вещи. Это — комедия!

Л.

19/XII-932.

У

Любовь в аду или комедия в раю

Хаос прозвенел в бесконечности фикцией.

Фикция стала словом, фикция стала богом.

И решил бог в творчестве реального мира преодолеть свою фикцию, и создал небо, землю и человека.

В поисках самопознания и первопричины бытия человек неизменно наталкивался на фикцию.

В начале бе фикция!

Тщетно пытался человек разбить хаос бытия на добро и зло и в благе спастись от зла.

Благо прозвенело в хаосе фикцией и утвердило реальность зла.

Спасаясь от реальности злого ада, человек создал фикцию благого рая.

И ад стал реальностью, и рай стал фикцией.

И поместил человек в аду сатану и в раю бога.

Сатана сказал человеку:

— Фикция захотела стать реальностью и создала без-умие!

— Фикция всеблагого бога претворилась в реальность безумия сатаны!

— Фикция райского счастья претворилась в страдание реального ада!

— Фикция любви претворилась в комедию реальности!

— Твои искания всемогущего и всеблагого, ты, человек, претворил в служение мне — сатане!

И отвечал человек:

— Я искал в боге истины, любви, красоты и счастья, но нашел в тебе, сатане, ложь, ненависть, уродство и несчастье.

Сатана отвечал:

— Ты искал фикции и нашел реальность.

— Познай в реальности отрицание фикции.

И возопил человек в мире:

— Но бог, бог всеблагой!...

Мир наполнился хохотом и человек познал фикцию.

20/XII-932

Публикация А.А. Тахо-Годи

ПОСЛЕСЛОВИЕ К ПУБЛИКАЦИИ

В 1930 году Алексей Федорович Лосев попал после тюремного заключения на Беломоро-Балтийский канал — по словам А.И. Солженицына, первый в СССР «подлинный лагерь». Но и здесь, несмотря на все тяготы лагерного жития, его не покидала неукротимая жажда творчества. Эта тяга к писательству — отнюдь не строго философского характера и потому непривычному — и радовала и пугала Лосева: «Может быть, — тоже опять какая-нибудь «прелесть» или болезненный вывих...»¹ — признается он в своих тревогах в письме к жене летом 1932 года. Попытка самооправдания («Вспоминаю Вяч. Иванова который тоже был всю жизнь ученым филологом, а в 38 лет издал первый сборник стихов. Только 38-ми лет! Может быть, и я так же, а?»²) кажется Лосеву сомнительной — «я уже старый воробей в писательском деле, и меня этими хлопотками не проведешь»³. Не имея «ни малейшей возможности не только что-нибудь писать, но просто записать простую схему рассказа (чтобы не забыть)»⁴, Лосев мучится «непреодолимой потребностью писать»: «...чувствую временами, — и в общем очень часто — наплыв каких-то густых и сочных художественных образов, сплетающихся в целые фантастические рассказы и повести. Чувствую неимоверную потребность писать беллетристику, причем исключительно в стиле Гофмана (Т.А.), Эдгара По и Уэллса»⁵. С горечью сетует он на обстоятельства, не позволяющие ему осуществить задуманное: «И сколько всего придумывается нового и неожиданного и какие приходят новые и неожиданные слова и образы, — и — все это возникает и забывается, рождается и опять умирает в памяти, так что многого теперь не могу уже вспомнить, в то время, как если бы все это было написано, то получились бы не только законченные литературные образцы, но это было бы базой для дальнейшей литературной эволюции и для прогресса в выработке собственных оригинальных приемов и стиля»⁶.

Однако судьба все же позволила Лосеву реализовать, хотя бы частично, его беллетристические планы. Еще находясь на Беломоре, Лосев пишет рассказ «Театрал» (ноябрь 1932 г.). Публикуемый нами текст создан несколько позже — в декабре того же года. «Переписка в комнате» представляет интерес не только как очередной неизвестный документ из архива Лосева. В ней много переключек, порой неожиданных, не только с его беллетристическими, но и с философскими сочинениями.

У «Переписки» два автора — сам Лосев и его неизвестный нам солагерник. Кто был этот аноним, остается только гадать — на листке, в который вложен подлинник рукописи «Переписки», карандашом сделана заметка «Шамхалов», а под лосевскими частями текста стоит буква «П» (перевернутое «Ш» — ?). Судя по тексту «Переписки», этот безымянный соавтор Лосева был не только достойным собеседником заключенного философа, но и человеком весьма близким ему по взглядам. Мно-

гие идеи в принадлежащих ему частях «Переписки» (части I, III, V) сродни тем, которые волновали Лосева.

Проблема вещи, возможность различных подходов к миру вещей и существование человека в этом мире — одна из них. Лосев обращался к этому вопросу в своих философских произведениях: в «Диалектике художественной формы» (М., 1927), в написанной после возвращения из лагеря в 1933 году, но лишь недавно опубликованной работе «Вещь и имя», где Лосев вновь поднимает эту тему при освещении «вопроса о взаимосвязи вещи и имени»¹. Лосев критикует трансцендентальный, рационалистический и натуралистический методы за их неумение соединить логически две области, когда «сущность (вещь) есть, и явление, и имя, тоже есть, и явление сущности, имя вещи, есть проявление сущности и вещи»².

Человек в прозе Лосева — средоточие мира не потому, что он пресловутый «царь природы», а потому что он — живой символ соединенности мира сущностей и мира явлений. Создание человека «по образу Божию» «из праха земного» — это, пользуясь лосевской терминологией, результат взаимодействия апофатической и катафатической сущностей, воздействия «нечто» на «ничто», на инобытие. Отсюда сама человеческая природа как бы изначально двойственна: с одной стороны — личностна, а с другой — вещественна, тварна. Сохранить эту предопределенную целостность, это равновесие или нарушить его, остаться с Богом или отпасть от Него — в этом свобода и одновременно судьба человека. Человек волен взять на себя всю ответственность за свою жизнь, отказавшись от «откровения таинственных ликом»³, но тогда он оказывается «во власти судьбы: темной, слепой, беспросветной, жесточайшей, бесчеловечной, звериной судьбы, самого настоящего, самого буквального Рока, перед которым никто не имеет права на самостоятельность и на который взглянуть — невозможно, ибо немеют уста и холодеет тело»⁴. Человеку предоставлен выбор: Богочеловечество — свобода — жизнь — гармония — сопричастность миру сущностей, миру умных вещей или Человечество — судьба — смерть — хаос — одиночество в «бессмысленной животности»⁵.

Этот выбор стоит перед человеком всегда, идет ли речь о происхождении самого человека, об одиночестве, о любви, о жертвоприношении, о родине, об устройении мира, о сотворении мира, об улучшении, очищении, обновлении мира, о пророке, возвещающем волю божества, о самом божестве. Как бы ни казалось, на первый взгляд, легко сделать выбор между бытием и небытием, на самом деле это далеко не так, потому что человек чувствует свою сопричастность обоим крайностям: как об этом говорится в «Переписке», «и ад, и рай, это ты — родное и всегдашнее». Совершив грехопадение, вкусив плод от древа познания, человек уже однажды сделал свой выбор не в пользу жизни, ибо распадение целостного мира на две части — добра и зла — таило в себе смерть старого гармоничного мира.

Главная задача «Переписки» — показать, как происходит грехопадение человека, причем «схема» следую которой человек отпадает от Бога, универсальна для всех времен. Старый гармоничный мир представлялся человеку «хаосом бытия», в центре которого была фикция — Бог. Человек хотел сделать мир лучше, хотел переустроить его по-своему, «старался разбить хаос бытия на добро и зло», устранить фикцию и «убить неуничтожимое» — Бога, потому что самому человеку казалось «сладко быть Богом». Разрушив старый мир, человек добился только того, что новый мир стал для него же тюрьмой, «ад стал реальностью», а вместо фиктивного неосязаемого Бога в

¹ Лосев А.Ф. Жизнь. — СПб, 1993. — С. 410

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

¹ Лосев А.Ф. Вещь и имя // Лосев А.Ф. Бытие: Имя: Космос. — М., 1993. — С. 849.

² Там же.

³ Лосев А.Ф. Из ранних произведений. — М., 1990. — С. 138.

⁴ Лосев А.Ф. Жизнь. — С. 21.

⁵ Там же. — С. 23.

центре этого нового мира возник вполне осязаемый и вполне вещественный кумир — фиговый лист. На жертвенник этого нового божества человек «пролил кровь ближнего своего», ибо жертвовать собой было принято только в старом мире. Фиговый лист — этот символ духа вещи — покори дух человека, отказавшегося от Бога. Но сам человек, сделав свой выбор, перестал быть человеком — он не только оказался одинок, лишившись умных вещей, хранящих память о его человеческом прошлом, он превратился в обезьяну, а весь мир вокруг него стал миром обезьян со своей обезьяньей иерархией вместо прежней, божественной. Человек из добрых, самых разумных побуждений отдал мир во власть Сатаны.

Для Лосева история отпадения человечества от Бога отнюдь не абстракция. Революционное переустройство мира, новая коммунистическая действительность, превратившая всю Россию ради счастья человека в громадную тюрьму, — все это делало размышления о праве человека брать на себя функции Бога чрезвычайно актуальными, так как «революция, это — вся новая жизнь, новая душа, новое божество»¹, когда «везде и всюду, каждую минуту стоит перед всяким вопрос о жизни и смерти, о новом и старом, о боге, о человеке, о личности, обществе и государстве и стоит не теоретически и на университетской кафедре, а стоит так, что нужно выбирать между жизнью и смертью...»².

«Ветхозаветность» и эпичность стиля «Переписки» демонстративна — ведь речь идет о сотворении мира. Марксист Абрамов из повести Лосева «Из разговоров на Беломорстрое» восклицает: «Клубится, клокочет и бушует революционная лава. Перед нами рушатся миры в сплошную туманность, из нее рождаются новые. Рождение и смерть слились до полной неразличимости. Скорбь и наслаждение, восторг и слезы, любовь и ненависть — клокочат в наших душах, в нашей стране. Мы гибнем в этом огненном хаосе, чтобы воскреснуть из него с новыми мыслями и небывальными идеями. Имя этому огню — мировая революция. Из него — новый космос, новая солнечная система. Тут все вы найдете свое признание. Тут все найдут свой смысл. Это не было бы мировой туманностью, рождающей космос, если бы оно не похлело и не переплывило всех противоречий жизни. Вы, честные, но пассивные, созерцательные, но не деятельные, вы, деятельные, но не созерцательные, вы, трагические мыслители, проклинаящие комедии, и вы, комические художники, которым претит все возвышенное и трагическое, все вы с своим мистическим покоем хаоса и с нервной созерцательностью в космосе, все вы и еще другие, которых бесконечность, все вы, разноголосый хор действительности, втянуты, стихийно вовлечены в смерч бытия, в ураган истории; и все вы служите ей своей жизнью, своей смертью; и вами строится человеческая история»³. Революция оказывается очередным «всемирным потоком», который осуществляет человек, возмнивший себя творцом нового мира. Самого потока в «Переписке» нет, но он изображается в другом, очень близком и по идее, и по

¹ Лосев А.Ф. Жизнь. — С. 121.

² Там же. — С. 122.

³ Лосев А.Ф. Жизнь. — С. 359. Абрамов перечисляет в своей речи то, что перед этим каждый из участников разговора выбрал для себя сам: Коршунов просил право на скуку, Михайлов — на тоску и скорбь, Елисеев — на трагедию, безымянный фокстротный романтик — на комедию, враг Абрамова Харитонов — хаос и любовь к слову, Борис Николаевич — космос и любовь к технике. Это вызывает ассоциации с «Перепиской» (само название которой, кстати, отнюдь не случайно перекликается с «Перепиской из двух углов» Вяч. Иванова и М.О. Гершензона), с ее «внутренним устройством» — сначала две зеркально отражающиеся друг в друге поэмы (ч. I и ч. II); ода (ч. III); не-ода-шутка в одном действии, в которой трагические моменты отвергаются, слышатся призывы: «Трагедию не ломай! Ты нам подавай комедию!» (ч. IV) и с водеvilным названием заключительная пятая часть «Любовь в аду или комедия в раю».

времени создания лосевском произведении — в рассказе «Театрал». В кошмарном сне герой рассказа видит, как «весь мир потонул в <...> всемирном потоке семени», все миллиарды людей исчезли: «вся поверхность земли, все дно морей и океанов, вся атмосфера, напоенная испарениями семени, — вдруг наполнилась миллиардами мельчайших живых существ, быстро появлявшихся из животворной пены и быстро получавших ту или иную форму и размер. Что это за существа? <...> Боже мой, да ведь это все обезьяны...»¹. Если в «Переписке» средоточием нового мира оказывается не какая-нибудь сверхумная субстанция, а фиговый лист, то в «Театрале» ситуация схожая. Новым божеством оказывается фаллос, для поклонения которому устраиваются жертвенники и алтари. Есть и свои «новые пророки». В Ветхом завете был косноязычный Моисей, а в «Театрале» его место занимает «серый и невежественный мешанин в кепке» (тоже косноязычный).

Ответить, почему в гротескной картине из «Театрала» Лосев ставит в центр мира именно фаллос, нетрудно. Объяснением этому служат слова самого Лосева из «Очерков античного символизма и мифологии»: «Надо придумать такое тело, в котором было бы подчеркнуто, что это именно тело, живое тело, а не дух и не душа, но так, чтобы в то же время общая идея жизни была дана не лично, но духовно — индивидуально, а именно как общая идея, как безразличная стихия жизни. При этих условиях мы получаем не тело просто, не статую просто, даже не голое тело просто, а только один фаллос, фаллос как таковой»². С таким фетишем Лосев связывает по крайней мере два прамифа. Первый — иудейский, когда фаллос выступает «в своих функциях реального оплодотворения и деторождения» — эта линия вызывает ассоциации с Библией, отсюда стилизация под «новый Ветхий завет». Второй — платонизм. Лосев в «Очерках античного символизма и мифологии» пишет: «Фаллос и есть, по моему ощущению, основная интуиция платонизма, его первичный прамиф. Не свет просто, не освещенное тело просто, но именно фаллос, напряженный мужской член со всей резкостью своих очертаний. <...> Платонизм строится на непорочном фаллосе, на фаллосе без женщины, на однополой и безличной любви»³. Недаром один из героев повести «Из разговоров на Беломорстрое», убежденный марксист Абрамов, говорит об одном из своих собеседников — Борисе Николаевиче: «Неисправимый платоник!... Наш советский платоник. Из всех видов платонизма ваш платонизм — производственно-технический — нам ближе всего. Только чуть-чуть поближе к нервам жизни! Чуть-чуть поближе к страсти тела!...»⁴.

Невидимый и неосоздаваемый Бог слишком абстрактен, слишком фиктивен. Как убежден Петр Михайлович Иванов (повесть «Три Чайковского») — «не фиктивно то, что реально, что есть факт, субстанция, тело»⁵. В «Три Чайковского» речь идет о музыкальном бытии, но музыка рассматривается собеседниками как попытка дать «образ того, как Абсолют ощущает сам себя»⁶, в таком случае музыкальное бытие оказывается отражением высшего, божественного бытия. Идея Иванова о фиктивности музыки сродни идеям о фиктивности Бога в «Переписке», близка она чем-то концепции фикционализма (Ханс Файхингер), когда лишь ощущения признаются последней реальной данностью (недаром у Иванова единственно реальное в музыке — ее слышимость, а все остальное — фикция). Но, желая сделать Бога менее абстрактным, сделать его ближе и понятнее, то есть сделать его по своему, телесному, подобно, человек, сам того не подозревая, теряет присущее ему (человеку) ранее зна-

¹ Лосев А.Ф. Жизнь. — С. 286.

² Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М., 1930. — С. 665.

³ Там же. — С. 665.

⁴ Лосев А.Ф. Жизнь. — С. 357.

⁵ Там же. — С. 179.

⁶ Там же. — С. 161.

чение. В «Трио Чайковского» любимый герой Лосева, его alter ego, Николай Вершинин говорит об этом так: «Чем богаче объективный Абсолют, тем богаче и мир, в котором Он отражается, и, в частности, тем богаче, ценнее, щепетильнее и тело, материя мира и человека <...> Попробуйте, однако, теперь обеднить объективный Абсолют настолько, чтобы довести его до степени тела и материи, и построить мир и человека так, как это понимают материалисты. Окажется, что Абсолют превратился в материю, то есть нечто пустое, безличное и бездушное, и человек, который творится этим Абсолютом-материей, также должен значительно принизиться в своей мировой ценности, а в частности должно потерять внутренний смысл и его тело, превращенное здесь из таинственного организма в физико-химический и механический препарат. Так, в условиях абсолютного разума тело несет на себе огромную, насыщенную, — я бы сказал, мистическую ценность, а в условиях материализма — тело и материя обесцениваются, лишаются глубоко внутреннего смысла и превращаются в пустой и мертвый механизм»¹.

Не случайно в «Театрале» герой, пережив потоп не только во сне, но и в жизни², перестает понимать смысл вещей, потому что тело, ежели оно только тело, оно всегда бездарно, бессмысленно, бессодержательно; оно всегда есть вырождение³: «Я перестал видеть назначение предметов. Подходя к какой-нибудь вещи, я осязал ее внешнее тело, но переставал понимать, для чего это тело существует. Я потерял душу вещей. Также, встречая людей, чужих и даже хорошо знакомых, я видел в них какие-то мертвые тела, какие-то пустые механизмы, и с трудом заставлял себя что-нибудь говорить с ними и верить в их восприимчивость, верить в то, что они могут мне что-то ответить <...> И уже улетела душа вещей от самих вещей, и осталось одно внешнее, безымянное, тупое и темное тело их... И весь мир как бы потухал, становился мнимым, терял очертания и краски. И некуда было деться от этой тьмы и безымянной, бесконечной массы тел, телесной массы — неизвестно чего»⁴. Заменяв «одухотворенное бездушным, гениальное бездарным, преисполненное — пустым, талантливое — тупым и тяжелым»⁵, он не утолил своей злобы, его ненависть к личности в человеке лишь выросла: «Не выношу личностей... Личность... А обезьянки не хочешь? Орангутанга мордатого не хочешь? Душу... ежели того... душу, значит, убить...»⁶. Недаром в своем сне он видел обезьянью иерархию, почти такую же, какая появлялась в «Переписке»: «И обезьяны нижней сферы гогочут над неодушевленной природой, средняя сфера обезьян гогочет над нижней, обезьяны архангелы и ангелы гогочут над средней сферой, боги гогочут над архангелами и ангелами. И над всей обезьянней иерархией, небесной и земной, раздастся хохот и гоготание единого и истинного правителя всего обезьяньего бытия, универсально-мирового орангутанга, хохочущего над всеми сферами бытия, небесного, земного и преисподнего...»⁷.

¹ Лосев А.Ф. Жизнь. — С. 193.

² Сжигая любимый театр, герой осуществляет сожжение собственной души и уничтожение старого мира, и для него нет принципиальной разницы в выборе средств — будет ли этот действительно потоп или «очищающий огонь».

³ Лосев А.Ф. Жизнь. — С. 298.

⁴ Жизнь. — С. 288.

⁵ Там же. — С. 298.

⁶ Там же.

⁷ Там же. — С. 287.

В таком «очеловеченном» мире все мертво и бессмысленно, но в нем царствует своя абсурдная логика, когда «хотят мораль и приношение себя в жертву ради общества обосновать на естественных науках, на биологии», когда обезличенному и «обездушенному» человеку объясняют: «Вы, говорят, произошли от обезьяны. Следовательно, вы должны любить друг друга...»¹.

Но фиктивность Божества — это особая фиктивность, понять которую могут помочь рассуждения того же Вершинина из «Трио Чайковского» о фиктивности музыкального (для нас «божественного») бытия. Музыкальное бытие, считает Вершинин, давая внутрибожественное самоощущение, конечно есть фикция, но фикция не в обычном смысле слова. Если «все существующее есть фикция» и музыкальное бытие «все насковозь, с начала до конца, есть сплошная фикция», то оно, как это ни парадоксально на первый взгляд, «уже перестает быть чистой фикцией, оно тут уже неразлично от твердости, постоянства и общезначимости самой строгой логики»². Фикция в таком случае оказывается строжайшей и очень сложной закономерностью. Определение, которое дает Вершинин музыкальному бытию: «Это фикция, данная как чистый смысл и — смысл, идея, сущность, данная как фикция»³, — оказывается очень близко к определению имени, которое сам Лосев дает в «Диалектике художественной формы»: «Имя — не звук, но сама вещь данная, однако, в разуме» и «если имя как-то содержит в себе вещь, оно должно иметь в себе и соответствующую структуру вещи, оно должно быть в этом смысле самой вещью»⁴. Фикция понимается Вершининым и как художественная форма, что заставляет вспомнить слова Лосева на той же «Диалектике художественной формы» о том, что для него, Лосева, художественная форма на стадии, когда «она есть только энергичное тождество смысла и вне-смысловой сферы», есть не что иное, как идея⁵. В то же время, как писал Лосев, имя есть «лишь одна из модификаций идеи», магически-мифический символ, вмещающий в себя сразу и сущность и явление, и вещь и имя.

Пять частей «Переписки» — это пять дней сотворения нового мира человеком, но только без самого человека — потому что одинокий, самодовлеющий человек без умных вещей сам не более как бессмысленное тело, животное, поэтому день шестой еще не наступил. Человечество только подходит к осознанию того, что оно погрязло в аду, в служении Сатане, но то, что последняя фраза «Переписки»: «Человек познал фикцию» — познал имя Бога, — залог обязательности наступления дня шестого.

Когда появляется знание — «единственная область, где нет истерики жизни, невроза бытия, слабоумия животности»⁶, тогда человек перестает быть зверем, становится личностью и видит в привычной, конкретной, осязаемой, чувственной действительности нечто большее: в обыденной реальности — проявление сущности, явление «самого самого вещи»⁷.

¹ Лосев А.Ф. Жизнь — С. 133.

² Там же. С. 186.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 157-158.

⁵ Лосев А.Ф. Диалектика художественной формы. — М., 1927. — С. 164.

⁶ Лосев А.Ф. Жизнь — С. 21-22.

⁷ Лосев А.Ф. Бытие: Имя: Космос. — М., 1993. — С. 875.

Исследования

БИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА

Архимандрит Евфимий, в миру Григорий Александрович Вендт, родился 19 апреля 1894 г. в Сергиевом Посаде в семье лесничего. В 1913 г. окончил Черниговскую гимназию, а в 1915 г. — Николаевское военно-инженерное училище. До 1917 г. находился на фронте. В 1919 г. вступил в Добровольческую армию, с которой и эвакуировался из Крыма, пройдя затем путь от Галиполи через Болгарию в Чехию, где был студентом техникума в г. Брно. Позже Г. Вендт переезжает во Францию и поступает (1933 г.) в Богословский институт в Париже. В 1937 г. он был уже священником, так как служил в Rosay-en-Brie, где была община и церковь. В 1942 г. он стал иеромонахом, а в 1948 г. — архимандритом. Скончался о. Евфимий в канун своего дня рождения, 18 апреля 1973 г., в основанном им вместе с несколькими монахинями еще в 40-е годы Казанском скиту (Moisenay).

О. Евфимий пристально изучал «Философию имени» А.Ф. Лосева и писал на эту тему большой и очень сложный труд. С 1989 г. ксерокопия полного экземпляра рукописи о. Евфимия находится в архиве А.Ф. Лосева, который знал об этой работе еще в 1969 г.

Приношу сердечную благодарность м. Анне (Ж. Грюнвальд) из православного монастыря во Франции (Bussy-en-Othes) и А.В. Комаровской за предоставленную возможность получить труд о. Евфимия и использовать факты его биографии.

А.А. Тахо-Годи

Архимандрит Евфимий

RELATIO RELIGIAE

Один человек через призму сознания другого. Но так ведь всегда бывает: то, что фиксируется в мыслях, в словах, всегда есть отношение. Отец Сергей — большой человек, большого жиз-

ненного пути, как и больших, состоявшихся уже о нем, отображений. Но по самой памяти о нем, в данном случае не безотносительно к величине, по движению сердца хочется сохранить о нем личностный оттенок.

Военный беженец 1920 года, в 1923 году непрошенный стипендиат Чехословацкого Государства, я вместе со многими другими оказался той рыбкой, которая попала в невод Р. С. Х. Движения. Впервые на Сазавском Съезде и на следующем за ним я был захвачен движением-полетом очень сведущих людей, людей высокого призвания, рассеянных, как бы даже растерянных, происшедшей Российской бурей. И в этих съездах была неожиданность Встречи, совершающееся новшество, новотворение. И тут не нужно говорить о каких-то лекторских или организаторских приемах со стороны старших и больших. Нет, — было их — к нам обращение — вопрошание. Искалась почва сердец для внушений живых. Эти съезды были сами по себе — чудесное, непреднамеренное, новообразовательное. Этот наряд и заряд Встречи, это чудо поднимающихся общений продолжалось немногие дни, для того чтобы продолжаться будильно в буднях кружкового общения-изучения, которое само по себе было таким округлым, ладным для нахождения самого себя. И если съезды непреднамеренно умели запечатлеть свое дневание церковноисповедной и тайнодейственной печатью, то и кружок (Брненский) имел себя у сердца батюшки (отец Алексей Ванек, чех).

Многих избранных, не буду называть их, я встретил на порогах Христианского Движения, но не ошибусь назвать перво-первым отца Сергея Булгакова.

Движение и было моим первым Университетом, который тогда благополучно надстраивался, наслаивался на моем, тогда основном по раннему избранию души, образовании техническом. Через десять чешских лет, в 1933-м году, безработный инженер, я — на Подворье Сергиевом, в ведении и ведении отца Сергея. Этот второй мой Университет, забрав меня целиком, со знаком «Единого на Потребу», не помешал мне, в учебное же трехлетие (курс был тогда трехлетний), совершить мутацию: после первого курса был я посвящен в диаконы, на втором курсе стал я иеромонахом, на третьем — настоятелем у монахини Марии, что и стало затем моим третьим Университетом: не приходское, ежедневное служение в храме самодельном, у монашек, пожизненное, составило мою священническую благу судьбу.

Трехлетие 1933—1936 при всей своей образующей напряженности было для меня вполне скоротечным и не ставило меня в линию избрания какого-либо из предметов изучения для ученой

специализации, но научный интерес во мне, сорокалетнем, упражненный знанием теоретико-техническим, как свойственное мне и мое собственное, настораживал меня в отношении всего знания академического. Так выходило, что специальности А.В. Карташева и Г.П. Федотова без труда для меня помещались в пределах гуманитарного знания, что не относилось уже к их историософским построениям. Помещать же Экзегезы Священного Писания и соотносящиеся им богословские предметы в пределах гуманитарного знания, как потом в моих построениях оказалось, и совсем бессмысленно. Но если Священное Писание есть Конструкции, вернее — если оно священствуется в Богом созданной Конструкции, исполненной Меры и Цены; если Священное Предание есть Конструкции, а Богослужение в нем действует Конструктивно; если в Учении Отцов есть Конструктивные построения, и, в основной линии: Константиново Храмоиздательство, видение Креста, Иерархии Ареопagitик, и по следу их — Исааков, Исаака Сирина, Ангел, а затем передача в русское последование, Софийные Храмы и назревающая затем русская Святоотечность, — то для всех этих «если» русская Софиология и есть это «ТО» — то, что нужно для разумения, что честно перед Лицом Бога. Итак, — охватывая десяток исследований позднего отца Сергия, что же я ему скажу.

Вы возглавляли гуманитарную богословскую школу, и Вы вели главный ее предмет, догматику, в пласте гуманитарного знания. — А это не есть ли ложе Прокрустово, отрубющее и саму голову Догмата. Вы, в числе трех: отец Павел, Вы и А.Ф. Лосев — перед самой бурей, в предустановление победы над ней, дали Научение Истины, — Вы с ними — Учители Церкви, представители русской Святоотечности.

Говорят, что отец Сергий не только сознавал, но мучился неспособностью своей к формальному знанию. Для громадной всеисчерпывающей содержательности своих исследований он находил только объем и литературную форму. Но этот недостаток имел сторону выгодной достаточности: делал отца Сергия проповедником: неформализованная содержательность живой мысли при движении его богатого в Боге сердца доходила до умов и сердец: был отец Сергий славен.

Интересно и важно сказать, что отец Павел в знаменитом своем труде, в содержательной его цельности, тоже остался при литературно-гуманитарном его исполнении и вызвал восхищение даже «патрологов»; математическую же оснастку привел только для решения двух частных проблем. Очевидно, что и физика его была только знанием окоположенным для Богословия. Только

один А.Ф. Лосев дал Дедукцию, табличную показанность Действования Трех в Софийном Четвертом, при меональном начале и в одежке Языка.

Любя отца Сергия, в это последнее его жизненное десятилетие заимствуясь от него в содержании, я восхожу к этой ранней страничке, там, в России, когда три кита софиологической мысли имели свой взаимодополнительный голос. Когда издалась Философия Имени Лосева, престала, там, в России, эта голосность. Издалась, просунулась в печать, при великих купюрах, при неупоминании слова Бог и слова Ангел, Небо. И вот этот момент Лосевского последнего вскрика в Софиологии, живой и в удушении, и есть для меня вершинка Учительного Действа. Три действователя, три кита патрологии отечественной, святоотечности учительной. Жив восьмидесятилетний Лосев (на два года старше меня), таится в основном своем Учительстве, имея алиби учительства в рамках античной философии, дозволенной. Такое же ли алиби имеет учитель основного Богословия? Хотел бы я видеть это пособие для учащихся «на баптишку», а главное, чтобы о нем подумал сам Лосев! Не слежавшийся ли патрологический сухарь, программированный «по предмету» изучения, опробованный в пометании старого патрологического двора. И — главенствующая академия, в профессурах, доцентурах творящая увековечение того, сфабрикованная труположность ко-го, якобы для мирового парада, помещена у стены Кремля.

Сознательно я существую в функции семика книг отца Сергия: Большая Трилогия, малая трилогия и Петр и Иоанн — первоапостолы. Они для меня всегда имеемая и умеемая наполненность содержания, самозаконно-творческая, самобытная. Но нужно, при этом, сказать, что это имеемое и умеемое содержание не имеет оформления числословного и языкословного. Тут во мне говорит инженер, вся сила научного устремления которого целит в конструктивную сторону софиологического охвата, в со-с-Троение.

Во-первых, — Дом Премудрости, а затем уже Сама, обитающая в нем, Премудрость. Момент видения — раньше момента ведения. И когда в годах выходила та или иная книжка отца Сергия, прочитав ее, я откладывал и говорил: вот тут все сказано о том, что не дано в форме Все. Познавательный мой примитив говорил: увидел, — скажи, сказав, — покажи. Вся моя работа — показ всего того, что у отца Сергия было — сказ. И этот сказ взят от него целиком. Кажется, нет другого человека, который больше, чем я, был бы благодарен отцу Сергию. Его мыслительное, смысловое присутствие в богословском содержании и меня делало доскональным в показании. Конечно, моя благодарная душа имеет к не-

му и упреки, в основном они касаются, как уже сказано, к области представления, а не мышления.

Главным моментом кинезиса Софийной конструкции является сочетание двух представлений: представление Триады как таковой и представление Тетрады Творения. Построение Лосева в последовании его семи энергем есть последование Тетрадное, в определении которого, конечно, участвует и Троице-Личный и троице-Софийный принцип. В Философии Имени самого отца Сергия обнаружилось, что отцу Сергию не дано было представление Тетрадности бытия. Он всецело был под знаком Триады, и он масшировал Триадное содержание, там, где было тетрадное расположение. Две главных неудачи:

в Философии Имени — спор с Кантом,

в большой Трилогии — смещенность ее в отношении Действий Лиц в Тетраде.

Если для меня «Ф[илософия] И[мени]» Лосева была книгой символической, то до нее и на первом месте стала Критика Чистого Разума. Тетрада Канта — это тетра триад 12 категорий. Установив с несомненностью (взяв из школьной логики) тройственность суждений в каждой из сторон тетрады, он тотчас же оговаривается, что никогда не будет известно, почему определена-определяет троичность. И чем больше Троицы он не видел, тем отчетливее выступала Тетрада; слепота Канта была благотельной для науки: она дала: вещь вообще, вещь в себе, четверицу терминов, определяющих-определенных Богом, и соответственную — для Ничто: истиннейшее узрение при слепотствовании в его обособлении, при отсутствии малейшего луча Откровения.

Весь в осияниях Откровения не увидел отец Сергий этого Демонстратива Кантовой науки, средостение знания, и из остающихся двух отличностей Канта: антиномии и идеи (еще и паралогизм) и он и отец Павел и Лосев размножили только антиномию (потеряв строгость вывода Канта).

В середине книги Философия Имени отец Сергий делает прямое нападение на «схемы» Канта (еще его, Канта, отличие), т.е. применимость, примеримость, примиримость представлений пространства и времени к понятийным сказуемым (категориям-12). Орудием нападения он берет триаду, характеризующую предложение, — подлежащее, сказуемое, связка, напрягая ее до значения Триады Первогматата, т.е. в Ролях Отца и Сына и Святого Духа, и сейчас же удваивает, говоря: суждение-предложение, что уже есть тетрада в Тетраде. Это — случай удивительного двоеположения субъекта, один раз в связи с объектом, другой раз — предикатом. Одни раз творимая земля определяется Деяниями

Неба во Отце, «иже на небесах», другой раз — совершение совершенств неба совершается творящей Землей в Духе и Деве. Таким образом, нападение отца Сергия оказывается беспредметным, и проявление его неведения Тетрады, нагромождающая триадные толкования, сминает конструкции. И исключительный служитель Премудрости, во сто процентов создавший Ее содержание, не оказывается в Доме Премудрости. На путях больших мировоззрений возникают и большие недоразумения.

Цельное представление с необходимостью включает и Триаду и Тетраду, и, в конце концов, именно Тетрада несет на себе многие, но вполне счетные, отметки Триады, а в заключительном Субституте три пункта Софийного Закрепления: один, третий, в третьем Небе — Саму Богородицу (о Величии Которой, кроме церковных прославлений, нужно спрашивать только у отцов Сергия и Павла), как Софию Третьего Неба, Софию Вспасаленной Земли, в Ней, Богородице, уже осиявшей Новотворением и Новым Именем.

В среднем небе, небе Посредника, Христовом, Софии Крестной Небе, Субститут Жертвы Отдания и Питающей Взятости Тела и Крови.

И наконец, в Первом Небе и по-первых, Огненного Ангела, Софию Неба, Исаакова Ангела, о котором он говорит: «Горнии чины в бытии — простираются от чина в чин, пока не достигнут к единству паче всех великого и могущественного Главы и основания твари. Главою же называю не Творца, но Стоящего во главе чудес дел Божиих» (слово 17).

И еще: «Низшие учатся у тех, которые проникают на них и имеют более света; и таким образом, учатся один у других, восходя постепенно до той единицы, которая имеет учителем Святую Троицу.

И самый опять первый чин утвердительно говорит, что не сам собою учится он, но имеет учителем посредника Иисуса, от Которого приемлет и передает низшим» (18). Стопроцентную, якобы, у отца Сергия выраженность богословского содержания приходится убавить: нет у него этого Исаакова (Новгородского) Ангела. Тем более, нет его и у патрологов анти-софиан, возражавших отцу Сергию.

Это и ставит вопрос о смещении у отца Сергия трилогии большой в отношении поместности Действий Трех Лиц в Тетраде. Малая трилогия — без смещения:

Отец, — Первое Небо, — Лествица Иаковля,
Сын, — Второе Небо, — Друг Жениха,
Дух Св., — Третье Небо, — Купина Неопалимая.

Для большой:

Отец, — Первое Небо, —

Сын, — Второе Небо, — Агнец Божий,

Дух Св., — Третье Небо, — Утешитель, аппендикс об Отце.

— Третье Небо, — Невеста Агнца.

1-ое Небо — нет тома, посвященного Институтации Отца в Творении, тем более нет Его Софийной Субституции Ангелом Ототчим.

2-ое Небо — есть том об Агнце Божиим, Который уже по самому Своему Воплощению и Жертве дан не только в Институте Сына, но и Субституте Софийном, Насущном.

3-ье Небо — есть том — Утешитель, в Институте Духа, но и с Конститутом Церкви, в Нисхождении на Апостолов, нужно думать и на Деву, как бы Она и ни была облагодатствована в Благовещении. — есть том — Невеста Агнца, Дева в Субституте Духа, ставшая Софией (по терминологическому преимуществу в ряду: — Святая Сила, НАД, Святой Мир, НАЕ, Святая Премудрость, НАΣ), по Успении Своем, по Воскресении Своем ставшая в Пасху Сына в Теле Своем, Виновница Тела Сына, по преимуществу над Сыном, унесшим Свое Тело в Вознесении, ставшая Пасхой Всовершенной Земли усийно, субстантно, субститутно. Она больше Пасха, чем Сын. И Она больше София, чем Ангел и Причастность. И это и Ее Личный Ангел, и Ее Личный Сын.

Но Конститут Церкви есть не только в Небе Духа и Девы. Дополним перечисление в Евхаристических категориях:

- «Сотвори» — обращение к Отцу в Его Небе, т.е. не без субститута Ангелом («иже Херувимы»), и в Конституте служебности Апостола Петра.
- «Есть Тело, есть Кровь...» — установительно субституирующие слова Институирующего Сына в Конституте служебности Апостола Павла.
- «Преложив» — в Институте Духа, в Субституте Девы, в Конституте Апостола Иоанна. («Изрядно о Пресвятей») («Се Сын Твой»).

Ради полноты Конститута Церкви, седьмая после двух трилогий книга отца Сергия должна бы называться: Петр, Иоанн и Па-

вел — Первоапостолы. Два из них имели «на горе» на себя и на себе отображение Преобразившегося Господа, третий получил его «на пути». И они Священнописано и Священнодейственно во-Образователи Три Источничества ТроеЛичия, Кон-Суб-Институт Откровения Церкви в Теле и Крови Жертвы, отверзшей Софию Божественную.

Другое замечание.

Отец Сергий был так много содержателен, так существенно обилен в своем Богословствовании, что, видя Тетраду, руководствуясь представлением Тетрады, вы можете из его собственных строк сконструировать этот недостающий том его Большой тригологии.

Отцов отдел Тетрады — это в лучах-путях действований ТроеЛичия — развитие, строящее развертывание ангельских иерархий, низвергающих творимый Шестоднев Моисея. И вот, — Лестница Иакова и толкование Шестоднева у отца Сергия прекрасны, значительны неповторимо.

Да, отцу Сергию можно возражать, нужно возражать горячо, от сердца. Но, сколько я знаю, этих возражений не было в доцентском порядке, в виде диссертации. Наука школы как таковая всегда есть что-то такое, что определяется оценкой — очень хорошо. Научная диссертация — очень хорошо, сам представитель Ордо — очень хорошо, научный журнал — очень хорошо. Отец же Сергий был и Ордо и СверхОрдов, и доцент не решается строить свою карьеру на его критике. Отец Сергий защитил себя своей творческой значительностью, своей, как я это утверждаю по горячему, в горячей современности., — Святоотечностью.

Учитель Церкви — над учителем школы.

Мои же собственные построения — школьны, сугубо школьны, но новошкольны (для гуманитарных умов, конечно, отвращающе схоластичны). И это впритык и в упор построениям отца Сергия, отца Павла, А.Ф. Лосева.

Живы мы еще — свидетели последнего жизненного десятилетия отца Сергия. Бывал он гостем нашей монашеской группы. И было у него какое-то удивленное, увеличенное внимание к нашим малым делам и обстоятельствам. Некоторые монахины знали его еще в Крыму в начальный период его священнического служения. «Это вам будет не по зубам», — услышала в Кореизе одна из них, тогда молодая послушница, просившая у него Добротолубие. И вот за ней четыре десятка лет добротолюбного делания, узванного сердцем блага.

И другая, и третья — знали его еще в Крыму, и там, и в Париже были в его окружении и в его благом влиянии, для них незабываемом. Умирал он на руках троих монахинь тяжелым, долгим умиранием, не без момента яркого просяния (как это бывает и у других). И в нашей священнической линии произносилось прощание, кажется, им же составленное, об ускорении часа смертного.

Большое Человеческое Величит Бога: «И больша сих сотворите».

В днях Богоявления, 1972 год

ИДЕЯ ВСЕЕДИНСТВА ОТ ГЕРАКЛИТА ДО ЛОСЕВА

Долгий творческий путь Алексея Федоровича Лосева затрагивает многие и разные сферы, течения, традиции мировой мысли. Преобладающей частью все это многообразие разделяется между двумя большими областями культуры: философией и классической филологией, наукою об античности. Но такое разделение насколько не было для Лосева непреходимым барьером. Две области связывались в его мирозерцании и в его работе многими нитями. И одною из главных связей на всем протяжении его творчества служила идея или интуиция всеединства, равно занимающая и философов и исследователей античности. Появление этой идеи у Лосева глубоко не случайно. Всеединство — одна из ведущих интуиций и сквозных тем русской религиозно-философской мысли. Оно стоит в центре важнейшего этапа ее развития, этапа метафизики всеединства, с которым Лосев был в тесной близости. И без обращения к нему нельзя обойтись сегодня ни при изучении лосевского наследия, ни в более широких размышлениях о путях русской мысли.

I

Идея (категория, символ, парадигма) всеединства менее всего может причисляться к изобретениям русской мысли. Под разными именами она присутствует в философии искони, начиная уже с эпохи мифологических истоков философского мышления. Однако это еще вовсе не означает вторичности, эпигонства русской метафизики всеединства, ибо суть и путь всеединства специфичны: оно принадлежит к разряду тех фундаментальных начал, которые не постигаются последовательно и до конца в некотором процессе прогрессивного познания, но всегда остаются новой и неисчерпаемой темой философского размышления. Если попытаться дать связное определение, нужно будет сказать, вероятно, так: всеединство есть категория онтологии, обозначающая принцип внутренней формы совершенного единства множества, согласно которому все элементы такого множества тождественны между

собою и тождественны целому, но в то же время не сливаются в неразличимое и сплошное единство, а образуют особый полифонический строй, «трансрациональное единство раздельности и взаимопроникновения»¹, как сформулировал С. Л. Франк. Но это описание, включающее формально противоречивый тезис о тождестве части целому, не есть законченная дефиниция. Более того, такой дефиниции и не может быть, поскольку всеединство — категория особого рода, не допускающая исчерпывающего дискурсивного выражения, а имеющая скорее характер интуитивно-символического указания на некий специфический способ или строй бытия, который никогда не удается раскрыть до конца в понятиях. Истоки подобного статуса всеединства кроются в том, что его философское продумывание с необходимостью выходит в сферу коренных проблем онтологии, связанных с апориями единого, бытия и иного. Вследствие этого, философский вопрос: «Как возможно всеединство?» — не может иметь одного исчерпывающего ответа. Заключение в нем проблема дескрипции внутреннего механизма всеединства допускает лишь, собственно, не ответ, а только все новые переформулировки и переосмысления, которые всякий раз по-новому демонстрируют апорийность, присущую природе всеединства, однако отнюдь не дают законченной экспликации этой природы. В итоге в каждую эпоху жизни философской традиции постижение всеединства заново оказывается проблемой — так что всеединство выступает как некий топос философского мышления, одновременно — предмет философствования и неиссякающее побуждение к нему, один из вечных источников философского «удивления».

Философская история всеединства открывается досократиканми, многие из которых в той или иной форме выдвигали общие идеи о единстве, родстве и связности всего сущего. Весьма часто подобные идеи выражались посредством особых полусимволических формул: *panta hen, hen kai pan, hen kai polla, panta en panti* и др. Таковы, например, философские положения Гераклита: «и из всего одно, и из одного — всё», Ксенофана: «всё едино, единое же есть бог», Анаксагора: «во всем есть часть всего». Все эти положения трактуют о единстве; и, хотя эта трактовка во многом темна и многозначна (как свойственно мысли, едва выходящей из стадии мифологического сознания), в ней можно с уверенностью выделить два главных аспекта, в которых связываются между собою единство и «все» — так что намечается путь к возникновению особого представления о «все-единстве». Очевидно, во-первых, что единство понималось глобально: в том смысле, что все существующее, вся многообразная реальность образует единое

целое. Но в то же время единство понималось и конструктивно, структурно: в том смысле, что оно должно означать единство во всем, совершенную связность и взаимопроникнутость. По своему происхождению эти два аспекта идеи единства отчетливо соотносятся с двумя фундаментальными предметами эллинского философствования, которые суть — Космос и Логос. Мысля Космос, открывали, что единство есть единство *всего*; мысля же Логос, открывали, что единство есть единство *во всем* или *по всему*, ибо открывали «внутреннюю сопринадлежность и взаимосвязанность сознаний через причастие их общему, пронизывающему их Логосу»². О Логосе учил, в первую очередь, Гераклит (ср. еще у него: «Логосу внимая, мудро согласиться: все едино»). Осознавалось при этом, что в обоих случаях в объединяемом не утрачиваются и различия. Когда же оба аспекта, космический и логический, соединяются воедино, в одном понятии или символе, — тогда от единства и отпочковывается всеединство как новая самостоятельная концепция. Подобное соединение явственно уже намечается — опять-таки у Гераклита, так что именно с ним, из всех досократиков, наиболее тесно связаны истоки концепции всеединства.

Собственно философская рефлексия проблематики всеединства и выявление кроющихся в ней апорий берут начало с Парменида. Вслед за ним, анализируя его мысль в своем «Пармениде», Платон уже систематически развивает диалектику единого и иного и впервые четко показывает, что соотношение этих категорий — а стало быть, и природу всеединства — возможно выразить лишь посредством апорий. Однако в качестве отдельной и самостоятельной философии всеединства впервые появляется только у неоплатоников. Философия Плотина дает первое систематическое решение обоих вопросов, из которых складывается философская проблема всеединства: 1) описать, как осуществляется всеединство, каков его внутренний механизм; 2) указать, где осуществляется всеединство, установить его отношение к бытию и реальности. Отвечая на первый вопрос, Плотин дает классическое описание всеединства (Епп. V, 8,4): «Всякое содержит в себе все и созерцает себя во всем другом, так что все — всюду; и все во всем, и всякое сущее есть все (каὶ παν παν καὶ ἑκαστον παν)». Ответ же на второй вопрос заключается в том, что, согласно Плотину, строением всеединства обладает умопостигаемый (умный) мир, платоновский «мир идей», *kosmos noetos*. Такой ответ вполне подготовлен всей предысторией всеединства: как мы указывали, последнее возникает из соединения двух предикатов, «единство всего» и «единство по всему», присущих Космосу и Логосу; и, следовательно, соединение Космоса и Логоса, каковое и

есть *kosmos noetos*, закономерно должно оказываться всеединством. Весьма важно при этом, что в неоплатонической онтологии умный космос, или всеединство, еще не совпадает с высшим онтологическим принципом и началом — т. е. с Единым, Неп — но стоит онтологически ниже него, составляя его «первое исхождение» в процессе эманации. Все эти положения Плотина были затем развиты подробнее у Прокла.

К той же трактовке всеединства подводила и другая линия размышления неоплатоников, связанная с их продумыванием расхождений Платона и Аристотеля в проблеме идей или же родовых понятий. Не пересказывая этой темы, данной в любом учебнике, упрощенно резюмируем позицию Плотина: идея вещи не существует вне ее, но и не совпадает с ней; она составляет в самой вещи иное ее единичности и вещественности и есть в вещи как всеобщее, как общий или порождающий принцип всего бесконечного множества (возможных) таких вещей. Тем самым она — совершенное единство этого множества, всеединство. Данное решение не только не противоречит пониманию умного космоса как всеединства, но даже диктуется им: по главному свойству всеединства, любая из идей, образующих всеединный *kosmos noetos*, тождественна последнему и, стало быть, также есть всеединство.

Такой подход к всеединству открывает еще одну его роль. Связь всякой вещи (явления) с всеединством возникает, как мы видели, через различение в вещи единичного и всеобщего, вещественной и смысловой сторон. При таком различении вещь видится как смыслонасыщенная вещественность, как символ. Поэтому трактовка идеи как всеединства необходимо предполагает восприятие явления как символа, и точно так же второе предполагает первое. Всеединство оказывается теснейше связанным с коренною чертою античного мирозерцания, с пресловутым античным символизмом; а отсюда оно становится и категорией античной эстетики. Сейчас мы не углубляемся в эту символическую и эстетическую линию, которая, вместе со всею темою «всеединство и античность», капитально исследована и превосходно изложена в трудах А.Ф. Лосева. Но следует хотя бы упомянуть другую, мистериальную линию, прослеженную опять-таки Лосевым (и намеченную ранее Вяч. Ивановым). В «Античной мифологии» Лосев выявляет и анализирует связь идеи всеединства с культом Диониса-Загрея, бога, растерзаемого титанами. В своей поздней и зрелой форме этот культ правился в орфических мистериях, интерпретация которых, развитая самими орфиками, утверждала, что в сакральном акте растерзания бога, расчленения его на части, расчленяемые по миру, «мироздание приобщалось божественному

всеединству», а бог-страстотерпец выступал как «принцип воссоединенного мироздания», «всеединящий Загрой...»³.

Мы видим богатство и многомерность античного восприятия всеединства. Помимо философской мысли, мы обнаруживаем всеединство и в художественной сфере, и в сфере культовой, мистериальной — интуиция всеединства встречает нас в античности всюду. Она пронизывает собою античное мирозерцание и составляет один из его несомненных лейтмотивов.

II

Дальнейшие этапы философской истории всеединства развиваются внутри христианской мысли. Безусловно, здесь уже нет того глубокого избирательного родства с этой идеей, каким проникнуто античное мирозерцание. Отношения христианства и всеединства очень амбивалентны. Уже непосредственно в Священном Писании Нового Завета заложены прочные основы, исходя из которых в христианстве возникает своя рецепция всеединства, существенно отличная от древнегреческой. Такие основы доставляет здесь еkkлeзиология апостола Павла — учение о Церкви как мистическом земно-божественном Теле Христовом. Нужно усиленно подчеркнуть, что интуиция всеединства, коренящаяся в этом учении, отнюдь не тождественна эллинской интуиции всеединства, выраставшей из созерцания Космоса и Логоса. В основе христианской интуиции всеединства — человек и сообщество людей, исцеленные от стигматов падшего состояния — начал зла и греха — и ставшие способными к совершенному общению в любви. Церковь и есть этот любовью живущий организм, а то единство, которое составляют его члены, единство, осуществляемое в полноте общения совершенных личностей, есть подлинное всеединство. Оно не космично и не логично, а личностно. Глобальный предикат всеединства, «единство всего», в нем также налицо, ибо Церковь, полнота всей спасенной твари, мыслится обнимающей собою, собственно, все в здешнем мире, что причастно бытию (хотя при этом остаются сложные и дискуссионные вопросы о различии между причастным бытием и эмпирически сущим, или, в богословских терминах, о вечных муках и о спасении всех). Таким образом, понятие Церкви становится архетипальным примером всеединства для всей христианской мысли, подобно тому как для мысли античной таким примером служил платоновский *kosmos noetos*. В рамках павлинистской еkkлeзиологии всеединным типом устройства наделяется «будущий век жизни», мир в преображении и обожении, по

отношению к которому Бог будет «всяческая во всем» (ср., например, I Кор. 15, 28; I Кор. 8, 6 и др.).

В эпоху раннего христианства и патристики идея всеединства прочно усваивается христианским умозрением и внедряется во многие области учения. Вместе с тем, как и во всем этом умозрении, здесь сразу же разворачивается сложный процесс взаимодействия, переплетения, наложения аутентично-христианских и эллинских (языческих) представлений. Всеединство — глубоко философская тема по своей природе, и, даже имея в идее Церкви (и личности) собственный независимый источник медитации о всеединстве, христианская мысль в разработке этой темы почти неотвратимо попадала в зависимость от греческой философии, — которая, разумеется, совпадала тогда со всей сущей философией, была синонимом философии как таковой. Эллинский разум присутствует в христианстве изначально, с пролога Евангелия от Иоанна: «В начале было Слово» (*ho Logos*). Узрение Христа как Логоса — широкие врата для вхождения в христианство плодов этого разума. И уже очень рано, с первых же десятилетий существования христианства, создается обширное междумирье, сфера сближения эллинского и христианского мирозерцания, соседствующая с безбрежной стихией позднеантичного синкретизма, а иногда с ней сливающаяся. В большинстве религиозных и философских учений, входящих в эту сферу, мы найдем концепции, близкие всеединству (напомним, что такая близость присуща и самому Логосу, как он мыслился в античности). Но тем не менее в понимании всеединства тут не достигли особого продвижения. Как рассуждал еще В.В. Болотов, климат синкретизма не плодотворен для такой философии, которая требует дисциплины мышления и методологической строгости: обыкновенно ему сопутствует некая возбужденность сознания, и с нею — фантазия и провал в теоретических построениях, «крайность поэтического и конкретного», когда «идеи превращаются в реальные существа, а развитие мысли предстает как процесс теогонии»⁴.

Типичным примером может служить гносис. В богатейшем, но и запутаннейшем арсенале его идей — к всеединству ближе всего две концепции, «плерома» и «всеединный Адам». Всеединный Адам, или Адам Кадмон (Первый Человек, др.-евр.) родственной гностицизму каббалы, — это человеческий род в целом всей его истории, всевременное целокупное человечество, которое, как утверждается, образует собою также и единого человека. Плерома же — целокупное бытие, полнота Божества в его раскрытости, состоящая из полной совокупности эонов, ступеней теогонии и космогонии. Оба понятия, несомненно, в близком родстве с

всеединством: оба обозначают некоторое множество, в то же время являющееся цельностью и единством, оба имеют и глобальный предикат всеединства, т.е. суть «единство всего»; но вместе с тем их конструкция остается смутной, ее апорийность — невыявленной, как бы и незамеченной, ключевое положение о тождестве части целому не формулируется — и в итоге перед нами лишь своего рода философские полуфабрикаты, которые еще не назовешь bona fide реализациями всеединства. Из учений же, находящихся в ограде церковной, укажем таковые свв. Климента Александрийского и Григория Нисского. Климент, восприняв отождествление Христа с Логосом, попросту переносит на почву христологии описание Логоса как всеединства (разумеется, еще не отточенное Платином): «Сын... не в виде математической какой-то единицы существует, ниже множество, из частей слагающееся, Собою Он представляет; но это не есть существо и какое-то многосложное, допускающее присутствие в себе нескольких частей; нет, существование Сына нужно себе представлять так, что своим единством Он обнимает все (panta hen)»⁵. Иное — Нисский, один из великих каппадокийцев. Его концепции в нашей теме едва ли вообще следует относить к вышеупомянутому «междумирию», в них явно преобладает непосредственная связь с Писанием. Сферой всеединства у него служит первоначально не христология, но антропология. Понятия, выражающие идею всеединства, здесь те же, что и у гностиков, плерома и всеединый Адам, однако трактуются они уже по-другому. Святой Григорий сводит их воедино: плерома — это «плерома душ», изначальная человеческая природа, актуализирующаяся во всеединого Адама. Что более важно, всеединое устройство в полном смысле, по принципу «всяческая во всем», утверждается для всеединого Адама лишь в эсхатологической перспективе, для спасенного человечества или, что то же, для Церкви (мистической). Всеединство здесь переводится на почву еkkлeзиологии — и с тем мы возвращаемся к его источному павлинистскому видению.

В целом это аутентично-христианское видение, церковное, органическое и личностное, остается доминирующим в период патристики. Однако постепенно, начиная с Псевдо-Дионисия Ареопагита и под его влиянием, христианская традиция все заметнее воспринимает и элементы неоплатонической трактовки всеединства. У Псевдо-Дионисия указанная трактовка почти по всем существенным прямо переносится на почву христианского мирозерцания. В его иерархической онтологической схеме, следующей неоплатоническому образцу, Бог воспринимает место Единого — и, тем самым, не есть всеединство, но — выше него, его ис-

ток и причина. Местом же всеединства, как и следует ожидать, оказывается прямой аналог умного мира — «мир в Боге»: пребывающее в Боге и предшествующее миру собрание «прообразов» (paradeigmata) всех вещей. Эти онтологические построения Ареопагитик, оказавшие огромное воздействие на всю дальнейшую историю христианской мысли, были весьма отчетливо проанализированы опять-таки А.Ф. Лосевым. Как он не раз показывал в своих трудах, всеединство составляет истинное ядро и основу, «конструктивный смысл» всего Ареопагитова мироздания: «Конструктивный смысл ареопагитского первоначала сводится к тому, что оно есть ...закон упорядочения хаотической действительности путем приведения ее к целесообразному всеединству. Закон «все во всем» прямо формулируется в трактате «О Божественных именах» (I, 7, 596с). Такой смысл ареопагитского первоначала является основным, первоначальным и элементарным»⁶. Поскольку же по христианскому вероучению Бог есть личность, а мир творится Им из ничего, то уже в ранних схолиях к Ареопагитикам «прообразы» и «мир в Боге» были интерпретированы как предвечные, предшествующие акту творения, «замыслы» Бога о мире в целом и каждой из его вещей. Так возникала христианизированная версия неоплатонического всеединства, занявшая важное место в кругу концепций христианского платонизма. Ее отдельные моменты неизбежно входили в конфликт как с церковной догматикой, так и — шире — со многими коренными интуициями христианского мирозерцания: так, «предвечные замыслы» явно сближались с идеей предсуществования душ, осужденной Церковью в учении Оригена; статичная иерархическая онтология не могла вместить исторического динамизма и свободы человека, столь важных для христианства; и проч. Однако философия не сумела представить альтернативного решения кардинального вопроса о связи Бога и мира, которое было бы вполне свободным от (нео)платонического стереотипа. В отсутствие же подобной альтернативы ареопагитовские концепции, по существу, никогда не утрачивали своего влияния на философскую традицию всеединства — вплоть до новейшей русской софиологии, о которой речь впереди.

Одним из главных следствий победы платонической линии в христианской метафизике всеединства явилась тесная связь последней с пантеистическими тенденциями. «Всеединство и пантеизм» — запутанная историко-философская тема, полная противоречивых оценок: ибо чисто пантеистических доктрин — весьма малое число, а вопросы о том, надо ли усматривать пантеизм либо уклон к нему в каких-то отдельно взятых деталях философской системы, как правило, очень спорны. Тем не менее предпосылки

для указанной связи заведомо налицо: они создаются уже краеугольным тезисом Ареопагитовой онтологии о существовании «мира в Боге». «Прообраз» вещи есть то же, что ее платоновский эйдос (идея), или же сущность, или же смысл. Поэтому данный тип онтологии утверждает наличие божественной сущности всех вещей или, что то же, сущностную причастность мира Богу. Онтологическую позицию, согласно которой мир, не будучи тождествен Богу, пребывает в Боге своею сущностью (*ens*), называют, как известно, *панентеизмом*. Таким образом, христианский платонизм есть по своей онтологической структуре панентеизм, а всеединство в этой структуре — элемент, посредствующий между миром и Богом. Очевидно, что панентеизм есть позиция, промежуточная между теизмом и пантеизмом; и она легко может эволюционировать в направлении пантеизма, дальнейшего сближения мира и Бога (напротив, сдвиг в направлении теизма едва ли возможен без отказа от самой сути позиции). Но подобная эволюция почти неизбежно предполагает упрощение, огрубление философской схемы, когда различия трех онтологических горизонтов: Бог — мир в Боге (всеединство) — мир — умаляются, смазываются или, в предельном случае, уничтожаются вовсе, так что на место всей онтологической структуры ставится неструктурированная, «онтологически сплошная» реальность, описываемая символическим принципом «все во всем». При этом, очевидно, философия игнорирует несовместимость многих коренных предикатов здешнего бытия (и прежде всего конечности) со всеединым типом устройства. Собственно панентеистическая метафизика всеединства, сохраняющая определенную дистанцию между Богом и миром, — весьма плодотворное философское русло, вместившее в себя целый ряд крупных учений, от Плотина до Соловьева и Франка. Движение же от панентеизма к пантеизму, при сохранении всеединства в роли центрального онтологического принципа, есть путь соскальзывания к философской поверхностности, а затем и прямой некорректности.

Именно здесь, в сфере христианского платонизма с его всевозможными разновидностями, заполняющими пространство между панентеизмом и пантеизмом, протекает вся история всеединства в эпохи Средневековья и Возрождения. Покуда главным философским руслом оставалась схоластика с ее ориентацией на Аристотеля, влияние платонизма было в основном ограничено мистическими и еретическими учениями, и концепция всеединства не получала особого внимания. Важное исключение составляет, однако, философия Эригены, в которой принцип «все во всем» служит едва ли не ведущим структурным и методологическим

принципом. Но даже и в этой философии, с ее изощренными диалектическими построениями, всеединство не столько подвергается анализу, продумыванию, сколько эксплуатируется как эффективное орудие предельного сближения Бога и мира. Такой подход к концепции всеединства остается преобладающим и в эпоху Возрождения, когда происходит резкий поворот философской мысли от Аристотеля к Платону и эта концепция вновь пробуждает к себе значительный интерес. Хотя она и получает широкое распространение, мы снова и снова видим здесь скорее ее использование на службе пантеистических тенденций, нежели ее философское углубление. Наиболее заметную роль она играет в философии Джордано Бруно, а также Франческо Патрици, где и Бог и мир отождествляются с всеединством, для которого Патрици вводит термин *Unomnia*. К характерным чертам культурной ситуации позднего Средневековья и Возрождения принадлежит то, что неортодоксальные системы, в том числе и системы всеединства, не так уж редко усваивались еретическими сектами и, перерабатываясь, входили в их вероучение. Неизбежным образом представления о всеединстве в этом процессе подвергались еще большему упрощению и вульгаризации. Такого рода связь прослеживается, к примеру, между философией Эригены и движением амальрикан.

Пожалуй, первым учением после Псевдо-Ареопагита, где в концепцию всеединства было привнесено нечто существенное, явилась философия Николая Кузанского. Это — философия редкой силы воображения, способная поразить своею изобретательностью, богатством новых идей и принципов, структурных и динамических интуиций. Богатство это не уместилось в рамках прежних методологий, и философия Кузанца совмещает в своем методе традиционное апофатическое богословие и новую диалектическую философию. Подобное совмещение приводит к тому, что он последовательно выдвигает в своих трактатах целый ряд онтологических или диалектических принципов (как-то: неиное, бытие-возможность и др.), различным образом пытающихся передать стихию Божественной жизни. Апофатическая установка, согласно которой эта стихия в то же время остается непостижимой, не позволяла ограничиться ни одним из этих принципов, не давала ни один счесть достаточным — служа, таким образом, движущим мотивом все новых диалектических опытов. Из всего многообразия идей Кузанца мы сейчас отметим лишь некоторые, напрямую связанные с нашей темой. Прежде всего, уже в раннем трактате «Об ученом незнании» им сделана попытка дать новое конструктивное раскрытие внутреннего механизма всеединства. Кузанский гово-

рит, что принцип «все во всем» реализуется путем *contractio* (стягивание, сжатие). Это понятие, переводимое по-разному: и как «ограниченное» (в переводе С.А. Лопашова, 1937 г.), и как «конкретное» (в переводе В.В. Бибикина, 1979 г.), и как «стяженное» (у Л.П. Карсавина) — означает особый способ или образ присутствия целого в своей части либо одной части целого в другой: «...любое находится в ограниченном виде в любом»⁷; или более развернуто: «...в любом творении вселенная есть само творение и, таким образом, любое получает все, все вещи, дабы в нем они стали ограниченным образом»⁸. Как видно отсюда, Кузанский определенно относит принцип всеединства к вселенной, тварному космосу. Именно здесь всеединство им усматривается первично; и лишь вследствие этого оно затем обнаруживается и в лоне божественного бытия, а точнее, в домостроительстве Второй Ипостаси (как и во всей предшествующей традиции, от Климента до Экхарта): «Бог через Сына Своего является всем во всем»⁹. Поэтому онтология Кузанского, разумеется, принимающая позиции пантеизма (ср.: «Любая вещь... будучи в Боге, есть Бог»¹⁰), отчасти и тяготеет к выходу за их рамки. Ее толкает к этому ярко выраженная натурфилософская окрашенность его мысли, столь характерная для Ренессанса и шедшая в ущерб антропологии: человек тут оказывался расщеплен между натурфилософией и христологией; и, разделяя его на зверя и Бога, утрачивали способность видеть его в его собственном элементе, как сущее, своим уникальным — человеческим! — образом стремящееся к Богу... Стоит еще указать в этой связи, что ту же категорию *contractio* Кузанский иногда применяет и к отношению Бога и мира; а наиболее часто это отношение у него передается знаменитою парой категорий *complicatio* — *explicatio*, свертывание — развертывание; ср., например: «...в Боге... все в свернутом виде есть Бог, подобно тому как в развернутом виде в мирской твари оно есть мир»¹¹. И можно согласиться с одним старым, но основательным трудом, что эти понятия «имеют весьма заметный пантеистический привкус... между свертыванием и развертыванием Кузанца не большая дистанция, чем между «свитием» и «развитием» (*enveloppemens* — *developpemens*) у Лейбница или «имплицитностью» и «эксплицитностью» у современных философов»¹². Наконец, в связи с дальнейшим разбором русской метафизики всеединства упомянем, что наряду с принципом всеединства Кузанский детально разрабатывает также принцип триединства, утверждая его в качестве универсальной онтологической парадигмы: «Во всякой вещи я усматриваю бытие, возможность и связь между ними... триединый принцип всего существующего»¹³. Этот принцип, обозначаемый

единым термином *possest*, бытие-возможность, как видим, превышает бытие, и Кузанский уже не прилагает его к тварному миру: «...творение не есть *possest*»¹⁴. Как и принцип свертывания — развертывания (и в отличие от принципа всеединства), триединство — динамический принцип, описывающий реальность как процесс и делающий учение Кузанского философией становления и развития.

Философия Лейбница оставила в истории всеединства страничку небольшую, но также отозвавшуюся позднее в русской мысли. Вполне очевидно, что Лейбницева монадология может рассматриваться как своеобразный вариант метафизики всеединства (хотя последнее и не фигурирует здесь в явном виде). Тварный мир — собрание монад. Монада же — «множество в едином», «множество в простой субстанции», и притом «каждая монада представляет всю вселенную», является «зеркалом вселенной»¹⁵. Имеется тут и своя конструктивная интуиция о способе осуществления такого *quasi*-всеединого устройства: по Лейбницу, оно достигается за счет бесконечной делимости вещей — «каждая часть материи... подразделена без конца, каждая часть на части... иначе не было бы возможно, чтобы всякая часть материи была бы в состоянии выражать всю вселенную... В наималейшей части материи существует целый мир созданий, живых существ, животных»¹⁶. Как уже видно отсюда, Лейбницев опыт всеединства характерен своим органицизмом: монадам присущи способности восприятия, представления, и собрание монад — живой организм. С этим связана и иерархичность мира монад: она естественна для организма, и Лейбниц заключает, что «существует бесконечное множество ступеней монад, из которых одни более или менее господствуют над другими»¹⁷. Мы убедимся ниже, что подобные представления близки русской метафизике всеединства.

Завершение «западного пролога» к этой метафизике — классический немецкий идеализм. Гегелю и Шеллингу принадлежат здесь во многом противоположные роли. Если Шеллинг продолжает традицию всеединства, причем скорее вширь, нежели вглубь, не столько анализируя парадигму, сколько находя для нее новые области или контексты, то Гегель покусается завершить, свернуть самую традицию в целом — продумать всеединство до окончательной глубины и вслед за тем демонтировать, включив по частям в более обширную философскую конструкцию. И здесь, как и во многом другом, русская религиозная мысль испытывает притяжение, избирательное родство с Шеллингом и отталкивается от Гегеля.

Всеединство, определенно, близко складу философской мысли Шеллинга, и почти на каждом из пройденных ею этапов оно если не явно присутствует, то отчетливо угадывается за его построениями. Уже в одной из самых ранних работ, «Я как принцип философии и Безусловное в человеческом знании» (1795), написанной в рамках системы Фихте, Шеллинг говорит, что Абсолютное Я есть Всеединое, *неп kai rap*. На этапе философии тождества всеединство, тесно связанное с самой идеей тождества, усматривается Шеллингом в целом ряде сфер. Вот его описание рода в «Философии искусства», воспроизводящее гностическую идею всеединого Адама: род «сам есть индивидуум и подобен одному отдельному человеку»; в нем «каждый индивидуум — как вся совокупность и вся совокупность — опять-таки как индивидуум»¹⁸. Далее, всеединым устройством обладает эстетический предмет — художественный образ, произведение искусства. По Шеллингу, этот предмет представляет собою символ; и построение теории символа, основанной на принципе всеединства, оказалось одним из самых плодотворных его достижений, уже в нашем веке активно подхваченным как на Западе, так, независимо, и в России. Наконец, всеединство усматривается также в строении идеи, описываемом как «такое единство, чтобы то, что выражается в одном, необходимо выражалось и в другом, и они были едины»¹⁹. По этому последнему пути пойдет позднее и Гегель, но пойдет неизмеримо дальше, к радикальному панлогизму. А Шеллинг, напротив, оставит его, чтобы после долгих исканий прийти к «положительной философии», для которой он вырабатывает специфический жанр «свободной теософии», лежащий где-то между систематической философией, адогматическим богословием и спекулятивной мистикой. Всеединство и тут остается в орбите его мысли. В утверждаемом им сейчас типе истинной религии, «монотеизме», понятие о Боге есть всеединство: единство, включающее в себя множественность «потенций». Потенции же суть три первичные формы всякого бытия (вспомним *possest*), так что под всеединством тут скорей понимается триединство — или обратно, второе понимается как первое: «последний корень христианского учения о триединстве заключается в идее всеединства»²⁰. Это — шаг назад по сравнению с Кузанским, отчетливо различающим два онтологических принципа. В свободной теософии сплошь и рядом смешиваются, сливаются всеединство и триединство, логические, органические, личностные интуиции и парадигмы...

Напротив, в логике Гегеля всеединство подвергается самому пристальному диалектическому разбору, сравнимому по тщательности и глубине разве что с упомянутым выше платоновским ана-

лизом в «Пармениде». Однако здесь всеединство выступает лишь в качестве одного из моментов диалектического самодвижения понятия, который неразрывно связан с другими моментами, переходит в них и отнюдь не играет роли самостоятельного онтологического принципа. И для простого момента диалектического процесса, который снимается в последующих моментах, излишне и даже нежелательно сохранять особое наименование всеединства — ибо оно прочно ассоциируется с «метафизическим», а не «диалектическим» представлением о некоем непреходящем горизонте или же типе реальности. Абсолютная идея вбирает в себя и растворяет в себе всеединство. Подобный итог всей этой линии конструктивного анализа всеединства, от Платона до Гегеля, делается понятней, если учесть, что данная линия принадлежит целиком руслу монистической философии (и именно у Гегеля монизм достигает предельной степени), а в последней начало единства, в конечном счете, всегда преобладает над множеством — чем и отличается почва у всеединства, в котором требуется совершенное равновесие этих начал.

Стоит также сказать, что, наряду с той главной линией, веки которой мы описали, к европейской традиции всеединства принадлежит и ряд побочных линий или отдельных учений. Неотрефлексированные, интуитивные или полуинтуитивные представления о всеединстве с давних пор бытуют в доктринах натурфилософской мистики и магии, оккультизма, теософии, антропософии... Но здесь и не только плоды околофилософской «паранаучной» мысли: мир в Боге Мальбранша, жизнь в Боге Якоби, природа и космос у немецких романтиков, Абсолютное Я Фихте — все эти концепции также несут в себе элементы всеединства. Наконец, как настаивал особенно Вл. Соловьев, к философии всеединства следует относить и учение О. Конта о человечестве как едином «Великом Существо», развитое им на позднем этапе творчества, в «Системе позитивной политики». Концепцию Великого Существа Соловьев непосредственно сближает с мифологемой Софии Премудрости Божией, критически важной для него самого — и, соответственно, обсуждаемой нами в следующем разделе.

III

После Шеллинга всеединство по преимуществу обитает в России. Как известно, метафизика всеединства — важнейший этап в развитии русской философии, этап основной и в то же время последний, ибо еще прежде его завершения весь русский философский идеализм, выражаясь по «Василию Теркину», — «рассеян

был частично, а частично истреблен». Этот этап включает в себя целый ряд крупных философских систем, начало которым было положено философией Вл. Соловьева. Кроме того, он имеет и свою предысторию: еще не оформляясь в систематическую философию, интуиция всеединства была тем не менее чрезвычайно близка всему строю мысли славянофилов. Учение о соборности Хомякова, как и вся дальнейшая жизнь идеи соборности, неотделимо от истории всеединства.

Русские «системы всеединства» далеко не единообразны и вовсе не составляют одной узкой школы. Но они самым тесным образом связаны с предшествующей метафизикой всеединства на Западе, и, как правило, для каждой из них несложно увидеть, к какому конкретному учению — или иному корню — восходит принятое в ней понимание всеединства. По этому признаку возникает естественная классификация систем, которую мы, не откладывая, и приведем, поскольку она сразу дает хорошо обозримую панораму всего их множества. Итак, русская метафизика всеединства включает в себя философские учения, где концепция всеединства опирается на

- мифологему Софии Премудрости Божией: Вл. Соловьев, П.А. Флоренский (раннее учение), С.Н. Булгаков, Е.Н. Трубецкой;
- учение Николая Кузанского: С.Л. Франк, А.П. Карсавин;
- монадологию Лейбница: Н.О. Лосский;
- античный символизм: П.А. Флоренский (позднее учение), А.Ф. Лосев.

Впрочем, как всякая схема, эта классификация приблизительно и отчасти условна. В особенности же условен последний пункт, ибо и философия Лосева, и поздняя «конкретная метафизика» Флоренского очень самостоятельны, их истоки сложны, тогда как «античный символизм» — весьма широкое и не слишком определенное русло. Следует, кроме того, добавить, что некоторые из русских философов хотя и не создали собственных систем всеединства, однако же по своим позициям стояли к метафизике всеединства весьма близко. На первом месте тут должен быть назван, безусловно, князь С.Н. Трубецкой, ближайший друг и сподвижник Соловьева. Он внес заметный вклад в развитие учения о соборности, вскрывая и отстаивая соборную природу сознания. Тем самым он неизбежно формулировал и определенную трактовку всеединства, в которой воспринимал основные положения Соловьева. Вплотную примыкает к метафизике всеединства и Л.М. Лопатин, еще один из круга соловьевских друзей и собеседников. (В построениях Лопатина, однако, интуиция всеединства связана, более чем с Соловьевым, с монадологией Лейбница.)

Можно было бы упомянуть и еще немало имен — Эрн, Аскольдова, других...

Мысль Соловьева жила, развиваясь напряженно и драматично. В ней справедливо выделяют разные стадии; они отличны между собой во многом, и надо прежде всего сказать, что метафизическая система, построенная в ранних работах семидесятых годов, вскоре разочаровала его сухостью и формальностью своих конструкций, а зрелый пересмотр этой системы, начавшийся после продолжительного отхода от проблем онтологии, оборвала его смерть уже на первых шагах. И все же его философские позиции всегда сохраняли некое неизменное ядро, в котором основу — или ядро ядра, как любил говорить Флоренский, — составляли интуиции всеединства и Софии. Мы скажем о них, по необходимости, сжато и упрощенно (в чем, впрочем, может быть своя польза: пространных изложений метафизики Соловьева существует гораздо больше, чем ясных очерков ее внутренней структуры).

С первых же шагов философского становления Соловьева всеединство — его девиз, его формула Высшего Начала. Уже в своих *juvenilia*, «Мифологический процесс в древнем язычестве» (1873), он пишет о том, что языческие боги «лишь разнообразные выражения всеединого — *to pan*»²¹. А вскоре, через 3-5 лет, всеединство для него уже — главное орудие построения всеохватной философской системы, универсальный конструктивный принцип. Подобная роль всеединства, как и в целом его трактовка в философии Соловьева, тесно связана с основным рабочим методом этой философии — методом «критики отвлеченных начал». Соловьев пересматривает всю систему категорий, выработанных философским сознанием, объявляя эти категории «отрицательными» или «отвлеченными» началами. Они выражают не истинный философский предмет — то, что есть, сущее, — а только его предикаты, и при этом неизбежно несут в себе тенденцию к «гипостазированию», обособлению из общей связи всех предикатов и свойств предмета и утверждению самих себя на место последнего. Критика должна разоблачить эту тенденцию и построить философию как систему положительных начал (жизненных и религиозных) путем особого препарирования начал отвлеченных — их «органического синтеза», снимающего их гипостазированность.

В частности, по Соловьеву, и бытие, когда оно отождествляется с Абсолютным, выступает как отвлеченное начало; его должный статус — предикат сущего, ибо «бытие есть отношение между сущим как таковым и его сущностью»²². Абсолютное, Бог — это не бытие, а сущее (Абсолютно-Сущее, Сверх-сущее); а так как Абсолютное является всеединым, то истинное Его имя — Всеединое Сущее. Всеединство же как таковое — это Его сущность,

которая сверхбытийна. Когда же всеединство трактуется как бытийный принцип, оно также становится отвлеченным началом; в этом случае оно есть «отрицательное всеединство» или же «чистое бытие, равное чистому ничто... принцип, с которым нельзя ничего начать и из которого ничего нельзя вывести»²³. По Соловьеву, именно это бесплодное всеединство — исходное начало Гегелевой логики, «принцип Гегеля». И в противоположность ему он утверждает «положительное всеединство», которое и есть сущность Абсолютного как Всеединого Сущего. Далее, привычным для христианского умозрения образом, догмат троичности, трехипостасного строения Абсолютного, оказывается для Соловьева стимулом и ориентиром для философского усмотрения троичности в самых разных областях и предметах. Бытие у него имеет три модуса (воля, представление, чувство), деятельность — три главные сферы (жизнь, знание, творчество), и само положительное всеединство — также три модуса или образа, которые суть Благо, Истина, Красота: «...если в нравственной области (для воли) всеединство есть абсолютное благо, если в области познавательной (для ума) оно есть абсолютная истина, то осуществление всеединства... в области материального бытия есть абсолютная красота»²⁴. В итоге все философские разделы — не только онтология, но равно и этика, гносеология, эстетика — подчиняются принципу всеединства. Оно принимает особую форму в каждом из них и выступает как принцип единства всей философской системы. Именно эта функция всеединства и оказывается здесь на первом плане: как и у позднего Шеллинга, не столько продумывание всеединства, сколько его эксплуатация в качестве, так сказать, универсальной философской отмычки. Можно предполагать, что как раз эти-то свойства ранней философии Соловьева, ее форсированный рейд к всеохватности при недостаточном проникновении в глубь философского предмета, и не удовлетворяли его впоследствии...

Из сказанного выше можно увидеть, что Соловьев отделяет познание от творчества и собственной сферой или стихией последнего у него служит по преимуществу творчество художественное, творчество красоты и в красоте. Для искусства он и тогда находит особый: это — «великое и таинственное искусство, вводящее все существующее в форму красоты»²⁵. Этот эстетический акцент — важная особенность его метафизики, ставшая потом родовой чертой всей соловьевской традиции в русской мысли. Но следует подчеркнуть, что эта черта, этот эстетизм русской мысли — далеко не эстетство. В своих корнях он имеет несомненную религиозную окраску: как ясно и из приведенных слов Со-

ловьева, самым важным видится то, что в искусстве, в отличие от познания, действительно и материально осуществляется преображение мира, его «введение в форму красоты». В отличие от познания, художество может пониматься как теургия; и именно к такому его пониманию всегда тяготела русская религиозная мысль. И в свете этого мы начинаем понимать, как и отчего в философию Соловьева, а затем и его продолжателей, входит знаменитая мифологема Софии Премудрости Божией.

Напомним основоположный ветхозаветный текст, вводящий эту мифологию (Притч. 8). Говорит София: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий своих, искони... Я родилась... когда еще Он не сотворил земли... когда Он уготовлял небеса... утверждал вершину облака... полагал основания земли: тогда я была при Нем художницею». В этом тексте творение мира Богом — художественный акт, и делает его таковым София — «художница», принцип красоты в Боге. В аспекте бытийной структуры, аспекте онтологическом, София не есть нечто отличное от всеединства. Обычно с ней соотносятся все те же панентеистические философии — мир в Боге, мировая душа и т.п.; что же до Соловьева, то с самого начала, впервые говоря о Софии в Седьмом из своих Чтений о богочеловечестве, он ее определяет как род всеединства в Боге. Во Христе как «божественном организме» он усматривает два рода единства множества: единство динамическое и статическое; с одной стороны, «действующее единящее начало» или «единство производящее», а с другой — «единство произведенное», «единство в явлении», «множественность как сведенную к единству, как определенный образ этого начала»²⁶. Как первое единство Христос есть Логос, как второе — София. От этого исходного определения Соловьев легко приходит к традиционным формулам софийной мистики: София — «душа мира», «тело Божие», «божественное человечество Христа», «идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в целом божественном существе или Христе»²⁷. Подробности его софиологии сейчас не интересуют нас; но общая ее роль понемного уже видна. Метафизика всеединства, развиваемая *sub specie Sophiae*, как софиология, имеет, во всяком случае, две отличительные черты: она включает в себя значительный мистико-богословский элемент и она выдвигает вперед элемент эстетический, утверждает присутствие в Абсолютном начала красоты. Поэтому она в большей мере, чем известные западные типы философии всеединства, давала простор для выражения мистического опыта и художественного чувства. И то и другое было первостепенно важно для Соловьева, который, бесспорно, был мистиком и художником *par excellence* — и уже потом только философом-систематиком.

Философия Соловьева словно разрушила какой-то барьер, долгое время мешавший самовыражению русской мысли в развернутой философской форме. Она положила начало активнейшему философскому движению, в русле которого за короткий срок возникает обширный ряд религиозно-философских систем. Большинство из них базировалось на концепции всеединства и в той или иной степени находилось в зависимости от соловьевских идей — хотя, с другой стороны, ни один из позднейших русских философов не признавал себя безоговорочным последователем Соловьева и не обходился без крупных расхождений с его учением.

Эта двойственная ситуация пост-соловьевской метафизики чрезвычайно наглядна в творчестве Е.Н. Трубецкого. Вместе со своим братом С.Н. Трубецким он был в числе ближайших друзей и собеседников Соловьева, и для его философии влияние Соловьева, использование его категорий, идей, его ходов мысли всегда оставалось важнейшим фактором. Однако собственная его мысль отличается взвешенностью, тягой к устойчивому и основательному: к выверенным, апробированным руслам в философии и к ортодоксально-церковным позициям в теологии — весьма не соловьевский темперамент и тип! Выверенным и основательным руслом в философии начала века представлялось неокантианство. И, соответственно, ядро учения Трубецкого — концепция Абсолютного как Абсолютного (Всеединого) Сознания — формируется как сочетание, скрещивание соловьевской концепции Абсолютного как Всеединства с (нео)кантианским подходом, утверждающим примат гносеологических установок и категорий над онтологическими.

Абсолютное Сознание у Трубецкого — собрание всех истин, относящихся ко всему сущему в мире (это — «экзотерическая» сфера Абсолютного Сознания), а также и к Абсолютному как таковому (сфера «эзотерическая»). Истина же трактуется им гносеологически — как определенное содержание сознания, познающего предмет, истинное суждение о предмете. Однако одновременно она отождествляется со смыслом предмета и, тем самым, понимается как некоторая принадлежность последнего, а не категория суждения; иначе говоря, онтологически, а не гносеологически. Чтобы подобное совмещение позиций было возможно, требуется, очевидно, признать актуальное наличие познаваемого в познающем сознании, или, иными словами, имманентность сознанию предмета познания. Трубецкой не выдвигает этого краеугольного положения интуитивизма в его общей форме, но довольствуется его справедливостью в сфере Абсолютного: истина

у него безусловна, сверхпсихологична, никак не связана с характеристиками индивидуального, тварного познания и сознания. Собрание таких именно истин и есть Абсолютное, или Божественное, сознание; и их отождествление со смыслом вещей, таким образом, равносильно традиционному тезису христианского платонизма о пребывании в Боге смыслов всего сущего. Смысл вещи, в свою очередь, может отождествляться с ее идеей, эйдосом, первообразом, «сперматическим логосом» или же замыслом Божиим о ней; и мы вновь оказываемся на почве Ареопагитовой онтологической структуры, или панентеизма, однако данного на сей раз в кантианской, гносеологизированной аранжировке. Последняя соединяется с элементами софиологии²⁸; следуя Соловьеву, для совокупности божественных идей-первообразов Трубецкой употребляет имя Софии. Однако, всячески сторонясь уклонений в «теософию» гностически-шеллингианского типа, в вольное адогматическое богомудрие, он вовсе не развивает учения о Софии в «эзотерической» сфере, дабы избежать зыбкой, чреватой ересью темы об ипостасной природе Софии, о ее месте в Божественной реальности. В результате учение об Абсолютном в онтологии Трубецкого остается богословски ортодоксальным, но философски смутным; концепты «Абсолютное Сознание», «Всеединство» и, в особенности, «София» очерчены и разграничены лишь зачаточно.

Тема связи абсолютного и эмпирического горизонтов бытия раскрывается более подробно: Трубецкой исходит из панентеистской позиции сущностной соединенности Бога и мира: «Мир еще не есть всеединство, ибо всеединство в нем не осуществлено; но он *подзаконен всеединству*, ибо всеединство есть общий закон его стремления... есть то, чем, и то, к чему все движется»²⁹. Это «движение к всеединству» не есть, однако, полностью телеологический процесс, преддetermined осуществление предначертанной благой цели: в силу явлений зла и свободы миру присущи не только «положительные», софийные, но и «отрицательные», антисофийные, потенции; и если реализация первых есть движение к всеединству и софийному первообразу, то реализация вторых — отрицание софийного первообраза, движение к уничтожению. В итоге в тезис о сущностной соединенности вносится поправка: идеальный первообраз твари есть не сущность, а только «призвание» ее, не составляющее для нее необходимости; и «мировой процесс не есть безболезненная эволюция», а есть «катастрофический путь со множеством препятствий, уклонений в сторону, неудач и головокружительных падений»³⁰. Здесь намечается плодотворный выход за рамки ортодоксальной панентеистской модели, всегда тяготеющей к гипертрофии детерминизма, — выход, который, по указанию Е. Трубецкого, «развивал в устных

беседах еще в молодые свои годы князь С.Н. Трубецкой»³¹. Однако ни у старшего, ни у младшего брата данный выход не получился, увы, отчетливой философской разработки.

Наконец, концепции всеединства и софийного первообраза отчасти конкретизируются и раскрываются у Трубецкого с помощью идеи преображения, одной из коренных идей русского религиозного сознания. Замысел Божий о вещи — не отвлеченное понятие, но сама эта вещь по преображении (пресуществлении, одухотворении) своей эмпирической природы; и он является не чуждым чувственному облику вещи, но преображенно чувственным, духовно-чувственным. Поэтому «чувственное не исключено из Абсолютного Сознания, а, наоборот, в нем положено и насквозь пронизано мыслью. Оно не есть ни только мысль, ни только чувственность, но абсолютный синтез того и другого»³². Возникающее здесь понятие духовно-чувственного, чувственного, проникнутого и насыщенного духовным, было глубоко проанализировано уже не Трубецким, а Флоренским и Лосевым и было ими отождествлено с понятием символического (символа). В очередной раз мы замечаем в метафизике Трубецкого элементы, зачатки некоего плодотворного философского продвижения — его среда, окружение были насыщены ими — и в очередной раз констатируем, что эти элементы у него не получили реализации.

В противоположность Трубецкому о. Сергей Булгаков отнюдь не стремился умерять и ограничивать роль мифологемы Софии; его учение — единственная из современных философско-богословских систем, которая с начала и до конца, во всех своих разделах строится как опыт софиологии. Но это отличие системы Булгакова разве что незначительно сказывается на теме всеединства. Вслед за софиологией Соловьева все наши софийные учения разделяют между собой многие родовые черты: им присущ своеобразный эстетический уклон, узрение Софии как Красоты; они все пытаются как-то совместить с тезисом об изначальной софийности мира учет ущербной, падшей природы твари, ее пораженности стихиями зла, греха; и все они также являются «системами всеединства», воспринимая соловьевскую трактовку Софии как всеединства, как мира в Боге и как собрания Божественных идей-смыслов-замыслов. И главная цель о. Сергея состоит не в философском углублении этой общей основы, а в построении из нее цельной развернутой системы догматического богословия. Был небольшой круг тем, которые всегда оставались для него предметом философского интереса и рефлексии: бытие и ничто, творение мира, материя... — однако всеединство не входило сюда. Не только на позднем, зарубежном этапе, когда о. Сергей пол-

ностью перешел от философского творчества к богословскому, но и в предшествующий период, в метафизике «Философии хозяйства» и «Света Невечернего», категория всеединства никак специально не разрабатывается и присутствует большею частью имплицитно — в указанной трактовке Софии, в теме Церкви как «живого многоединства» (павлинистская эkkлeзиология, подробно развиваемая в «Невесте Агнца»), в идее Христа как «Всечеловека», «Личности всех личностей, Ипостаси всех ипостасей»³³ (идея, восходящая к св. Клименту Александрийскому, см. выше).

Гораздо больше внимания уделяет всеединству Флоренский. Правда, относясь критически к мысли Вл. Соловьева, своего прямого предшественника в метафизике всеединства, о. Павел обычно избегает самого термина. Но, вопреки всем его расхождениям с Соловьевым, в истоке философствования у них обоих лежала одна и та же глубинная интуиция о бытии, и этой интуицией было именно всеединство. Ядром всей метафизики «Столпа и утверждения Истины» служит тщательное продумывание всеединства в его существе, как принципа внутренней формы совершенного бытия. Это — сквозной философский мотив книги, тема, входящая в нее уже во II письме, «Сомнение», и уходящая в последнем, «Ревность». При этом — и здесь действительно налицо отличие от Соловьева — основной образ, модель всеединства черпается из христианских представлений о Церкви. Этот образ всеединства есть собрание, сообщество личностей, связуемых любовью и силою этой связи образующих также единую личность — которая и есть София. (Понятно, разумеется, что личность, входящая в Софию, — не падший индивид, но, как всегда, — замысел Божий о нем, идеальный первообраз, именуемый о. Павлом «любовь-идея-монада»).

Раннее учение Флоренского строится, таким образом, как единство и тождество софиологии, эkkлeзиологии и метафизики (христианской) любви. Любовь выступает здесь как закон, внутренний принцип всеединства, как сила, созидающая и скрепляющая его. Флоренский детально прослеживает всю иконономию этого любовного всеединства: он описывает, как любовь приводит к установлению особого «нумерического тождества» любящих, в котором они образуют нераздельную двоицу, двуединство; нумерическое тождество он характеризует как своеобразный трансцензус, опыт самопревосхождения, возможный только в личном, но никак не в вещном, неодушевленном бытии и достигаемый в самоотдаче, «самоистощании» себя для другого, Я для Ты; делает даже вывод о ревности как необходимом аспекте любви, а тем самым и всеединства. Еще большую детализацию доставляет вводимая о. Павлом иерархия из четырех ступеней любви. Поскольку любовь

есть сила, созидаящая всеединое устройство, то представление о ступенях любви (появляющееся в конце «Столпа») естественно подводит к идее ступеней, ступенчатого строения самого всеединства, — идее, которая окажется в центре онтологии Флоренского на следующем, позднем этапе его творчества.

Утверждаемая Флоренским — и, несомненно, вполне отвечающая духу новозаветного умозрения — связь всеединства с метафизикой любви, с идеями самоотдачи, жертвы была подхвачена в философии Карсавина (впрочем, без прямой зависимости от о. Павла). Созданная Карсавиным теория всеединства сложна и богата, и мы не будем здесь излагать ее, отсылая читателя к нашему очерку философии Карсавина³⁴. Отметим лишь вкратце то новое, что привносит эта теория. Существенна, прежде всего, ее прочная принадлежность руслу христианского «теоцентрического персонализма». В отличие от других систем всеединства, Карсавин прямо связывает свою онтологию с догматом троичности, вводя онтологическую структуру триединства — триаду «первоединство — саморазъединение — самовоссоединение» — и принимая постулат о тождестве трех начал: Бог — Триединство — Личность. Всеединство появляется в этой схеме как принцип подчиненный, интегрированный в Триединство. Последнее описывает бытийный процесс, субъектом которого служит Единство; всеединство же — принцип статический, а не динамический, принцип структуры, формы, организации, но не принцип движения и процесса. Поэтому у Карсавина всеединство — статический аспект триединства, «покой и остановка» его, принцип строения, внутренней организации разъединяющегося-воссоединяющегося Единства. Вся эта онтологическая конструкция, включающая взаимосвязанные принципы всеединства и триединства, а также постулат о тождестве трех начал — оригинальный плод карсавинской мысли; однако в важной теме о соотношении абсолютного (всеединого) и здешнего, эмпирического образов бытия философ уже не имеет особых новшеств, оставаясь в традиционном русле панентеизма: различие этих образов он характеризует категориями совершенства и несовершенства, чем, очевидно, утверждается их сущностная взаимосвязь.

Что же касается темы об устройстве всеединства, о механизме, обеспечивающем трансрациональное тождество части и целого, то здесь Карсавин существенно опирается на Кузанского. (Впрочем, влияние Кузанца присутствует, пусть в меньшей мере, также и в разработке принципа триединства, в применении категорий совершенства-несовершенства и во многих других темах

карсавинской метафизики.) Воспринимая концепцию *contractio* (см. выше), тезис о «стяженном» присутствии целого в своей части, Карсавин развивает сложную модель всеединства как иерархии «моментов» (или «качествований», или (все)единств) различных порядков. Он выделяет в реальности ступени — входящие друг в друга образования, множества, и каждое из таких множеств рассматривает как «момент» некоего «высшего момента» — объемлющего, более широкого множества, куда первое входит. Высшие моменты, в согласии с Кузанским, стяженно присутствуют или, по Карсавину, «качествуют» в низших, тогда как низшие «актуализуют» или «индивидуализируют» в себе высшие. Всеединство же предстает в итоге как бесконечная иерархия всеединств — убывающих, включенных друг в друга «моментов». И весьма примечательно, что эта иерархическая модель всеединства оказывается вполне близка к концепции обобщенного, ступенчатого всеединства в позднем учении Флоренского, вместе с нею принадлежа к кругу типичных философских конструкций неоплатонизма (хотя сам автор сознательно стремился отделить себя от последнего).

Классическая конструкция возникает у Карсавина в усложненном и детализированном варианте. Здесь всеединство структурировано как «по вертикали», на высшие и низшие моменты, так и «по горизонтали»: на каждом из его уровней имеется множество моментов одного порядка. В такой системе возможны различные типы связей между моментами, и их изучение — предмет особого внимания Карсавина, как не только философа, но и историка: тут лежит ключ к решению важного вопроса о природе связей между историческими явлениями. Получаемое решение оригинально. Для каждого момента в иерархической структуре определяющей является связь вертикальная, с высшим всеединством, которое этот момент актуализует; горизонтальные же связи чисто внешни, не несут сущностного содержания. Истинная (внутренняя, сущностная) связь между двумя моментами — это не прямая их связь, а совокупность двух вертикальных связей, связующих эти моменты с высшим всеединством, которое они оба актуализуют (такое существует всегда). Но прямая горизонтальная связь явлений есть, очевидно, обычная причинно-следственная связь; и схема Карсавина в сфере явлений исторических влечет за собой кардинальный тезис: отрицание причинности в истории. Это — одно из главных положений его метафизики истории. На уровне же формальном Карсавин открывает новый вид связей, коррелирующий между элементами сложной иерархической системы: связь, индуцируемую цельностью, опосредуемую об-

щим центром. Он употребляет геометрический образ: два момента — точки на окружности, их связь — совокупность двух радиусов, из одной точки в центр и оттуда в другую точку. Это — существенное обобщение линейной причинно-следственной связи, которое позднее было переоткрыто и изучалось в системном анализе.

Благодаря онтологическому постулату Карсавина внедрение категорий личного бытия в учение о всеединстве приобретает прочную базу (в отличие от Флоренского, у которого личностная трактовка всеединства была лишь ранним, незакрепившимся этапом). Однако эти категории возникают здесь и связываются с всеединством совсем иначе, нежели в метафизике «Столпа и утверждения Истины». Онтология Карсавина строится в элементе динамики как своеобразная «драма отношений» Творца и твари, схемой которой служит, как показано в нашем очерке, «двойная спираль»: бытие — небытие — бытие Бога; небытие — бытие — небытие твари. События этой онтологической драмы суть акты самоотдачи, добровольной жертвы. Искупительный акт Христа Карсавин трактует как полновесное онтологическое событие: Бог отдает Свое бытие ради бытия твари; жертвует Своим бытием, будучи движим любовью к ней. Но отдача бытия есть не что иное, как смерть. В результате возникает новое онтологическое тождество, соединяющее вводимые в онтологию категории личного бытия: чистый акт любви есть жертва бытием и есть добровольная смерть ради другого Я. Здесь намечается совершенно иная метафизика любви, чем в «Столпе», куда менее знакомая и традиционная. Теперь любовь — не столько привычная сила связи, сила притяжения, обеспечивающая уравновешенное пребывание бытия в целостности и связности, сколько интенсивное взаимодействие, взаимовхождение, слияние, в полноте своей требующее и означающее жертвенную отдачу бытия, актуальное погибание для Другого, Любимого. Ей сродни начала экстаза, исступления, разрушения границ, разрешения уз... Мысль Карсавина обнаруживает здесь глубоко мистический характер и пафос, делаясь сродни орфикам, гностикам, средневековым мистикам христианства. Без своего погибания, вольного жертвенного прохождения чрез смерть ничто сущее не полноценно. И само всеединство также не может и не должно остаться безмятежным пребыванием в полноте бытия: оно также должно пройти через погибание и смерть.

Mutatis mutandis, два русских последователя Кузанского и Плотина соотносятся в философии как Гегель и Гуссерль, диалектик и феноменолог (хотя отчасти и Карсавин тяготеет к феноменологии); в богословии же — как адепты катафатического и апофатического методов. Карсавин находит в философии Кузанского

богатейший источник диалектических конструкций, динамических парадигм, явных образов и моделей, передающих внутреннюю жизнь реальности как триединства и всеединства. Франк, направляемый концепцией «ученого незнания», развертывает не менее богатую деталями и понятиями феноменологическую дескрипцию реальности («единства бытия и истины») как Непостижимого и — опять-таки — всеединства. Вслед за Кузанским убедительно подтверждая положительную содержательность отрицательного метода, Франк в своей дескрипции, проводимой в апофатическом ключе, как усмотрение непостижимости реальности, достигает узрения во всеединстве многих элементов, возникающих у Карсавина в катафатическом, диалектическом построении. Так, он обнаруживает «слитно-всеобъемлющее, недифференцированное и безграничное всеединство»³⁵ (точный аналог карсавинского «неразличенного Первоедиства»); усматривает «потенциальность», «динамичность» и прочие основные предикаты всеединства в трактовке Карсавина; описывает его необходимое «транцендирование вовне: отношение «Я — Ты»³⁶ (аналог карсавинских любви и самоотдачи, хотя и неполный)... И мы можем считать, что, получаясь иным философским методом и раскрываясь в иных категориях, концепция всеединства у Франка тем не менее в существе своем не обладает особенно глубокими, радикальными расхождениями с концепцией Карсавина. Не слишком расходятся у двух авторов и решения проблемы об отношении всеединства и эмпирического бытия: в извечной теме «Бог и мир» они оба в рамках панентеизма. Франк — классический представитель этой традиции, ясно и твердо выражающий ее кредо: «Мир есть то «иное Бога», в котором «раскрывается», «выражается» Бог... бездна между Богом и миром заполняется слоем положительной реальности в лице сверхвременного идеально-реального всеединства»³⁷. Панентеизм, как и неоплатонизм, тяготеет к ступенчатой парадигме, и в социальной философии Франка есть ее отчетливый след: здесь «общество не есть цельное, как бы сплошное и однородное всеединство, а имеет два аспекта, или, точнее, два слоя: внутренний и наружный»³⁸, которые автор обозначает как «соборность» и «общественность» (что восходит к старому славянофильскому различению соборности и общинности). Так действует объективный закон избранного мыслительного русла: хотя Франк, как феноменолог, хочет избегать отвлеченных метафизических конструкций, но волей-неволей в его философии пробивается та же неоплатоническая структура обобщенного (структурированного, неоднородного) всеединства, к которой явно или неявно тяготеют все разбираемые нами системы.

Конечно, Карсавин и Франк развивают свои теории в весьма разных направлениях. Отталкиваясь от засилья гносеологии в начале века, Карсавин подчеркнуто игнорировал гносеологическую проблематику и даже однажды обозвал гносеологию «лженаукой»; но у Франка именно гносеологическое рассмотрение последовательно ставится во главу угла. Центральная дефиниция его реальности, Непостижимое, носит отчетливо гносеологический характер, и само исходное узрение реальности как всеединства достигается посредством гносеологии. Еще в «Предмете знания» (1915) Франк заключает, что всеединство (единство и связность) реальности есть необходимая предпосылка познания в интуитивистской гносеологии, независимо выдвинутой им и Н.О. Лосским: только при этой предпосылке в акте познания нам раскрывается, как того требует интуитивизм, «сам предмет в его трансцендентной реальности».

Интуитивизм, или идеал-реализм, Лосского — другая из систем всеединства, обладающих гносеологическим уклоном. Но интуитивистская гносеология носит особый характер, принадлежа к разряду учений, которые часто именуют «онтологической гносеологией»: в них анализ акта познания направлен, прежде всего, к тому, чтобы установить зависимость гносеологии от онтологии, открыв онтологические предпосылки познания (как мы только что это видели у Франка). Такие учения были реакцией русской мысли на упомянутое «засилье гносеологии» в западной метафизике — реакцией, также негативной, хотя и не столь радикальной как у Карсавина. Их было немало в России начала века: первым можно, вероятно, считать гносеологию С. Трубецкого, интуитивизм же Лосского и Франка был самой развитой, основательной их формой. У обоих философов он быстро вышел за рамки гносеологии и вырос в цельную систему метафизики всеединства. Первый очерк своей системы Лосский дал в небольшой книге «Мир как органическое целое» (1917). Здесь всеединство возникает в рамках онтологии, которая представляет бытие как мир «субстанциальных деятелей», суверенных конкретно-идеальных сущностей и, по указаниям самого автора, «напоминает теорию Лейбница о монадах»³⁹. Сообщество субстанциальных деятелей образует иерархический мир, чрезвычайно близкий миру Лейбницева монад (см. выше), хотя Лосский подчеркивает и ряд их отличий: главное из них — отрицание знаменитого тезиса «монады не имеют окон»; за счет него между деятелями «обеспечивается возможность интуиции, любви, симпатии», устанавливается их единство, а все собрание их приобретает большое сходство с Софией по описанию «Столпа и утверждения Истины». В своем об-

щем типе система Лосского промежуточна между архаичной и сильно теологизированной софиологией и строгой феноменологией Франка; в отличие от последней, она сочетает интуитивистскую основу с целым рядом особенностей и тем, присущих мистическим учениям. Сфера всеединства отождествляется здесь с Царствием Божиим; предикат сверхвременности субстанциальных деятелей приводит к концепции перевоплощения; а иерархизм монад, дополненный персоналистской трактовкой субстанциальных деятелей, рождает идею о личном бытии, присущем микрочастям мира в их нисходящей иерархии, вплоть до электрона. В большинстве своем эти идеи также близки Лейбницева монадологии, хотя и были в ней не столь акцентированы.

Историю всеединства в России заключают два учения, создававшиеся почти одновременно, уже после Октябрьского переворота, — опыты философского символизма Флоренского и Лосева. (Система Карсавина возникла уже за рубежом и должна по справедливости относиться к творчеству русской диаспоры.) Они обладают заметным внутренним родством — как между собой, так и со всем руслом московского православного умозрения серебряного века, неся отпечаток атмосферы, тем и идей, что жили и развивались в кругах Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева и книгоиздательства «Путь», в кружке М.А. Новоселова... Без претензий на строгость можно дать этому московскому руслу предложенное о. Сергием Булгаковым имя «религиозный материализм»: православная ориентация тут сочеталась с уважением и вниманием к материи как вместилищу духа. В таком русле появление символистских учений было, без сомнения, вполне органично.

Позднее учение Флоренского, «конкретная метафизика», подобно философии «Столпа и утверждения Истины», прочно принадлежит к традиции всеединства; однако концепция всеединства здесь во многом иная. Идеи личности, любви, мифологема Софии — все это отсутствует в конкретной метафизике, а классическая пантеистская модель заметно модифицируется. Вместо обычного разделения между всеединством как «миром в Боге», и миром как несовершенным всеединством, здесь — единое или, точнее, двуединое бытие, объемлющее мир явлений и мир смыслов. Как всякому из явлений, так и всему их миру, Космосу, отвечает определенный смысл, который соединен со своим явлением отношением тождества и различия, так что явление и его смысл образуют символ, нераздельное духовно-чувственное единство. И целокупное бытие тем самым есть также символ (чувственная сторона которого — весь Космос) и есть всеединство. Несовершенный же,

«падший» характер здешнего бытия учитывается с помощью уже неоднократно упомянутого ступенчатого обобщения всеединства. В совершенном бытии явление совершенно, полно выражает свой смысл и представляет собой совершенный символ — а тем самым, как указано выше, и всеединство. Но в эмпирическом мире смысл выражается в явлении неполно, и степень этой неполноты бывает различна. О. Павел принимает, что существует ряд дискретных градаций, ступеней смысловой выразительности (насыщенности, прозрачности) явлений — и так приходит к ступенчатой парадигме: к образу обобщенного, неоднородного всеединства как ряда концентрических сфер, где центральное ядро есть совершенное бытие-символ-всеединство, а в сферах дальнейших смысловая прозрачность явлений все убывает⁴⁰. Этот образ лежит в основе конкретной метафизики как ее базисная структурная парадигма, и все учение строится как анализ, «обследование» разнообразных реализаций этой парадигмы в различных областях реальности, как материальной, так и духовной. Убывание смысловой прозрачности есть следствие поврежденности здешнего бытия грехом. Культ, освящая реальность, обладает силою восстанавливать эту прозрачность, и потому ступени бытия выделяются по их отношению к культу. Наиболее прямо эта связь проявляется в строении храма: «Пространственное ядро храма намечается оболочками: двор, притвор, самый храм, алтарь, престол, антиминс, чаша, Святые Тайны, Христос, Отец»⁴¹. Как видно отсюда, иерархическую парадигму, отвечающую неоплатонической онтологии, Флоренский применяет не только к строению бытия, но даже к Пресвятой Троице, заходя во внедрении неоплатонизма еще далее Ареопагита. Реализации ступенчатой парадигмы усматриваются им во всех областях бытия и знания: в геологии (строение земной коры), лингвистике (строение слова), космологии (геоцентрическая модель Вселенной), социологии (строение социума)... Весь обширный спектр этих реализаций и их исследований, по сути, открывает собою новую главу в истории всеединства и новую сферу его бытования во многочисленных «прикладных» областях. Стоит, однако, иметь в виду, что во многих случаях рассматриваемые реализации уже отходят довольно далеко от всеединства в его изначальном философском понимании.

Для Лосева всеединство — тема, сопровождавшая его всю жизнь. Как в теме музыкальной, тут была сложность, было сплетение противоположных мотивов. Он не стал строить собствен-

ной философии как метафизики всеединства, еще одной в только что нами рассмотренном ряду. Ограниченность этого русла, иссякание его плодотворности достаточно рано ощутились ему. Но в то же время отказ следовать в этом русле не был разочарованием во всеединстве и его отбрасыванием. Ибо для Лосева оно с самого начала было чем-то иным и большим, нежели чисто теоретическим предметом, идеей, философемой. Будучи не просто «философом», но глубоко философскою натурой, будучи историком философии, историком мысли — если угодно, художником мысли, — он явственно обладал неким художественным чувством, художественным и эмоциональным переживанием всеединства. Оно было для него символом, знаменованием непостижимого, апорийного бытийного идеала, а мысль о нем, тяготение и устремление к нему, *эрос* и *пафос* всеединства, были неким особым философским чувством, жизненным нервом философствования. Таким сверхфилософским предметом, предметом философского эроса оно было для Шеллинга и для Вл. Соловьева. И хотя Лосев, в отличие от них, не стал философом всеединства — время для этого ушло, — он был, подобно им, его рыцарем.

Вот первое, что он написал: «Эрос у Платона». Тема вполне академична, да начинающему автору и пристало держаться академичности, избегать выпендривных воспарений. Академичность здесь есть, и даже двоякая, отражающая бытие Лосева как «философа и филолога-классика одновременно», коим он был, по его словам, уже с окончания гимназии. С классической частью соседствует философская, развивается философская трактовка и учения об Эросе, и всего творческого пути Платона. Разумеется, своей оригинальной философии здесь еще не могло быть у автора: но здесь уже есть вполне определенная философская традиция. Сам Лосев сразу указывает, что его толкование Платона обязано многим Соловьеву с его очерком «Жизненная драма Платона» (1898). Но сегодня мы без труда можем различить в лосевском этюде более широкое преемство. Зависимость от Соловьева и его очерка тут велика, но в целом автор подходит к Платону с позиций всей той позднейшей московской школы религиозного материализма, в лоно которой он вырос. В основе его подхода — коренные идеи школы о духовной телесности, о преображении плоти и преображении чувственной любви: о том, что «злую и косную материю надо преобразить, сделавши ее бессмертной»⁴², и именно в этой миссии — высший смысл любви.

Здесь-то, в контексте этих идей, впервые возникает у Лосева всеединство, и возникает сразу в ключевой роли: через него дается философская дефиниция любви, предмета, которому посвящен

этюда: автор говорит, что Платон прозрел «тайну любви, этого состояния, которое дает... воссоединение с потерянным всеединством»⁴³. Эта формула, находямая в начале этюда, в конце его дополняется другими подобными: Эрос — «творческое взаимопроникновение душ ради божественного всеединства... истинный Эрос, единящий сначала две души, а потом все человечество для вселенского всеединства»⁴⁴. Здесь — существо всей концепции Эроса, выдвигаемой в этюде: совершенная любовь — сила, которую созидается всеединство, и всеединство — высшая цель и высшая ценность бытия. Но концепция эта уже знакома читателю: она была развита Флоренским в его «Столпе», который появился незадолго до лосевского этюда. Итак, в первом же своем сочинении Лосев подхватывает тему всеединства с энтузиазмом. При этом, непосредственным образом, он берет ее у Флоренского, из «Столпа и утверждения Истины» (заметим, что Соловьев не ставит в связь Эрос и всеединство и в своем очерке о Платоне не говорит о всеединстве ни слова).

Но Лосев никак не собирался делаться эпигоном Флоренского. После нескольких лет напряженных размышлений, обширных штудий как древней, так и новейшей философии он создает свою «диалектическую феноменологию», методологическая база которой — Гегель и Гуссерль, чьи учения в глазах о. Павла приближаются к культу чистого Ничто. На этом этапе его творчества всеединство, безусловно, не занимает центрального места. Диалектическая феноменология — не метафизика всеединства. Если говорить об его отношении к ее устоям, то для Гуссерля всеединство — продукт чистейшего метафизического натурализма, для Гегеля же оно, как мы видели (см. раздел II), имеет лишь незначительное место в системе диалектических категорий. И все-таки, при всем том, его роль у Лосева остается вполне заметной. Как мы показываем в другой работе⁴⁵, диалектическая феноменология есть философский символизм, а концепция символа — один из традиционных и естественных локусов всеединства. В первой же книге Восьмикнижия, самой гуссерлианской, «Философии имени», мы находим конструкцию неоднородного всеединства: выражаясь в своем ином, в меоне, и превращаясь, тем самым, в символ, «смысл... станет представлять собою уже разную степень смысловой освещенности, разную степень выраженности... разную степень осмысленности, от полного смысла в «ином» до полного бессмыслия в «ином» — так что налицо будут «ступени восходящего осмысления меона или нисходящей силы меона»⁴⁶. Как видим, Лосев весьма рано, не позднее 1923 г., пришел к открытию фундаментальной связи между символом и всеединством, и он нико

да не переставал утверждать ее. Не только в каждом из томов Восьмикнижия мы без труда обнаружим ее следы, но и в глухую пору, в тексте, воспевающем социально-историческую значимость эмблемы серпа и молота, можно было прочесть: «Символ вещи есть ее структура, но не уединенная или изолированная, а заряженная конечным или бесконечным рядом соответствующих единичных проявлений этой структуры»⁴⁷. Вспомним раздел I: перед нами — ортодоксальное неоплатоническое описание всеединства как единства идеи и бесконечного множества ее проявлений.

Отход от всеединства окажется еще менее значителен, если мы снова обратимся к античной тематике. Она не исчезала у Лосева никогда, с начала и до конца его творческой жизни, и в ее составе всегда и неизменно присутствовала тема всеединства. Вернее сказать, тут был целый узел тем; едва ли хоть какое-нибудь из многочисленных разветвлений сюжета «Античность и всеединство» полностью избежало лосевского внимания. Некоторые мы уже отмечали выше: Лосев анализировал христианизированное неоплатоническое всеединство Псевдо-Ареопагита, купно с Вяч. Ивановым реконструировал мистерияльное всеединство орфиков. Конечно, это не все. Неизбежным образом он обнаруживал всеединство, разбирая античные учения о числе. Уже в ранней «Диалектике числа у Плотина» центральный вывод гласит, что платиновское «число... есть, прежде всего, все во всем»⁴⁸. А в поздней и необъятной «Истории античной эстетики» подобный вывод делается вновь и вновь для множества древних авторов, детализируется, обогащается... Так, в том же седьмом обнаруживается, что в аритмологии Ямвлиха особою связью с всеединством обладает десятирица⁴⁹, число 10. Столь же неизбежно к всеединству приводит анализ античного космоса. В одной из первых же книг Лосев продельывает детальную реконструкцию античной космологии и выявляет лежащую в ее основе парадигму неоднородного всеединства: «Пространство космоса представляет собою...троякую неоднородность, расположенную в виде концентрических слоев вокруг одного центра... Космос — разная степень напряженности самих пространства и времени... разные степени напряженности бытия... разная степень всеохватности и всеодержательности»⁵⁰, — иначе говоря, разная степень всеединства. Не раз Лосев акцентирует и общую необычайную приверженность античности к всеединству. «Весь Прокл — славословие всеединству», — гласит красноречивое название одного из разделов в «Истории античной эстетики».

Наконец, на закате долгой жизни философа, совершается возврат к истокам, который он столь долго чувствовал для себя за

претным. Лосев пишет книгу о Соловьеве. Здесь, разумеется, он говорит и о всеединстве (впрочем, не входя в особенно пристальный анализ) и, уже не таясь, утверждает то, на чем стоял всегда: «Принцип всеединства... является принципом философской классики вообще»⁵¹. Но нам в заключение важно отметить и другое. По существу, Лосев — а отчасти уже и Флоренский — дошли в своем творчестве до границ, до исчерпания философских перспектив русской метафизики всеединства. У них обоих — и у Лосева это более явно — уже начинается зарождение, вынашивание некоего нового этапа, новой фундаментальной парадигмы для русской мысли, на смену прежней панентеистской парадигме. Черты этой новой парадигмы, даже основные, почти еще не успели обозначиться, и ясно лишь, что она избирает базироваться уже не на сущностных, а на энергийных категориях, придавая большую важность линии православного энергетизма, связанной, в первую очередь, с исихастской традицией.

Что значит это для судеб всеединства? Совсем необязательно ему предстоит исчезнуть, уйти. Перестав быть центральным онтологическим принципом метафизической системы старого типа, оно еще вполне остается в своей непреходящей роли побудительного предмета и эффективного орудия мысли. Возможны совсем иные, новые и достаточно неожиданные появления всеединства на философской арене. Выше мы уже видели, как карсавинское всеединство предвосхитило концепции системного анализа. А вот и еще пример: утверждая совершенное равновесие начал единства и множества, всеединство очень созвучно современным диалогическим и плюралистическим моделям культуры, общения, моделям текста. Первым это заметил Бахтин, еще в «Поэтике Достоевского», в знаменитом, часто цитируемом пассаже, где он уподобляет мир Достоевского Церкви, — а тем самым, как нам совершенно ясно, и всеединству: «Мир Достоевского глубоко плюралистичен. Если уж искать для него образ, к которому как бы тяготеет весь этот мир, образ в духе мировоззрения самого Достоевского, то таким является церковь как общение неслиянных душ, где сойдутся и грешники и праведники; или, может быть, образ дантовского мира, где многопланность переносится в вечность, где есть нераскаянные и раскаявшиеся, осужденные и спасенные»⁵². Понимать это мы сегодня должны в двух планах — и в традиционном смысле устройства мира, и в современном смысле устройства текста, где совершается общение неслиянных голосов-дискурсов⁵³. Древнее и вечное всеединство равно на месте в обоих.

Примечания

1. Франк С.А. Непостижимое. — Мюнхен, 1971. — С. 167.
2. Там же. С. 174.
3. Лосев А.Ф. Античная мифология. — М., 1957 — С. 157—158.
4. Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви. Т. 2. — СПб., 1910. — С. 178, 173.
5. Климент Александрийский. Строматы, IV, 25. — Ярославль, 1892. — С. 497.
6. Лосев А.Ф. Конструктивный смысл ареопагитского первоначала// Ареопагитские разыскания. — Тбилиси, 1986. — С. 29—30.
7. Николай Кузанский. Об ученом незнании// Избр. философские сочинения. — М., 1937. — С. 76.
8. Там же. — С. 73.
9. Там же. — С. 153.
10. Там же. — С. 75.
11. Там же. — С. 295.
12. Vansteenberghe E. Le cardinal Nicolas de Cues. — Paris, 1920. — P. 312.
13. Николай Кузанский. О бытии — возможности // Избр. философские сочинения — М., 1937. — С. 320.
14. Там же. — С. 306.
15. Лейбниц Г.В. Монадология// Избр. философские сочинения. — М., 1908. — С. 355.
16. Там же. — С. 357.
17. Там же. — С. 326.
18. Шеллинг Ф.В.И. Философия искусства. — М., 1966. — С. 114.
19. Шеллинг Ф.В.И. Соч. в двух томах. Т. I. — М., 1987. — С. 510.
20. Шеллинг Ф.В.И. Философия мифологии// Куно Фишер. История новой философии. Т. 7. Шеллинг, его жизнь, сочинения и учение. — СПб., 1905. — С. 797.
21. Соловьев В.С. Собр. соч. в восьми томах. — Изд. I-е. — Т. I. — СПб. [б.г.]. — С. 22.
22. Там же. — Т. 3. — С. 95.
23. Там же. — Т. 2. — С. 270.
24. Там же. — С. 335.
25. Там же.
26. Там же. — Т. 3. — С. 106.
27. Там же. — С. 111.
28. Такое соединение, наблюдаемое, наряду с Трубецким, и у Булгакова в «Философии хозяйства», и отчасти даже у Флоренского в «Столпе и утверждении Истины», — поистине курьез русского философского процесса! В европейской мысли софиология органически связана с руслом мистики, и прежде всего мистики визионерской, которую сам Кант справедливо полагал прямой противоположностью своей философии. Доброй долей его едкая критика Сведенборга в «Грезах духовидца...» может быть перенесена буквально в адрес софиологии.
29. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. — М.: Путь, 1918. — С. 132. — (Курсив автора).
30. Там же. — С. 112.
31. Там же. — С. 109.
32. Трубецкой Е.Н. Метафизические предположения познания. — М.: Путь, 1917. — С. 324.
33. Булгаков С.Н. Свет Невечерний. — М.: Путь, 1917. — С. 348.
34. Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина// Карсавин А.П. Религиозно-философские сочинения. — Т. I. — М., 1992.

35. Франк С.А. Непостижимое// Сочинения. — М., 1990. — С. 334.
 36. Там же. — С. 347.
 37. Там же. — С. 525-526.
 38. Франк С.А. Духовные основы общества// Русское зарубежье. — Л., 1991. — С. 300.
 39. Лосский Н.О. История русской философии. — М., 1991. — С. 294.
 40. Более подробно описание этой парадигмы и ее приложений у Флоренского см. в работе: Хоружий С.С. Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки// Историко-философский ежегодник — 1988. — М., 1989.
 41. Флоренский П.А. Иконостас// Богословские труды. — Т. 9. — М., 1972. — С. 96.
 42. Лосев А.Ф. Эрос у Платона// Лосев А.Ф. Философия, мифология, культура. — М., 1991. — С. 204.
 43. Там же. — С. 195.
 44. Там же. С. 204, 207.
 45. Хоружий С.С. Арьергардный бой. Мысль и миф Алексея Лосева// Вопросы философии. — 1992. — №10.
 46. Лосев А.Ф. Из ранних произведений. — М., 1990. — С. 73.
 47. Лосев А.Ф. Логика символа// Контекст — 1972. — М., 1973. — С. 216.
 48. Лосев А.Ф. Диалектика числа у Платона.— М., 1928.— С. 11.
 49. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Последние века. — М., 1988. — Кн. 1. — С. 228—230.
 50. Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука. — М., 1927. — С. 193, 224, 225.
 51. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. — М., 1991. — С. 119.
 52. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. — Изд. 4-е. — М., 1979. — С. 31.
- Понятно, что у Бахтина, в отличие от обычных рассматриваний в метафизике всеединства, идет речь о церкви эмпирической и всеединстве несовершенном.
53. Можно еще добавить сюда, что в вербальных дискурсах принцип всеединства, трансрациональное тождество части целому, издавна присутствует и эксплуатируется в приеме синекдохи. Вообще тема о всеединстве в структурах языка и речи небезынтересна и непочата.

ТРИАДОЛОГИЯ ЛОСЕВА И ПАТРИСТИКА: ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕТКИ

Философская система А.Ф. Лосева — одна из выдающихся попыток построения христианской философии, быть может, самая значительная в России XX века. Русская религиозная философия уходящего века дала целую плеяду больших мыслителей, но Лосев среди них занимает особое место в силу того, что его философия, при ее обусловленности и содержательной наполненности христианским вероучением, хочет быть именно философией, не смешивая последнюю с богословием и не подменяя ее им, что мы видим во многих других системах.

Поэтому необходимо приступить к изучению основных положений христианской веры в лосевской интерпретации. Однако исследователя ожидают на этом пути большие трудности. Кроме внутренней сложности системы Лосева, очевидную трудность представляет то, что практически вся работа философа велась в жесточайших цензурных условиях, так что на протяжении больших метафизических трактатов ему приходилось избегать упоминания Имени Божия¹. С этим связано и то, что начиная с 20-х годов Лосев, первоклассный историк философии, свои собственные взгляды излагал, как правило, попутно с изложением воззрений изучаемых им древних и новых философов. Поэтому «Античный космос и современная наука» не менее важное изложение лосевской философии, чем «Философия имени», хотя в первом из названных трудов нелегко провести границу между Лосевым и его предшественниками на избранной им философской «магистральной», главнейших из которых он перечисляет в начале книги: это Платон, Плотин, Прокл и Николай Кузанский².

Сразу же встает вопрос: как возможно изложение православно-христианской триадологии — а Лосев хочет быть выразителем именно православного Предания — с помощью языческих философов и их католического продолжателя? Сам Лосев, отчасти в духе Шпенглера, изображает три мира — антично-языческий, западно-католический и «византийско-московский» — как совершенно замкнутые в себе, завершенные и автаркические. Лосев

отвечает на этот вопрос тем, что различает философию как логическую конструкцию, схему, скелет жизни и живую, жизненную наполненность этой схемы или скелета³. «Какое содержание имеют все эти категории в том или другом опыте, — ее (диалектику. — В.А.) несколько не интересует, ибо это дело уже мифологии — вскрывать содержательную глубину той или другой категории»⁴. «Диалектика — смысловой скелет для живого тела мифа»⁵. Напомню тут же, что для Лосева миф — одно из важнейших понятий. Миф — вовсе не «басня, вымысел, фантазия». Напротив, миф — «выражение наиболее цельное и формулировка наиболее разносторонняя — того мира, который открывается людям и культуре, исповедующим ту или иную мифологию... миф есть наиболее реальное и наиболее полное осознание действительности»⁶. Таким образом, с помощью одной и той же философской системы можно осмыслять различное религиозное содержание. Для Лосева это означает не только универсальность философии, но также и ее вторичность и содержательную зависимость от религий. Можно было бы сказать, что Лосев подменяет богословие философией. Но в то же время в структуре лосевской мысли философия в той же мере *ancilla religionis*, в какой она была *ancilla theologiae* в средневековой Западной Европе.

Система Лосева, включая ее триадологическое увенчание, имеет характер абсолютного рационализма. Она конструируется диалектически, в соответствии с «неумолимыми и абсолютно непреложными и необходимыми требованиями разума»⁷. Но в то же время именно в триадологии рационализм самопреодолевается. Триадология Лосева строится в соответствии с неоплатоническим учением о Едином, Уме и Душе. Первая Ипостась Божественной Триады — Единое. Оно должно мыслиться как сверхсущее, непостижимое, неименуемое⁸. Именно к Единому относятся все апофатические определения Божества, и именно в генологии разум упраздняет сам себя. Вторая Ипостась — Ум, «абсолютное самосознание, выявляющее и открывающее первый момент, выражающее всю его глубину и сущность»⁹, «момент оформления вещи, очертания ее, момент обрисовки контура, момент явленного смысла, или идеи»¹⁰, момент эйдетический. Третья Ипостась — алогическое становление, «момент вечной подвижности и жизненности устанавливаемого смысла в пределах эйдоса и начального единства»¹¹, самосознающий и самоизучающий Дух, «абсолютная творчески-волевая жизненность, ибо жизнь есть неумолчное, непрерывное становление и изменение, движения и обновления»¹². «Все три основных момента суть нечто нумерически единое, а потому они не различаются между собою, они — абсолют-

ное тождество». И в то же время они «не только абсолютно тождественны, но... и абсолютно различны. Это — различие в тождестве и тождество в различии»¹³.

Можно отвлечься от разрабатываемой Лосевым софиологии, которая превращает Триаду в Тетрактиду. Но еще более существенно в лосевской системе представление о Триаде как о принципе, стоящем над миром, но в то же время лежащем в основании смысловой и жизненной структуры как мира в целом, так и всякой отдельной его части. Софиология выводится именно из этого представления.

В самое последнее время увидела свет книга А.Ф. Лосева¹⁴, позволяющая лучше понять его триадологию, поскольку в ней много материала об ортодоксальной и еретической христианской триадологии первых веков.

Прежде всего, и в этой, и в предшествующих работах Лосев указывает на основную противоположность христианства и язычества: первое есть религия Абсолютной Личности¹⁵, второе представляет Божество безлично, как часть природы¹⁶. Поэтому язычеству чуждо и представление о Боге как Творце всяческих¹⁷.

Давая обзор христианской триадологии, Лосев выделяет по меньшей мере три исторических периода. Период доникейский характеризуется «эманационными, иерархично-субординационными тенденциями» в учении о соотношении Лиц Святой Троицы. «В новооткрытое чисто личностное Божество целых четыре века продолжали вносить эманацию и субординацию»¹⁸. Субординационализм был принципиально устранен в 325 г. на Первом Вселенском Соборе в Никее, где было догматизировано учение о единосущии Трех Лиц Божества. Однако потребовалось несколько десятилетий борьбы, чтобы догмат единосущия прочно вошел в церковное сознание и чтобы были преодолены отрицавшие его ереси. В период борьбы за Никейский догмат особенно выделялась группа каппадокийских богословов, с которыми Лосев связывает следующий этап раскрытия тринитарного учения. По слову Лосева, «даже и в никео-константинопольском символе остается неясным вопрос о сверхсущности и сверхпознаваемости трех Ипостасей». Апофатическое представление о Боге, т.е. представление «о полной непознаваемости Божества, о полной невозможности охватить Его мыслью, об Его полной неименуемости» относилось у каппадокийцев и у других богословов их времени только к Первой Ипостаси, несмотря на то, что, как замечает Лосев, «эта Первая Ипостась вполне именуема, вполне отличима от других Ипостасей и находится с Ними в совершенно определен-

ном структурном соотношении»¹⁹. Наконец, на третьем этапе становления тринитарного богословия, который связывается у Лосева с появлением в V—VI вв. Ареопагитского Корпуса, «апофатический момент уже переставал быть принадлежностью только Первой Ипостаси, а стал принадлежностью всех Трех Ипостасей»²⁰. Сверхсущностное, сверхбытийное, совершенно непознаваемое Божество обнаруживает Себя в Своих исхождениях, проявлениях, в свете которых и надо понимать Три Ипостаси²¹. Замечу попутно, что Лосев склонен рассматривать Ареопагитику вкуче с поздневизантийским учением св. Григория Паламы (XIV в.) о Божественной Сущности и Божественных Энергиях.

В этой исторической картине есть некая недосказанность. Прежде всего Лосев слишком легко разобщает вопрос непостижимости Единого Бога и тринитарную проблему. Что касается св. Дионисия Ареопагита, он вообще не занят триадологией. Корпус составлен в то время, когда Церковь давно уже определила тринитарный догмат, и Дионисий спокойно упоминает о чтении на Литургии Символа веры — разумеется, никео-константинопольского. В то же время отвергаемое на этих страницах Лосевым отнесение апофатических определений к одной лишь Первой Ипостаси сразу же напоминает нам вышеизложенное лосевское понимание Трех Ипостасей. Я считаю, что наличествующая здесь дистанция между исповеданием веры и философским пониманием Бога свойственна Лосеву и в таких трудах, как «Философия имени» и «Очерки античного символизма и мифологии»²². Мало того, это едва ли не всеобщая характеристика всякой религиозной философии. Недаром на Западе в то время, когда, с одной стороны, было самое напряженное стремление к правому исповеданию веры, а с другой стороны, проявилось не менее напряженное стремление к разумному ее осмыслению, возникла даже знаменитая теория «двойственной истины». Религиозная философия — всегда дерзание и всегда риск²³.

В указанной последней книге Лосева есть и важный раздел, посвященный бл. Августину. Положительно оценивая персонализм Августина, Лосев отмечает, что христианский персонализм «вытесняет на вторые... позиции царивший прежде онтологический подход к миру»²⁴. Обращает на себя внимание то, что Лосев, который обычно, вслед за А.И. Бриллиантовым, видит в онтологизме отличие восточнохристианского богословия от западнохристианского, здесь противопоставляет античный онтологизм христианскому персонализму. Далее Лосев таким образом формулирует триадологию бл. Августина: «...и каждая Ипостась есть Личность, и Троица в целом есть также Личность, а, главное, все это

— одна и та же абсолютная Личность»²⁵. Затем Лосев говорит о психологизирующем понимании Трех Ипостасей у бл. Августина: «...первую Ипостась Троичности Августин понимает как память, вторую — как интеллект, и третью, которая для него есть объединение и взаимодействие первых двух Лиц, ... как волю»²⁶. Здесь нельзя не вспомнить то место «Философии имени», где сам Лосев пытается внести в Триаду разделение ум — воля — чувство²⁷. Правда, последнее рассуждение Лосева осложнено софиологическим моментом.

Вслед за П. Верещацким Лосев говорит, что у бл. Августина «Три Ипостаси абсолютно лишены даже какого-нибудь намека на субординацию... Раз есть личность, то есть и самосознание, есть воля и есть любовь. Третья Ипостась, по Августину, есть воля, объединяющая первые две Ипостаси в единую любовь»²⁸. Здесь мы подошли к еще одной важной теме — Filioque. Исследование этой темы Лосевым²⁹ заслуживает, конечно, особого и самого серьезного анализа. Здесь я ограничусь следующим. В триадологии Лосева я усматриваю, как сказано, два различных момента: 1. исповедание веры и 2. философское раскрытие ее содержания. Обращение Лосева к теме Filioque всецело обусловлено первым моментом, оно не мотивировано философски, и при желании можно было бы усмотреть противоречие между философской триадологией Лосева и его критикой Filioque. Однако, принимаясь за эту критику, Лосев действует как философ, чисто умозрительно, хотя и упоминает в одной месте основополагающий текст Иоан. 15, 27³⁰. Лосев защищает фотианскую формулу «только для Отца»³¹. Итак, рассуждение о Filioque занимает у Лосева срединное положение, будучи вполне богословским по теме и задаче и вполне философским по методу.

В богатейшем наследии Лосева тринитарная тема отнюдь не единственная, но безусловно центральная и ключевая. Главная диалектическая формула Лосева — «подвижной покой самотождественного различия» — есть безусловно тринитарная формула. В многообразии философских направлений Лосев замыкает магистраль, идущую от Платона и великих неоплатоников до Гегеля и Вл. Соловьева. Принадлежа своему времени, Лосев стремился в своем философском творчестве выразить основные интуиции православного христианства. Независимо от того, суждено ли возродиться философии в России, мы понимаем, что Лосев был одним из тех немногих, кто положил свою жизнь для сохранения и возрождения в нашей многострадальной стране философской культуры, неотъемлемой части духовного мира христианства.

1. Зеньковский В.В. прот. История русской философии. Т. 2. — Париж, 1989. — С. 372—378.
2. Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука. — М., 1927. — С. 12.
3. Там же. — С. 14—15.
4. Там же. — С. 15.
5. Лосев А.Ф. Из ранних произведений. — М., 1990. — С. 177.
6. Там же. — С. 163—164.
7. Там же. — С. 70.
8. Античный космос... — С. 54.
9. Из ранних произведений. — С. 85.
10. Там же. — С. 77.
11. Там же.
12. Там же. — С. 85.
13. Там же. — С. 81.
14. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. I. — М., 1992.
15. Там же. — С. 23 [и во многих других местах].
16. См., напр., там же. — С. 52.
17. Там же. — С. 62.
18. Там же. — С. 47.
19. Там же. — С. 58.
20. Там же. — С. 59.
21. Там же.
22. М., 1930.
23. Интересно, что другую попытку разделения Божества на два уровня — апофатический и катафатический — мы находим на противоположном полюсе русской философии, у анархического волюнтариста Бердяева (см.: Н.А. Бердяев. Опыт эсхатологической метафизики. — Париж, 1947. — С. 98, сл.). У этого автора, однако, совершенно другие истоки и другие цели. Он хочет обосновать первичность и пребожественность свободы.
24. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. I. — М., 1992. — С. 83.
25. Там же. — С. 85.
26. Там же. — С. 88.
27. Лосев А.Ф. Из ранних произведений... — С. 85-87.
28. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги... — С. 92.
29. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М., 1930. — С. 855-866; Он же. Из ранних произведений... — С. 512—514.
30. Лосев А.Ф. Из ранних произведений... — С. 511.
31. Там же. — С. 513.

ЛОСЕВ, ИСИХАЗМ И ПЛАТОНИЗМ

В современных исследованиях русской философии начала века этап первоначального в нее погружения постепенно сменяется периодом обобщающей систематизации. Каждому крупному направлению и даже мелкому течению русской мысли присваивается свое определенное место. Преждевременен ли этот процесс, достаточно ли отрефлектировано для этого само содержание русской философии или нет — оставим этот вопрос пока открытым. Но в любом случае следует все же прямо признать, что всякая систематизация предполагает наличие твердой опоры вне подвергаемого этой систематизации. Это «вне» может носить характер либо полной вненаходимости русской философии как таковой, что в данном случае нас не будет интересовать, либо — характер вненаходимости «внутренней», т.е. остающейся в пределах русской философии. Обретение твердой точки опоры для систематизации должно предполагаться при этом как результат осуществившегося преодоления того «этапа», которым явилось начало века, и — соответственно — как результат выхода современного сознания на некие новые перспективные позиции, как бы неизвестные русской философии начала века или не отрефлектированные ею в должной мере по вине, например, всесильной истории. Среди систематизаций этого «внутреннего» типа особое место занимают те из них, в которых в качестве такой новой точки опоры мыслятся исихазм или православный энергетизм в целом.

Любая систематизация неизбежно сопровождается сглаживанием характерных особенностей исследуемых философов — это разрешающее условие самой возможности систематизировать, но Алексею Федоровичу Лосеву не повезло в этом отношении как бы вдвойне: при оценке его позиции не только сглаживаются частные смысловые детали, но и практически исчезает само ядро его оригинальной концепции. Лосев как бы лишается индивидуального адреса в выстраиваемой картине русской философии, а все центральные его идеи распределяются по разным, причем часто описываемым как взаимопротиворечивые, течениям как русской, так и западноевропейской мысли того времени.

Такое положение вещей не случайно. Если в качестве точки опоры для выстраивания общей картины русской философии начала века брать исихазм и если при этом — как того требует сам «внеаходимый» статус точки опоры — не видеть или хотя бы не предполагать, что в основе оригинальной лосевской концепции лежит та же доктрина православного энергетизма, то лосевская мысль неизбежно распадется при таком подходе на мало связанные составляющие и потеряет свою органическую цельность и историческую новизну. Ситуация осложняется тем, что средоточием лосевской мысли является не просто исихазм, но — скрещивание исихазма и платонизма. Последний и оказался действительным яблоком раздора.

* * *

В современных версиях исихазма стойкий и почти повсеместный антиплатонизм последних десятилетий выразился с исчерпывающей полнотой. Согласно преобладающей здесь точке зрения, «православное богословие, положив в нашем веке много трудов на постижение исихастского наследия, пришло к прочному выводу, что суть этого наследия — антиплатонична»¹. Позиция Лосева диаметрально: исихазм, с его точки зрения, есть кульминация и завершение особого византийского платонизма как отдельной ветви платонизма общехристианского². С неизбежностью отвлекаясь от многовековой истории всей этой сложнейшей темы соотношения платонизма и христианства и взяв ее лишь в том аспекте, который непосредственно связан с собственно лосевскими мотивами, а значит — с той философской драмой идей вокруг платонизма, которая разыгралась в XX веке, начнем сопоставление этих противоположных мнений с чисто формальных определений платонизма, что позволит, закрепив хотя бы условные, но все же устойчивые координаты, коснуться и более содержательных пластов проблемы. Естественно, что все сказанное ниже носит гипотетический характер и имеет своей целью прежде всего попытку зафиксировать хотя бы внешние контуры оригинальной религиозно-философской позиции Лосева.

В чисто формальном аспекте все разнообразие мнений сводится к тому, что если в современных версиях исихазма его несовместимость с платонизмом связывается прежде всего с *дуализмом* последнего³, то для Лосева платонизм — это абсолютный *монизм* (ОАСМ, 852), т.е. «идея» и «материя» или любые другие терминологические аналоги этой пары являются в платонизме, согласно Лосеву, не противостоящими друг другу онтологическими гори-

зонтами, а разными уровнями в пределах одного и того же бытия. Мы отвлекаемся здесь от приведения лосевских доказательств этого его вывода — они достаточно известны и, кстати сказать, не подвергались пока специальному обсуждению. Дело для нас не в них, а в следствиях из лосевского тезиса о принципиальном *монизме* платонизма. Чтобы точнее понять эти следствия, необходимо вернуться к спорам начала века.

В 20-е годы, т.е. еще до формирования современных версий исихазма, у Лосева были серьезные и далеко не прямолинейные причины для энергичного подчеркивания монистической природы платонизма. Дело в том, что мотивы антиплатонических настроений в русской философии как бы дwoятся: платонизм обвиняется и в дуализме, и — через некоторые причинно-следственные ступени рассуждений — в монизме. К дуалистическим толкованиям и к логическим ходам, связывающим в этих версиях исходный дуализм платонизма с монизмом, мы обратимся ниже, начнем же — с монистических толкований, так как эта сторона дискуссий вокруг платонизма резче обнажает внутренний пафос лосевской мысли. В самом деле: ситуация начала века, казалось бы, требовала того, чтобы сторонники соловьевской традиции в целях «защиты» платонизма подчеркивали в нем не монистические, а дуалистические потенции. Напомним, в частности, что основным упреком Е. Трубецкого Вл. Соловьеву — а современные антисоловьевские аргументы во многом являются модифицированными версиями критических высказываний 10-х годов — было как раз слишком близкое сведение Соловьевым Бога и тварного мира. Не ощущая, по Трубецкому, имеющейся между ними бездны, Соловьев тем самым впадал в пантеизм, не совместимый с христианским принципом творения из ничего⁴. В первом приближении это означает, что Соловьев усиливал монистическую тенденцию там, где, с точки зрения его критиков, как бы законнее говорить о дуализме.

Лосев же не только сохранил, но усилил монистическое толкование. Что это — антисоловьевство? Нет: Лосев был и оставался до конца соловьевцем, но — соловьевцем символистской и даже постсимволистской эпохи. Прекрасно зная весь набор антисоловьевских аргументов, он стремился снять эти противоречия, преодолеть и реальные, и кажущиеся сложности на том пути, который был начат Соловьевым и который продолжал оцениваться Лосевым как верный в своей основе. Соглашаясь, в частности, что у Соловьева можно найти пантеистические пассажи, Лосев вместе с тем принципиально оспаривал, что сам тип мышления, свойственный Соловьеву, есть пантеизм. Для доказательства этого Лосев избрал не проторенную дорогу монистически-дуалистической

дихотомии, а путь внутреннего усложнения и дифференциации разных видов монизма, — ведь противопоставив как бы монисту Соловьеву некую абсолютно дуалистическую концепцию, нельзя остаться в пределах христианства, как не остается в них, с точки зрения критиков, и сам «монист» Соловьев. Абсолютный дуализм предполагает совечность материи Богу и как таковой тоже не может быть совмещен с принципом творения из ничего. Да и безотносительно к проблеме развития соловьевской традиции дуализм, вместе со своим спутником — агностицизмом, всегда крайне резко расценивался Лосевым как тупиковый путь мышления, как гибель разума⁵.

Между Богом и миром, по Лосеву, есть связь, и она должна быть утверждена. Но связь эта — не субстанциальная и не сущностная. Монизм без пантеизма и, если угодно, — без панентеизма, т.е. как бы «усеченный» монизм — так можно было бы сформулировать цель лосевских поисков. Более того, эта цель мыслилась Лосевым и как задача всей русской философии того времени, находившейся одновременно и на взлете, и перед самым трудным этапом своего пути. В конечном счете разве православный энергетизм в его любых версиях, в том числе антиплатонических, не ставит перед собой аналогичной задачи? Ведь и обожение и синергия лежат в этом же русле.

Почему речь должна была идти об «усеченном» монизме, а не, например, об «усеченном» же дуализме, ведь эти формы, казалось бы, смыкаются? Однако для русской философии это не терминологическая условность, а принципиальный момент, как раз и связанный с ее общей установкой на утверждение вопреки всем ошибочным формам некой особой связи Бога и мира. Ведь простое усечение понятия не может касаться его фундаментальной основы, в противном случае это усечение будет переходом в область понятия противоположного. При «усеченном» дуализме внутренний стимул был бы иным: разведение Бога и тварного мира, что вело бы к еще более — если такое сравнение вообще позволительно — неприемлемым, чем пантеизм, дуализму и агностицизму. В этой общей устремленности русской философии к разработке некоего нового модифицированного типа монизма заключалась одна из причин того, что она под, как формулировал Лосев, «целлеровским гипнозом» все более и более сближала платонизм с дуализмом, ведь именно в это время началось мощное возрождение платонической тематики в неокантианстве — течении, бывшем общепринятым тогда символом принципиального дуализма. Однако более органичным для русской философии было восприятие платонизма все же под монистическим знаком.

Итак, обоснование особой связи Бога и мира было, по Лосеву, сверхзадачей русской философии. Именно поэтому на ее авансцену постепенно начинает выдвигаться исихазм — доктрина, обещающая предоставить необходимые для этого средства. Интерес к исихазму отнюдь не был какой-либо новацией постреволюционной русской философии и богословия, не был он новацией и у Лосева. На «Добротолубие» ссылался уже Соловьев, а идея особой — энергетической — связи в той или иной форме проговаривалась не только Флоренским, Булгаковым, Эрном или Вяч. Ивановым, но и тем же Е. Трубецким, правда — без каких-либо подробных разработок. Все это было «на слуху». Подступы именно к той теме видны в соловьевской интерпретации связующих функций Эроса в платонизме, что, вероятно, послужило общим истоком многочисленных разработок в русской философии темы любви как онтологического связующего принципа. Но одного платонизма было недостаточно; взятый без православно-энергетической обработки, он мог завлечь — и завлек! — к языческому пантеизму. А возможной такая обработка мыслилась потому, что — в противоположность современным версиям — и исихазм и платонизм равно понимались основанными на монистическом фундаменте.

С лосевской точки зрения, исихазм начал оживать и воспроизводиться в трех наиболее самобытных течениях русской религиозно-философской мысли, демонстрирующих определенную зависимость от соловьевской традиции, а значит — и от платонизма: в *символизме*, *софиологии* и *имяславии*. Воспроизведение это было неполным, а иногда и неверным, но главная линия исихазма, по Лосеву, все же пробилась. Этот вывод находится в самом остром противостоянии к современным версиям исихазма, в которых не только платонизм, но и возросшие на нем софиология и символизм никак не мыслятся совместимыми с исихазмом⁶. По существу — если чуть резче сфокусировать проблему — здесь отвергается в лице наиболее оригинальных течений вся русская философия начала века. Отвергается не в своих деталях, которые могут признаваться за удачные частные вкрапления или даже за алмазы чистой воды, но — в своем живом корне, в том общем подводном течении, которое одно только и может воспрепятствовать полному исключению этого периода из активной истории русской мысли и переведению его в разряд музейных экспонатов, пусть и почтенных.

Здесь мы вплотную подошли наконец к лосевскому пониманию платонизма. Тема платонизма огромна и сама по себе, и применительно к Лосеву, так как нет ни одного ее разворота, ни од-

ной ее важной для XX века детали, которые не были бы проанализированы Лосевым. Нас здесь может интересовать лишь лосевское понимание платонизма как естественного союзника исихазма, но прежде необходимо со всей настойчивостью подчеркнуть одно обстоятельство. В лосевском тезисе о своеобразном византийском платонизме, проявившемся в исихазме, никак не имеется в виду собственно языческий платонизм со всем его жизненным, чувственным и мифологическим наполнением. Все то, что делает Платона язычником, Лосев не только отбрасывает, но — предаст анафеме. Более того: ни у одного теоретического противника платонизма не найти, пожалуй, столь же ярких, полных и выпуклых характеристик несовместимости языческого платонизма и христианства. И если в том, чему подверглась Россия в XX веке, повинен в какой-то мере платонизм, и даже именно русский платонизм (а эта психологическая причина современного антиплатонизма вполне понятна и объяснима), то Лосев сказал об этом чуть ли не первый, сказал подробно и обстоятельно, сказал — «в лицо». По Лосеву, если применять платонизм не там, где это допустимо, то он может обернуться своей мощной разрушительной стороной. Однако сам платонизм вины за свое недолжное применение не несет. Пусть даже сам Платон в силу многих исторических причин применил свой метод «не там и не так» и совершил тем самым «философское самоубийство»⁷. Это все равно было самоубийство Платона, а не платонизма.

В каком же тогда смысле говорится у Лосева о совместимости исихазма и платонизма? В том же самом, какой на протяжении веков мыслился в общехристианском платонизме. В платонизме можно использовать только «отвлеченно философскую схематику», не зависящую от языческого опыта (ОАСМ, 885). Конечно, тут сразу же возникнут возражения насчет самой возможности отделять отвлеченно-философскую схематику от породившего ее опыта. Ведь именно так, по сути, и понимается платонизм его принципиальными противниками: социально-политическая практика, так или иначе опирающаяся на платонизм, считается прямым и единственным выражением его отвлеченно-философской схематики. То, что это выражение прямое, отрицать не приходится, но то, что оно — единственное, отрицать, по Лосеву, можно и нужно. Платоническая диалектика никак не связана в своей отвлеченной схематике с каким-либо определенным опытом, опыт можно взять какой угодно⁸. Диалектику развивали и в католичестве, и в протестантстве, и в православии, а зародилась она в язычестве — ну и что? Другое дело, что в реальности «чистой» сверх-

опытной диалектики не существует, она всегда так или иначе наполнена тем или иным опытом, модифицирующим ее детали и тождественность, т.е. в каждом своем конкретном историческом проявлении диалектика принимала, по Лосеву, относительную форму, будучи основана на выдвижении какой-либо одной из равноправных (равночестных) категорий, выбор которой диктовался соответствующей мифологией. Если мифология языческая, то и результат применения платонизма будет соответствующий. Так что дело не в диалектике, а в мифологии.

Здесь кроется одна из несущих опор всей лосевской мысли в целом. Не будучи однозначно связана с чувственным опытом и даже с опытом рациональным, который сам порождается, по Лосеву, диалектикой, она тем не менее тоже предполагает порождающее ее лоно. Исходит диалектика из того, что мы назовем здесь условно мистическим опытом или откровением. Условность этих обозначений вызвана не тем, что сам Лосев не давал, с его точки зрения, безусловной терминологии, но тем, что его терминология специфична и здесь мы не можем входить в ее детали. Скажем только, что и «чистая» диалектика имеет под собой мифологическую основу (мифология у Лосева напрямую связана с откровением). Как существуют относительные и абсолютная диалектики, так существуют и относительные и абсолютная мифологии, и абсолютная диалектика и есть абсолютная мифология. Категории диалектики — символы этой абсолютной мифологии. Ниже это положение станет понятнее, и мы увидим, что лосевское понимание диалектики связано с символизмом и софиологией или — шире — с самим исихазмом в лосевском толковании, согласно которому диалектика становится результатом монистической интерпретации символического энергетизма.

Итак, в своей отвлеченно-философской схематике платонизм, по Лосеву, есть диалектика и как таковой он есть принципиальный и абсолютный монизм (предвечная материя, переселение душ и т.д. — это элементы языческого опыта, от которых чистый платонизм должен быть отвлечен). Надо сказать, что монистическое прочтение платонизма тоже не было чем-то принципиально новым. Тот же Е. Трубецкой видел причину излишнего сближения Соловьевым Божественного и тварного миров, в частности, и в том, что последний применял диалектический метод, которая сама по себе монистична и как бы ведет с неизбежностью к пантеизму. Если впоследствии платонизм чаще упрекают в дуализме, то у Трубецкого он скорее «виновен» в сближении двух миров, т.е. характер обвинений как бы находится в прямой зависимости от целей обвинителя: если Трубецкому, занятому критикой Соловье-

ева, важнее было указать на бездну между Богом и тварным миром, чем разрабатывать имеющуюся между ними энергетическую связь, то в тех случаях, когда на первый план выдвигается именно эта связь, а следовательно, и там, где усваивается и обрабатывается православный энергетизм, несущий в себе некий монистический заряд, не желаемый быть принятым ко двору платонизм начинает обвиняться в обратном — в дуализме, т.е. на поверхность выносятся собственно языческий опыт античного платонизма и игнорируется его монистическая диалектическая структура.

Но была еще одна, пожалуй, главная причина того своеобразного бойкота, который был объявлен платонизму многими представителями русской религиозно-философской мысли. Хотя исторически и религиозно русская философия и была скорее склонна видеть в платонизме монистическую доктрину (это гармонизовало с ее внутренним настроем), но, обжегшись на увлеченно и последовательно проведенном монизме, приблизившем ее вплотную к соблазну пантеизма, русская философия отступила к дуализму веры и знания; когда же опять встала ее главная цель — утвердить все же некую связь между Богом и тварным миром — и когда с этой целью она узнала себя в исихазме, она обнаружила вместе с тем или, точнее, она уже не могла не принять во внимание, что соборные постановления, в которых нашел отражение исихазм, анафематствовали платонизм. Платонизм подвергался анафеме и ранее, но это не преграждало пути для христианского платонизма, в том числе и для платонических настроений в русской философии. Однако в случае с исихазмом проблема отношения к платонизму нуждалась в новом и тщательном продумывании.

Требовалось серьезное платоноведение, которого в начале века в России практически не существовало не только после, но и до революции. Этого требовала внутренняя ситуация в самой русской философии, и Лосев пошел по этому пути до конца со всей и религиозной, и философской, и академической честностью. Он буквально по словечку разобрал всего Платона, он учел все его и исторические, и современные толкования, признав имеющиеся положительные и обрисовав отрицательные, с его точки зрения, черты этих толкований. В результате он пришел к «новому пониманию» платонизма, которое, по словам Франка, носилось тогда в воздухе и которое Лосев угадал и сформулировал (сам Лосев скромнее оценивал свое дело, считая, что были и прямые его предшественники в русской философии, и параллельно идущие в том же направлении западные исследователи). Лосевское понимание сохраняло все: и установку на исихазм как на путь выхода из агностицизма и дуализма к новому, не субстанциальному и не

сущностному монизму, и соборную анафему платонизму (платонизму — языческому), и оценку платонизма как принципиального монизма. Естественно, что он не мог обойти молчанием соборные постановления, и именно в его объяснении смысла этих постановлений наиболее рельефно отразилось существо его философской позиции.

Напомним, что речь идет о десятом пункте постановлений, где платонизмом названо мнение Варлаама и Акиндина, «дерзнувших объявить тварью естественную и неотделимую энергию и силу Божию... и недоступный Свет Божества, воссиявший от Христа на (Фаворской) горе, — тварным божеством...» (цит. по.: ОАСМ, 880). Большинство толкователей исихазма увидели здесь одну действительно центральную антиномичную пару категорий: сущность и энергия (даже у Флоренского ситуация описывается почти исключительно только в этих координатах). Платонизм и дуализм Варлаама объясняются при этом примерно следующим образом: так как в исихазме, с одной стороны, утверждается разделение Божества на сущность и энергию, но, с другой стороны, утверждается и то, что они существенно одно, т.е. что энергия не тварь, но сам Бог, и если Варлаам, говоривший, что энергия есть тварь, назван платоником, то, следовательно, платонизм есть дуализм, ибо разрывает сущность и энергию.

Здесь, наконец, становится ясным, почему упрекаемая в пантеизме, т.е. в сущностном монизме, соловьевская традиция одновременно с этим возводится вместе с лежащим в ее основе платонизмом к дуализму. Пантеизм, согласно этой точке зрения, может проникнуть в стремящееся остаться христианским мышление только за счет серьезной уступки: за счет признания некой *дуалистической трещины в самом Абсолюте*, разделяющей Абсолют на сущность и «иное» сущности (в любых, в том числе — софиологических, толкованиях этого «иного»), что так или иначе считается следованием платоническому, а здесь это означает — «дуалистическому», разделению на «идею» и «материю». Так как соловьевская традиция фактически понимается при этом как русское развитие линии Варлаама, то, чтобы показать, каким образом Лосев отвечает на этот аргумент и как он переводит категорию «иного» в сфере Абсолюта из дуалистического в монистический режим, необходимо сначала выяснить его толкование позиции Варлаама.

Прежде всего Лосев настойчиво подчеркивает, что в исихазме необходимо видеть не одну, а две антиномии: 1) сущности и энергии и 2) энергии и твари. Чтобы сохранить необходимое для преодоления дуалистической трещины в Абсолюте монистическое

толкование платонизма, нужно было увидеть у Варлаама, названного в постановлениях платоником, монистическую тенденцию. И Лосев ее увидел в том, что Варлаам отождествляет энергию и тварь. В то время как исихазм утверждает между, с одной стороны, парой сущность-энергия и, с другой стороны, тварью ту самую бездну, которая диктуется догматом о сотворении мира из ничего, Варлаам устанавливает между энергией и тварью субстанциальное тождество (монизм), и именно в этом он, по Лосеву, платоник, а не в том, что вводит в Абсолют «трещину» между сущностью и энергией. И именно в этом отождествлении энергии и твари основной, по Лосеву, порок позиции Варлаама. В иных терминах этот порок может быть выражен как применение платонической диалектики в недолжном месте. Выше уже говорилось, что смысл лосевской ревизии платоноведения во многом сводится к установлению как бы «христианского» и «не христианского» адреса применения платонизма. Единственно корректная в христианстве сфера его применения — это антиномия сущности и энергии в самом Абсолюте, рассматриваемом как единое бытие, но никак не сфера субстанциального уподобления Бога и тварного мира. Постоянный лосевский интерес к платонизму диктовался, таким образом, его пониманием внутренних потребностей православного энергетизма, а не личными историческими пристрастиями. Только с помощью Платонова монизма, в котором, считал Лосев, различие идеального и «вещественного» моментов проведено в пределах *единого бытия*, можно избежать (при толковании соотношения сущности и энергии внутри Абсолюта) упреков в двоебожии и многобожии, в чем и обвинял, среди прочего, исихастов Варлаам. При сохранении должного адреса своего применения платонизм — не только естественный, но необходимый союзник исихазма. Без него неизбежен тот самый неустрашимый дуализм в Абсолюте, в котором ошибочно, с лосевской точки зрения, обвиняется платонический фундамент соловьевской традиции.

Лосевское толкование соборных постановлений можно повернуть и другой стороной: да, Варлаам — дуалист, ибо сущность превратилась у него в полностью непознаваемую и несообщаемую величину, которая абсолютно оторвана от тварного мира и не может быть достигнута никаким человеческим касанием. Ведь, будучи не чистым язычником, но христианским еретиком, Варлаам стремился совместить свой действительно языческий платонизм, т.е. смешение божественного и тварного моментов (энергии и твари), с христианской трансцендентностью Бога и тварного мира, что достигалось у него противопоставлением сущности — твари, взятой вкупе с энергией. В результате Бог (сущность) превра-

тился у Варлаама в абстрактное понятие, лишенное всякого личностного чувствования, по отношению к которому формулируется самый принципиальный агностицизм. Человек же, получив в свое полное и единоличное владение энергетическое начало, сосредоточивается на самом себе и на тварном мире, т.е. на рациональном и чувственном опыте. Это и есть в лосевском понимании тупик активно им оспариваемого дуализма, которому необходимо противопоставить ту самую «усеченную» монистическую связь Бога и мира, о поисках которой в русской философии говорилось выше. Если уж быть совсем точным, то это есть в лосевских координатах тупик протестантства; поэтому, с его точки зрения, соборные постановления анафематствовали надвигавшееся тогда европейское возрождение с его дуализмом и агностицизмом (ОАСМ, 856).

Откуда же у Варлаама-платоника, т.е. по Лосеву, принципиального мониста, появился этот возрожденческий дуализм? Дуализм Варлаама есть не прямое, а опосредованное следствие применения платонической диалектики в недолжном месте. Механизм этого взаимоперехода монизма и дуализма мы только что видели. Именно в этом пункте лосевских рассуждений обнажается истинный источник его расхождений с современными версиями исихазма, в которых тоже утверждается наличие диффузного взаимоперехода между монизмом и дуализмом, но направление этого перехода понимается зеркально противоположно. Напомним, что у В.В. Зеньковского, критиковавшего соловьевскую традицию во многом с позиций, аналогичных тем, которые были представлены в специально развивающих исихазм исследованиях, исходным пунктом соловьевской концепции считается платонический дуализм (трещина в Абсолюте), а опосредованным следствием — монистический пантеизм⁹. Сходная причинно-следственная связь усматривается сегодня и исследователями исихазма во всех связанных с соловьевской традицией направлениях начала века, причем платонизм как бы становится при этом виновным в обоих грехах: и в исходном дуализме, и в финальном монизме. Тезис об исходном дуализме трансформируется в тезис о свойственности всем платоническим доктринам дуалистической антропологии, раскалывающей человека на два несопоставимых онтологических плана: на божественный (сфера ума) и на сугубо тварный (телесный), в то время как православная антропология целостна (т.е. в наших терминах — монистична), ибо мыслит телесное так же предопределенным к преображению, как и ум¹⁰. Одновременно с этим в платонизме усматривается и тот грех, который мы можем назвать монистическим и суть которого состоит в том, что во всех, как утверждается, связанных с платонизмом концепциях

мир идей обязательно понимается как непосредственно «укорененный» в самой Божественной сущности и что связь между Богом и миром соответственно мыслится там как сущностная (эссенциальная)¹¹. Второй грех платонизма — это, конечно, современная модификация высказанного еще Е. Трубецким упрека Соловьеву в пантеизме.

Это векторное различие в направлении общепонимаемого взаимоперехода монизма и дуализма — не малосущественная игра гносеологическими ракурсами, а принципиальный содержательный момент. Оставаясь в своей основе платонической, лосевская религиозно-философская позиция предполагает иное понимание статуса мира идей и типа связи между Богом и миром, нежели это предписывается в современных версиях исихазма всем платоническим системам: идеи тварного мира не укореняются Лосевым в Божественной сущности, и связь между Богом и миром понимается, соответственно, не как эссенциальная, а как энергетическая (в ее особом, конечно, лосевском толковании).

Для понимания этого последнего, быть может, неожиданного своей антистереотипностью обстоятельства необходимо перейти уже ко второй принципиальной черте платонизма по Лосеву. Эта черта уже не столь традиционна и во многом, во всяком случае — в своей интеллектуальной проработке, является существенно новой, хотя сам Лосев и здесь всячески подчеркивал роль предшественников. Платонизм, по Лосеву, есть не только монизм, но и символизм. Причем обе черты плотно увязаны не только друг с другом и символизмом начала века, но и с другими оригинальными течениями русской мысли — софиологией и имяславием, которые, напомним, расценивались Лосевым как развитие соловьевского пути по направлению к исихазму. Интересно в этом отношении лосевское замечание о том, что сам Соловьев не разглядел символизма, не угадал в нем развития его собственных взглядов, хотя многие символисты были соловьевцами. Сам метод Соловьева в его последней глубине Лосев тоже называл символого-мифологическим¹².

То, что «не разглядел» Соловьев, однако, отчетливо угадано в антиплатонических интерпретациях исихазма, которые часто характеризуются и жестким разрывом с философским символизмом (как и с софиологией — но об этом чуть ниже). Происходит это, в частности, на том основании, что философский символизм как бы обманывается в статусе тех идей, которые вступают в символическую связь со своим иным. Прорыв к онтологически иному горизонту в символизме, с этой точки зрения, иллюзорен: относя свои «смыслы» к иному, чем здешний, к ноуменальному роду ре-

альности, т.е., добавим от себя, — как бы основываясь на дуализме, символизм в действительности имеет дело с такими «смыслами», которые никак не демонстрируют реального онтологического разрыва с чувственным миром. В творчестве, например, открывается, с этой точки зрения, тот смысл предмета, который присущ не действительно иному роду реальности, но самому предмету как таковому. Это — смыслы здешнего мира, хотя сам символизм и мнит их укорененными в Абсолюте¹³.

Такое понимание символизма понятно и законно, ибо оно основывается на устойчивом традиционном подходе к символу, согласно которому символ есть проявление (воплощение, изображение) идеи непосредственно и только в чувственной реальности. Однако С.С. Хоружий использует это понимание не только в общих усредненных оценках символизма, где оно во многом правомерно, но и при описании символа у Лосева⁴. А между тем лосевское понимание этой тематики, при всей традиционности, обладает неким оригинальным дополнением, которое резко меняет всю картину.

Несмотря на то, что сам Лосев ссылается на Флоренского, Блонского и позднего Наторпа как на своих предшественников, все же в его симвонологии можно найти самое, быть может, выразительное достояние именно его оригинальной философии. Дело в том, что саму платоновскую идею Лосев понимает как уже *готовый символ* (речь идет здесь не совсем о тех идеях, которые обычно мыслятся применительно к платонизму — см. ниже). Понимает не как элемент, который при соединении с иным входит в некое символическое единство, но именно как сам символ, уже содержащий в себе все необходимые составляющие. На этом выводе из по-новому понятого платонизма строится, можно сказать, вся общая и богословская и философская позиция Лосева.

У самого Платона и в языческом платонизме в целом символические отношения так или иначе устанавливаются между миром идей и чувственным миром. В христианском же платонизме, по Лосеву, символическая диалектика имеет отношение прежде всего к божественной сфере. Все полнокровно и исходно символическое осуществляется только в этой области, т.е. вне и до всякой твари (ОАСМ, 859), а это значит, что лосевский символ *не имеет* (или — не всякий символ имеет, см. ниже) *чувственного тварного тела*.

Конечно, до ознакомления с архивными материалами, становящимися постепенно известными лишь сегодня, детальное понимание лосевской симвонологии было значительно затруднено. Но все же и в «Очерках античного символизма...», и в «Философии

имени», и в «Античном космосе и современной науке» такое понимание просматривается, а после публикации новых архивных материалов оно становится несомненным. Естественно, что такое понимание требовало разветвленной богословской аргументации, и она была дана Лосевым, в том числе и в его ранних работах. Мы коснемся лишь самых крупных, узловых пунктов этой аргументации, с тем чтобы дать представление об «ингредиентах» лосевского внечувственного символа в божественной сфере.

Лосев присовокупляет четвертое (софийное) и пятое (символическое) начала к исходной триаде и говорит, соответственно, о триаде, тетрактиде и пентаде. Исходная триада (одно, сущее, становление), *взятая как некое единство*¹⁵, становится истоком порождения по той же диалектической схеме четвертого и пятого начал, выполняющих функции, аналогичные функциям второго и третьего начал в исходной триаде. Если внутри триады одно — это бытие «в-себе», сущее — бытие «для-себя», становление — «в-себе и для-себя», то четвертое начало — это уже бытие «для себя и для-иного», а пятое начало — чистое бытие «для-иного». Благодаря четвертому началу к области чистого триадного смысла добавляется ставшее, субстанция, т.е. благодаря софийной сфере (аналогу соловьевского «тела Бога») появляется место для символа, нуждающегося для своего образования в наличии идеального и субстанциального моментов. Символ — это есть бытие для-иного, причем это иное отнюдь не предполагается здесь реально существующим, но мыслится лишь как предвечный принцип, как имманентный самому божественному бытию момент. В частности, функцию противопоставления иному может выполнять, по Лосеву, противопоставление себя себе же, что является конститутивным признаком личности. Четвертое и пятое начала в этом смысле — это диалектическая транскрипция самосознания и самопознания Абсолютной Личности, которые требуют определенной самоотнесенности себя с иным, некой самообъективации, самоназвания и самообщения. Телесность и выразительность — необходимые, по Лосеву, черты христианского персонализма, отнесенного в абсолютную сферу.

Проведем, наконец, последнюю параллель, и все необходимые для нашей узкой темы моменты встанут на свои места. Пятое начало (выражение, символ, самоименование) и есть, по Лосеву, сфера божественной энергии в отличие от сущности. Само выделение энергетического аспекта с необходимостью требует, с лосевской точки зрения, обоснования в божественном бытии символического аспекта, сферы проявимости и проявления сущности, в чем и состоит «функция» энергии, рассматриваемой вне и

до тварного бытия, т.е. взятой самой-в-себе. Высшим проявлением пятого начала, т.е. максимальным самораскрытием Божества в своих энергиях для себя самого, есть данное Себе Имя, которое для нас недостижимо и о котором нам нечего сказать.

Конечно, все сказанное — лишь голая сухая схема, имевшая своей целью хотя бы чисто условно охватить границы и внутреннюю структуру лосевских богословских аргументов. Но даже и здесь видно, что в них сплетены воедино с исихазмом и платонизмом, и софиологией, и символизмом, и имяславием. Если гнаться за некой общей формулой, выражающей специфику лосевской мысли, то она отнюдь не может состоять из сложения гносеологических методов, что вслед за Франком нередко предлагается в современных исследованиях, например когда говорится, что формула Лосева есть сумма феноменологии и диалектики, дающая символизм — это хотя в чем-то и верно, но слишком абстрактно и совсем не передает содержательных аспектов лосевской модели. Резоннее было бы говорить о сложении символизма, софиологии и имяславия, дающем в сумме исихазм. Признать это — значит утвердить за Лосевым особое, самостоятельное место в общей картине русской философии.

Итак, добавленные Лосевым к триипостасному бытию два новых момента — софийный и ониматический — не выводят рассуждение за пределы Абсолюта. Высшая точка ониматического начала, т.е. данное перво-сущностью себе Имя — Имя Божие, согласно Лосеву, *нетварно*, а следовательно — оно есть символ, не имеющий чувственного тела. И софийное, и символическое начала в Боге, существующие до и вне всякой твари, так же предвечны, как, согласно исихазму, предвечны и божественные энергии. Если предвечность энергий не мешает им, с точки зрения критиков софиологии и символизма, некоторым образом «присутствовать» в тварном мире, то ровно по тем же причинам в нем могут проявляться и символические аспекты Абсолюта. Если при этом они так или иначе облекутся в тварное, чувственное тело, то это уже совсем иной процесс, чем имманентный Богу символизм. Исходные, первичные символы — *внетварны* и *внечувственны*.

Нет здесь и противоречия с принципом творения из ничего. Акта творения могло бы и не быть, а софийный и символический моменты, основанные не на реальном ином, но на ином как внутренним имманентным принципом Абсолюта, все равно сохранили бы все свои квалификации. Акт творения не предопределен внут-

ренным символизмом Абсолюта, так как последний есть прежде всего акт самосознания и самопознания, и если символическое начало сыграло свою роль в творении мира и в его последующей истории, то это — вторичные, икономические функции.

Нет в лосевской модели и субстанциального или сущностного отождествления Бога и тварного мира. Для разведения этих понятий Лосев использует сухие термины: тетрактида А (Божественное бытие) и тетрактида В (тварное бытие)¹⁶. Между ними нет ни сущностной эманации, ни причинно-следственной связи, т. е. нет дороги к пантеистическим уклонам. Каждая тетрактида имеет свою собственную исходную «точку» развертывания. Не только сущность, но и энергия сущности не является, по Лосеву, такой исходной «точкой» для тетрактиды В. «Энергия сущности не становится первым началом..., а образуется новая система тетрактиды — вещь, в которой первоначалом является не энергия перво-тетрактидной сущности, но единство всех уже меонально-вещных определений вещи, вторым началом — ее пространственно-временной или просто временной эйдос, третьим — становление этого эйдоса и четвертым — материальное тело, отличное от тела первотетрактиды, т. е. от тела энергии сущности» (АКСН, 182).

Для того чтобы сфокусировать эту лосевскую мысль на нашей узкой теме и свести воедино используемую здесь терминологию, выразим то же самое несколько иначе: если софийное и ономатическое начала в тетрактиде А являются ее имманентными и в каком-то смысле необходимыми моментами и если акт творения не есть для Бога необходимость, то, следовательно, *творение мира не есть акт символический*¹⁷. Тварный мир не есть ни явление перво-сущности, ни ее прямой символ. Тетрактида А и тетрактида В составляют два несводимых друг на друга факта со своими сущностью, идеей и «материей». Того излишнего сближения Бога и мира, которое Е. Трубецкой находил у Соловьева, здесь уже принципиально нет.

Однако преодоление пантеизма — это лишь подделка: гораздо важнее было для Лосева, как уже говорилось, обосновать некий особый внепантеистический тип связи, некий усеченный монизм. Здесь можно выделить как минимум два разных аспекта решения этой проблемы у Лосева, причем оба эти аспекта никак не связаны с субстанциальным или сущностным пониманием связи между Творцом и тварью.

Во-первых, в лосевской модели не мог быть обойден вопрос о статусе того мира идей, который осуществляется в тварной материи. Эти идеи, вопреки тому пониманию, которое обычно связывается с платонизмом в современных версиях исихазма, мыслятся

Лосевым не укорененными в самой перво-сущности и даже не укорененными в ее энергии, но понимаются как первозданные сущности, т. е. как имеющие тварную природу¹⁸. Никак не входя в первотетрактиду, эти идеи могут лишь в той или иной форме *пограть* первотетрактидному бытию вследствие своего тварного первородства. Между этими идеями и чувственным миром существуют сложные, в том числе и символические, многоступенчатые отношения, в какой-то мере соответствующие неоплатонической иерархии: в самой же первотетрактиде, по Лосеву, вопреки любителям, как он говорит, «напяливать» на нее иерархизм, таковой отсутствует¹⁹.

В традиционных представлениях о платонизме все «платоничи» считаются занятыми именно этими идеями в их соотношении с тварной материей, независимо от того, как понимается статус самих идей. Однако Лосев акцентирует свою систему не на этих взаимоотношениях, а на втором, выделяемом нами ниже, аспекте проблемы связи между Богом и тварным миром. Можно даже сказать, что именно этот аспект и являлся основной лосевской темой и что именно здесь нашли свое отражение оригинальные моменты лосевской мысли. Речь идет о том взаимоотношении Бога и мира, которое прямо не связано с актом творения, но как бы последует ему, хотя никакие временные аналоги здесь не могут иметь точного смысла. Имеются в виду взаимоотношения Бога с «уже» сотворенным миром, способствующие исполнению того исходного замысла, который составляет — подчеркнем это — не идею или сущность тварного мира, но его цель, состоящую в некотором смысле в воссоединении с Богом.

В своей наиболее общей характеристике этот аспект можно назвать *коммуникативным*, так как здесь мыслится общение Бога с человеком и человека с Богом. Богообщение одновременно есть и конечная цель творения, и суть той связи, которая реально устанавливается еще «до» достижения этой цели. И если выше мы специально отмечали, что сам акт творения никак нельзя, по Лосеву, трактовать как акт символический, то этот второй аспект — насквозь символический. Акцент на коммуникативном аспекте связи настолько силен в лосевской концепции, что под его влиянием практически перенастраиваются все традиционные темы из этой области. Так, сама исходная проблема — о познаваемости или непознаваемости Бога, которая несколько не потеряла своей остроты и для современных споров, трансформировалась в проблему общности или несообщности Бога. По Лосеву, только там, где Бог и мир субстанциально сближаются, т. е. в пантеистических учениях, стоит в действительности вопрос о познаваемости Бога

в прямом смысле слова «познание»; там же, где речь идет не о субстанциональном, но об энергетическом взаимодействии, а значит — и в исихазме, корректно говорить только о сообщимости или несообщимости Бога. *Бог непознаваем* в рационалистическом смысле этого понятия, но *сообщим* — так может быть модифицирован лосевский тезис о синтезе апофатизма и символизма. Определенные параллели этому можно найти и в современных версиях исихазма, в частности у В.Н. Лосского²⁰, но при всем сходстве, вызванном общей ориентацией на исихазм, между этими версиями имеются существенные различия, связанные с различиями в интерпретации платонизма и, соответственно, символизма. Абстрактно общее понимание распадется при этом на максимально различные толкования конкретного содержания имеющегося в виду отношения между областью божественного и тварным миром.

Как можно было бы истолковать лосевскую версию? А приходится говорить именно о толковании, ибо осуществленный Лосевым сдвиг ракурса с субстанционально-сущностного на энергетически-коммуникативный остался практически невоспринятым вследствие в том числе и устоявшихся шаблонов понимания терминологии платонического происхождения прежде всего в субстанционально-сущностном ключе, в то время как у Лосева эта терминология энергийно переосмыслена. Начнем с самого темного, быть может, места лосевской концепции — с его тезиса о сверхбытийном единстве тварной вещи, в котором она в некотором отношении «абсолютно тождественна с энергией сущности», хотя здесь и сохраняются два разных факта (АКСН, 185). Для того чтобы не увидеть здесь пантеизма, нужно постоянно иметь в виду, что энергия сущности и есть, по Лосеву, основа символического начала в тетрактиде А, т.е. то абсолютное тождество, о котором идет здесь речь у Лосева, — это не стирание всякой грани между энергией сущности и вещью, но, как он и пишет, «залог общения» между ними. И если понятие энергии у Лосева часто заменяется как на синоним на понятие смысла, то это именно коммуникативный смысл, т.е. нечто, специально приуроченное к сообщению. Это не смысл как идея вещи, как ее статичная сущность, а именно так понимают чаще всего смысл в шаблонизированном платонизме, но — символ, предназначенный для восприятия иным.

Впрочем, и сам символ чаще всего продолжает восприниматься не коммуникативно, а сущностно-субстанционально, как вещь среди других вещей, к которой должны быть применены обычные познавательные процедуры. Символ теряет при этом самое главное — свою указующую на нечто иное функцию, свою сообщ-

ительность об ином, или — если применить обычно используемый здесь Лосевым термин — свою выразительность. Вместо этой коммуникативной выразительности мыслится нечто вроде многослойной сложной конструкции, наподобие шара, заключенного в куб, когда шар понимается как выражаемое, а куб — как выражающее. Ничего, помимо самой этой конструкции, не предполагается, и вместо общения с таким символом он начинает познаваться. Для Лосева же познание структуры символа, которое тоже, конечно, предполагается, составляет лишь технический момент, необходимый для главного — для *понимания* символа, для понимания переданного в нем «сообщения». Отсюда, кстати, лосевская позитивная оценка появившегося в некоторых течениях философии акцента на понимаемости в противоположность познаваемости. Познается вещь, понимается — личность. Эта формула достаточно известна. Лосевское добавление к ней можно выразить так: вещь — познается, личность — понимается, но понимается она не непосредственно, а через символы. Непосредственное понимание абсурдно, ибо в нем исчезает грань между понимаемой и понимающей личностью, без которой понимание опять-таки редуцируется до познания. Можно сказать и так: вещное, внекоммуникативное восприятие символа — это, по Лосеву, реликт старых представлений о платонизме, толкующих смысл символа не как сообщение, а как саму сущность. В лосевской же интерпретации платонизма на первый план выдвигается коммуникативно-символический аспект. В этом сдвиге толкования платонизма можно, кстати, найти и причину того на первый взгляд парадоксального обстоятельства, что у Лосева, постоянно занимающегося платоническими темами, фактически отсутствуют привычные здесь рассуждения о соотношении идеи и материи в чувственных вещах (аналог нашего первого аспекта). Повторим: не первый, а второй аспект — икономический — стоял в центре его внимания, и не в чувственном тварном мире как таковом, а в области Абсолюта и в области энергетической связи Бога и мира применял Лосев свою платоническую диалектику. И в более поздних работах, где на уровне используемой терминологии как будто бы выдвигается на первый план проблематика сугубо чувственного мира, она в действительности во многом служит лишь вызванным историческими причинами иносказанием. Недаром, если в ранних работах по философии языка, где, несмотря на все имевшиеся и тогда цензурные сложности, речь все же шла о символическом начале в тетрактиде А, привычная для собственно лингвистических дисциплин об общении коммуникативная терминология отсутствовала, то в работах последующего периода она выдвинулась на авансцену, и

Лосев стал говорить о грамматике как интерпретативной системе, о коммуникативной структуре предложения и т.д. И наконец, сам лосевский тезис о том, что философия языка и есть, собственно, философия как таковая, тоже означает прежде всего то, что символически-коммуникативный (энергийный) момент есть главная проблема взаимоотношения Бога и мира.

Место, где осуществляется символическое общение с Богом, — Церковь. Областью энергетического взаимодействия Бога и сотворенного мира является особый символический мир, в который Лосев включает знамение, икону, таинство, обряд, изволение, догмат, миф, откровение, Священную историю, благодать, мистерию, спасение, молитву и др. Между этими символическими формами Лосев устанавливает строгие диалектические соотношения, которые определяются первотетрактидной диалектикой. Эта сторона лосевского наследия только теперь становится известной в своих деталях, и естественно, что она потребует специального изучения. Здесь нам было важно лишь пунктирно обозначить границы и формы лосевского понимания прямого символического Богообщения, чтобы четко зафиксировать его особое место в общей разветвленной и дифференцированной системе лосевской симвонологии. Не вдаваясь в подробности этой системы, которая, по существу, отражает общее лосевское учение о тетрактиде А и тетрактиде В сначала в их раздельности, а затем и с точки зрения их диалектического взаимоперехода, выделим с определенной, конечно, долей условности четыре главные сферы, т.е. как бы *четыре типа символов по Лосеву*. Во-первых, это чистая символика внутри тетрактиды А, осуществляемая вне и до тварного мира. Во-вторых, это только что описанное прямое символическое Богообщение, при котором человек максимально сближается с Божественными энергиями и на высших мистических ступенях которого он может воспринимать саму внутрибожественную символику. В-третьих, это особая сфера, как бы пограничная между божественной и тварной символикой, где человек осуществляет «перевод» того смысла, который дается ему в символическом Богообщении, на тварный язык. Необходимость такого перевода очевидна, коль скоро смысл Богообщения жизненно важен для падшего тварного бытия. Разделение второго и третьего типа в нашей классификации наиболее условно. Это самое сложное место лосевской концепции; здесь он развивает свое еще практически не отрафлексированное в науке учение о символах второго (третьего, четвертого и т.д.) порядка, которые по существу являются не чистыми символами, но аллегориями первотетрактидного смысла (ОАСМ, 624). Здесь уже вступает в силу тварная телесность, ко-

торая, становясь выражающим началом для символа первого порядка, начинает — как принято в шеллингианской традиции понимать аллерию — преобладать над выражаемым. При этом первичный символ как бы разлагается на свои внутреннюю и внешнюю стороны, которые в этой изолированности и приспособленности к человеческому сознанию только и могут перейти в символы второго порядка, так как полного субстанциального и сущностного отождествления Бога и твари в лосевской модели быть не может. В частности, применительно к «земным» языковым символам, которые — подчеркнем — никогда, по Лосеву, не могут быть символами прямого Богообщения, вступает в силу плоть языка. Если Церковь есть символ первого порядка, то апокалиптическая «жена, облеченная в солнце» есть символ второй степени²¹. Эта «вторая» степень появляется лишь при сравнении с символами первого порядка, в собственно же мифологическом плане с его непосредственной и живой реальностью здесь можно увидеть символ первой степени²². Все эти сложные совмещения символа и аллегии, символа и схемы, символа и символа, приводящие к различным степеням энергийного проявления смысла, призваны в лосевской концепции отразить свойственное ему понимание взаимоперехода между двумя тетрактидами. Эта тема требует еще своего осмысления, но и при такой беглой зарисовке видно, что ни о каком субстанциальном или сущностном тождестве двух тетрактид в лосевской модели речи не идет.

Наконец, четвертая сфера — это число тварные символы. Поскольку в тварном мире есть своя идея и своя материя, в нем есть и своя, уже не возводимая непосредственно к божественной (нетварной) области символика. Здесь — своя собственная система символических выразительных средств, тех самых чувственных символов, которые обычно имеются в виду, когда говорится о символах; но это одновременно и те символы, которые меньше всего интересовали Лосева, в отличие, скажем, от Флоренского, который стремился обосновать связь этой четвертой сферы с тем, что выше мы назвали третьим типом символов по Лосеву. Для Лосева важнее было установить связь между вторым и третьим типом.

Ограничившись этим кратким описанием разных типов символов по Лосеву, скажем еще лишь об универсальном свойстве любого лосевского символа. С его точки зрения, не может быть адекватно понята природа всех, в том числе и чувственных, символов, если предварительно не осознана универсальная природа символа как такового. В частности, применительно к чувственным символам, по Лосеву, должен быть прежде всего поставлен тот

вопрос, который возникает из его понимания символа абсолютно-го, а именно: вопрос о субъекте символической деятельности, об авторе символа и — одновременно — о его «потребителе». Всякий символ предполагает активное личностное начало, его нельзя понимать как просто наилучшее, адекватное соединение идеи и тела, т.е. как вещь. Символ, в том числе и чувственный, — это такое соединение идеи и тела, которое порождает смысл-сообщение, его функция не просто «быть», а «быть понятием»²³. Чувственные символы — это форма общения между людьми, так же, как первичные символы — путь к общению с Богом. Если воспользоваться современной лингвистической терминологией, то лосевская мысль может быть передана как главенство прагматического аспекта над чисто семантическим, как главенство предложения над лексемой и т.д. Динамическое начало превалирует здесь над статическим, и в этом Лосев еще в двадцатые годы предварил тематику острых дискуссий, развернувшихся в европейской философии середины века. Однако «динамизм» Лосева никогда не достигал абсолютной степени, как это иногда встречалось, например, в десемантизирующих язык концепциях, где упор на чистые отношения в системе элиминировал всякую смысловую плотность. Это — существенный момент для понимания лосевской модели, поэтому остановимся на нем подробнее.

Возьмем для сравнения два варианта понимания статуса и самой природы мира идей в современных антиплатонических версиях исихазма. В одном, уже упоминавшемся выше, случае идеям (смыслам) отказывается в статусе истинно иного по отношению к чувственному тварному миру: они мыслятся в том же онтологическом горизонте, что и весь тварный мир, хотя и отделимыми от непосредственно чувственного бытия. В другом случае, в соответствии с разделением в исихазме сущности и энергии и в соответствии с принципиальным отказом «укоренять» идеи в самой сущности (что, согласно этой версии, происходит во всех софиологических системах), считается, что идеи принадлежат сфере божественных энергий, т.е. фактически они помещаются здесь, в отличие от первого случая, в божественном, а не тварном мире²⁴. При этом если в первом случае идеи мыслятся так или иначе субстанциально, то во втором случае они теряют всякий намек на субстанциальность и трансформируются в динамические «идеи-воления» — и не сущностные, и не тварные, но чисто энергетические. Заметим сразу, что оба этих варианта нашли у Лосева свое место,

а точнее — предвосхищены им в его разделении тварных идей (тетрактида В) и пятого символически-энергетического начала в тетрактиде А. Но сразу же бросается в глаза и принципиальное отличие в толковании этих как бы двух разновидностей идей.

В самом деле, если ограничиваться признанием только тварных идей, то тем самым нарушится сама установка исихазма на существование некой связи между Богом и тварным миром. Естественно, что и в том варианте исихазма, где подразумеваются тварные идеи, не может не утверждаться при этом наличие энергетической связи с Богом, но уже связи без идей, а значит — и без субстанции, связи «чисто» энергетической. Фактически при этом снимается всякое различие между двумя вариантами: и там и там энергетическое взаимодействие понимается одинаково *бес-субстанциально*, и только платоническая идея с ее мощным терминологическим авторитетом кочует из одного места в другое, не играя по существу никакой роли в искомой энергетической связи. У Лосева же как тварные идеи, так и энергетические символы в тетрактиде А мыслятся хотя и по-разному, но *субстанциально*. Относительно тварных идей, которые помещаются им в ангельский мир, Лосев говорит, что хотя их и называют «бесплотными силами», но все же определенной телесностью, а именно «умной телесностью», они не могут не обладать²⁵. Обладают субстанцией и энергетические символы, что обеспечивается введением четвертого — софийного начала в Абсолют. Здесь, кстати, уточняется и некоторый терминологический разнобой относительно софийной сферы: о ней говорится и как о «теле Бога», и как о сфере идей или смыслов (в частности, последнее чаще всего встречается в критических по отношению к софиологии концепциях). Для Лосева софийность — это именно субстанция, облекающая чистый смысл исходной триады. Символический же, коммуникативный смысл, т.е. смысл в его бытии «для иного», смысл, трансформированный в «сообщаемый», появляется лишь в пятом — онотическом — начале. При этом он обладает телесностью (софийной субстанцией), что вообще является исходным условием всякого символа. Хотя это должно быть очевидно и так, но мы все же специально подчеркнем, что субстанция тварных идей и софийная телесность символа — это разные, не сводимые друг на друга факты. Одна субстанция — тварна, другая предвечна. Для адекватного восприятия лосевской софиологии этот момент важен в смысле своего принципиального расхождения, например, с концепцией С.Н. Булгакова, не всегда отчетливо различавшего тварную и нетварную Софию. Напомним, что и сам Лосев в своей уже заключительной книге о Соловьеве специально подчеркивал важ-

знаявая иерархизм в тетрактиде В, он резко, как уже говорилось, отрицает все попытки «напялить» иерархическую схему на тетрактиду А, и при этом иерархичность в тварном мире есть у Лосева, по существу, та иерархия символов разного порядка, о которой говорилось выше. А в таком понимании отнюдь не содержится отрицание общения с Богом «без посредников», наоборот: такое общение, т.е. — в лосевских терминах — общение с первичными символами, стоит в этой иерархии выше всех других форм общения, являясь как бы их финальной целью. Предварительные ступени к этой высшей форме не обязательно должны состоять из последовательного поэтапного восхождения, соответствующего иерархии тварного мира, но эта необязательность никак не отменяет саму эту иерархию, т.е. связь между тетрактидами не отменяет тетрактиду В как самостоятельный факт. Конечно, здесь необходимо более детальное проследивание лосевской мысли, но нам важно лишь в принципе подчеркнуть возможность сочетания тварной иерархии и непосредственного общения с Богом на высших ступенях мистического опыта.

Благодаря описанному выше принципиальному разделению тварных идей и энергетических символов можно точнее определить статус, придаваемый Лосевым диалектике. Тварные идеи и весь чувственный мир как таковой — это область рационального и чувственного опыта, обрабатываемого в целях познания на путях формальной логики. Диалектика не есть извлечение из этого опыта, хотя она и может применяться при его обработке, она есть извлечение из символического Богообщения. Так как это общение имеет, по Лосеву, ту или иную телесную (субстанциальную) форму, то человеческий разум должен обладать некой «техникой» расшифровки этих телесных ликов. Диалектика и есть как бы грамматика символического языка, его коммуникативная система, а диалектические категории суть как бы элементы этой системы. Так понимаемая диалектика не подменяет собой само символическое «сообщение» — ведь не мыслится же поддающаяся познанию структура естественного языка претендующей заменить область реального «речевого» смысла. Диалектика вскрывает законы общения, но не есть само общение. Без откровения и других форм энергетически-символического взаимодействия никакая диалектика не была бы возможна — ни абсолютная диалектика, ни ее относительные формы, которые тоже имеют под собой так или иначе отрефлектированное или — что не принципиально — бессознательно используемое откровение, т.е. ту или иную мифологическую основу. Не была бы, с точки зрения Лосева, возможна диалектика в своей «грамматической» функции и при бессуб-

станциальном понимании самого энергетического взаимодействия, которое, будучи отражением тенденции к энергетическому пантеизму, снимает всякие вопросы о смысловом общении и его грамматических законах.

Ради воссоздания более полной картины рискнем в заключение развить следующее предположение, которое в еще большей степени, чем все вышесказанное о специфике лосевской модели, имеет гипотетический характер. Хотя у Лосева почти не встречаются специальные разработки проблемы творения (отсутствие таких разработок часто ставится в упрек всем софиологическим доктринам), все же можно предположить, что и творение понималось им в «языковом» ключе, что, кстати, хорошо ложится в ортодоксальные рамки. Сотворить, по Лосеву, значит «назвать». В отличие от символического пятого начала в Абсолюте, который предполагает *самоименование* и, следовательно, появление имени как бы «после» именуемого, творение — это именование *вовне от себя*, и слово здесь как бы «предшествует» именуемому. Это не символ в абсолютном смысле, ибо между автором имени и его предметом мыслится трансцендентная граница, которая — если повернуть рассуждение в языковой план — соответствует разнице между именем собственным (настоящим символом, по Лосеву) и именем нарицательным, т.е. просто словом. Если эти нарицательные имена понять как идеи тварного мира, то данная человеку свобода будет в каком-то смысле возможностью с той или иной степенью адекватности или вообще без таковой приводить материальное бытие в символическое абсолютное соответствие с этими идеями. Но и обретение абсолютной адекватности в познании и воплощении тварных идей не будет в лосевской модели финальной целью, так как сама данная через нарицательный творческий акт идея есть, в свою очередь, не место слияния с Богом, не пантеистический тигль, сжигающий все субстанциальные и другие различия, но — место общения. Тварные идеи требуют, по Лосеву, не познания, но — понимания; в них тоже заложено некое «сообщение». Внутренний смысл творения, его нуждающийся и поддающийся «расшифровке» замысел есть, с этой точки зрения, призыв к общению. Пробившись к идеально-смысловой сути тварного мира, человек лишь достигает возможности услышать этот призыв в его чистоте.

Правомерна ли такая интерпретация лосевской позиции? Во всяком случае, все многочисленные лосевские страницы о недостаточности и бесперспективности языческих экстазов, в том числе — и неоплатонических, при всей высокой оценке их интеллектуального каркаса, всегда говорят и о том, что никто человека на

этой высоте не встречается, что там — лишь холод, одиночество или безличная нирвана. Мир не только пронизан коммуникативными энергетическими лучами, идущими как бы поверх или сквозь него «после» акта его сотворения, но и в своей собственной тварной идеальной структуре есть тоже призыв к общению.

Это предположение о лосевском понимании акта творения может иметь, в случае его признания, самые разнообразные последствия практически для всех частных ответвлений лосевской мысли. В частности, можно было бы говорить о достаточно четких параллелях между тремя основными формами Богообщения и тремя главными смысловорождающими процессами в языке: первичные исходные символы, порождаемые внутри Абсолюта, — это аналог разветвленной семантики собственных имен, идеи тварного мира — аналог нарицательной семантики и, наконец, икономическое, последующее акту творения общение — это аналог синтаксической (или шире — прагматической) семантики. Все это, конечно, нуждается в отдельном рассмотрении, нам здесь важно было лишь еще раз подчеркнуть не периферийную, а фундаментальную значимость в лосевской модели языковой, а значит — и коммуникативной темы. Та острая коммуникативная аранжировка, которую Лосев придает практически всем религиозно-философским проблемам, отсекает все пути для проникновения пантеизма и максимально усиливает персоналистический пафос. При этом она не только не отрицает софиологию, но нуждается в ней, так как без введения и обоснования субстанциально-телесной «среды» выдвигаемый принцип общения может вновь подвергнуть русскую философию пантеистическому соблазну.

Все сказанное — это лишь общий абрис лосевской религиозно-философской позиции, который все же может дать представление о ее цельности и уникальности не только на фоне современных версий исихазма, но и на фоне разных течений начала века. И дело тут не столько в частных различиях, которые могли бы быть выявлены при использовании устоявшихся сегодня критериев сравнения, когда, например, можно было бы говорить, что у Лосева, в отличие от Соловьева, введено пятое символическое начало, что, в отличие от Флоренского, это пятое начало максимально изолировано от тварной символики и при этом максимально же развит диалектический аспект Богообщения, что, следовательно, в отличие от Булгакова и других русских философов, здесь нет уклона в сторону пресловутого религиозного материализма и т.д.

Эти критерии при всей их технической правильности по существу отражают не действительные внутренние взаимоотношения между Лосевым и другими работавшими в русле того же направления философами, а привнесенную извне и чужеродную для всего этого направления в целом систему оценок. Своеобразие лосевской концепции в рамках соловьевской традиции состоит в том, что в ней разработан специальный — коммуникативный — ракурс, который связывает воедино все частные течения внутри этой традиции (софиологию, символизм и имяславие) и что это новое коммуникативно проинтерпретированное единство направлено на преодоление неортодоксальных, прежде всего — пантеистических, потенций этих течений, взятых в их изолированности. Сам исихазм тоже проинтерпретирован Лосевым как принципиально коммуникативная доктрина.

Лосевский синтетизм, таким образом, сознательно был направлен им на преодоление всех тех крайностей оригинальных течений русской мысли, которые сегодня являются основной мишенью для критики, но которые отчетливо ощущались и уже преодолевались внутри самой соловьевской традиции еще в начале века. Все эти крайности были, с лосевской точки зрения, лишь временными техническими издержками, неизбежными при развитии любого нового направления мысли и потому не коснувшимися внутреннего здорового стержня этого направления. Исключая детали, которые для того и существуют, чтобы о них спорить, Лосев вместе со всеми мыслившими в том же направлении философами считал, что развиваемая ими религиозно-философская позиция вскрывает имплицитное содержание православного учения. И софиология, и символизм, и имяславие, согласно Лосеву, изначально содержатся в православной догматике, но только — в еще не развернутом и не дифференцированном виде. Ничего экстравагантного или еретического в этом предположении нет. Как не сразу получил свое догматическое закрепление смысл самого триединства, как не было до соборов XIV века догматического закрепления энергетизма, так софиология, имяславие и символизм еще только ждут своего диалектического догматического уточнения. Это было твердым убеждением Лосева вплоть до его смерти.

В русле соловьевской традиции русская мысль начала века разработала почти универсальную по своему охвату философскую тематику. Общевропейский философский процесс во многом шел в середине века по тем же направлениям. Не только персонализм, но и экзистенциализм, и семиотика, и лингвистическая философия, и структурализм, и герменевтика, и все многообразные варианты философии общения — все это имеет свои аналоги

в русском серебряном веке. Однако аналоги эти не полные: в русской философии есть некое упругое ядро, которое препятствует механической взаимозаменимости аналогичных структур мысли европейского и русского образца. Сегодня вопрос стоит так: нужно ли общим критическим жестом отвергать достижения оригинальной русской мысли начала века и искать содействия в адаптации того же, например, исихазма у западно-европейских философов XX века, в частности у Хайдеггера, или стоит вернуться к месту разрыва традиции и постараться найти недостающее там, а не на окольных путях заимствования?

Примечания

1. Хоружий С.С. Обретение конкретности// Флоренский П.А. Т.2. — М., 1990. — С. 11-12. — [Серия: Из истории отечественной философской мысли].
2. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М., 1930. — С. 911. — [В дальнейшем — ОАСМ].
3. Эта позиция сформулирована, в частности, в богословских трудах В.Н. Лосского, однако дуалистическое понимание платонизма разделяют сегодня многие исследователи, в том числе и не ориентированные на исихазм.
4. Мы берем здесь для краткости лишь критику пантеизма в связи с соловьевской концепцией, но для Лосева проблема пантеизма имела и более широкое значение. В такого же рода пантеизме настойчиво обвинялось в то время и имяславское движение, максимально значимое для лосевской мысли.
5. Античный космос и современная наука// Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. — М., 1993. — С. 198. — [В дальнейшем — АКСН].
6. Симптоматично, что при достаточно многочисленных критических высказываниях о софиологии и символизме в этих версиях исихазма практически отсутствуют всякие упоминания об имяславии — как положительные, так и отрицательные. Это тоже не случайно: имяславие тесно связано не только с софиологией и символизмом, но и с иконопочитанием. А так как исихазм вбирает в себя иконопочитание, то имяславие становится как бы пробным камнем для всех интерпретаций исихазма. Этот пробный камень пока обходится стороной, да и иконопочитание упоминается лишь мельком.
7. Лосев А.Ф. Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба// Философия. Мифология. Культура. — М., 1991. — С. 373.
О возможных трагических последствиях неверного применения платонизма говорил уже Соловьев; все это опять же было достаточно общим местом и до революции, продемонстрировавшей эти последствия на практике.
8. Философия имени// Лосев А.Ф. Из ранних произведений. — М., 1990. — С. 21.

9. Зеньковский В.В. История русской философии. — Л. 1990. — Т. 2. Ч. 1. — С. 70.
Вообще диффузное взаимопроникновение этих двух понятий и даже игра этим обстоятельством достаточно распространены в русской философии, вплоть до появления всякого рода терминологических кентавров типа «монодуализма». Игра эта вызвана не столько стремлением к философским изыскам, сколько постоянным скольжением тех понятий, между которыми обособиваются монистические или дуалистические связи. Речь может идти и о внутрибожественной сфере, и о соотношении Бога и мира, и о соотношении разных моментов внутри человека и т.д.
10. Хоружий С.С. Диптих безмолвия. — М., 1991. — С. 22 и др.
11. Там же. — С. 119.
12. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. — М., 1990. — С. 560.
13. Хоружий С.С. Диптих безмолвия. — С. 141-2.
14. Хоружий С.С. Арьергардный бой. Мысль и миф Алексея Лосева// Вопр. философии. — 1992. — №10. — С. 119.
15. Ни о каком «четверении» Троицы, в чем многократно упрекали софиологов, здесь, следовательно, речь не идет. Лосевская пентада — это тоже триада, но уже триада как бы «второго порядка», в которой в качестве первого начала выступает триада исходная. Число «пять» есть здесь, таким образом, лишь арифметический показатель, не нарушающий принципа фундаментальной троичности.
16. Эти термины введены в самой ранней работе (см. АКСН, 180—198 и др.), поэтому здесь идет речь о четырех, а не о пяти началах. Полное терминологическое закрепление ономастический момент получит у Лосева позже, но и без этого закрепления и в ранних построениях уже полновесно присутствует все то, что позже Лосев зафиксирует в пятом начале.
17. Во всяком случае — в том смысле, в каком символизм является у Лосева имманентным свойством Абсолюта. Более широкое толкование проблемы творения по Лосеву в связи с символизмом будет дано в конце статьи.
18. Лосев А.Ф. Перводанная сущность// Символ. — Париж, 1992. — Июль. — №27. — С. 256—257.
19. Там же. — С. 262.
20. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. — М., 1991. — С. 55 и др.
21. Диалектика мифа// Лосев А.Ф. Из ранних произведений. — М., 1990. — С. 431.
22. Там же. — С. 431.
23. Персонализм, таким образом, является не далекой перспективой, к которой вышел бы Лосев, если бы история не остановила движение его мысли (См. Хоружий С.С. Арьергардный бой. Мысль и миф Алексея Лосева. С. 138), но исходной установкой его позиции, отраженной уже в работах 20-х годов. Она имеет прямое отношение к лосевскому переосмыслению платонизма: неоплатоническое бытие в его понимании не только держится вещью «при себе» (это область триады), но и предъявляет его вовне, для иного (софийное и символическое начала). В этом смысле Лосев изменяет традиционное представление об особой «объективности» неоплатонических категорий, которые — в противоположность новоевропейской объективности, т.е. предметности — мыслятся обычно не соотносительными с субъектом (ср. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 40). При этом, однако, надо постоянно иметь в виду, что Лосев изменяет «адрес» применения платонической софиологии, перемещая ее из чувственного мира в первотетрактиду и лишая тем самым мир непосредственно земных, чувственных символов сущностной связи с Абсолютом. Поэтому, скажем, объяс-

нение византийского или свойственного нашему веку сопряжения имперской или вообще государственной идеи с идеей христианской через обязательное указание осуществленной при этом «медиации платонически окрашенного символизма» (Аверинцев С.С. Там же. С. 119) было бы для Лосева в принципе верным, но вместе с тем и неполным. Здесь он оговорил бы частный — языческий — характер такого «платонически окрашенного символизма», ведущего к описываемому сопряжению идей, в противоположность христианскому платоническому символизму, такого сопряжения не допускающему. Соответственно, с лосевской моделью несовместима и «догадка» о связи... между политической идеологией ранневизантийской державы — и теорией символа у Псевдо-Дионисия Ареопагита... (Аверинцев С.С. Там же. С. 238).

24. Лосский В.Н. Указ соч. — С. 74.

25. Лосев А.Ф. Первозданная сущность. — С. 256.

Март 1993 г.

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ФОНД им. В.С. СОЛОВЬЕВА

27-29 октября 1994 года

проводит международную конференцию

«Русская философия и современный мир»

В ее программе:

- Русская философская традиция — целостность и многообразие;
- Русская философия и Православие;
- Взаимосвязи русской философии и западных философских школ;
- Русская философия и ведущие направления духовной мысли Востока и Запада;
- Русская философия и диалог христианских конфессий;
- Перспективы русской философии в контексте духовных, культурных, социальных и экологических проблем современной цивилизации;
- Социальные идеи русской философии и христианская социальная практика.

ТЕЛЕФОН: (812-) 217-74-19 Жуковская Ирина Станиславовна,
ответственный секретарь С.-Петербургского фонда им. В.С. Соловьева.

ПОЧТОВЫЙ АДРЕС: 199106, СПб, ул. Гаванская, 18, 37.
СПб Фонд им. В.С. Соловьева.

М.М. Гамаюнов

НЕКОТОРЫЕ НИЦШЕАНСКИЕ МОТИВЫ В «МУЗЫКАЛЬНОМ МИФЕ» А.Ф. ЛОСЕВА

Заметили ли, что музыка делает
свободным ум? дает крылья мысли?

Ф. Ницше¹

Смеется обеспредметившийся ум
и ласкает свою беспринципность.

А.Ф. Лосев²

1

Музыкально-философская концепция, изложенная Лосевым в книге «Музыка как предмет логики», тесно связана с учениями Р. Вагнера, Шопенгауэра и Ницше. Сам Лосев отмечает, что в МПЛ он «...дал анализ логической структуры музыкального феномена, вырастающего на почве...» замечательных работ Р. Вагнера «Бетховен» (М.; СПб., 1912) и Ницше «Рождение трагедии из духа музыки»³. При этом и Вагнер, и Ницше, и Лосев сходятся в оценке §52 1-го тома «Мира как воли и представления»: приводя фрагмент из этого шопенгауэровского текста в связи с проблемой — «в каком отношении стоит музыка к образу и понятию?», — Ницше пишет, что изложение Шопенгауэром «...именно этого пункта Рихард Вагнер восхваляет как неподражаемое по ясности и прозрачности»⁴. Лосев же, помещая названный текст Шопенгауэра в ДХФ (216—218), утверждает, что здесь — «гениальные интуиции существа музыкального искусства» и что §52 1-го тома вместе с гл. 39 2-го тома «Мира как воли и представления» «являются, быть может, самым гениальным, что было сказано о музыке вообще» (ДХФ, 216). Ницше не скрывает, что в определенной мере Шопенгауэру он обязан своим заключением «...о способности музыки порождать миф, т.е. значительнейший пример, и именно трагический миф: миф, вешающий в подвешенном состоянии о дионисическом познании» (РТ, 120). Отсюда же и мнение Лосева, согласно которому «...всякая музыка может быть адекватно выражена в соот-

ветствующем мифе, причем — не в мифе вообще, но только в одном определенном мифе» (МПЛ, 372, примеч. 9). Предполагая, таким образом, что каждому музыкальному произведению соответствует специфически присущий ему музыкальный миф, Лосев приходит к необходимости «...дать миф, общий для всякой музыки» (МПЛ, 373, примеч. 9) и осуществляет такую попытку в «Музыке как предмете логики» (256—268).

2

«Полнота мифологического понимания музыки» противопоставляется в «Музыкальном мифе» Лосева «абстрактно-логическому» пониманию (МПЛ, 373, примеч. 9).

Образ и понятие недостаточны: «Видящий образами видит наполовину в них себя; мыслящий понятиями... мыслит окаменелый и проклятый мир, сводящийся в существе к пространству и его тюрьме» (МПЛ, 259). «Мир, растерзанный и распятый, разбитый на куски... механизм вместо жизни... — вот твой мир, человек!» (МПЛ, 227) — восклицает Лосев вслед за Ницше, завершающим свое рассуждение о Прометее словами гетевского Фауста: «Таков твой мир! И он зовется миром!»⁵ (РТ, 93).

«Быть может, существует область мудрости, из которой логики изгнан? Быть может, искусство — даже необходимый коррелят и дополнение науки?» — спрашивает Ницше (РТ, 112). — Да, и более того: «Музыка гонит науку и смеется над ней. Мир — не научен. Мир — музыка, а наука — его накипь и случайное проявление» (МПЛ, 227) — как бы отвечает Лосев.

Предлагаемая Лосевым мифологическая картина дионисического познания обнаруживает прямые параллели с «Заратустрой» Ницше. Православный христианин и последователь Вл. Соловьева, А.Ф. Лосев, конечно, не мог подружиться со «сверхчеловечеством» Ницше. Но Лосеву был близок, во-первых, трагический смех Заратустры, во-вторых, стихия танцевального полета. Не случайно предисловие к «Философии имени»⁶ заканчивается у Лосева тем же фрагментом из «Заратустры», что и «Опыт самокритики» Ницше, предпосланный в качестве предисловия к «Рождению трагедии» (Ср. ФИ, 23 и РТ, 46).

«Мой стиль — танец», — писал Ницше⁷. Заратустра идет, «точно танцует»⁸. «Меня уносит, душа моя танцует» (Зар, 232). «Я бы поверил только в такого Бога, который умел бы танцевать» (Зар, 29). Эта танцевальная мифология заново «интонируется» в «транскрипции» Лосева: «Танец в душе моей и стук. Хочется прыгать все выше и выше, за облака, за солнце, за мораль, за людей»;

«...с танцующим Богом и душой... прохожу я... и трепещу» (МПЛ, 260). Но особенно ценно буквальное повторение слов: «Бог танцует во мне» (Зар, 30; МПЛ, 258).

У Ницше этими словами завершается раздел «О чтении и письме», в начале которого звучит совет: «Пиши кровью, — и ты узнаешь, что кровь есть дух» (Зар, 28). И герой «Музыкального мифа» произносит слова: «Бог танцует во мне», «припавши ухом к артерии Мира» (МПЛ, 258). Из этого романтического намека следует, что при написании «Музыкального мифа» его автор был «в Духе» и, следовательно, текст «Мифа», от которого отчуждается Лосев, преподносил его как «перевод, сделанный... из одного малоизвестного немецкого писателя» (МПЛ, 257), сообщается пишущему в Духе. Тогда становится понятным, почему возникает «неполнота перевода всего этого текста, зависящая не от меня» (МПЛ, 372, примеч. 9): «Говорить о бытии и говорить бытием — разделено бездной от века» (МПЛ, 259); «Слова вообще передадут мало»⁹; «Что скажу на смертном языке о таинстве соборных действий музыки?» (МПЛ, 261). Представленная здесь идея соборности как музыкального таинства имеет колоссальное значение для лосевского мировоззрения в целом, но об этом чуть ниже.

Изречение «Бог танцует во мне» позволяет также говорить о «танцующей Бездне» Хаоса. В статье «Мировоззрение Скрябина», написанной в те же годы, что и «Музыкальный миф», Лосев говорит: «...Ничто и Все, вечный Хаос и Огонь, "Бог, танцующий во мне" (Ницше), создает миры, и в этом его вечная игра с самим собою»¹⁰. Здесь имеется в виду та языческая «сладость» «растворения личности в Бытии, о котором Скрябин говорит так много», — «сладость» «необходимости растворения в Первобытно-Едином» (СД, 290), что у Ницше формулируется как «радость об уничтожении индивида» (РТ, 121), «Что такое музыкальная страсть, как не Хаос, крутящийся и клубящийся, воссоединяющий личность с Первобытно-Единым и разрушающий всякое личное оформление?» (МПЛ, 265).

Эта тенденция к «растворению личности» очень сильна в «Музыкальном мифе» и непосредственно связана с мотивом любви к Вечности, — как известно, очень ярко звучащим у Ницше (см. «Семь печатей» — Зар, 166—169).

3

Как и для Заратустры, Вечность является для героя «Музыкального мифа» предметом вожделения: «Есть нечто эротическое в безумиях музыки... Умереть у ног Твоих... слиться и исчезнуть в Тебе...» (МПЛ, 263); «Невеста моя... Вечность моя, плоть моя бо-

жественная!» (МПЛ, 267). Но эти эротические переживания видятся в явно апокалиптических условиях: «Воспламененная Вселенная и — Я, мое великое Я, в любовном восторге забывшееся в Ней»; «...в мучительном наслаждении горящей Вселенной...» (МПЛ, 260); «В огне и в пламени мук Апокалипсиса рождается новое Небо. Любимая, иду за тобой...» (МПЛ, 266).

Такое замысловатое переплетение эротизма и апокалиптики в высшей степени характерно опять-таки для Скрябина, который характеризуется Лосевым вообще как «причудливая смесь языческого космизма с христианским историзмом. ...Христианский историзм наделяется языческим радованием божественной плоти, апокалиптика становится эротическим безумием, а спасение и конец истории — в личном и всепокоряющем демонизме и героизме самого трагического героя — Скрябина» (СД, 294) — или в нашем случае героя «Музыкального мифа», ибо к нему относится все то, что говорится у Лосева о Скрябине. Да и сам Скрябин вслед за Ницше, призывающим к борьбе с «духом тяжести» (Зар, 29—30), мог бы воскликнуть: «...смелей, робкий дух, привыкший повиноваться и носить тяжести, ввысь, вширь, к Ней, в Бездну» (МПЛ, 263).

Тот факт, что над «Музыкальным мифом» реет имя Скрябина, — весьма симптоматичен, поскольку, по Лосеву, именно Скрябин есть «ярчайшее выражение западной философии и мистики, логическое завершение западного мирозерцания» (СД, 296); «"Сверхчеловечество" Ницше меркнет и кажется перед скрябинским индивидуализмом недостаточно солидным» (СД, 295—296); наконец, «... только на почве таких явлений язычества, как *трагический дионисизм* (курсив мой. — М.Г.), становится понятным это слияние с вожденной стихией Божества, какое мы видим в Скрябине» (СД, 290) и, добавим, в «Музыкальном мифе» Лосева.

Но символика «Музыкального мифа» не ограничивается лишь дионисическими откровениями. Еще в «Двух мироощущениях» (1916) Лосев подчеркивал, что «дионисийская бездна мироздания», в которой Тристан и Изольда сливаются с Первобытно-Единым, не есть последняя «стадия мировой истории». Тот же Вагнер в «Парсифале», пишет Лосев, поднимает нас «до великой простоты и светлого царства Христова!». В «теургическом томлении» мечтает юный мыслитель о «жизни будущего века» и мечтает о воскресении «всего, что безжалостно губит смерть»¹¹. И если Ницше, в «По ту сторону добра и зла» рассуждающий о «сверх-немецкой» и «сверхъевропейской» музыке, которая «не знала бы уже ничего о добре и зле»¹², упрекает Вагнера за проявление в «Парсифале» римско-католического духа¹³, вообще неприемле-

мого с точки зрения «философии Антихриста», то для Лосева царство Христа есть царство истинного спасения.

Преодоление антитезы пессимизма и оптимизма — антитезы, «наиболее глубоко», по Лосеву, восчувствованной опять же у Ницше, «который рискнул отождествить ее с различием греческих божеств — Аполлона и Диониса»¹⁴, достигается лишь в преображенном мире: «Мир обновится тогда, когда Скрябин совместит свое темное, иррациональное звукозерцание со светом и лаской итальянской и славянской мелодии. Но это путь уже не человечески-художнический, но богочеловечески-преображающий»¹⁵. И вот в «Музыкальном мифе» мы находим намек на идею именно богочеловеческого преображения. Алексей Федорович Лосев никогда не разбрасывался словами, особенно такими, как «Всеединство». В «Мифе» же сказано, что «музыка... вскрывает новые планы, где... открывается существенное и конкретное Всеединство или путь к нему» (МПЛ, 263). Сомневаться в том, что за термином «Всеединство» стоит учение Вл. Соловьева, было бы едва ли уместным, и теперь становится понятным, что подразумевается под «таинством соборных действий музыки» (см. выше).

Так же как человечеству еще далеко до богочеловеческого преображения, и земной музыке далеко до свидетельства Всеединства. Однако уже и в этой жизни «...все искусство, с Бетховенами и Вагнерами, есть ничто перед старознаменным догматиком «Всемирную славу» или Преображенным тропарем и кондаком; и никакая симфония не сравнится с красотой и значением колокольного звона»¹⁶.

4

Есть в «Музыкальном мифе» и еще один момент, позволяющий говорить о Вл. Соловьеве, — то, что связано с отношением к «божественной плоти». С одной стороны, как отмечалось выше в связи со Скрябиным, «радование божественной плоти» весьма характерно для язычества. Но этот мотив не менее значителен и в христианстве — в учении о Софии, где София, по Вл. Соловьеву, понимается как «тело Божие» и «материя Божества»¹⁷.

И когда Лосев говорит, что «должно наступить обручение Бога и мира» (МПЛ, 266), то здесь, по всей вероятности, подразумевается завершение того мирового процесса, в котором, по Лосеву, «постепенно рождается универсальный человеческо-божественный организм» как единство Логоса и Софии¹⁸. Подтверждением является специфический термин «Тело Вечности», применяемый Вл. Соловьевым в его «Молитве об откровении великой тайны»,

рассматриваемой Лосевым: «Пресвятая Божественная София, существенный образ красоты и *сладость* сверхсущего Бога, *светлое тело вечности*»¹⁹ (курсив мой. — М.Г.). В «Музыкальном мифе» родственная терминология: здесь не просто «Тело Вечности» (МПА, 266), но также — *сладчайшая* Плоть Мира и «пресветлое Тело Вселенной» (там же).

5

Как видим, в «Музыкальном мифе» Лосева объединяются два огромных культурно-исторических движения, связанные с «шопенгауэро-вагнеровско-ницшеанско-скрябинской» линией, с одной стороны, и с русской традицией софийного религиозно-философского символизма — с другой. Можно также сказать, что здесь встречаются ницшеанское «сверхчеловечество» и соловьевское «богочеловечество».

А.Ф. Лосев верит в преображающую силу богочеловеческого «обручения».

Принятые сокращения

- ДМ — Дialeктика мифа// Там же.
 ДХФ — Дialeктика художественной формы. — М., 1927.
 Зар — Ницше Ф. Так говорил Заратустра// Там же. — Т. 2.
 МПА — Музыка как предмет логики// Там же.
 РТ — Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки// Соч. в 2-х тт. — М.: Мысль, 1990. — Т. I.
 СД — Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. — М., 1990.
 ФИ — Философия имени// Лосев А.Ф. Из ранних произведений. — М., 1990.

Примечания

1. Ницше Ф. Казус Вагнер// Соч. в 2-х тт. — М., Мысль, 1990. — С. 529.
2. МПА, 258.
3. Фауст, 1, 56. Пер. Б.Л. Пастернака.
4. Ср.: ФИ, 23 и РТ, 56.
5. Из письма Ницше Э.Роде от 22 февраля 1884 г. — См. комментарий К.А. Свасьяна// Ницше Ф. Соч... Т. 2. — С. 771—772.
6. О чтении и письме. — Зар., 28—30.
7. См.: Лосев А.Ф. Два мироощущения// Дон. — 1990. — №4. — С. 171.
8. Статья о Скрябине создавалась в 1919—1921 гг.; 1-й очерк МПА, включающий «Музыкальный миф», — в 1920—1921 гг. — см. СД, 301 и МПА, 195.
9. Лосев А.Ф. Два мироощущения. — С. 173.
10. Ницше Ф. Соч... Т. 2. — С. 375.

11. Там же. — С. 377—378.
12. Лосев А.Ф. Два мироощущения. — С. 169.
13. Там же. — С. 174. — См. также: Лосев А.Ф. Эрос у Платона// Вопросы философии. — 1988. — №12. — С. 135; Его же. О музыкальном ощущении любви и природы// Известия СКНЦ ВШ. Общественные науки. — 1990. — №2. — С. 27.
14. Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве// Соч. в 2-х тт. — М.: Правда, 1989. — Т. 2. — С. 108.
15. «Русская философия» — также ранняя работа (1918) — СД, 96.
16. Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. — М., 1990. — С. 242.

И.Н. Фригман

ЭСТЕТИКА. КАТАРТИКА. ТЕУРГИЯ

«Теургический проект» в философии искусства
 Вл. Соловьева — Вяч. Иванова — А.Ф. Лосева

В своей известной речи «О современном состоянии русского символизма» (1910) А. Блок, в противовес суждению о том, будто «нас захватила революция», выдвинул «обратное суждение: революция совершалась не только в этом, но и в иных мирах; она и была одним из проявлений... тех событий, свидетелями которых мы были в наших собственных душах. Как сорвалось что-то в нас, так сорвалось оно и в России»¹. Блок в данном случае лишь развивает идеи Вяч. Иванова, видя задачу в том, чтобы «раскрасить свои иллюстрации к его тексту»².

Упреждающую революцию «в иных мирах» Ф. Степун назвал как-то «Прологом на небесах», однако в известной исторической перспективе это явление видится несколько иначе: в параллельном духовном царстве развернулся полный мистериально-катартический цикл со своим прологом — пророчеством Вл. Соловьева, кульминацией в форме дионисийского учения Вяч. Иванова и эпилогом — философией искусства А.Ф. Лосева. Россия и в этой области оказалась «слабым звеном»: под мощным катализаторным воздействием Теургического проекта ускорился вялотекущий процесс расслоения классического эстетического канона на его глубинные составляющие — Катартику, Эстетику и Теургию. При этом соотношение трех «перво-

стихий» художественности в учениях трех наших мыслителей-«теургов» отличается удивительной чистотой пропорций. Если Вл. Соловьев подчиняет Эстетику Теургии, игнорируя Катартику, то Вяч. Иванов пытается поставить Катартику на службу Теургии, минуя Эстетику; Лосев же поочередно дезавуирует сотериологические притязания Катартики, Эстетики и, наконец, Теургии в ее соловьевском толковании. Так изживает себя самый замысел Теургического проекта, оставляя в наследство целый пласт фундаментальных эстетических идей, практически не востребованных не по чину надменными потомками.

«Задача искусства в полноте своей, как свободной теургии, состоит, по моему мнению, в том, чтобы пересоздать существующую действительность». Этот тезис, провозглашенный в докторской диссертации Вл. Соловьева «Критика отвлеченных начал», следует понимать буквально: речь идет не о косвенном «облагораживающем влиянии», а о прямом действии. Искусство как свободная теургия призвано «посредством нас самих» пресуществить природный мир, воплотив в нем идею всеединства. Тем самым мы не только исцелим человечество от язвы разъединения и победим смерть, но и избавим от «рабства тления» все прочие природные существа. Сознвая непривычность своих идей, Соловьев не без вызова заявляет: «Такая постановка вопроса является вполне парадоксальной... Задача эта не только отличается от общепризнанных задач искусства, но частью прямо противоположна им, частью же не имеет с ними ничего общего»³.

Беспрецедентность выводов Соловьева представляется тем более поразительной, что они опираются на вполне традиционные основоположения, из которых наиболее фундаментальным является принцип калокагии — взаимопроникающего единства в абсолюте Истины, Добра и Красоты. Если к этому добавить, что красоту Соловьев, тоже вполне традиционно, понимает как адекватное воплощение идеи в природной материи, придется признать, что кажущееся столь причудливым построение выполнено из апробированных материалов. Вл. Соловьев как бы говорит своим возможным оппонентам: «Попробуйте отнестись всерьез к вашему собственному, принимаемому на веру, постулату, доведите его до логического конца — и вы неизбежно придете к пониманию искусства как свободной теургии!»

«Если в нравственной области (для воли) всеединство есть абсолютное благо, если в области познавательной (для ума) оно есть

абсолютная истина, то осуществление всеединства во внешней действительности, его реализация или воплощение в области чувственного, материального бытия есть абсолютная красота» (С, 745). Принцип калокагии лукав: он не является на деле тем, за что себя выдает. Достаточно присмотреться к синтаксической конструкции приведенной фразы, чтобы заподозрить неладное. Равноправие трех обитательниц царства абсолюта на поверку оказывается мнимым. Сам Соловьев в «Общем смысле искусства» считает необходимым напомнить, что «красота есть только воплощение в чувственных формах того самого идеального содержания, которое до такого воплощения называется добром и истиною» (ФИ, 74). Отсюда ясно, что добро и истина предвечны, они суть сущее до воплощения, чего нельзя сказать о красоте. Самая возможность ее осуществления возникает не ранее того, как «видимый мир впервые расчленяется на две противоположные полярности»; тогда только образуется «первичная реальность идеи в ее противоположности весоному веществу», тогда и является «первое начало красоты в природе» (ФИ, 44). Если это так, то никакого собственного содержания красота не имеет, она не цель, а средство, и в калокагийном семействе «она служанка, а не дочь».

Взятая сама по себе, в своей специфике, красота тяготеет к состояниям, когда идея и материя «взаимно проникают друг друга в некотором идеальном равновесии» (ФИ, 37—38). Этим состояниям соответствует и тот эффект, который производит ее созерцание: красота «самым существованием своим радует и удовлетворяет нашу душу, которая на красоте успокаивается и освобождается от жизненных стремлений и трудов» (ФИ, 35). Поэтому она «по своей воле» не может инициировать нарушение равновесия, ведь каждый подъем на новую ступень эволюции сопровождается закланием красоты; правда, затем она воссияет в новой славе, но все же в любом из своих проявлений красота остается преходящей, вплоть до последней жертвы, когда «духовное человечество» перерастет ее и оставит, как изношенную одежду, у порога жизни вечной. Но этого последнего вывода, неизбежно вытекающего из принятых постулатов, Вл. Соловьев сделать не может и не хочет: отсюда не видно дороги к храму свободной теургии.

Метафизическим основанием рассмотренной смысловой конструкции служит диалектическая идея трехфазового круговращения Первоединого. Сверхсущее единство, стоящее выше всяких определений, полагает свое иное в виде смыслораздельной множественности и затем, вновь приведя его к необходимому един-

ству, возвращается к самому себе, удовлетворенное проявлением своего всемогущества. Подобный тип философского конструирования, неоплатонический в своей основе, определяет структуру всех уровней соловьевской диалектики, включая и ее глубинный тринитарный аспект. Здесь предполагается наличие в безусловно существе божественном начале трех единосущных и нераздельных субъектов. Первый есть Первоначало, второй — существенное Слово первого и третий — «есть Дух, возвращающийся к себе и тем замыкающий круг божественного бытия» (ВС, 97). Это круговращение и является первообразом для довлеющей себе красоты, такой первообраз «имеет характер умозрительный и художественный, исключительно созерцательный, а не деятельный» (там же, 68). Удовлетвориться им теургическое сознание никак не может. Поэтому особое значение приобретают те отклонения от «классической модели», которые допускает Соловьев. По ним мы и попытаемся разгадать внутренний импульс «теургического сдвига», наложившего на концепцию нашего мыслителя отпечаток яркой индивидуальности.

Вначале был акт «саморазличения сущего на два полюса, из коих один выражает безусловное единство, а другой — все или множественность» (там же, 83). Этим полюсам соответствуют исходные элементы соловьевской «трансцендентальной геометрии»: первому — точка («средоточие»), второму — окружность («окружность человечества»). Если представить себе первый полюс (единство производящее) в качестве исходной и вместе с тем конечной точки разворачивания мирового процесса, его проекция на тварный мир примет форму треугольника — «Пирамиды Логоса». Сотворенная природа должна быть отделенной от Бога и в то же время соединенной с ним. «Отделенной в своем реальном основании, которое есть земля, и соединенной в своей идеальной вершине, которая есть человек» (РВЦ, 330). Пирамида Логоса — коррелят «классической» неоплатонической модели. Проекция же разворачивания мирового процесса из второго полюса (единства производенного) примет форму «Софийного столпа». Коррелятом этой «фигуры» является уже собственно соловьевская метафизика. Подобно Мировой душе, возжелавшей обладания миром «от себя как Бог», Соловьев в своем Теургическом проекте «ниспадает из всеединого средоточия Божественного бытия на множественную окружность творения» (ВС, 132). Первоначальный замысел был иным; совершенная софийность мыслилась как результат совмещения центра окружности произведенного мира со средоточием сверхсущего бытия. Однако, призванная занять «посредствующее место между множественностью живых существ,

составляющих реальное содержание ее жизни, и безусловным единством Божества» (там же, 131), София оказалась посредником «заинтересованным». Близость к множеству живых существ, каждое из которых взыскует жизни вечной, — вот что определяет ее истинное положение в соловьевской картине мира.

Суть дела заключается в том, что идея человечества, способного, по исполнении времен, достигнуть безусловного единства, с каким только и может совокупиться Божественный Логос, — эта идея еще не обосновывает необходимости индивидуального спасения и не содержит в себе его гарантий. Более того, императив восхождения на вершину Пирамиды Логоса воспринимается теургическим сознанием как угроза «снятия индивидуации». Как ни христианизируй то, что Соловьев называет «классическим мирозерцанием», его смысловое ядро остается неподатливым, ибо покоится на существенно иных «первоинтуициях». Все, что может предложить индивидууму греческая мудрость, — это «быть экстатически поглощенным безыменной бездной безусловного единства» (РВЦ, 391). Такой «архетип спасения» для Соловьева неприемлем; он воспринимается как разновидность «идеи о неистребимости мирового зла и о спасении через стоическую атараксию и буддийскую нирвану» (ВС, 426).

Чтобы обрести путь истинного спасения, необходимо уяснить причину, по которой тварь подверглась рабству тления. По Соловьеву, это произошло в результате грехопадения Мировой души. Концепция души мира неизменно смущала умы даже преданных adeptов соловьевского учения тем, что она вводит хаос в самую сущность божества. «Бог любит хаос... и Он хочет, чтобы сей последний существовал» (РВЦ, 331). Достаточно ввести в Бога хаос, чтобы в него вошел и весь тварный мир; так обосновывается извечность множественности индивидуальных существований. София, вечная душа мира, становится ангелом-хранителем падшей Мировой души: каждый из составляющих ее элементов, «как необходимая составная часть вечного богочеловечества, должен быть признан вечным в абсолютном или идеальном порядке» (ВС, 119).

Мировая душа изначально была неотличима от Софии, но, вступив в союз с хаосом, она превратилась в ее двойника-антипода, в «противоположность или антитип существенной Премудрости Божией» (РВЦ, 335), поэтому и мир, который она «усиливает» произвести, — раздробленное, разъединенное все, сдерживаемое лишь чисто внешней связью... противоположность и обратная сторона Божественной всеобщности» (там же). В человеческом мире господство хаоса отчасти преодолено принципом родового единства органической жизни, однако «это единство, никог-

да в действительности не осуществляемое для индивидуальной души (потому что жизнь родовая поддерживается здесь за счет жизни индивидуальной, поглощая, а не восполняя ее, так что жизнь рода есть смерть особи), — это дурное, отрицательное единство» (ВС, 145).

И здесь в рассуждениях Вл. Соловьева намечается какой-то внутренний сбой. Кажется, господствующий в устроении органического мира принцип родового единства окончательно разоблачен как «отрицательный» и «дурной», однако в дальнейшем, толкуя о красоте в природе, Соловьев констатирует: «...сохраняется эта красота неизменно и вековечно лишь вообще, в своих общих образцах — родах и видах, каждое же отдельное прекрасное явление и существо в своей собственной жизни остается под властью материального процесса, который сначала прорывает его прекрасную форму, а потом и совсем его разрушает» (ФИ, 82).

Рассуждение это поистине удивительно. На наших глазах происходит явная подмена критерия красоты: вместо адекватного воплощения идеи на передний план выступает вовсе не свойственное красоте качество «неизменности и вековечности» (неизменная идея, а не ее воплощение); при этом в выигрыше оказывается не «отдельное прекрасное существо», а род (вид) — абстрактная категория, к которой исходное понятие красоты вообще, строго говоря, неприменимо. Не ясно также, почему род полагается вечным. Несомненно лишь то, что Соловьев в немалой степени заворочен тем самым природным родовым единством, неправду которого так страстно обличал. В этом свете особый смысл приобретает оговорка Соловьева, указывающая на то, что органическое единство в природе остается неосуществленным не вообще (объективно), а «для индивидуальной души». Так, может быть, дело не в принципе, а в отношении: «с точки зрения рода» единство существует и оно по-своему совершенно. Более того, Соловьев, как мы убедились, склонен даже преувеличивать степень этого совершенства. И, кажется, это свидетельствует о том, что именно родовое единство служит для него нормой и образцом той «нетленной красоты», к которой устремлены его помыслы.

Эта же двойственность проявляется в той части космогонии Соловьева, где трактуется сюжет грехопадения первочеловека. Исходное положение состоит в том, что «первый Адам» проделал ту же эволюцию, что и Мировая душа: он «отпадает или отделяется от Бога в своем сознании так же, как первоначально Мировая душа отделилась от Него» (ВС, 141). Но смысл отпадения человека толкуется Соловьевым неоднозначно: в «Чтениях о богочело-

вечестве» (1878—1881) и в «России и Вселенской церкви» (1889, на франц. яз.) содержатся, по существу, взаимоисключающие трактовки этой мифологемы. Пересмотру подверглось, прежде всего, соловьевское видение состояния человека до искушения. В «Чтениях...» читаем: «Если прежде, как духовный центр мироздания он (человек. — И.Ф.) обнимал своею душою всю природу и жил с нею одной жизнью, любил и понимал, а потому и управлял ею, то теперь, утвердившись в своей самости, закрыв ото всего свою душу, он находит себя в чужом и враждебном мире, который не говорит уже с ним на понятном языке и сам не понимает и не слушается его слова» (ВС, 141). Во французской же книге первочеловек не имеет прошлого, он лишь пренебрегает своим призванием. Вместо того чтобы подчиниться Богу и «подчинить себе природу, чтобы спасти ее», человек предпочел самовольно объединиться с природой. «Беспорядочное желание единения с низшей природой должно было необходимо подчинить человека этой природе; и, как неизбежное следствие, человек должен был принять отличительные черты материального и внебожественного мира» (РВЦ, 369-0370).

Получается, что первородный грех в одном случае состоит в слиянии с природой, а в другом — в отпадении от нее. В одном случае органическое единство природы действует на человека благотворно, а в другом — губительно. Вскрывая это противоречие, мы задеваем самый болезненный нерв соловьевской системы: ведь спасение немыслимо без искупления, а характер грехопадения предопределяет путь спасения. Соловьев пересматривает первоначальную трактовку первородного греха, потому что она плохо согласуется с теургическим замыслом. В самом деле, если искупление собственно человеческого греха и приведет к восстановлению утраченного единства, это органическое (родовое) единство все равно останется подверженным рабству тления. А в пересмотренном варианте требует искупления, по существу, лишь грехопадение Мировой души. Эта теософская схема готова непосредственно замкнуться на теурге, богочеловеке-избавителе души мира, победителе смерти. Однако для обоснования этой роли приходится свести на нет ответственность человека за собственный грех, переложив его на Мировую душу, ибо «вся тварь подвергается суете и рабству тления не добровольно, а по воле подвергнувшего ее, т.е. мировой души как единого свободного начала природной жизни» (ВС, 133).

Поскольку свой собственный грех человек допустил, «утвердившись в своей самости», его можно трактовать как грех индивидуации; его не переложить на чужие плечи, он властно требует

искупительной жертвы — самозаклания ложного, субъективно-притязательного аспекта «несчастливого сознания»; воздаянием же послужит в этом случае вновь обретенная индивидом собственная родовая сущность. Так как губительный процесс ее утраты протекает в субъективном «хронотопе» ложного сознания — в области, обладающей особым онтологическим статусом, — путь исцеления необходимо должен пролегать «по той же местности». Путь спасения — возвратный путь, поэтому он настолько же «иллюзорен», насколько ложно «несчастное сознание» как таковое. Однако это путь обретения онтологической адекватности, а не ее утраты. Назвав онтологическую сферу снятия индивидуации катартикой, мы тем самым очертим круг, заповеданный для теургического сознания. Катартика и теургия — правильные антиподы, они альтернативны, поскольку отвечают на один и тот же «вызов» — запрос о спасении; их несовместимость непреложна, так как обусловлена радикальным различием изначального онтологического выбора.

Секрет притязательности «теургического выбора» состоит в том, что он предполагает возможность реального, непосредственного спасения. Однако для его обеспечения теургическое сознание вынуждено предпринять сплошную онтологизацию картины мира. Идея индивидуального спасения должна здесь выступить в качестве верховного замысла, укорененного в глубинах онтологии, а не выглядеть как иллюзорное порождение «тоски индивидуации». Подобная установка приводит к вытеснению сферы индивидуации; вместе с ней предельно редуцируется и весь «катартический» модус бытия. Однако (и в этом заключается «роковой» парадокс абсолютного онтологизма), поскольку видимое устройство реального мира никак не гарантирует осуществления Теургического проекта, этот мир сам должен быть объявлен иллюзорным порождением ложного сознания. Это и происходит на страницах «России и Вселенской церкви». Раз ничто не может существовать реально и объективно вне Бога, — рассуждает Соловьев, — внебожественный мир не может быть «не чем другим, как миром Божественным, субъективно видоизмененным и обращенным: он — только ложный аспект или иллюзорное представление Божественной всеобщности». Субъектом же этого представления объявляется не человек (задача свелась бы в этом случае к катартическому изживанию иллюзий), а все та же Душа мира — «субъект, который, став на ложную точку зрения, воспроизводит в себе искаженный образ истины» (РВЦ, 335—336). Это означает, что абсолютный онтологизм теургического толка приводит к неизбежному дуализму, в то время как «мягкий» онтологизм катартического сознания обосновывает онтологический монизм мира.

Податливость катартического модуса бытия обманчива; его вытеснение приводит к неисчислимым последствиям, заставляющим вспомнить изречение о лекарствах, более опасных, чем сама болезнь. Как ранее Соловьев «вводил природу в Бога», так и теперь он вводит в абсолют заведомо «тварные» порождения ложного сознания. Не находя катартического разрешения, мотивы страха и неудовлетворенного томления, по преимуществу эротического, объективируются и приписываются самой Божественной премудрости — Софии, с которой у нашего мыслителя завязываются романтические отношения. В учении Соловьева обнаруживается эзотерический пласт, временами, по оценке почтительного софиолога С.Н. Булгакова, «граничащий с мистической порнографией». Это сближает Соловьева с гностиками. В ИАЭ⁴ А.Ф. Лосев замечает: «...гностики вносили разного рода бытовые человеческие черты в само божество», что породило «тот ограниченный натуралистический персонализм, который доходит не только до космически-материальных категорий, но даже и до человечески-бытовой и трагической драматургии» (ИАЭ, VIII, 253, 255). (Отметим, сколь естественно возникает в данном контексте чисто катартическая терминология.) Там же находим и пронизательное суждение Лосева о том, что «преувеличенно человечески-бытовое снижение абсолютной личности... тут же оказывалось небывалым преувеличением и даже обожествлением человеческой личности, создававшим почву для весьма гордой самооценки и для того, что ортодоксия трактовала как отсутствие смирения» (там же, 254).

Та или иная степень богоуподобления заложена в самом замысле Теургического проекта; Соловьев напрямую возводит родословную теурга к африканскому магу и далее к христианскому святому, чья «власть, основанная на нравственном превосходстве, есть верный и прямой, хотя слабый и ограниченный образ Божественного Всемогущества» (РВЦ, 383). Идея превосходства человеческой природы настолько захватила Соловьева, что ему, христианскому мыслителю, почудилось даже, что «из окна ницшеанского «сверхчеловека» прямо открывается необъятный простор для всяких жизненных дорог» (ВС, II, 612). Характерно при этом, что Соловьев оказался совершенно невосприимчивым к по-длинно новаторской, катартической в своей основе, «дионисийской» проблематике Ницше.

Притязания теурга не сводятся к приуготовлению Царства Божия, он созидает земной рай, неотличимый от Небесного Иерусалима, чьи обитатели обладают даром бессмертия. «Смерть зови на смертный бой!» — девиз теурга, но как может он, «беззащитный,

безоружный», одолеть столь грозную врагиню? Ответ напрашивается сам собой. Если природный мир есть не что иное, как мир божественный, только «переставленный и опрокинутый», если он представляет собой «лишь отрицание и превращение Божественного существования в его главных категориях» (РВЦ, 331), — значит, победа над ним по необходимости должна быть актом «перевертывания» мира путем преобразования тех «главных категорий», на которых он зиждется как на своем фундаменте. И тут единственным эталоном бессмертия, обнаруженным во внебожественном мире, оказывается принцип родового органического единства. Стало быть, тот архимедов рычаг, при помощи которого теург переворачивает землю, есть принцип индивидуально-родовой дихотомии; а для того чтобы обрести потребную точку опоры, необходимо перенести центр тяжести с родового начала на индивидуальное. Таким образом, небожественный мир, устроенный «в категории рода», пресуществляется в божественный, благоустроенный «в категории индивида». Этим подтверждается наш вывод о фундаментальной альтернативности теургии и катартики, поскольку в механизме катарсиса также задействован рычаг индивидуально-родовой дихотомии; правда, в катартическом варианте благоустройства мир продолжает пребывать на своем месте.

Поддается ли Теургический проект дальнейшей конкретизации в части его практической (если посчитать это слово уместным) реализации? Соловьев предпочитает говорить об этом, «не вдаваясь в преждевременные, а потому сомнительные и неудобные подробности» (ФИ, 160), но общая картина вырисовывается достаточно четко. То лицо, в котором высшее начало «забрало силу решительно и окончательно надо всем низшим», приобретает такую духовную мощь, что она «неизбежно переливается, так сказать, через край субъективно-психической жизни, захватывает и телесную жизнь, преображает ее, а затем окончательно одухотворяет» (ФИ, 638). Иными словами, теург творит посредством чисто волевого акта.

Из характера действий теурга вытекают по меньшей мере два важных для нас вывода. Прежде всего, к преображенному волей теурга миру не может быть без натяжки применен канонический критерий красоты, поскольку ее «вещество существования» — материя — упразднена. Хотя сам Соловьев, быть может, лучше других ощущал, что «для красоты вовсе не нужно, чтобы темная сила была уничтожена в торжестве мировой гармонии: достаточно, чтобы светлое начало овладело ею, подчинило ее себе, до известной степени воплотилось в ней, ограничивая, но не упраздняя ее свободу и противоборство» (ФИ, 475). Когда Соловьев с высот

теургического парения спускается в дольную область чистой эстетики, выясняется, что ему нечего добавить к традиционным классическим формулам, определяющим красоту как «бесконечное в конечном», «единство в многообразии» и т.п. Но красота в таком случае не должна быть помыслена и как средство преобразования мира, во-первых, по причине своего изначального, «энтропийного» по отношению к воле теурга, тяготения к равновесию; во-вторых, из-за того, что акт чистой воли не нуждается в каком-либо посреднике и не может служить обоснованием художественной формы.

Драматический парадокс учения Соловьева об искусстве состоит в том, что зияние между катартикой, эстетикой и теургией, обнаружившееся как раз благодаря дерзновенности Теургического проекта, вовсе не было предусмотрено философом. Напротив, его замысел, в полном соответствии с концепцией цельного знания, был интегративным, заранее признающим относительную правду каждого частного подхода. Однако на эстетической ниве этот посев не дал ожидаемых всходов. Свидетельством безуспешности интегративного усилия может послужить программное введение к «Красоте в природе». Обосновывая способность красоты воздействовать на реальный мир, Соловьев различает два рода таких воздействий. Прежде всего, красота должна «производить действительное улучшение души человеческой через ее очищение (katharsis)... С другой стороны, художественная пластика, помимо своего эстетического влияния на душу, представляет еще хотя весьма незначительное, поверхностное и частичное, но все-таки реальное, прямое и пребывающее воздействие на внешнюю вещественную природу» (ФИ, 31).

Вопреки воле философа, из-под его пера выходит картина де-гуманизированной эстетической антиутопии, где человеческая среда обитания загромождена «предметами художественной пластики», значимыми «помимо своего влияния на душу». В этом мы видим апофеоз абсолютного онтологизма в эстетике, философию искусства, понятую как эстетика минус катартика. Вместе с тем следует признать, что перед нами не произвольное построение, а выявление и доведение до логического конца противоречия, заложенного в самом основании канонической (платонической по духу и происхождению) концепции красоты, (причем реакция ее разложения протекает под каталитическим воздействием Теургического проекта. Каноническая формула красоты не дает критерия разграничения двух мыслимых субъектов творчества: Божественный Логос и замысел художника онтологически нивелируются, что не может не привести к полному подчинению второго —

первому. В пределах классической эстетики бродит призрак теурга, но не может окончательно материализоваться. Чтобы воплотиться, ему необходимо преодолеть пропасть между интуицией вечного круговращения мифологического космоса и историческим опытом христианской эсхатологии.

Предельно схематизируя результаты нашего анализа в терминах совсем не чуждой Соловьеву «небесной стереометрии», можно мысленно сконструировать три «фигуры»: Сферу индивидуации, Пирамиду Логоса и Столп Софии, — каждая из которых, под воздействием светоносной энергии Сверхсущего, отбрасывает на Землю свою проекцию-тень соответствующей конфигурации. Тем самым будут очерчены границы трех областей — Катартики, Эстетики и Теургии, — покровительствуемых тремя богами: хтоническим Дионисом, дневным Аполлоном и лунным (вспомним «людей лунного света» В.В. Розанова) Богочеловеком. Им же соответствуют науки: Философия искусства (Катартика), Философия красоты (Эстетика) и Философия спасения — Сотериология (Теургия). Эта схема хорошо согласуется и с историко-культурным аспектом учения Соловьева. «Если божественное начало открылось индийскому духу как нирвана, эллинам как идея и идеальный космос, то как личность, как живой субъект, как "я" оно должно было явиться в иудеях» (ВС, 149). Нетрудно убедиться в том, что три этапа исторической теофании коррелируют с тремя нашими «фигурами».

Онтологический статус третьей из них определяется богочеловеческим притязанием теурга, ибо, по своему сущностному определению, он — подобный Богу, богочеловек. Или человекобог? На горних высотах Столпа Софии, в онтологически разреженной атмосфере столпник-теург дышит тонким ядом трудноуловимых и вместе с тем решающих различий. Антиномии между Царством Божиим на земле и Небесным Иерусалимом, духовной телесностью и телесной духовностью и т.п. могут быть сняты только в единстве Сверхсущего. Теург же способен существовать лишь в промежуточной, принципиально двусмысленной и онтологически неопределенной сфере; поэтому он обречен на бесконечное и неизбывное балансирование между полюсами последней антиномии — между Богом и миром.

Отношение к искусству — наилучший индикатор этих «колебаний маятника». Малейшее отклонение «по направлению к Богу» — и суждения об искусстве приобретают «посмертный» характер. «Ясно, что исполнение этой задачи (осуществления абсолютной красоты. — И.Ф.) должно совпасть с концом всего мирового процесса» (ФИ, 83). С другой стороны, малейшая доля сомнения и

осуществимости Проекта, неизбежного ввиду его максималистской чрезмерности, влечет теурга к уклонению «в сторону мира». При этом наблюдается резкий контраст между неслыханной оригинальностью суждений теурга об «искусстве в полноте своей» — и удручающей тривиальностью его подхода к «искусству как таковому». Иначе и быть не может: если искусство не оправдывает возложенных на него надежд, оно не может после этого рассчитывать на слишком серьезное к себе отношение. Тогда и появляются суждения о «поверхностных формах пластической красоты» (РВЦ, 390); ясно, что такая настроенность обрекает на повторение задов классической эстетики, с отрицания которых начинался теургический замысел.

Пропасть между «искусством в полноте своей» и его реальным двойником-антиподом настолько велика, что возникает вопрос о законности их родства. Мало того, что их определения не совпадают по всем значимым параметрам, — разнонаправленны и их конечные интенции: искусство как таковое склоняется к полному квиетизму («стоической атараксии»), его теургическая ипостась характеризуется сверхволевой целеустремленностью. Что же заставляет Соловьева настаивать на их сущностной идентичности и «вопрос об осуществлении истины» переносить «в сферу эстетическую»? Рискнем предположить, что на уровне «первоинтуиций» искусство представляется Соловьеву неким «универсальным воплостителем», не имеющим собственной структуры и «идеи», «ибо художество вообще есть область воплощения идей, а не их первоначального зарождения и роста» (ФИ, 89). Благодаря этому, ему и приписывается способность облекать плотью любой смысл и значение, а в пределе — конечный смысл абсолютной идеи всеобщности. Такой подход, вполне оправданный по отношению к красоте, оказывается совершенно неадекватным для определения специфики искусства. Сквозь призму формального («платонического») определения красоты невозможно разглядеть в искусстве его средоточие — катартическое ядро, обладающее собственной, определенной и жесткой, структурой и готовое защитить себя от любых внешних посягательств.

Мысль о том, что эстетическая доктрина Вл. Соловьева восходит к Платону и является собой результат позднейшей христианизации неоплатонического учения, была высказана Э.А. Радловым еще в начале века⁵. Почти интимная духовная близость Соловьева к Платону общеизвестна, однако осознать меру этой близости можно лишь с учетом «теургической линии родства». Непосредственно у Платона позаимствовано само понятие теургии. С Платоном объединяет Соловьева и пылкая приверженность социально-

му утопизму самого радикального толка: частичные решения здесь неуместны уже потому, что как идеальный полис Платона, так и всемирная теократия Соловьева имеют свой небесный архетип. В его воплощении решающая роль отводится теургу, чья задача — «как можно более уподобиться Богу» (Теэт. 176е). С духом радикального реформизма связано и пресловутое изгнание художника из идеального государства. Платон приписал искусству способность не просто давать человеку временное утешение, но — коренным образом менять структуру его психики: полностью подчинять себе, вторгаться во внутренний мир, лепить душу (Гос. II, 377С). Но лепить ее следует «правильно», следуя не софистическому произволу, а объективным нормам. Т.А. Миллер отмечает: «В своей модели Платон переместил мерило правильности с адресата в мир тех предметов, которые воспроизводятся в созданиях искусства». Для софистических ораторов «свобода творчества сочеталась с "подчиненностью" вкусам потребителя, для Платона гораздо большее значение приобретала твердая норма, которая накладывалась на искусство извне и не зависела ни от воли художника, ни от воли адресата»⁶. Это означает, что Платон предельно онтологизирует предмет искусства и его структуру. Воспроизводя должное (а не отклонения от него), художник окажет должное воздействие на зрителя. Такой художник не только не вреден, он необходим; изгнанию же подлежит художник, который «нехорошо лжет», то есть изображает «справедливых несчастными, а несправедливых счастливыми», подражая недолжному. «Подобные высказывания мы запретим и предпишем и в песнях и в сказаниях излагать как раз обратное» (Гос. II, 392 А-В). Искусство, по Платону, оказывает прямое, а не косвенное воздействие; истина, излучаемая онтологически сущим, непосредственно изливается через искусство, а не преломляется через призму его собственной структуры. Платон желает не отменить, а видоизменить искусство, лишив его катартического измерения, по самой своей природе связанного с недолжным. Только в этом модусе бытия может осуществляться, по известной формуле Аристотеля, «путем сострадания и страха очищение подобных страстей». В «Никомаховой Этике» Аристотель дает альтернативную трактовку области технэ, к которой он относит и искусство. «Всякая технэ касается генезиса, творчества и теории того, как что-либо создается из того, что может быть или не быть. Принцип создаваемого заключается в творящем лице, а не в творимом предмете, ибо технэ касается не того, что существует или возникает по необходимости, а также не того, что существует от природы, потому что это имеет в себе принцип своего существования» (Кн. VI, гл. 4, 1140, А 10 — 15).

Можно предположить, что идея катарсиса не случайно оформилась в рамках философствования имманентного типа, на «линии Аристотеля», и оказалась чуждой трансцендентализму «линии Платона». Не случайным представляется и тот факт, что альтернативные области катартики и теургии сформировались, достигли зрелости и самосознания практически одновременно: первая — в поэтике Аристотеля, обобщившей опыт аттической трагедии, вторая — в учении Платона, первообразе Теургического проекта. Это два разных ответа на один и тот же (воспользуемся термином Тойнби) исторический «вызов».

Впечатляющую трактовку этого вызова дает К. Поппер в своей теории перехода от закрытого общества к открытому. Этот переход «можно охарактеризовать как одну из глубочайших революций, через которые прошло человечество»⁷. В закрытом обществе индивид руководствовался разного рода табу и магическими установлениями, не подвергавшимися критической рефлексии. Переход к открытости сопровождался некоей «родовой травмой»; по мнению Поппера, «наша цивилизация еще не полностью оправилась от шока, вызванного ее рождением» (II, 30). Хотя «греки начали эту величайшую революцию» уже давно, она «все еще находится в своей начальной стадии, а именно — в стадии перехода от закрытого общества к открытому» (II, 220).

В этой, быть может, чересчур размашистой концепции для нас наиболее интересен вопрос о характере постулируемой «родовой травмы». Кажется, наиболее точный диагноз — это «шок индивидуации». Речь должна идти не об индивидуализации как естественном результате процесса дифференциации психических функций, а лишь о последствиях отрыва от привычной коллективно-родовой общности. Шок индивидуации — это некий «первошок»; к нему приводит концентрация целого комплекса болезненных фобий, связанных с реактуализацией «первостраха» — страха смерти. То, что было надежно нейтрализовано в материнском лоне племенной общности благодаря мощному заслону ритуально-мифологической культуры, вновь вырвалось наружу, оставив человека в одиночестве, лицом к лицу с метафизическим ужасом бытия. Истоки катартики теряются в доисторической мгле; за «первошочком» индивидуации смутно ощущается присутствие некоего «прашока», испытанного ветхим Адамом в результате грехопадения — отрыва от органического природного единства. Для нейтрализации этого «прашока» и был, по-видимому, выработан катартический механизм, преобразованный в художественную катартику на рубеже распада закрытой общности. Тут и возникает субъект

«катартико-теургического комплекса» — индивид, нуждающийся в спасении.

В Теургическом проекте определяющим является не эстетическое и даже не социально-утопическое, а сотериологическое измерение: он обещает «несчастному сознанию» исцеление не только от болезни, но и от смерти. Богочеловек, по Соловьеву, «на людские болезни отвечает исцелением, на смерть — воскрешением» (ВС, 426). Теургическое зрение так устроено, что перестает замечать онтологическое различие между исцелением и воскрешением, вот теург и взваливает на свои плечи тяжкое бремя работы Господней. Поэтому противостоять ему на равных может только врачеватель, располагающий «лекарством против смерти», но отнюдь не «социальный инженер» с проектом «постепенных преобразований» (рецепт Поппера). Таким врачевателем и выступает искусство в лице аттической трагедии со встроенным в нее механизмом катарсиса, являя собою подлинную альтернативу теургическому проекту.

В своем противостоянии теургии катартика обладает по меньшей мере двумя неоспоримыми преимуществами. Прежде всего она существует, в то время как теургия — не более чем обещание, «проект». К тому же катартика искусства трагедии, подобно Афине-Палладе, рождается во всеоружии: механизм катарсиса — жемчужина в короне ритуально-мифологической культуры — передается ей по наследству.

У Теургического проекта свои козыри: он обещает реальное спасение, тогда как искусство не обещает ничего; единственное, на чем оно настаивает (и в этом его отличие от феноменов племенной культуры), — это на иллюзорности творимого им мира, отгороженного от зрителя «онтологической» рампы. Именно благодаря принципиальной иллюзорности ее «хронотопа» ретроспективность катартики не перерождается в «реакционность», а снятие индивидуации не приводит к утрате индивидуальности. Катартический цикл низводит в царство Аида, но жесткость его структуры гарантирует возврат к индивидуальной идентичности. Субъект катартической одиссеи, ничего не утратив и приобретя всю свою родовую сущность, — из чертога теней возвратился, «пространством и временем полный». От стража Аида ему удалось откупиться иллюзорной жертвой — заклинанием вымышленного персонажа, протагониста трагедии, с которым он на время самоотожествился.

Теургический проект предлагает иное решение: в жертву приносится сам человек — во имя рождения сверхчеловека. Стремление превратить искусство в сверхискусство — всего лишь фун-

кция этого волевого устремления: на сверхчеловеческий призыв откликается «эстетическое» эхо. «Если скажут, что такая задача («пресуществить нашу действительную жизнь») выходит за пределы искусства, то спрашивается: кто установил эти пределы?» (ФИ, 89). Излишне доказывать, что такой радикальный революционаризм — не более чем обратная сторона ретроспективного утопизма.

И здесь, кажется, уместно будет привести любимую притчу Вл. Соловьева в его пересказе, но мораль мы выведем свою. «В Евангелии мы читаем о двух сынах; один сказал: пойду — и не пошел, другой сказал: не пойду — и пошел. Который из двух, спрашивает Христос, сотворил волю отца?» (ВС, 354). Теургия сказала: спасу — и не спасла, катартика ничего не обещала — и спасла, в том числе и от катаклизмов, учиненных приверженцами теургии. Которая же из двух сотворила волю Отца?

В 1904 году в Женеве М. Волошин познакомился с Вяч. Ивановым и был поражен его идеями. «Это целое откровение, — записывает Волошин после одной из бесед. — ...Он мне сказал: «Да, я признаю обезьяну... Совершается единственное в истории: животное, охваченное безумием. Обезьяна сошла с ума и стала человеком. Родилось высшее в жизни — трагедия... Вы, Бальмонт нам чужды. Нам враждебен *virgus* буддизма. Вот вопрос твердый, решающий, ставящий грань: «Вы хотите воздействовать на природу? Пересоздать ее?»

— Нет. Безусловно. Я ее только впитываю и принимаю.

«Ну вот! А мы хотим претворить ее, пересоздать... Белый для этого понятия создал свое слово «теургизм»... Для меня перевоплощение в дионисическом безумии... Обезьяна могла перевоплотиться в человека, и человек когда-нибудь сделает тот же скачок и станет сверхчеловеком»⁸.

Нет сомнения в том, что перед нами транспонированное учение Вл. Соловьева о теургии, но вот вопрос: согласился бы учитель с таким толкованием? Едва ли. В ивановской интерпретации теургическая идея сопряжена с катартической трагедийностью, погружена в стихию дионисийского безумия, совершенно чуждую Соловьеву. Теургия и катартика брошены в один плавильный тигель, из которого Иванов рассчитывает извлечь философский камень новой истины, в том числе и эстетической. Следует признать, что успех ивановской «алхимии» поставил бы под сомнение правильность нашего заключения об альтернативности катартики

и теургии, поэтому ее «химический анализ» приобретает особую концептуальную остроту.

Но прежде чем к нему приступить, позволим себе замечание методологического характера. Иванов — мыслитель мифологического склада, но сам этот мифологизм — продукт сознательного выбора. По его мнению, рациональный дискурс — удел ущербного в своей отъединенности индивидуального сознания; грядущая соборность требует возрождения мифа как адекватной формы коллективного мышления, причастного мирам иным. Миф для Иванова — «орудие имажинативного познания сверхчувственных сущностей»⁹. К нему и следует в первую очередь обратиться при рассмотрении ивановской «доктрины», внутреннюю форму и сущность которой он — как всякий художник, призванный, по Платону, творить мифы, а не учение, — мог осознать всецело и во всей ее чистоте лишь в зеркале мифа» (IV, 558).

В мифологической вселенной Иванова выделяется один стержневой, «магистральный» космогонический миф, «основоположенный миф мистической общины древнейших орфиков». Миф этот — рассказ о нисхождении в мир первородного сына Зевса, Диониса, в разных вариантах воссоздавался Ивановым неоднократно, наиболее проникновенно в стихах «Прометей», наиболее систематизированно — в статье «О действии и действе», предисловии к тому же «Прометею».

Древле сына Зевс родил,
В начале было то. Родилось время
С рождением сына. Был иной тот Зевс.
Владыкой мира он дитя поставил.
И сладостно играл вселенной сын,
И в той игре звучало стройно небо.
Небес алкали — род Земли — Титаны:
Подкрались к младенцу Дионису,
Пожрали плоть его, огнем палящим
Насытились — и пали пеплом дымным.
А сердце сына, бьющееся сердце,
Отец исхитил и в себе сокрыл...

А вот как выглядит тот же миф в систематизированном прозаическом изложении: «В глубине глубин, в сущности сущностей, есть Зевс абсолютный, извечный Отец едиnorodного Сына, и есть девственная Мать Младенца — Персефона. Тот, кого именуют люди Зевсом, только тень «самого» и полномощный наместник над тeneвым царством явлений. Фемида также лишь обличье неисповедимой Девы...». После ухода Извечной Девы в сокровенные глубины Сущего на этом месте «темным зеркалом зияет ее женский аспект, как матери грядущих явлений. Этот аспект — Душа мира... Младенец глядится в зеркало, и

оно отражает его черты по закону зеркальности, — извращая отражаемый образ... Так, из разложения образа Диониса в зеркале Души мира возникают ее мятежные чада Титаны в качестве носителей принципа индивидуации». Из пепла спаленных титанов Прометей лепит человека. Отсюда двойственность человеческого состава: в нем есть и высший «дионисийский разум», и земная титаническая стихия. Отсюда и свойство, выделяющее человека из всех земных существ, — это присущая ему «действенная мощь самопреодоления» (II, 160—165). Всю эту мощь человек должен направить на восстановление превратно отраженного лика Диониса на земле. «Но для этого необходимо, чтобы атомы его света — живые монады личных волей — пришли в свободное согласие внутреннего единства и соборно восставили из себя вселенским усилием целостный облик бога: только тогда сердце Диониса, сокрытое в недрах Сущего, привлечется на землю» (II, 167).

«Магистральный миф» Вяч. Иванова изначально неоднороден — и это тоже результат сознательного выбора. Создатель мифа признает, что в нем воплотился «круг идей, лишь отчасти родственных эллинской религиозной мысли, отчасти же ей чуждых» (II, 166). В самом деле, ивановский Зевс не столько бог языческого политеистического пантеона, сколько «абсолютный Отец едиnorodного Сына». Персефона неожиданно «пресуществляется» в Извечную Деву, которой приписываются атрибуты «неисповедимости» и «Вечной Женственности» (II, 165). У нее же появляется ипостасный двойник — Душа мира, «Матерь-Земля», в то время как сама она удаляется в «недра Сущего».

За языческим обликом персонажей отчетливо просматривается архетип христианской софиологии соловьевского толка, осложненной мотивами гностической теософии. При этом Иванов искусно обходит «острые углы» соловьевской теогонии. Замена Зевса-Абсолюта его «теневым наместником» (никак, кстати, не мотивированная) объясняет зло феноменального мира и, по существу, снимает проблему первородного греха. Излюбленный Ивановым образ зеркала концентрирует в себе не только идею раздробленной множественности и «перевернутости» мира, но и «титанический принцип индивидуации» с его нарциссизмом («пьет зеркальность душу»), противоположением я и не-я, а также перверсивность человеческого рода, сотворенного Титаном как «двуполое и дробное множество, неравную и от колыбели междоусобную семью» (II, 167).

Но центральной фигурой ивановского пантеона является Дионис. В общем порядке мироздания ему уготована роль, отчасти аналогичная роли Богочеловека в традиционной софиологической схе-

ме. Дионис — жертва и искупитель. Его первая жертва, первое саморасточение есть отдача зеркалу истекающей из него жизненной силы. Вторая жертва Диониса — отдавание себя на растерзание Титанам, однако «он уже и раньше расточил себя в первом отражении, отдав на растерзание живому зеркалу свой живой двойник» (II, 167). А «искупление Дионисово» — дело человека, его высшее предназначение; оно исполнится, когда окончательно восторжествует Дионисово начало в человеческой природе.

Следует подчеркнуть, что в отличие от других персонажей «магистрального мифа», Дионис несводим, без существенных потерь, к своему софиологическому аналогу. Этот сущностный «остаток» — стихия дионисийского безумия, оргийного выходжения из граней личного бытия. В системе координат «магистрального мифа» функция Диониса состоит в том, чтобы послужить полярной противоположностью принципу индивидуации. Напряжение между полюсами образует назлектризованное трагическое поле, в сфере которого время от времени вспыхивает вольтова дуга катартического разряда. Функция ивановского Диониса, по большому счету, служебна: он призван решить теургическую задачу, поставленную христианской софиологией. Однако неотчуждаемая сущность Диониса определяет особый, одному ему доступный способ решения этой задачи. Поэтому вопрос о возможности органического синтеза катартики и теургии на этом уровне не решается; необходимо спуститься на ступень ниже и присмотреться к ивановской трактовке механизма катарсиса.

Согласно концепции Иванова, катартика явилась для того, чтобы спасти греков от «обрядового дуализма» их религии, преодолеть схизму мифологического сознания, расколовшую эллинскую картину мира. Этот дуализм был, «до пришествия Диониса, началом невыносимого душевного противоречия и раскола; с Дионисом наступило примирение обоих богопочитаний, и человек перестал равно, но разное трепетать ночной бездны и отвращающихся от нее олимпийцев. Можно сказать, что дионисийская катартика спасла эллинов от безумия, к которому вело его двоеверие, знаменовавшее антиномию полярностей религиозного сознания — антиномию таинства неба и земли, законов жизни и смерти, позна и треноса, явленного космоса и незримого Аида» (ДИП, 192).

Отметим, что Дионис здесь, в полном соответствии с исторической реальностью, рисуется как относительно поздний бог, мало напоминающий «первородного Сына» «магистрального мифа». Сохраняется, правда, его богочеловеческая функция медиатора между двумя мирами, однако, как вскоре выясняется, лишь номинально, — до времени конкретного описания его функций. И тут

отчетливо обнаруживается хтоническая природа Диониса. До его прихода в прадионисийской хтонике, как в «до краев переполненном озере», скопилось «все ночное и страстное, все мистически неизреченное и психологически бессознательное», не подчинившееся «устойчивому строю и успокоительному согласию» (АР, 243). Именно эту сферу бытия, с ее ярко выраженной онтологической спецификой, и призван «снять» Дионис в катартическом действе. Означенная здесь область бытия, несомненно, представляет собою порождение «принципа индивидуации»; он актуализирует «неизбежный и скоро наступающий опыт человеческой смерти», способный положить «начало мятежу самоубийства» (II, 164). Этот трагический опыт может быть разрешен и изжит посредством снятия индивидуации.

Дионисово действо способно выполнить эту задачу, поскольку располагает двумя полярными персонажами: человеческой героической маской и животной личиной Сатира — и оргиастическим механизмом пресуществления первой во вторую. «В героической маске трагедии феноменальное сгущено, животное-грубая личина Сатира — тончайший покров ноумена; в ней ослабление *principii individuationis* ("принципа индивидуации") до последних, почти тевых схем. В первой — максимум человеческого самоутверждения в пределах земного явления; во второй — его полная отмена» (АР, 266). В Сатирах, составивших впоследствии священный сонм Диониса, древняя традиция видела «хтонических демонов», выходцев из могил; это были «души умерших людей, совлекшихся человеческой индивидуации, слитые в своей стихийной жизни со стихийною жизнью природы: в основе представления лежит все та же древнеарийская идея палингенесии, но смутная и не доразвившаяся до утверждения нового полного вочеловечения» (АР, 246). Разумеется, миссия «полного вочеловечения» возлагается на Диониса, приобретающего под пером Иванова черты богочеловека-воскресителя из мертвых. Мы видим его «нисходящим в Аид и под конец, быть может, восстающим из царства мертвых в ликующем сонме Сатиров» (АР, 249).

Таким образом Дионис оказывается локализованным в «средней» и «нижней» частях мифологического спектра; он, по сути дела, выполняет функцию посредника не между землей и небом (эта роль отведена довольно смутно и невразумительно обрисованной «Аполлинийской катартике», ответственной за восстановление гармонических отношений между «участниками патетического священнодействия и вышними богами», — ДИП, 188), а между землей и преисподней.

Если мифологическую семантику Диониса, ценой незаурядных усилий, все же и удастся связать с идеей теургического воскрешения, то только как с одним из моментов «Дионисийского цикла», воспроизводящего цикличность естественно-природного процесса. Дионис слишком земной бог: не поддаваясь теургическим внушениям, он шествует «путем зерна». «Земля, щедрая могила, голосами невинного и неумирающего инстинкта в полузвериных обликах поет и славит безличную стихию плоти; личные воплощения тают и растворяются в несущественное сновидение жизни... Так бессознательно философствует, играя в мир, как младенец-Загрей, божественное дитя — дионисийское искусство. Глубочайшая идея Дионисовой религии, — идея тождества смерти и жизни, идея сгущения в индивидуацию и ее расторжения, идея ухода и возврата» (АР, 266).

Естественным следствием столь мощного саморазвертывания природно-циклической семантики становится провозглашение абсолютной автономности и самодостаточности Диониса; младенец-Загрей, сроднившись с Душой мира, похоже, позабыл и о своем небесном происхождении, и о том, где хранится его нетленное сердце. «Ибо Дионисова религия включает в свое содержание вместе и пафос и катарсис, и в этом ее главное отличие от религии чисто хтонической; будучи таковою лишь наполовину, она сама себе довлеет и в очистительном корреляте, Аполлонова ли или какого-либо иного из олимпийских культов, не нуждается» (АР, 254). Будто замороженный буйственным самоутверждением Диониса, Иванов равно отвергает и недоразвившийся хтонический, и художничавший Аполлонов катарсис и, кажется, готов присоединиться к чеканному девизу А. Дитерихса, поставленному эпиграфом к «Возникновению трагедии»: «Есть лишь один бог — Дионис, и один художник — Эсхил». И только один вопрос предостерегает от поспешного вывода: восклицание «При чем тут Дионис?» превратилось у греков в пословицу, нам же впору воскликнуть: «При чем тут теургия?»

Вывод Иванова о самодостаточности Дионисовой «гео-хтонической» катартики (а значит, и ее онтологического коррелята — Сферы индивидуации) следует признать глубоким теоретическим откровением поэта-философа, тем более ценным, что оно было достигнуто вопреки его изначальной теургической установке. Младенец Загрей выказал строптивый норов, превратить его во второго Гермеса, мальчика на побегушках у верховных олимпийцев, не удалось. Осталось, кажется, лишь передать искусство под его покровительство, уточнить некоторые детали, связанные с отличием художественной катартики от исходной, обрядово-сн

кретической, — и новая, «катартическая» философия искусства приобретет зримые очертания. Однако ничего подобного не происходит. Мысль Иванова движется в ином, прямо противоположном, направлении. Дионис, может быть, и самодостаточен, но его самодовление не может удовлетворить христиански мыслящего философа. Его концепция искусства строится таким образом, «как если бы» Дионис выполнил возложенную на него функцию; другими словами, Иванов строит теургическую эстетику, разительно отличающуюся от его же несостоявшейся катартической философии искусства.

Историко-культурная схема, в рамках которой Вяч. Иванов развивает свое учение об искусстве, подчинена жесткому теургическому канону: «искусство как таковое» должно быть превзойдено «искусством в полноте своей» (пост-искусством), оно же воспроизведет структуру пред-искусства, развязав преобразующую энергию его ритуально-синкретического потенциала. Трансформация соловьевской доктрины идет у Иванова по двум направлениям. Во-первых, он предельно догматизирует Теургический проект, вытравливая из него чужеродные вкрапления либерально-гуманистического характера. Иванов как бы пытается обратить полноводный поток соловьевского философствования вспять, к его славянофильским истокам. Во-вторых, — и на это направлена вся незаурядная мощь его диалектики, — Иванов не оставляет своих попыток поставить катартику на службе теургии, что не может не вызвать гнева Диониса: во взаимоотношениях Загрея и его пророка Иванова происходит надлом, приводящий философа к полному пересмотру своих взглядов на катартику как таковую. К этому аспекту идейной эволюции Иванова мы еще вернемся, но сперва поразмышляем о той силе, которая неумолимо влекла Иванова к дегуманизирующей догматизации Теургического проекта.

Вл. Соловьев был пророком; он «услышал, один из первых в России, приближение полноты времен»¹⁰. Иванов принадлежал к поколению, призванному (по своему мироощущению) исполнить эту полноту здесь и теперь. Нельзя представить себе лучшей почвы для пышного цветения теургического древа, плоды же его горьки и ядовиты...

Мистическое знамение исполнения времен виделось Иванову в кризисе индивидуализма. Принцип индивидуации был доведен декадентами до той последней степени полноты, за которой — лишь истощение и переход в собственную противоположность. «В сверх-индивидуализме разрешается индивидуализм» (II, 102), а «мистический сверх-индивидуализм перебрасывает мост от ин-

дивидуализма к принципу вселенской соборности» (II, 89). Мост перебрасывается над безвоздушным пространством. Теургическое сознание не знает промежутка между сверх-индивидуализмом и вселенской соборностью; оно отказывается обживать ту срединную область, где только и может выработаться опыт личной свободы и ответственности. Ибо ничто так не страшит, как свобода. «Но страшна свобода: где ручательство, что она не сделает освободившегося отступником от целого, и не заблудится ли он в пустыне своего отъединения?» (I, 833). Требуя от свободы гарантий и «ручательств», теургическое сознание — какой бы степенью изощренности оно ни обладало — обнаруживает свой тайный инфантилизм. Потому оно и не может не стремиться вспять, обратно в материнское лоно «хоровой» безответственности. О том, к чему это приводит в конечном итоге, говорит призыв Иванова к «обобществлению совести», прозвучавший в 1919 году, — едва ли не самый зловещий из призывов, родившихся в лоне высокой классики. «Это мистическое обобществление; это поставление соборности, как некоей энергии и ценности, не присущей ни одному человеку в отдельности, на ступень высшую, чем вся прекрасная "человечность" в каждом... — это, конечно, не гуманизм» (III, 382).

Мост был переброшен также и через всю область художественной классики. В свете софийно-теургической установки она оценивается как реализация онтологически чуждой модели Пирамиды Логоса. Теургическое сознание признает за искусством способность к воплощению идеи и продуцированию красоты, но оно не способно внятно обосновать его необходимость и смысл. Конструируется своего рода «периферийная» модель философии искусства, где ядро и оболочка поменялись местами, сместив все критерии: чем более произведение отвечает своей внутренней природе, тем более отчужденным становится суждение о нем; по настоящему близки лишь выхождения за рамки классического канона, «предчувствия и предвестия», воплощающие «творческую энергию, упреждающую и зачинающую будущее, революционную по существу» (II, 87). Разрубить гордиев узел теоретической «периферийности» можно лишь одним способом — путем радикальной смены всей эстетической парадигмы и выдвижения неклассических критериев оценки; однако на этот последний шаг никто из наших теургов так и не решился. Поэтому ядро теургического учения об искусстве так и остается полым — и поневоле заполняется балластом трюизмов школьной эстетики.

Согласно учению Иванова, новое, «наше» искусство, «столь отличное от самодовлеющего и внутренне уравновешенного искусства классического» (II, 87), способного стать объектом «отчужден-

ного и безвольного созерцания», — восстает «против красоты, разбившейся на искусства и на отдельные, замкнутые и обособленные художественные создания» и пророчит о том, «что красота вся станет жизнь и вся жизнь — красотой» (II, 89). Природа высокой классики такова, что параметры, «векторы» ее красоты сами собою устремляются в одну точку схождения — в «мертвую точку аполлинийского искусства — погружение в последнюю, абсолютную недвижимость созерцательного экстаза» (II, 585).

Но эстетика как Аполлонова область созерцательного экстаза отделена непроницаемой гранью не только от Столпа Софии, но и от катартической Сферы индивидуации. Убежденность Иванова в том, что искусству соприродна красота и чужероден катарсис, настолько глубока, что ему легче пожертвовать искусством, чем этим (принятым на веру из рук школьной эстетики) постулатом. «Театр внеположен эстетике. Эстетики имеет дело с одною красотой» (II, 213). Чтобы спасти искусство, необходимо вырвать его из мертвящих объятий Аполлона, но сделать это — значит принести его в жертву Дионису. «Трагедия отдалялась от своего дионисийского первообраза; но это отдаление делало ее искусством». Только вторжение в нее «мужественного Аполлонова начала» позволило ей развиваться «в формах художественных», но оно же «успокаивало и истощало трагедию, которая не хочет и не может быть художеством до конца и только художеством» (II, 200). Искусство не возродится, если не умрет. Но возродится оно уже не как искусство, а как «свободная теургия».

Если «наибольшее уплотнение и объективирование маски совпадает с ее наибольшей отчужденностью от зрителя и знаменует полюс крайнего удаления сцены от начала хорового и религиозно-общинного», то противоположный, искомый полюс трагедии должен быть ознаменован удалением театральной рамп, которая «выросла в ней между протагонистом и общиной» (II, 77), а также «опрозрачиванием» маски протагониста путем лишения ее черт личной дифференциации. Излишне доказывать, что этим подрываются основополагающие устои художественности как таковой. Иванов упрекает Аристотеля в том, что тот, «желая основать эстетику самое по себе», старается «обмирщить понятия о Дионисовом очищении... и таким образом спасти эти понятия и перенести их в свою забывшую священный язык культуру» (IV, 493); но не заслуживает ли сам Иванов ответного упрека в том, что он пытается выхолостить культуру, вытесняя вновь сакрализованный катарсис во внехудожественную сферу?

Но и этот вопрос не улавливает всего драматизма ситуации. Суть дела в том, что, даже решившись пожертвовать художест-

венностью и культурой «как таковыми», мы не можем быть уверены в том, что жертва не напрасна. Более того, мы уже имели случай убедиться в том, что непредвзятый анализ катартики, произведенный самим Ивановым, привел его к непреложному выводу об имманентной самодостаточности Дионисова действия и, стало быть, о невозможности подчинить его целям теургии. Катарсис несет в себе пафос «онтологической благодати радости бытия» (IV, 509), он аффирмативен по своей природе, и его аффирмативность имманентна. Все попытки Иванова «приручить» катартику были сопряжены с онтологической неопределенностью объекта аффирмации. В статьях периода «неприятия мира» и «мистического анархизма» Иванов дает виртуозные образцы характерного для теурга балансирования между Богом и миром. «Во имя религиозного приятия нетленной под покровом тления Земли, было провозглашено религиозное неприятие «сего мира»... «непримиримое Нет» есть необходимый путь к разоблачению «слепительного Да» (II, 599). Теургическое сознание способно существовать лишь в особом онтологическом режиме утверждения двух взаимоисключающих постулатов: об абсолютной трансцендентности «нетленного мира» — и о богочеловеческой возможности ее преодоления.

В зрелых трудах Иванова, написанных в пору «горького похмелья» («То была эпоха моей жизни, когда вера моя вновь начала, едва заметно, утверждаться на развалинах моего языческого гуманизма» — II, 427), складывается более сбалансированное и аналитическое отношение к катартике. Оно сказывается, например, в суждениях о Гете, искавшем, по Иванову, «спасения от Диониса и всего имманентного в аполлинийской трансцендентной форме» III, 133), но особенно отчетливо проступает в глубокой аналитике поздней статьи «Аnima»: «Ибо надлежит отчетливо отличать это реальное и потому напоминающее смертную агонию стояние лицом к лицу перед трансцендентным бытием, которое сначала открывается душе, как небытие, — от того лишь транс-субъективного погружения в космическую жизнь, в божественно одушевленное всеединство, которое, хотя и прерывает временно наше обособленное сознание, как и нашу личную волю в полужизне, но не устраняет нашего чувства всеобъемлющего однородного бытия, в которое как бы погружены все вещи. Безболезненны такие душевные состояния духовно-чувственного упоения "наслаждением отдаться"; они не оставляют горького духа смерти, но они и не приводят с собой возрождения». Реально возродить может лишь «смертельная молниеносная стрела любящего поверх противоположности между Творцом и творением, возносящего

любимого через врата смерти к высшей жизни» (III, 285—287). Так завершается духовная эволюция Иванова: искомое спасение находится поверх противоположности между катартикой и теургией — в возврате к ортодоксальному христианству, в свете которого богочеловеческое притязание теурга выглядит как соблазнительное человекобожие, а катартика получает онтологический статус транссубъективного порыва, неспособного вынести стражающую душу за пределы «всеобъемлющего однородного бытия».

Такой поворот ведет уже не к переориентации, а к полному упразднению художества, миссия культуры объявляется неудавшейся, а место гения занимает святой. «Для человека западной обмирщенной образованности лучший цвет человечества — гений, для русского народа — святой». Именно к святости обращено теперь упование «такого таинственного перерождения, которое делает человека уже на земле существом иной, более божественной природы». Культура ей в этом деле не соперница. «А ведь думается: если было что-либо «удачного» в смысле реализации человеческого богосыновства, то это было именно то сокровенное и к «неудавшейся» культуре вовсе не относящееся чело-векотворчество, действительность которого народ интуитивно постигает и славит в своих святых» (III, 316—317).

Эстетика Вяч. Иванова — пора «цветущей сложности» Теургического проекта. Обнажив все таившиеся в нем противоречия и ни одного из них не разрешив, Иванов сделал нечто большее — он предвосхитил способ их «превосхождения», реализовать который было суждено А.Ф. Лосеву, законному наследнику теургической проблематики и завершителю Проекта.

При этом приходится признать, что сама постановка вопроса о принадлежности А.Ф. Лосева к числу сподвижников Теургического проекта может вызвать недоумение в силу одного очевидного обстоятельства. Едва ли кто из русских мыслителей с такой энергией, как Лосев, настаивал на необходимости соблюдения должной дистанции между Богом и миром; между тем теургическая позиция требует как раз возможности онтологического балансирования между Творцом и тварью. Менее дискуссионным выглядит тезис о принадлежности Лосева к «софиологической школе» русской философии. Снятие указанного противоречия видится нам именно в особенностях лосевской софиологии, весьма отличной от «классической» соловьевской модели.

Систематизируя учение Соловьева о Софии, Лосев выделяет, в качестве первого и главного ее аспекта, следующий «София — это материально-телесная осуществленность самого абсолюта, отличная от него, но субстанциально от него неотделимая и, значит, такая же несотворенная, как несотворен и сам абсолют, поскольку кроме него вообще нет ничего и никого, что могло бы его сотворить»¹¹. Диалектическая тонкость такого подхода (не всегда последовательно проводившегося самим Соловьевым) заключается в том, что предикат материальной телесности носит здесь чисто смысловой, умопостигаемый характер; первая ипостась софийности хотя и предрешает возможность и диалектическую необходимость вещественного воплощения, но сама пребывает в сфере, не затронутой стихией менаальности (вещественного не-, или ино-, бытия). Своеобразие лосевской софиологии состоит в том, что этой сфере не только придается доминирующее значение, но в нее еще и вносится все богатство материально-телесных определений бытия, находящегося в стадии становления, чем как бы повышается его онтологический статус.

Необходимо отметить, что приведенная дефиниция «первой Софии» вполне тождественна определению такой важной категории лосевской метафизики, как энергия, — категории, восходящей к имяславскому (паламитскому) догмату о нетварности Божественной энергии (Фаворского света). Согласно этому догмату, энергия (имя Бога, свет, благодать) есть Бог, хотя Бог не есть энергия (имя и т.д.). Из этого следует: «осияние и преображение твари (молитвенное восхождение, теургическое действо и пр.) возможно только потому, что есть нетварная энергия Божия, оформляющая и осмысляющая тварное естество (ибо иначе тварь никуда и не восходила бы, но оставалась сама собой и по себе)» (ОАСМ, 850). Как видим, самая возможность «теургического действия» (равно как и молитвенного восхождения) обусловлена, для Лосева, нетварным характером Божественной энергии. Противопоставляя далее платонизм как эллинское язычество византийскому православию, Лосев подчеркивает радикальное отличие платонического монизма («он всегда мыслит Бога абсолютно имманентным миру» — ОАСМ, 853) от византийского трансцендентализма. «Это приводит к тому, что в язычестве не может быть принципиальной разницы между таинством и обрядом. Таинство есть всегда та или иная транссубстанциация и софийное преображение» (там же).

В таинстве (теургическом действе, молитвенном восхождении) может быть достигнуто высшее из доступных земному человеку состояний — обожение; воплощение Богочеловека лишь однажды свершилось субстанциально, «а все остальные люди воплощают на себе Бога только энергийно» (там же). В этом и состоит

высшая цель — стать Богом, «энергийно стать, неотлично отождествиться с ним по смыслу, имея существенное отличие от него — по сущности» (ОАСМ, 851).

В силу этого наиболее глубинным в воззрениях Лосева следует признать их сотериологический пласт — волю к спасению посредством софийно-теургического преображения твари. Структурная роль энергии как посредника между двумя мирами, делающего спасение возможным, очевидна, но также очевидно и то, что утверждение ее нетварной сущности есть акт веры; никакого воздействия на логико-диалектическую структуру построений Лосева оно не оказывает, но предопределяет их интерпретацию.

Метафизическое конструирование производится Лосевым в категориях тождества-различия двух диалектически взаимосвязанных конструктивных элементов — идеи и материи. Взаимоотношения между ними могут характеризоваться либо как абсолютное тождество, либо как различные формы и степени нарушения равновесия. Момент тождества исторически был реализован в античной Греции и затем, уже на христианском этапе, в европейском католичестве, которое Лосев считает почти таким же язычеством. Своё идейное воплощение момент тождества нашел, соответственно, в платонизме и в «латинском платонизме» католиков. «Сам языческий платонизм мы характеризовали как принципиальное синтезирование идеи и вещи; т.е. как теорию прекрасного телесного изваяния, противопоставляя ему христианство как теорию чистой идеи без телесного привождения, т.е. как теорию духовно-личностной индивидуальности» (ОАСМ, 857).

Для нас крайне важным является то обстоятельство, что каждый раз, когда у Лосева заходит речь о «равночестном» синтезировании идеи и вещи (традиционный критерий красоты, полностью им принимаемый), перед его умственным взором непременно возникает явление прекрасного телесного изваяния. Оно «опустошает идею и холодит материю, которая, теряя индивидуально-личностную жизненную теплоту, становится зато самостоятельной ценностью, имеющей огромную эстетическую и созерцательную значимость» (ОАСМ, 858).

Применяя на практике свое главное логическое орудие — диалектическую триаду, Лосев никогда не упускает из виду ее религиозно-догматического аналога — тринитарной диалектики взаимоотношений между ипостасями Божества, где Отцу соответствует неразличимое Сверх-сущее, Сыну — расчлененное единство (эйдос), Духу Святому — становление эйдоса (См. ОАСМ, 859). Не вдаваясь в детали лосевской тринитарной диалектики, сформулируем ее итог: признание исхождения Духа от Отца и также

от Сына (католическое *Filioque*) неминуемо ведет к возрождению платонического язычества с присущим ему синтезом идеи и материи и соответствующим типом классической красоты.

Такого рода система может породить лишь «периферийное» учение о красоте, ибо в ней вызревает антиномия: «правильный» синтез идеи и материи, совершенный и прекрасный в точном логико-диалектическом смысле, вовсе не является таковым в свете тринитарной догматики. Более того, гармонический абсолют здесь прямо анафематствуется как язычество, явное или потаенное; а единственно верным (православным) утверждается подход, предполагающий нарушение равновесия. (Вспомним: христианство есть «теория чистой идеи, без телесного привхождения».) Разумеется, догматический подход перевешивает как аксиологически сверхценный, а в жертву приносится красота, которая, хотя и признается, но вчуже (холодная изваянность бездушного тела) и представляется, по существу, ненужной и скорее соблазнительной. Может показаться, что речь у Лосева идет не об искусстве вообще, а только об одном из его видов — скульптуре («православие... не скульптурно, но музыкально-словесно», а также живописно — ОАСМ, 860). Однако вскоре выясняется, что вовсе не «свободные искусства» имеются в виду: словесность здесь означает обращенность к Божественному Логосу-Иисусу, живописность — к Его иконописному Лику, музыкальность — к церковному колокольному звону, «где апофатизм неистощимо изливаемых энергий Первосущности и протекание сердечных и умных глубин соединяется со вселенскими просторами космического преображения и с внешним ликованием софийно-умно спасенной твари» (ОАСМ, 866).

«Периферийность» лосевской философии красоты только усугубляется особенностями его софиологии. Система Лосева, платоническая в своей основе, тем самым уже онтологична; перенесение же центра тяжести Столпа Софии в надмирные выси делает онтологизм Лосева гипертрофированным, едва ли не абсолютным. Умопостигаемый модус истинного бытия, в котором совершается диалектическое разворачивание лосевской тетрактиды, самодостаточен и перформативен; не ясно, что, кроме ущерба, может нанести ему вещественное воплощение: в нем уже и так все есть, включая первообразы художественных творений.

Любопытен в этом отношении следующий эпизод. В книге о Вл. Соловьеве Лосеву поневоле пришлось выступить в роли третейского судьи в споре Е.Н. Трубецкого со своим учителем. Критикуя Соловьева за его (гораздо менее последовательный, чем у Лосева) платонический онтологизм, Трубецкой утверждает, что в

свете такого воззрения творение мира и человека было бы пустым повторением того, что с самого начала утверждается уже в самом Божестве. Вердикт Лосева таков: Е.Н. Трубецкой «чересчур увлекся критикой Вл. Соловьева и не смог понять, почему творение мира и человека... есть нечто новое в сравнении с самим Божеством... Е.Н. Трубецкому тоже не хватает той диалектической мощи, которая проявляется Вл. Соловьевым на каждом шагу» (СВ, 581). Незаурядная диалектическая мощь самого Лосева была направлена на опрокидывание Столпа Софии в сферу абсолюта.

Воля к онтологизации оказывает определяющее воздействие и на лосевскую антропологию. Личность — телеологический итог диалектического процесса, она онтологически укоренена в вечности и еще при жизни способна к энергийному обожению. Но при этом вся субъективно-психологическая сфера (Сфера индивидуации) подлежит отлучению, изъятию из области истинно-личностного бытия. В комментарии к «Диалектике мифа» Л.А. Гоготилишвили говорит об «онтологическом» персонализме Лосева (Л, 643). Это определение точно, потому что оксюморонно. Антропологическая позиция Лосева — это персонализм минус индивидуация (если толковать известный термин Суареса в том смысле, какой придали ему Шопенгауэр и Ницше). Этой формулой вполне определяется и отношение Лосева к катартике, произрастающей на почве индивидуации; однако к рассмотрению этого вопроса мы вернемся после подведения некоторых предварительных итогов.

Очертив общий контур учения Лосева о красоте, мы наметили лишь некий инвариант, грубую канву, по которой выткан сложный узор диалектики художественной формы. Взятая в своих общих очертаниях, эстетика Лосева отличается не столько свежестью собственного смысла, сколько причудливостью сочетания нарочито стилизованных святоотеческих воззрений с изощренной диалектикой в духе гегелевского обоснования «конца искусства». Истинное богатство ее содержания обнаруживается на ином, эволюционном, уровне, где, как бы поверх инвариантной канвы, одна за другой отчетливо проступают знакомые нам фигуры. Ранняя, «музыкальная», эстетика Лосева имеет дело со Сферой индивидуации, зрелая, «каноническая», трактует Пирамиду Логоса, а более поздняя, «мифологическая» — софийно-теургична. Это поразительное соответствие заставляет увидеть в Лосеве едва ли не «провиденциального» завершителя Теургического проекта, нераздельно и неслиянно ему причастного.

Субстратом «первой» эстетики Лосева, наиболее отчетливо изложенной в первом, самом раннем (1920—1921 гг.) очерке

книги «Музыка как предмет логики», является музыка, точнее — та музыкально-дионисийская стихия, которая нашла художественное воплощение в творениях Вагнера и Скрябина, а философское — в учении Шопенгауэра о «мировой воле», в дионисийском «духе музыки» Ницше и в «творческой эволюции» Бергсона. И все же наиболее близкой для Лосева оказалась трактовка, данная в формуле Вяч. Иванова: «Дионис приемлет и вместе отрицает всякий предикат; в его понятии а не-а, в его культе жертва и жрец объединяются как тождество» (I, 719). Однако, верный своим онтологическим установкам, Лосев разрабатывает логический аспект тезиса Иванова, игнорируя его катартическую подоплеку.

Для того чтобы перейти от обыденной логики к музыкальной, «гилетической», следует, по Лосеву, «произвести редукцию самого закона основания», сводящуюся к тому, «что вместо прежнего берется закон слитости и взаимопроникнутости, приводящий к новой системе категорий и основоположений» (Л, 255). Хотя Лосев и производит логическую модификацию, «глядя на» (в платоновском смысле) музыкальный феномен, допуская даже, что она вполне адекватно описывает структуру абсолютного музыкального бытия, трудно все же поверить, что такое описание способно ухватить специфику музыки как искусства. И в самом деле, вскоре выясняется, что под юрисдикцию гилетической логики подпадает множество самых различных явлений — от дифференциального исчисления до структуры первобытного мышления. Онтологизация приводит не только к непоправимому распадению эстетического объекта на содержание и форму, но и к дезинтеграции родового единства искусства; так, например, скульптура, в силу своей эйдетики, остается в ведении закона основания. А это означает, что, отождествляя гилетическую логику с музыкальной эстетикой, мы с таким же успехом можем назвать закон основания эстетикой скульптурных форм, что выглядит достаточно абсурдно. Впрочем, сам Лосев завершает очерк следующими словами: «Заметим, что тут еще не указывается специфически художественный момент музыки...» (Л. 298).

Однако в той же музыкальной эстетике Лосева намечается неожиданно мощный прорыв к катартике. В одном из разделов упомянутого первого очерка (а также в примыкающем к нему «Музыкальном мифе»), посвященном модификации закона основания «в царстве субъективного бытия», в рассмотрение принимается «коэффициент субъективности» (Л, 242—243) — и это в корне меняет всю картину. «Неповторима и неуничтожима субъективная индивидуальность... Индивидуальность и простое вещное свойство — две совершенно несводимые друг на

друга категории; субъектное и объектное — абсолютно различны в своей онтологической природе... Осилить эту противоположность можно только лишь на почве концепций иных планов бытия» (Л, 243). За музыкой признается способность «переплавить в одно безразличное смешение все эти индивидуальности, включая и наше "я"» (Л, 245). Так не является ли музыка (и художественная катартика вообще) средством такой онтологической трансформации, приносящей «эстетическое спасение» субъектной индивидуальности?

Подойдя вплотную к такому выводу, Лосев решительно от него отказывается. Подлинное онтологическое изменение мира произошло лишь однажды, и это не дело рук человеческих: «Христос спасает людей; мир онтологически становится иным» (СкД, 293). Катартическое же спасение «своими силами» безблагодатно, его языческая природа непреодолима. «Музыкально чувствовать — значит не знать отъединенности Бога и мира... Есть что-то языческое в музыкальных восторгах души» (Л, 267). По сути дела, Лосев полностью присоединяется к мнению Иванова об имманентной самодостаточности Диониса. Вывод непреложен: музыкальная катартика является языческой по самой своей природе и должна быть предана анафеме. Что Лосев и осуществляет в статье о Скрябине: «Христианину грешно слушать Скрябина, и у него одно отношение к Скрябину — отвернуться от него, ибо молиться за него тоже грешно. За сатанистов не молятся. Их анафематствуют» (СкД, 301). А поскольку музыка является «первопринципом художественности вообще» (ДХФ, 250), лосевскую анафему смело можно отнести и ко всем прочим свободным искусствам.

После этого нас уже не может удивить скептическое отношение Лосева к катарсису. «Вековой спор об Аристотелевском катарсисе, основанный на разных пониманиях одной не вполне ясной фразы о нем, я считаю занятием довольно бесплодным и праздным» (ДХФ, 240). Интерпретация самого Лосева отличается крайне бескомпромиссным онтологизмом; она основана на учении Аристотеля об уме. «Ведь трагедия как раз тогда и начинается, когда данная субстанция ума устремляется в материальную беспредельность инобытия и приходит к саморасщеплению и самораздроблению. В этих инобытийных судьбах зарождается, наконец, — быть может, после долгих исканий и страданий, — путь к утерянной цельности умственно-просветленного самодовления» (ИАЭ, IV, 204).

Персонажи трагедии, по существу, не обладают собственной значимостью, личности здесь суть аналоги ума, а их действие (преступление) — инобытийный аналог материи как начала, рас-

слаивающего ум. Поэтому и сам катарсис не является следствием поступков персонажей и их воздействия на зрителя. Просветление есть объективно данное, ни от чего не зависящее и вечно неизменное в своем всеблаженстве состояние ума. Оно может быть замутнено материей-преступлением, но никак не может от него зависеть, нуждаться в нем. Следовательно, — и в этом главный, потенциально разрушительный для эстетики парадокс лосевского толкования, — катарсис вообще не нуждается в трагедии, равно как и в искусстве как таковом. «Но трагедия также и не нужна для очищения, потому что очищение и просветление есть энергия ума и состояние нематериального ума, причем смысл этой энергии не нуждается ни в каких фактах, трагических или нетрагических» (ИАЭ, IV, 205).

Но если трагедия не нужна для очищения, для чего она вообще нужна? И для чего нужно эстетическое переживание? Оно и не нужно: когда происходит подлинное очищение, «тут уже не просто эстетика, но и жизненное умиротворение; и мы чувствуем, что действительно всерьез были затронуты самые основы нашего бытия... Трагическое очищение есть очищение в уме, а не эстетическое...» (ИАЭ, IV, 204). Лосев, по существу, открыто признает, что абсолютизация онтологического подхода к искусству приводит к его упразднению. Так, античная эстетика «насквозь онтологична и так как поэтому настоящим, подлинным и единственным произведением искусства является самое бытие... то искусство в нашем смысле слова есть для Аристотеля, как и для Платона, уже нечто второстепенное или третьестепенное...» (ОАСМ, 737). Но это и взгляд самого Лосева, пытавшегося возродить то отношение к «свободным искусствам», какое, по его мнению, было свойственно органическим эпохам истории — античности и средневековью.

Тем не менее во «второй», канонической эстетике Лосева предпринимается попытка решить парадоксальную задачу интеграции языческого по своей природе искусства в эстетическую систему, основанную на принципах паламитского онтологизма.

Картина мира, воссоздаваемая в таких книгах Лосева, как «Философия имени» или «Диалектика художественной формы», представляет собой космогоническую теодицею, вполне отвечающую «фигурности» Пирамиды Логоса. Центральное место в этой системе отведено ее «порождающей модели» — тетрактиде, четырехчленной логической схеме, структурирующей как смысл мироздания, так и формы его выражения и понимания. «Если первый момент диалектического определения — это одно, высшее всякого определения, второй — одно как объединенность и коор-

динированная раздельность, то третий — одно как становящееся одно». Становление требует своего инобытия и дает четвертую категорию — «ставшего, или факта, который несет на себе выше-выведенную триаду смысла» (Л, 272). Область эстетического локализована в промежутке («метаксию») между сферой чистого смысла и его «мирского», и уже потому ущербного, инобытия. Получается, что сущность достигла высшей точки своего смыслового развития только для того, «чтобы далее ринуться с этой высоты в бездну инобытия» (Л, 137). Тут-то и вступает в действие эстетическое начало, спасая сущность от распыления и распада. Оказывается, «мы можем рассматривать ее в переходе в инобытие и без рассмотрения тех изолированных сущностей, на которые она реально распадается. Мы можем рассматривать сущность в ее полном и адекватном переходе в инобытие... Тогда это значит, что сущность получила художественное выражение» (Л, 181). Но как возможна полная адекватность? Ответ на этот вопрос дает «учение об идеальной выраженности, или, говоря короче, о первообразе». Всякий предметный смысл уже содержит в себе «некий план или задание, отвлеченный принцип своего выражения. И создавая художественное произведение, или воспринимая его, мы все время как бы вслушиваемся в эту идеальную выраженность». Первообраз служит «как бы целью произведения, его маяком, его направляющим принципом, его критерием и его масштабом» (ДХФ, 65).

Благодаря системно-онтологическому сдвигу, лосевская красота оказывается в ситуации, зеркально отражающей ту, в какой находилась красота «обыкновенная». Эта последняя взыскует нетленности и стремится к самозакланию, совлекая с себя земные одежды и утрачивая тем самым собственную идентичность. Не то у Лосева: красота первообраза поистине равноправная сестра в калокагатийном семействе. И, даже ринувшись в бездну меонального инобытия, она, по сути дела, ничем не рискует, ибо причислена к лику богов.

Эстетический проект спасения сущности от распада восходит к религиозному «архетипу спасения» в сверх-умном молитвенном экстазе, когда ум «возвращается на себя, как бы вращается в себе» (Л, 69). С тою только разницей, что в эстетическом переживании место ума заступает чувство, которое, в свою очередь, «круговращается вокруг самого себя». Лосеву чуждо характерное для Иванова опасение, что «исполнившийся цикл переживания» приводит к «катарсису и, следовательно, восстанавливает статическую норму» (II, 619), — для этого он слишком неоплатоник. Но это и делает Лосева более радикальным: спасет не нарушение

равновесия в пользу пред- или пост-искусства, а возврат к свято-отеческой вере, остальное — от лукавого.

Соседство умного экстаза губительно для эстетики, потому так невняты все попытки обоснования «Аполлинийского катарсиса». Если есть реальный и прямой «путь наверх», к спасению — молитвенное восхождение, теургическое действо, — к чему палиатив искусства, путь иллюзорный и окольный? Да и тетрактида, единая в своем саморазвитии, не допускает наличия параллельных структур. Поэтому Лосев солидарен с Платоном: «В каком смысле искреннюю и непосредственную молитву можно назвать искусством... в таком, и только в таком смысле Платон и допускает искусство», а подлинное творчество «есть усовершенствование себя самого, являясь единственно допустимым подражанием — на этот раз уже вечному образцу» (ОАСМ, 707). Попытка интеграции классической красоты в систему паламитского онтологизма была заранее обречена и окончилась ничем; а усиление теургического пафоса в работах Лосева конца 20-х — начала 30-х годов привело к тому, что в «третьей», мифологической, эстетике Лосева ситуация обострилась до предела.

Перемещение из смысловой сферы «канонических» трудов, группирующихся вокруг «Философии имени», в мир «позднего раннего» Лосева (к «мифологическому» циклу относятся опубликованные в 1930 г. «Диалектика мифа» и «Очерки античного символизма и мифологии») сопровождается почти физическим ощущением перемены атмосферы: космогоническая теодицея сменяется эсхатологией онтологического персонализма. Меняется и сам тип философствования: тетрактида уже не играет самодовлеющей роли, эта прерогатива передается личности, понятой как символ и миф.

Лосевское определение личности поражает полным, формульно-дословным совпадением с данным ранее определением художественной формы. Отвлеченная идея личности и «меонально-исторический момент» ее становления, синтезируясь, дают «подлинный первообраз, чистую парадигму, идеальную выполненность отвлеченной идеи... Это есть предел всякой возможной полноты и цельности воплощения идеи». И это есть также «модификация отвлеченной идеи на ту, которую можно назвать выраженной идеей» (Л, 549—550).

Поскольку религия есть, по Лосеву, субстанциональное утверждение личности в вечности (ее спасение), а миф «не субстанциональное, но энергичное самоутверждение» личности «в ее выявительных и выразительных функциях» (Л, 484), то и миф является не чем иным, как выразительным аналогом спасения. Мифическая личность теургична, она взыскует абсолютно-

го самоутверждения и «хочет существовать так, как существуют вечно-блаженные боги, вкушающие бесконечный мир и умную тишину» (Л, 561). Главная характеристика мифической личности — ее цельность, она «ничего общего не имеет с отдельными изолированными функциями» (Л, 556). Эстетическая же целесообразность оказывается, по сравнению с мифической, частичной и ущербной, поскольку опирается не на полноту личности, а всего лишь на «третий этап интеллигенции, чистое чувство, объективным аналогом которого является художественный образ» (Л, 573). Эстетическая целесообразность здесь оказывается крайне приниженной по отношению к чуду — целесообразности мифической: «... кощунственно для чуда было бы видеть в нем только самонаслаждение в чувстве и созерцание отрешенного художественного образа... Все это или тоще и хило для чуда, или прямо кощунственно» (Л, 560).

Судьба искусства складывается трагично. Согласно историософской схеме Лосева, оно гораздо уютнее чувствует себя «в эпохи развала того или иного культурно-социального режима» (ОАСМ, 820), выражая мироощущение либерально-буржуазного, т.е. «самодовлеющего, капризного, деспотического изолированного субъекта», чем «в сильном и крепком режиме» (ОАСМ, 820), с его отнесенностью к абсолютным трансцендентным ценностям. Вот и получается, что искусство — «продукт удушения трансцендентных ценностей, т.е. продукт неестественного развития индивидуализма» (ОАСМ, 884). Но если это так, то его теория либо вообще невозможна (и не нужна), либо она должна базироваться как раз на этом «отклонении», «неестественном развитии», «индивидуации», — словом, на катартике как социальной терапии. Но такой подход выходит за рамки чистого онтологизма, катартика и теургия примириться не могут, а эстетика оказывается жертвой их противоборства. Не оправдав возлагавшихся на нее надежд, она становится формальной и внутренне безразличной. «Эстетическая норма достигается независимо от того, в каком фактическом содержании даны эстетические факты. Пусть убивать безобразно. Но можно очень красиво изобразить убийство, и оно будет нравиться. Это значит, что эстетическая оценка понимается отвлеченно от жизненной оценки; она есть игра чистого смысла самого по себе, назависимо от того факта, который является носителем этого смысла» (ИАЭ, IV, 204).

В свете дерзновенного замысла Теургического проекта фундаментальное противостояние Эстетики, Катартики и Теургии достигло невиданной в истории философской мысли остроты, которая впоследствии сменилась мертвым штилем беспринципной эклектики. В общепринятом эстетическом каноне мирно уживаются Катартика (вроде бы Аристотелева) с Эстетикой (как бы платонической) и они обе — с Теургией (в карикатурной форме проекта «эстетического воспитания нового человека»). И, как бы мы ни относились к замыслу Теургического проекта, заключенный в нем императив воскрешения предков должно принять к исполнению, хотя это и поставит нас перед вопросом: «Пристало ли пробавляться чахлой «эстетической» эклектикой, когда мы, мертвые, пробуждаемся?»

Примечания

1. Блок А. Собр. соч.: В 8 т. Т. 5. — М. — Л., 1962. — С. 431.
2. Там же. — С. 426.
3. Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1988. — С. 744. — (Далее — С).
- При ссылках на труды Вл. Соловьева в тексте используются следующие сокращения: ВС — Соловьев В.С. Сочинения: В 2 т. М., 1989; ФИ — Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991; РВЦ — Соловьев В. Россия и Вселенская церковь. М., 1991.
4. Список сокращений, используемых при ссылках на труды А.Ф. Лосева, см. в примечании 11.
5. Э. Раглов. Эстетика Соловьева // Вестник Европы. — 1907. — Т. 1. — С. 115.
6. Аристотель и античная литература. — М., 1978. — С. 63—64.
7. Поппер Карл. Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона. — М., 1992. — С. 220. — (Далее — П).
8. Волошин М. Из литературного наследия. Т. 1. — С.-Пб., 1991. — С. 169.
9. Иванов Вячеслав. Собрание сочинений. Т. I—IV. Брюссель, 1971—1987. — Т. II. — С. 168.
- Ссылки на это издание даются далее в тексте; римскими цифрами указан номер тома, арабскими — страница. Для других изданий Иванова приняты следующие сокращения: АР — Вяч. Иванов. Возникновение трагедии // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988; ДиП — Вяч. Иванов. Дионис и прадионисийство. Баку, 1923.
10. Эрн В.Ф. Сочинения. — М., 1991. — С. 220.
11. Лосев А. Владимир Соловьев и его время. — М., 1990. — С. 230. При ссылках на это издание в тексте используется сокращение СВ, с указанием страницы. Другие сокращения: ДХФ — Лосев А.Ф. Диалектика художественной формы. М., 1927; ИАЭ — Лосев А.Ф. История античной эстетики: В 8 т. М., 1954—1992; Л — Лосев А.Ф. Из ранних произведений; ОАСМ — Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930; СкД — Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. М., 1990.

СИМВОЛ И ДРУГОЕ

Символ представляют нитью, ведущей из лабиринта мира к надежным реалиям, а *realibus ad realiora*. Символическая связь, принято считать, не знаковая, не нами установлена, не условна, для нее есть «основания». В чем, где? Не люди договорились считать кольцо символом вечности, голубое — символом тайны, золото — истины; в самих вещах заложены скрытые созвучия. Какая нечеловеческая инстанция прошила вещи мира, словно листки, так, что они стали книгой?

Разгадывание невидимых нитей, протянутых в мире творящей силой или как-то иначе присущих ему, должно было вроде бы стать главной задачей ума. И вот мы знаем, разыскание тайно заложенного в устройстве мира символизма на самом деле никогда не было сколько-нибудь серьезным занятием философии. Не то что философия такое с порога отрицает. Пусть мир устроен как шарада; пусть все пронизано таинственными созвучиями. Философия спрашивает не о том, как устроено, а о том, что это значит, что есть мир как целое; что это значит, что все именно такое, какое оно есть; что это значит, что бытие есть, а не нет его. И что мир — целое, что бытие есть, философия знает до символизма. Наоборот, символизм может развернуть свои догадки только потому, что всегда заранее уже есть целое мира.

То, что символизм стоит на беспроblemной вере в обеспеченность своих откровений, бросается в глаза во всяком современном определении и описании символа. Зримый образ «дан» в символе как указание на смысловую перспективу, даже как сама смысловая перспектива, или чем дан? Ответа не слышим. Символ так устроен; в нашем мире есть такая вещь — смысловая перспектива. Тогда, пожалуй, все вообще включено в символическую перспективу, т.е. все символ? Символизм согласится и даже процитирует из «Мистического хора», которым кончается вторая часть гётевского «Фауста», в переводе Пастернака:

Все быстротечное —
Символ, сравнение.

Если все — символ, не символа не бывает? Или не символы — это то, чего все символы символы? Ведь не может же все вечно кивать только друг на друга. Но то, что символизируют все символы, именно «недостижимо», «неописуемо», как сказано там же у Гете. Стало быть, напрасно символ силятся символизировать? Чем

больше они стараются, тем хуже, потому что они тогда начинают обещать, мы начинаем от них ожидать, что они как-то достигнут, как-то опишут недостижимое, несказанное, а лучше бы мы не ожидали ничего подобного? Попытки символа как можно лучше символизировать только затемнят истину: ту, что последнее символизируемое уже не символ и вообще не в ряду символов; все преходящее — только символы, а символизируемое — другое. По Дионисию Ареопагиту, символы обманывают иллюзией, будто Высшее на что-то похоже. «Когда Бог восславляется через прекрасные формы, Он восславляется по образу мира сего. Когда же Он восславляется через неподобные и чуждые ему образы, то Он восславляется превыше мира сего, ибо тогда подразумевается, что Он и не равен, и не соразмерен, а за пределами всему тому, посредством чего Его восхваляют... Всякая фигура являет истину тем очевиднее, чем откровеннее свидетельствует о себе через неподобность уподобления, что она — фигура, а не истина. И неподобные уподобления успешнее возводят наш дух к истине, поскольку не позволяют ему оставаться при простом подобии... Неподобное уподобление не дает... телесному чувству, льнущему ко всему вещественному, успокоиться... на низменных образах... думать лишь о них и принимать их как бы за всю полноту истины, не разрешает остановиться на них и самою низменностью образов вынуждает выйти за их пределы в поисках иной, прекрасной истины»¹.

Самое подозрительное в представлении о символе — неизвестно как пришедшая уверенность, что символ должен быть похож на символизируемое. Нельзя не спросить, кто это сказал, откуда это известно. Когда мы читаем в описаниях символа, что «структура символа направлена на то, чтобы дать через каждое частное явление целостный образ мира», нам остается или воспарить, создав в себе эйфорию «символического мироощущения», эстетизирующей религиозности или благоговейного эстетизма, вообразив, что некие родные смыслы таинственно ждут нас в мире и рассеивают перед нами спасительные знаки своего пришествия, или, если мы не откажемся от трезвости, придется задуматься, кем «направлена» «структура символа» на «целостный образ», как она «дает» его, почему, главное, «целостный образ мира» — это образ. Даже в самой платонизирующей мысли, в тоне которой выдержаны подобные описания, «целостный образ мира», т.е. единство, как раз не образ, потому что единство, тем более верховное единство, не имеет частей, абсолютно просто и вовсе не структура. Если «целостный образ мира» не имеет частей, есть простейшее единство, то каждый видимый образ будет «давать» «образ мира», потому что всякий образ всегда тоже единство,

только не простое. Причем единство — не символ единства, а единство же и есть; «символ» здесь лишнее. А если в этом описании — «структура символа» дает «через каждое частное явление целостный образ мира» — имеется в виду изобразить работу художника (он якобы берет частное явление и придает ему «структуру» символа, чтобы явление дало целостный образ мира), то есть основания думать, что художник так на самом деле никогда не поступает. Он делает скорее наоборот: захваченный целым как безусловно другим в сравнении со всем тем, что можно увидеть и изобразить среди частного, он взрывает частное изнутри, заставляя угадать полноту скорее через ее надрывное отсутствие.

В «Энциклопедии философских наук», §457, Гегель называет «символизирующей фантазией» относительно свободную деятельность интеллигенции. Она относительно свободна потому, что еще не может расстаться с подпорками, не обладает еще уверенной умной хваткой. Поэтому когда она что-то схватывает, она сразу остерегается потерять, упустить схваченное и, так сказать, держит его обеими руками, особенно боясь держать одновременно с тем, что схватила, еще и что-то неподобное ему. Символизирующая фантазия похожа на человека, которому в разговоре с вами кажется мало просто назвать вещи, он делает всевозможные изобразительные жесты не только руками, но и языком, присвистывает, пришепечивает, словно опасается, что без всех этих уподобительных жестов вещь, которую он хочет назвать, куда-то денется, утратит реальность, ему не поверят, его не поймут. Причина такого имитирующего символизирующего поведения в том, что интеллигенция еще расплывается, еще по-настоящему не собралась в цепкое единство. Потом она крепнет, меньше колеблется и уже не нуждается в ужимках для подтверждения того, что имеет дело с этой вещью, и только с ней. Для обозначения вещи оказывается довольно знака.

В «Науке логики», в примечании «Употребление числовых определений для выражения философских понятий», Гегель говорит о математической символической философии, такой, как круг — символ вечности: «Нелепо думать, будто этим выражают нечто большее, чем то, что чистая мысль способна постигнуть и выразить». Сам круг ведь не вечность, и сколько бы мы на него ни смотрели, вечностью не станет. Вечность, во всяком случае, не в круге; если она вообще где-то, то «в мысли», говорит Гегель. Кто-нибудь скажет: но ведь мысли все-таки трудно иметь дело с вечностью, не поможет ли круг? Созерцание круга не скорее ли наведет мысль на вечность? Пока мысль не пришла к вечности, созерцание круга — занятие, по Гегелю, «совершенно невинное». Но когда дойдет до дела, круг прикроет от мысли то, что она

ищет; мысли придется тащить двойной круг постижения вечности и, так сказать, продумывания сквозь круг. Гегель напоминает: философия, если она действительно философия, достигает предельной строгости понятия, т.е. большей, чем доступно внефилософским, вторичным, прикладным применениям мысли. «Философия должна почерпнуть логическое из логики, а не из математики. Имея дело с логическим в философии, обращаться к тем видообразованиям, которые это логическое принимают в других науках и из которых одни суть только догадки (предчувствия), а другие даже искажения логического — это может быть только последним средством, к которому прибегает философское бессилие»².

В примечаниях Гегель говорит не побочное, а чаще центральное. Тут мысль его выходит на свободу из механизма триад, устроенных по принципу дизельного двигателя почти за сто лет до его изобретения: поршень движется сначала ходом определения и описания вниз, — это тезис, полагание; противоположное движение антитезиса — не простое возвращение к тому, что было, а нагнетание противоречия, кончающееся самовозгоранием; взрыв вызывает расширение, распускание обогащенного содержания в новом простом ходе тезиса. Машина способна работать безостановочно, но забота о слаженности тактов сковывает, в примечаниях же Гегель свободен.

В примечании «Обычные виды понятий» 3-го тома «Науки логики» Гегель заключает: «Все, что должно было бы служить символом, способно самое большее — подобно символам для природы Бога — вызывать нечто намекающее на понятие и напоминающее его; но если серьезно..., то *...внешняя природа* любого символа не подходит для этого, и отношение скорее *оказывается обратным*: то, что в символе намекает на некоторое высшее определение, можно познать только через понятие и сделать его доступным можно только *удалением* той чувственной примеси». Символ только мешает. Если говорить серьезно, если мысль хочет быть, чем должна, чистой мыслью, то символ виснет на ней своей малоповоротливой образностью. Мысль в предельной собранности, в понятии — уж, конечно, не образ, не отражение, даже не сознание и не самосознание, все эти подпорки оставлены далеко позади: мысль в понятии есть истина как она же сама, чистая самость, das Selbst, равная себе, и больше ничему.

И в последнем примечании к разделу «Величина» той же «Науки логики» Гегель снова говорит о «философском бессилии», хватаящемся, как за соломинку, за символ. Он словно угадывает будущие теории символа, которые скоро расцветут у его прямых учеников. Возвращение к символу при уже достигнутой сущест-

вующей философской культуре «присовокупляет к своему бессилию смешное желание выдавать эту слабость за нечто новое, возвышенное и за прогресс». Мы слышим у Гегеля захваченность делом мысли и негодование против мнимых философов, якобы обогащающих свой «предмет» за счет такой «полнокровной» вещи, как миф, а в действительности просто не видящих в мысли ее сути. «Приходится возражать против всякой символики вообще... Философия не нуждается в такой помощи ни из чувственного мира, ни со стороны представляющей способности воображения, ни даже со стороны тех областей ее собственной почвы, которые ей подчинены и определения которых поэтому не подходят для более высоких ее сфер и для целого»³.

Есть два убеждения, которые навязывают нам символ как якобы то, на что мысль все равно обречена: хочет она или не хочет, она-де не может иметь дело иначе как с символами. Первое можно назвать научным, второе мистическим.

«Философия символических форм» (Кассирер) ловит нас на слове: поскольку все мы говорим и наша среда явно не та непосредственная чувственная данность, что у животных, а язык в широком смысле, включая язык искусства, социальных условностей и т.д., то мы купаемся в символах, дышим символами, ведь слово есть символ. Все для нас, людей, окутано символами, ничто никогда не вынуто из среды языка, из символической оболочки. Оставаясь еще под впечатлением гегелевского радикализма и не спеша стряхнуть с себя его настрой, можно назвать такой взгляд убеждением потерянной мысли, которая хочет навязать свою потерянность всем. Человек залез с молотком на стремянку и, встав на верхней ступеньке, забыл, зачем лез, растерянно смотрим на стремянку, на собственные руки, в которых молоток. Молоток — орудие, стремянка — орудие, его рука, по старому аристотелевскому определению, орудие орудий, его мысль, наверное, тоже какое-то орудие; слова, которые он только что хотел произнести и забыл, опять же орудия. Можно назвать орудия символами, потому что орудиям, как символам, что-то должно соответствовать. Но мы забыли, куда и зачем лезли, к чему набрали так много орудий или символов. Нам осталось теперь изучать, рассматривать молоток у себя в руках и перебирать разнообразные слова у себя в голове. Все оборачивается или орудием, или символом, или, пожалуй, тем и другим. Но из растерянности не выводит. Символы или не символы язык, который среда человеческого обитания, но когда я не растерян и не забыл, о чем я, зачем я, я хочу сказать и сделать не символически. Пусть я весь опутан символами, раз уж я на них обречен, но я хочу сказать, хочу поступить не так, чтобы

мое слово и мой поступок были опять только перебором символических форм. Если у меня есть что сказать, мне некогда задумываться о символе. Ведь я не обещаю: «Сейчас я вам скажу символ»; я говорю: «Сейчас я вам скажу вот что, вот какую вещь». Если мне встречно возразят, что я говорю символами, или что я говорю на русском языке, или что говорю со своей личной интонацией, я с горечью буду настаивать, что нет, вы меня не поняли, я о другом, я о деле. Символ не имеет к моему делу отношения. Символ или не символ то, чем я пользуюсь вольно или поневоле, я-то сам не символ. Конечно, про меня как раз легко сказать и скажут, что я, наоборот, именно символ, настоящий символ или всего лишь символ того-то и прочего, но это только портит мое положение, вгоняет меня в гроб, отбирает надежду достучаться; а все равно символом я быть не хочу, у меня еще есть дела.

Другая навязывающая себя символистическая позиция (Флоренский) говорит мне, что, пока я не вник, скажем, в софийный символизм сущего, со мной вообще еще рано разговаривать. И вот я допускаю, даже не сомневаюсь, что софийный символизм космического сущего действительно есть! Тогда согласись, говорят мне, что, пока ты не посвящен в тот софийный символизм, не инициирован, ты можешь, конечно, воображать, будто делаешь дело, но сам всего лишь копошишься в эмпирии, бессмысленно и безнадежно возишься неведомо с чем, разлученный с миром истинных прозрений, с горним миром, а не должен: человек призван подняться, он становится личностью, только когда соприкасается с горним миром. Это откроется и для меня, когда я проникнусь символическим мировоззрением, ибо в нем познание мира впервые, благодаря знанию таинственных соответствий, становится одновременно «соприкосновением с миром иным»; жалкая эмпирия индивидуального существования уступает эмпирию, сфере вечных светов. Потому что символ — это схождение, сочетание, супружество горнего и дольного, а без такого супружества дольное горестно сиротствует. Я же не могу хотеть упрямо сиротствовать, поэтому должен прийти в объятия ожидающего меня символического мирозерцания; да, собственно, мне все равно некуда деться, в мире холодно; помыкавшись, пооббив себе бока, мне не иначе как прийти в гавань символического мировоззрения, иначе органическому слиянию моего бедственного мира, дольного, со спасительным, горним, не бывать. Кто не хочет спасения? Пожалуйте поэтому к символу, он выход из беды. Опять не спорю, что ничего выше спасения нет. Я только знаю, что своими руками человек не может устроить себе спасение; сам он может и должен только всегда помнить, что он существо, которое нуждается в

спасении. Лишь бы не оказаться в положении человека, который делал с собой другое и готовился к другому. И возвышенные разговоры о символическом мирозерцании могут, на мою беду — именно на мою, другим-то возможно, все как раз хорошо и здорово, — оказаться чем-то совсем другим, чем держанием себя в готовности к спасению. Все равно спасение, каким бы оно ни было, символическим не будет; символического я не приму. Символическое мирозерцание должно будет поэтому научиться как-то переходить от символов к самим вещам. И чем раньше такой переход, тем лучше. Мне важнее, чем вживаться в символическое мирозерцание, в меру сил уже сейчас оставить символы и приывать к вещам, как они есть.

Девушка кивает на розу, роза на девушку. Они похожи друг на друга. Мы словно приклеены к пониманию символа как картинки похожего другого, стало быть, другого, которое мы можем приручить, введя в «перспективу смысла». Но девушка и другое, чем роза. Способен ли символ указывать на то, что безусловно другое, чем он?

В своем исходном бытовом и первом философском существовании символ совсем не требовал, чтобы то, на что он указывает, было похоже на него. Картина ряда уходящих или уводящих вдаль отображений, сходящихся к одному образу, в том, первом понимании символа отсутствует. Эта картина принадлежит позитивистскому редукционизму XIX и XX веков с его настойчивым желанием подыскивать ключи к рядам и сериям явлений, ухватывать максимальное их число одним ухватом. Символ в первоначальном значении — это обломленная половина целого, которая остается при мне, а другая уходит от меня так, что часто я уже не могу проследить ее путь. Моя половинка — знак и напоминание, что начато и не закончено какое-то дело; целое расколото, и обломки бродят по свету, словно забыв друг о друге, — это указание, напоминание, что дело надо закончить, обещанное исполнить. Символ у меня в руках — способ достоверно знать, что к *одному* есть *другое*. Без мысли о похожести. Скорее даже наоборот, с мыслью о непохожести: рисунок другой половины разломанного черепка как раз диаметрально противоположен, а не такой же, как рисунок разлома у моей половины черепка.

Указание на недостающую половину, на другое — вот символ в начальном понимании. Другого понимания в древней классической философии нет. Отвергая символ как помеху для мысли, Гегель спорит не с классическим символом в трезвом смысле указания на другое-недостающее, а с размытым представлением о символе как некоем «прообразе», своим «глубинным смыслом» охва-

тывающем целую «смысловую перспективу». Это представление о похожести символа и символизируемого не могло возникнуть раньше, чем ослабла готовность узнавать себя в безусловно другом, притупился вкус к неожиданности, появилось желание смягчить встречу с самими вещами, вообразить другое чуть ли не тем же самым, что мы имеем в нашем «символическом образе», во всяком случае — удобно и уютно стоящим в том же «смысловом ряду».

Символ в исконном значении кажется неинтересным, если мы пристрастились к размазыванию сочных уподоблений всего всему, но в нем есть блестящая простота, которая на самом деле выше и труднее, чем изобразительность.

Символ у Аристотеля не только не изображает символизируемое, но, наоборот, как правило, ему совершенно не подобен. В «Этике Евдемовой», VII 5, 1239b 31, дружба не обязательно должна быть между похожими, непохожие стремятся друг к другу как противоположные, как «два символа», две половинки целого, «ради добра», ради полноты целого. Мужское и женское — символы друг друга, потому что противоположны и только вместе составят целое («О рождении живых существ», I 18, 722b 11). И среди примеров дружбы противоположных, которые соединяются как два символа, у Аристотеля тоже пример мужчины и женщины. Из почти всего, что наговорено за последние два века о символе, мы выбираемся к этой отчетливой ясности, как из болота на сухой пригорок. Но настолько далек нам, настолько забыт классический символ, что важнейшее для понимания аристотелевской теории языка место, «Об истолковании», I, 16a 4, формула «то, что в звуке, — символы состояний души» остается не только без осмысления, но даже и без перевода.

Мы слишком привыкли проходить сквозь стены. «Символ является такой оригинальной и вполне самостоятельной идейно-образной конструкцией, которая обладает огромной смысловой силой, насыщенностью, вернее же сказать, смысловой заряженностью или творческой мощью и общностью, чтобы без всякого буквального или переносного изображения определенных моментов действительности в свернутом виде создавать перспективу для их продолжительного или даже бесконечного развития уже в развернутом виде или в виде отдельных единичностей». Я цитирую Алексея Федоровича Лосева. «Мифология не религия, не мораль и не фантастика. Это воплощенная действительность... Символ — это субстанциальное объединение идеального и реального. Это сама вещь, в ее сути».

Перед таким символом ничто не устоит. Он всюду проникнет, все перед ним поникнет, он все отопрет. Что ему недоступно прямо, он достанет обходным путем. «Символ... модель бесконечных порождений, субстанциально тождественных с самой моделью». Кто изобрел такую силу? Даже современная техника изобретает модели, которые еще не обладают бесконечной потенцией. Техника только ученица чародея, только отчасти достигает мощи символа? «В мифе... содержится модель для бесконечного ряда предприятий, подвигов, удач или неудач, действия и бездействия в условиях бесконечного разнообразия в отношениях к окружающей му миру».

Откуда такое могущество у мифа? Что такое миф? Или кто такой миф? Миф, по загадочному определению Лосева, живое существо. Всегда, если есть миф, есть существо, которое выстроило этот миф. За всяким мифом просвечивает другой миф. В нем исподволь делает свою историю существо, которое создало миф и может верить и не верить своему мифу, следовать или не следовать ему, создать другой миф и тоже с ним поступить по своей воле. Миф нарочно такой гибкий: чем больше он играет, тем увереннее в себе играет, живое разумное существо. Оно такое, что все может; живое разумное существо беспредельно по своим возможностям, ему нет преград. «Ведь человеческая фантазия может любые несравнимые и несоизмеримые элементы действительности поставить в закономерный и непреложный ряд. И этот ряд подчинить какой-нибудь еще небывалой модели». В мифы, которые выстраивает живое разумное существо, оно только смотрится; единственный настоящий миф у него — оно само как изобретательный строитель мифов.

Мифы XX века такие разные для того, чтобы развернулся первый миф — развивающегося живого разумного существа, бесконечного по своим возможностям.

Миф похож на мир тем, что он сам себе пространство, куда вселиться и где жить. И все же никакой миф не вбирает без остатка мир. Человек тоже оказывается в конце концов чем-то чуточку другим, чем живое разумное существо. У Алексея Федоровича вот это — что кроме мифа остается еще что-то — всегда ощущается. Мифу мешает распространиться без конца мелочь, безделка, ерунда, что-то вроде быта, обыденности, но как раз ничтожество этой помехи делает ее такой цепкой. Миф — это вроде бы все, целая бесконечность в перспективе; миф сам себе историческое поле деятельности, сам себе проделывает проходы повсюду. Но за мифом всегда оказывается пространство, которое никак не удастся до конца охватить. На целый мир без остатка мифа не хватает. Между мифом и миром остается зазор. И поскольку первомиф — это разумное живое существо, на все спо-

собное, у которого в обзоре, собственно, все, то остается в принципе непояснимым, что же именно не уместается в миф. Не поймешь. Какой-то хаос. Алексей Федорович иногда называл этот не поддающийся мифу остаток опытом. Я передам его слова в моей записи; не знаю, вошли ли они в какую-либо его книгу. «Опыт, если его взять в чистом виде, он же страшный. Теперь (в цивилизации. — В.Б.) — опыт упорядоченный. А возьми опыт в чистом виде — это же будет ад».

Отчего так вышло, что разумный осмысленный мир мифа не достает до целого мира, взят в неприступную рамку опыта, ада? А ведь об этом конце символа и мифа как «модели бесконечных порождений» в отношениях «к окружающему миру», — что он упрется в безусловно другое себе, в ничто, в ад, — можно было догадываться. В самом деле, почему мы так радовались, когда символ стал проходить сквозь стены, прокладывая пути. На первом же шаге символа, отождествившего одно и другое, другое было отступало в тень, пока миф не разросся почти до мира и не уперся в ад, который никуда отступать теперь уже не хочет. Не надо было доводить до такого конца, не надо было считать особенной удачей, что мы проходим сквозь стены, не надо было соглашаться со стиранием граней, надо было сразу заметить, что ни на первом, ни на последующих шагах символ, смысловая модель, другое по-настоящему не вбирал. Надо было несводимость, единственность каждой вещи отстаивать, не сплачивать их, не увлекаться сведением вещей в смысловые ряды, остановиться перед упрямством другого сразу, не уламывать его быть тем же. Не надо было радоваться синонимам.

«Первым основоположением лингвистики должно было бы быть абсолютное отсутствие синонимов в языке», — говорил Фердинанд де Соссюр. Как раз это у него почти никогда не вспоминают. И так же мало вспоминают, что определение символа как «субстанциального *тождества*» бесконечного ряда вещей, охваченных одной моделью, имеет у Алексея Федоровича Лосева неожиданное продолжение. «Отождествлять можно только то, что различно». Вся тождественность в символическом отождествлении вчистую растрачивается, так сказать, на само усилие отождествления, так что для отождествляемых частей уже не остается запаса тождества: вне той связи, в какой они помыслены, они различны. «Отождествляется то, что по своему непосредственному содержанию не имеет ничего общего между собою». Существом тождества оказывается различие — настолько, что, если я буду отождествлять одно и то же с ним же самим, оно, которое раньше было спокойно одним и тем же, от отождествления станет дру-

гим! «Смысл вещи есть, таким образом, сама же вещь, но только взятая в тождестве сама с собой, а поскольку отождествлять можно только то, что различно, то смысл вещи есть сама же вещь, но взятая в то же самое время и в различии с самой собой»⁴.

Хаос и ад числятся в ряду мифосимволических представлений. Но когда Лосев называет неупорядоченный опыт адом, он имеет в виду ничуть не символ, не мифологический образ, а настоящий ад, то, во что упирается смысловая модель, на чем она обрывается. Модель порождения бесконечных смыслов обрывается не на образе ада, а на аде. У А.Ф. Лосева, как у многих в нашем веке, был опыт ада, который не поддается просветляющему осмысливанию, никак, никакими силами, ни при каком подходе. Конечно, мыслитель может видеть ад и без того, чтобы иметь его биографический опыт. И как ад не дополнение к миру мифа, а конец ему, так тезис «отождествляется то, что... не имеет ничего общего» не дополняет теорию модели бесконечных субстанциально тождественных с моделью порождений, а приглашает, буквально принуждает взглянуть на нее другими глазами, увидеть в ней проблему. С парадоксами у Лосева мы встречаемся не раз. Их вызывающий характер обращен к нам. Лосев вызывает нас задуматься, над какими безднами мы взвешены. То, что называют эстетикой мифа у Лосева, по происхождению и замыслу есть критика мифологического сознания, радикальная в буквальном смысле этого слова — докапывания до корней и взрывания их. Очертания всей громады дела еще и самим работником не во всем угадывались.

Работа Лосева с мифом относится к провокативным построениям, которые в философии бывают чаще, чем думают. Есть книги и целые философии, которые разворачивают свою тему с тем большей и более неукоснительной последовательностью, что иронически. Этому слову надо отдать широкий смысл, возвратив его к исходному значению. Eironeia — это, собственно, «говорение, от eigo, eigmati — «говорю»; ему сродни retor — «оратор», готское waurd, немецкое Wort и английское word — «слово», а по мнению большинства этимологов, хотя не всех, также русское «врать». Переход от eigo — «говорю» к eironeia — «ирония» прозрачный: говорение берется как такое, на которое сам говорящий смотрит немного со стороны, вплоть до ужаса перед тем, чем он захвачен. Лосев захвачен живой пластикой античной скульптуры, но его любовование — одновременно ирония в названном не шутивном смысле, потому что античная телесность вызывает у христианского мыслителя ужас. Разнообразная привязанность Алексея Федоровича к Платону дает о себе знать в этой иронии. Ведь Платон если не самый последовательный, то самый искусный ироник. Он дает через себя выгово-

ряться мыслительным мирам так, что в «Государстве» мы не знаем, где он сам. Он с энтузиазмом дает слово силе нравственного и социального порядка, который получает такие безусловные права, что автор словно уже только замороженно следует со стороны, куда его несет. Палинодии, делящей пополам «Федра», «Кратил» и другие диалоги, где автор собирает в себе силы остановиться и после полного поворота отдать себя другой мысли, чем та, которая увлекла его было, в «Государстве» мы не слышим. Но когда одни принимают книгу за проект идеального общества, а другие ужасаются тоталитаризмом, который хотел насадить философ, то и другое — пока еще не лучшее употребление, которое можно сделать из «Государства». Оно вызов, обращенный к нам. В нем на показ развернута сильная логика порядка. Таким же вызовом была книга «Государь» Макиавелли. Счесть ее учебником правительственной хитрости — способ не прочесть ее. Нигилизм и воля к власти Фридриха Ницше — тоже ирония во всем ее размахе, проговаривание до последнего конца сути нового времени. Громадность, величие этой сути захватывают автора, который чувствует, что, если не бросить всего себя на разгадку исторической сверхсилы, ее не увидишь в лицо. Переживая нравственное негодование по поводу того, что Ницше опустился до нигилизма и воли к власти, публицисты не замечают, что, не будь Ницше, их темы — плохого нигилизма, дурной воли к власти — у них не было бы и показать свою высоконравственность им было бы труднее, хотя никак нельзя сказать, что без Ницше не было бы самих этих вещей — нигилизма, воли к власти, — только они были бы, кроме того что жуткими, еще и невидимыми.

Так и эстетизация Лосева, и критика его эстетики не добираются до сути дела. Она в том, чтобы поднять не аспекты и стороны, а весь миф, как он был и остается миром европейского человека, и, значит, увидеть миф до края, где он окаймляется адом. Мир мифа взвешен в Ничто, вот что увидел Лосев. Когда он говорит, что тождество есть нетождество, он напоминает нам: взгляните, на чем держатся бесконечные символические отождествления. Ни на чем. Кроме того, что весь мир мифа окаймлен адом, каждый шаг мифа — шаг над Ничто. «Посмотрите, как опасно ходите».

В символе и мифе «отождествляется то, что по своему непосредственному содержанию не имеет ничего общего между собой». Общее только в опосредствованном содержании. Кем опосредствованном? Мы надеялись, что миф есть что-то непосредственное. Оказывается, нет.

Когда Лосев напоминает, что у символа нет непосредственной связи и содержательного тождества с символизируемым, так что в су-

щество символа не входит похожесть, он возвращается к давнему и забытому. «Воздают должное... небесному устройению неподобные образы», даже не просто непохожие, а нарочито другие, говорит Дионисий Ареопагит в «Небесной иерархии». Можно подумывать, что здесь дает о себе знать непластичность средневековья. Но мы видели, что и у Аристотеля символ — указание не на тождественное или на подобное, а на то целое, до которого символу недостает. Чего недостает? Другого. Когда Гегель отбрасывает уподобляющий символ как помеху для мысли, он готовит поворот от эстетико-романтического символа к классическому. В тезисе Алексея Федоровича Лосева «отождествлять можно только то, что различно», так что даже взятие одной и той же вещи в тождестве с самой собой ведет к ее расподоблению в себе самой есть прямое наследование гегелевской диалектики и предполагается возвращение к аристотелевскому символу.

Маленькое добавление. Символ как обломок целого противоположен другому, а, по Аристотелю, из всяких двух противоположных вещей одна лишена другой. В символе, стало быть, его осколочность нужно понимать как отнятость, лишенность, обделенность. Символу, мы сказали, не хватает другого. Так, слово — символ состояния души и символ вещи потому, что звук, взятый отдельно, пока еще лишен того, чего он осколок.

Чтобы разобрать эту обделенность символа, возьмем пример из Алексея Федоровича Лосева: «В «Вечном муже» Достоевского Павел Павлович ухаживает за больным Вельчаниновым, который был любовником его покойной жены. Во время этого тщательнейшего ухода за больным он пытается зарезать спящего Вельчанинова бритвой, причем раньше никаких подобных мыслей у Павла Павловича не было и в помине. «Павел Павлович хотел убить, но не знал, что хочет убить, — думал Вельчанинов. — ...Гм! Он приехал сюда, чтобы обняться со мной и заплакать», — как он сам подлеишим образом выразился, то есть он ехал, чтобы зарезать меня, а думал, что едет «обняться и заплакать». Заплакать и обняться — это нечто противоположное желанию зарезать. Тем не менее оно здесь является символом зарезывания и впервые только через него осмысливается»⁵.

Что здесь лишено чего? Желание обняться и заплакать лишено своего существа, намерения уничтожить. Убийца обнимет труп и заплачет над ним, после того как убьет. Одно желание не знает о другом, порыву обняться и заплакать не хватает намерения убить. А намерение убить? Оно, по Лосеву, тоже символ. И оно тоже лишено своей другой половины, хотя лишенность тут уже другая. Это не противоречит аристотелевскому пониманию лишения. Так, несправедливый лишен по сравнению со справедливым

не справедливости как таковой — совести несправедливый еще не обязательно лишен, — а справедливого совестливого поведения. Со своей стороны, справедливый лишен порока.

Символ, однако, шире простой противоположности. Он не просто обломанная половинка, а в первую очередь часть того целого, которую составляют расколотые половинки. Желание обняться и заплакать и намерение убить сами по себе не имели бы отношения друг к другу и не были бы символами. Они стали символами друг друга потому, что есть целое, Павел Павлович Трусковский, и к этому целому все бывающие у него желания и намерения относятся раньше, чем друг к другу.

Примечания

1. Сен-Викторский Г. Комментарий к «Небесной иерархии» Дионисия Ареопагита. PL 175. Col. 978.
2. Гегель Г.-В.-Ф. Наука логики. Т.1 — М., 1970. — С. 291.
3. Там же. — С. 416.
4. Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. — М., 1976. — С. 51, 128.
5. Там же. — С. 57.

В ИЗДАТЕЛЬСКОМ ОТДЕЛЕ СПАСО-ПРЕОБРАЖЕНСКОГО СТАВРОПИГИАЛЬНОГО ВАЛААМСКОГО МОНАСТЫРЯ

(адрес: Москва, 2-я Тверская-Ямская, д. 52)

Изданы:

- Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви (в 4 томах).
Евсевий Памфил. Церковная история.
Иосиф Волоцкий. Просветитель.
Григорий Палама. Беседы (в 3 томах).
Св. Афанасий Великий. Творения (в 3 томах).
Преосвящ. Филарет (Гумилевский). Жития святых подвижниц Восточной Церкви.

Готовятся к печати:

- Митр. Макарий (Булгаков). История русской Церкви (в 7 томах).
Прот. Сергей Мансуров. История Церкви.
Блаж. Феодорит; Созомен. Церковная история.
Лебедев А.П. История разделения церквей в IX, X и XI веках.

ИНФОРМАЦИЯ И БИБЛИОГРАФИЯ

СООБЩЕНИЕ НА КОНФЕРЕНЦИИ

На Международной научной конференции «А.Ф. ЛОСЕВ: ФИЛОСОФИЯ, ФИЛОЛОГИЯ, КУЛЬТУРА» (Москва, 18—23 октября 1993 г.) Аза Алибековна Тахо-Годи сообщила, что 3 июня 1929 года А.Ф. Лосев и его жена В.М. Лосева приняли тайный монашеский постриг. Как объяснила А.А. Тахо-Годи, ее сообщение основано на данных из дневниковых записей Валентины Михайловны Лосевой и на зашифрованных указаниях на это событие в лагерной переписке А.Ф. Лосева и В.М. Лосевой за 1931—1933 гг. (переписка опубликована, но не полностью — см.: Лосев А.Ф. Жизнь. СПб., 1993, с. 365—487). Совершил тайный постриг духовник четь Лосевых архимандрит о. Давид (один из активных деятелей имяславского движения¹). А.Ф. Лосев и В.М. Лосева приняли монашеский постриг под именами Андроника и Афанасии — в память о святых V века Андронике и Афанасии, супружеской чете, ушедшей от мира в монашество после смерти своих детей.

К БИБЛИОГРАФИИ ПЕРЕВОДОВ РАБОТ А.Ф. ЛОСЕВА НА ИНОСТРАННЫЕ ЯЗЫКИ

1. Die russische Philosophie. Russland. Geistesleben, Kunst, Philosophie, Literatur. — Zürich, 1919. — (Нем. яз.).
2. Probleme actuale ale studierii mitologice antice// Analele Romino-Sovietico istorie. — 1958. — № 1-2. — (Рум. яз.).
3. Chaos antyczny// Meander. — 1957. — №9. — (Польск. яз.).
4. Омир. — София, 1962. — (Болг. яз.).
5. Lexicon des frühgriechischen Epos// Deutsche Literaturzeitung. — 1962. — №2. — (Нем. яз.).
6. Menanders Dyscolos. — Ibidem. — (Нем. яз.).
7. Due Quelle der Ilias// Deutsche Literaturzeitung. — 1963. — №2. — (Нем. яз.).
8. Terminus sophia bei Platon// Meander. — 1967. — №7-8. — (Нем. яз.).
9. Ewolucja pojecia nocy w starozytnosci na tle przemian spoleczno-historycznych// Meander. — 1969. — №3. — (Польск. яз.).
10. Elemente des körperlichen Verständnisses der Wirklichkeit in der Ideenlehre Platons// Philologus. — 1970. — Bd. 114. — (Нем. яз.).
11. Les mouvements affectifs exaltés dans L'Enéide. Leurs sens philosophique et stilistique// Vergiliana. — Leiden, 1971. — (Франц. яз.).
12. L'esthétique de la probabilité ou de la relativité// XI Conférence internationale du comité Eirene. — Cluj, 1972. — (Франц. яз.).

¹ Имяславствующая братия Андреевского скита во время так называемой афонской смуты в 1912 г. хотела избрать о. Давида вместо игумена о. Иеронима (см.: Иеросхимонах Антоний (Булатович). Моя борьба с Имяборцами на Святой Горе. Пг., 1917, с. 30—50); вместе с тем сам о. Давид занимал в спорах об имяславию взвешенную позицию. Так, в частности, по его просьбе П.А. Флоренский написал в 1923 г. увещательное письмо той части афонских имяславцев, которая не смирилась с молчанием Поместного Собора, отложились от Церковной власти и удалились на Кавказ (см.: Игумен Андроник (Трубачев). Примечания к книге: Флоренский П.А. Т. 2. У водоразделов мысли. М., 1990, с. 432). Скончался о. Давид 2 июня 1930 года, т.е. примерно через два месяца после ареста А.Ф. Лосева и за три дня до ареста В.М. Лосевой (см. письмо В.М. Лосевой от 5/18 сентября 1930 г.// Лосев А.Ф. Жизнь... С. 430).

13. De la naissance du scepticisme au fond du platonisme// XIII Congrès international du comité Eirene. — Scopje, 1974. — (Франц. яз.).
14. Dejiny estetických kategorií. — Bratislava, 1978. — (Словац. яз.).
15. Historický čas v kultúre klasického reka (Platón a Aristoteles)// Kultura v gredale dejin filozofie. — Praha, 1982. — (Чешск. яз.).
16. Az esztétikai kategóriák története. — Budapest, 1982. — (Венг. яз.).
17. Dialektika chudožestvennoj formy. Moskva, 1927. — München, 1983.
18. Dějiny estetických kategorií. — Praha, 1984. — (Чешск. яз.).
19. Soviet studies in Literature. On the nineteenth Birthday of A.F. Losev. Vol. XX, №2-3. — New York, 1984. — English translation of some Losev's articles. Introduction J.Hellie.
20. La dialectique de Platon et sa portée culturelle historique// La philosophie grecque. — Moscou, 1985. — (Франц. яз.).
21. Typy negácie// Dialektika negácie negácie. — Praha, 1985. — (Чешск. яз.).
22. Niektoré terminologické spresnenia v oblasti zákonov dialektiky. — Ibidem. — (Чешск. яз.).
23. В поисках смысла: Перев. на нем. яз.// Kunst und Literatur. — Berlin, 1986. — №5-6.
24. За понятието художествен канон// Проблеми на културата. — 1988. — №5. — (Болг. яз.).
25. Проблемът за символа и реалистичното изкуство. — София, 1989. — (Болг. яз.).
26. Aristotle. — Moscow, 1990. — (Англ. яз.).
27. Plato. — Moscow, 1990. — (Англ. яз.).
28. Културата като проблем на философията на историята. — София, 1990. — (Болг. яз.).
29. Die Dialektik des Mythos. — Hamburg. Felix Meiner Verlag, 1994. — (Нем. яз.).

Подготовлено А.А. Тахо-Годи

**Религиозно-философский журнал
«НАЧАЛА»**

Редактор Е.А. Калинкина
Редактор издательства Е.А. Мочина

Лицензия ЛР № 040211 от 15.01.92.
Сдано в набор 21.06.94. Подписано в печать 09.09.94
Формат 60x84 1/16. Бумага офсетная. Гарнитура Балтика.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 11,16. Уч.-изд. л. 12,45.
Тираж 2000 экз. Заказ 2251. С 119.

Издательство МАИ. 125871, Москва, Волоколамское шоссе, 4
Типография издательства МАИ.