

История становления  
самосознающей души

Андрей Белый

# Андрей Белый

## История становления самосознающей души







В 112 томе «Литературного наследства» впервые в полном объеме по автографам публикуется фундаментальный двухтомный трактат Андрея Белого «История становления самосознающей души» (1926–1931), его итоговый труд жизни, представляющий знаменитого писателя-символиста как оригинального философа, выдающегося историка и культуролога. В нем Андрей Белый исследует закономерности развития человечества, начиная с I века, с появления христианства, и заканчивая XX веком, эпохой символизма и антропософии. Также публикуется уникальный комплекс сопутствующих материалов: претекст трактата, фрагменты его первой редакции, пояснительные записи самого Андрея Белого и его вдовы К.Н.Бугаевой. Воспроизводятся рисунки, схемы, демонстрационные плакаты, иллюстрирующие мысль автора «Истории становления самосознающей души». Большинство из них – впервые. Издание снабжено фундаментальным научным комментарием и сопроводительными статьями. Книга предназначена для филологов, историков, культурологов, философов; для научных работников, аспирантов, студентов и широкого круга читателей, интересующихся историей мировой культуры и цивилизации.



Литературное  
иследство

112

# ЛИТЕРАТУРНОЕ НАСЛЕДСТВО

АНДРЕЙ БЕЛЫЙ

ИСТОРИЯ СТАНОВЛЕНИЯ САМОСОЗНАЮЩЕЙ ДУШИ

КНИГА ПЕРВАЯ

АНДРЕЙ БЕЛЫЙ

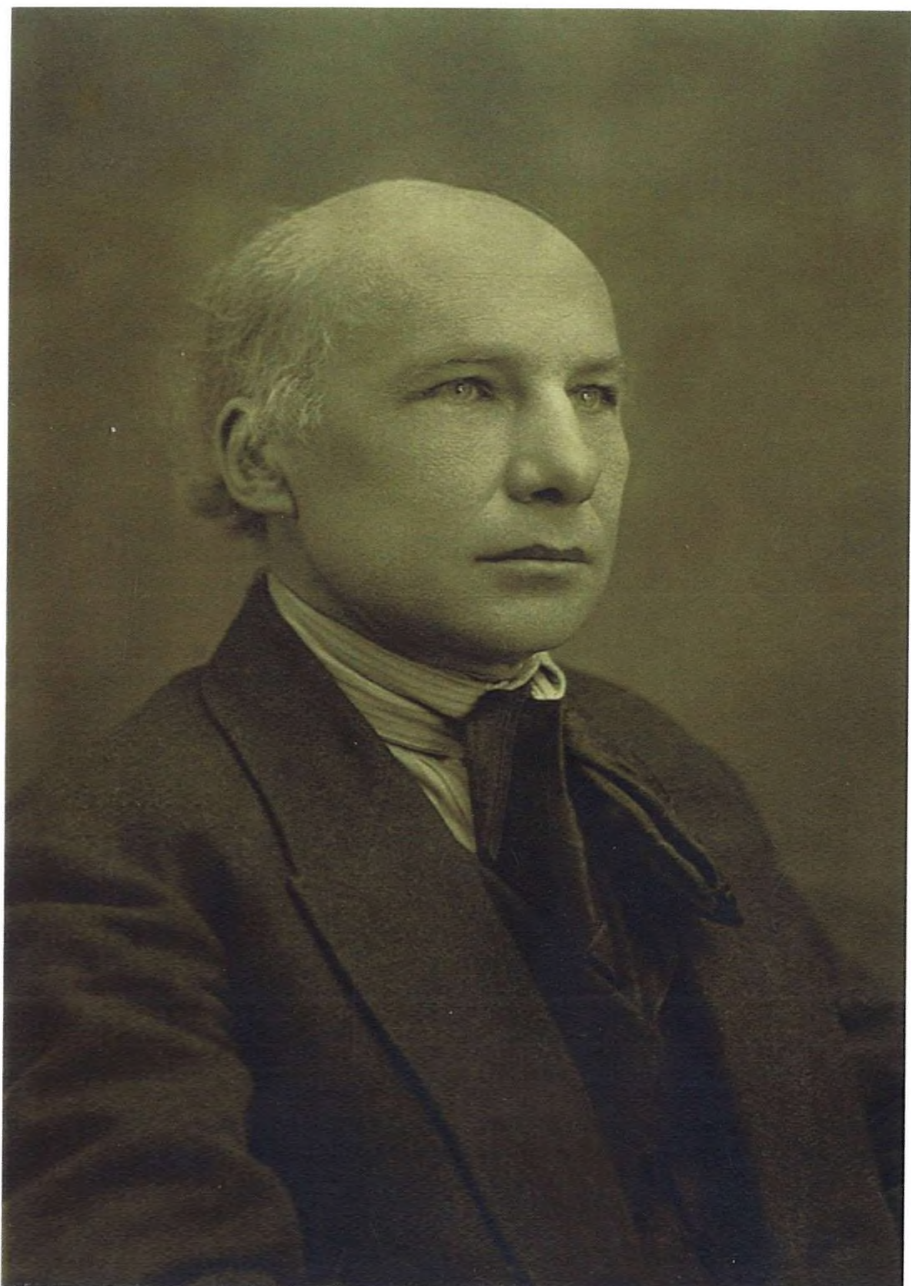
ИСТОРИЯ СТАНОВЛЕНИЯ  
САМОСОЗНАЮЩЕЙ ДУШИ

КНИГА ПЕРВАЯ

ИМЛИ РАН

2020





**АНДРЕЙ БЕЛЫЙ**  
**Москва. 1932**



ИНСТИТУТ МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ им. А.М. ГОРЬКОГО  
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

РОССИЙСКАЯ ГОСУДАРСТВЕННАЯ БИБЛИОТЕКА

DEUTSCHE FORSCHUNGSGEMEINSCHAFT (DFG)

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ МУЗЕЙ А.С. ПУШКИНА  
(МЕМОРИАЛЬНАЯ КВАРТИРА АНДРЕЯ БЕЛОГО)

AMHERST CENTER FOR RUSSIAN CULTURE (USA)

UNIVERSITÄT TRIER (GERMANY)



# ЛИТЕРАТУРНОЕ НАСЛЕДСТВО

Выходит с 1931 года

ТОМ СТО ДВЕНАДЦАТЫЙ  
В ДВУХ КНИГАХ

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

И.З. БЕЛОБРОВЦЕВА, Н.А. БОГОМОЛОВ,  
С. ГАРДЗОНИО, Р. ДЭВИС, Н.В. КОРНИЕНКО,  
О.А. КОРОСТЕЛЁВ (ЗАМ. ПРЕДСЕДАТЕЛЯ),  
Н.В. КОТРЕЛЕВ, А.Б. КУДЕЛИН (ПРЕДСЕДАТЕЛЬ),  
А.В. ЛАВРОВ, Дж. МАЛМСТАД, В.В. ПОЛОНСКИЙ,  
Д. РИЦЦИ, Л.А. СПИРИДОНОВА, Р.Д. ТИМЕНЧИК, М. ШРУБА

ИМЛИ РАН  
2 • 0 • МОСКВА • 2 • 0



# ЛИТЕРАТУРНОЕ НАСЛЕДСТВО

**АНДРЕЙ БЕЛЫЙ**

**ИСТОРИЯ СТАНОВЛЕНИЯ  
САМОСОЗНАЮЩЕЙ ДУШИ**

**КНИГА ПЕРВАЯ**

Составление, подготовка издания  
М.П. ОДЕССКИЙ, М.Л. СПИВАК, Х. ШТАЛЬ

Ответственные редакторы  
О.А. КОРОСТЕЛЕВ, М.Л. СПИВАК

ИМЛИ РАН  
2 • 0 • МОСКВА • 2 • 0

УДК 821.161.1.0  
ББК 83.3(2Рос=Рус)

«Литературное наследство» основано в 1931 году  
по инициативе И.С. Зильберштейна.  
Принципы издания разработаны и осуществлены  
И.С. Зильберштейном и С.А. Макашиным



Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований по проекту № 20-112-00095/20 (не подлежит продаже).

*Рецензенты* – Н.А. Богомолов, А.Л. Топорков

**Вступительная статья**

М.П. Одесский, М.Л. Спивак, Х. Шталь

**Подготовка текста и комментарии**

**ИСТОРИЯ СТАНОВЛЕНИЯ САМОСОЗНАЮЩЕЙ ДУШИ**

М.П. Одесский, М.Л. Спивак, Х. Шталь

и коллектив авторов: В.Г. Белоус, С.В. Казачков, Е.-М. Мишке, В.В. Нехотин,  
А. Хольцман; также: А.Н. Круглов (комментарии), К. Бахарова, И.В. Волкова,  
А.В. Геворкян, И.Б. Делекторская, Е.В. Наседкина (подготовка текста)

<История становления исторического самосознания>. Тезисы 12-ти лекций;  
Приложение 1: Оглавления к «Истории становления самосознующей души»;

Приложение 2: «Скорби». Фрагмент первой редакции

М.П. Одесский, М.Л. Спивак

Приложение 3: *К.Н. Бугаева*. История становления самосознания

М.П. Одесский, М.Л. Спивак, Х. Шталь

*Научный редактор-консультант* – С.В. Казачков

*Редактор* – В.В. Нехотин

*Подбор иллюстраций* – М.Л. Спивак

*Дизайн цветных вклеек* – Евгений Поликашин

*Схемы* – Марина Иорданова-Эттельдорф, Елена Маркс

## ГОД ИЗДАНИЯ ВОСЕМЬДЕСЯТ ДЕВЯТЫЙ

DOI: <https://doi.org/10.22455/0130-3627-2020-112-1>

ISSN 0130–3627

ISBN 978-5-9208-0625-3

© Коллектив авторов, 2020

© Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН, 2020

© Российская государственная библиотека, илл., 2020

© Российский государственный архив литературы и искусства, илл., 2020

© Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, илл., 2020

© Государственный музей А.С. Пушкина, илл., 2020

© Музейное объединение «Музеи наукограда Королев», илл., 2020



*Михаил Одесский, Моника Спивак, Хенрике Шталь*

**«ОНА – ДОЛЖНА БЫТЬ»  
«ИСТОРИЯ СТАНОВЛЕНИЯ САМОСОЗНАЮЩЕЙ ДУШИ»  
АНДРЕЯ БЕЛОГО**

И по своему объему, и по амбициозности замысла «История становления самосознающей души» (1926–1931; далее – *ИССД*) – несомненный *opus magnum* позднего Андрея Белого<sup>1</sup>, который следует рассматривать и как крупнейшее достижение русского символизма в целом, как впечатляющий интеллектуальный итог символистской программы, сопоставимый (и хронологически совпадающий) разве что с эмигрантской трилогией Д.С. Мережковского («Тайна трех: Египет и Вавилон», 1925; «Тайна Запада: Атлантида – Европа», 1930; «Иисус Неизвестный», 1932).

«В своей незаконченной работе по философии истории и культуры (“История становления самосознания”), – характеризовала этот труд Клавдия Николаевна Бугаева (1886–1970), вдова и верный помощник Андрея Белого, – он дал захватывающий обзор достижений последних столетий, взяв эти достижения как единое в основе своей устремление научных и философских дисциплин в их взаимной обусловленности и связи на общем фоне культуры»<sup>2</sup>.

С этой точки зрения *ИССД* – и научное сочинение, и культурологическое исследование, и памятник философской мысли.

Белый прекрасно понимал масштаб этого произведения. Оправданная гордость за свое творение выступает в его письмах к ближайшему другу, критику Иванову-Разумнику. Например, в письме от 6 марта 1926 г.:

---

Раздел «“Исторические темы моего курса чалят туда же”. Лекции у М.А. Чехова и претекст “Истории становления самосознающей души”» подготовлен Михаилом Одесским и Моникой Спивак; раздел «Самосознающая душа. Генезис понятия» – Хенрикой Шталь; раздел «Схемы и рисунки» – Моникой Спивак; остальные разделы – в соавторстве.

<sup>1</sup> Как счастливо выразился Карен Свасьян, см.: *Свасьян К.* История как материал к биографии. Андрей Белый и его *opus magnum* // *Russian Literature*. 2011. Vol. 70, Issues 1–2: Андрей Белый – философ: «История становления самосознающей души» и ее контексты. С. 61–88.

<sup>2</sup> *Бугаева К.Н.* Воспоминания об Андрее Белом / Предисл., коммент. Дж. Малмстада. СПб., 2001. С. 284.

«Эти месяцы я в шутку почти начал записывать один ход своих мыслей, ввязался в него, и теперь заканчиваю черновик рукописи (что с ней делать – не знаю); рукопись уже – 400 писанных страниц, а все не могу кончить. Тема – "История становления самосознающей души" (аэропланый пробег над историей культуры пяти последних столетий)»<sup>3</sup>.

Белый в действительности даже недооценил свои достижения. В оглавлении, отражающем состояние *ИССД* на май 1926 г., он отметит, что «размер рукописи свыше 700 стр<аниц>» (см. Приложение 1), а К.Н. Бугаева укажет (с учетом дописанного в 1931 г.) – «1127 стр<аниц>»<sup>4</sup>.

«Аэропланый пробег» – не над пятью столетиями, а над значительно большим периодом: от евангельской эпохи – до XX в.

Однако *ИССД*, разумеется, не научное исследование в обычном смысле, так же как и не чисто философское произведение. Специфика *ИССД* как проекта заключается в том, что Белый здесь, опираясь на свой опыт и символиста, и антропософа, одновременно использует различные стратегии изложения мысли.

Писательскому методу Андрея Белого вообще присуще постоянное обращение к стратегиям «символизации» – изложению своего базового мировоззрения при помощи различных дискурсов: иногда целых областей знания или искусства, с их градациями, взаимопереходами и т.п.<sup>5</sup> На рубеже первого и второго десятилетия XX в. в качестве средства такой «символизации» был задействован собственно символизм, в революционные годы – «теория слова»<sup>6</sup>, в очерке 1928 г. «Почему я стал символистом...» – снова символизм, в поздней мемуарной трилогии – жанр воспоминаний, благодаря которому Белый «сумел создать из хроники своей жизни, своих исканий, литературных и нелитературных деяний многокрасочную картину пережитой исторической эпохи» и заодно «внешне "революционизировать" символистское движение»<sup>7</sup>, и т.д.

В случае *ИССД* – это антропософия: история развития европейской культуры дается с точки зрения антропософского учения о культурных периодах и в связи со становлением душевных и духовных аспектов сознания. В период пятый, еще актуальный для современной эпохи, развивается форма сознания, которую Белый называет «самосознающей душой» (переводя с немецкого антропософский термин «Bewusstseinsseele»<sup>8</sup>) и которая способна превратить душу в орган познания высших ценностей духа.

<sup>3</sup> Андрей Белый и Иванов-Разумник. Переписка / Андрей Белый и Иванов-Разумник. Переписка / Публ., вступ. ст., коммент. А.В. Лаврова и Дж. Малмстада; подгот. текста Т.В. Павловой, А.В. Лаврова и Дж. Малмстада. СПб., 1998. С. 341. Далее: *Белый – Иванов-Разумник*, с указанием страницы в тексте.

<sup>4</sup> Цифра вставлена карандашом в копии оглавления, приложенного к автографу *ИССД*.

<sup>5</sup> См.: *Одесский М.П.* Стратегия «символизации» в «Истории становления самосознающей души» // *Russian Literature*. 2011. Vol. 70, Issues 1-2. С. 51.

<sup>6</sup> Глухова Е.В., Торшилов Д.О. «Теория слова» Андрея Белого в годы революции и гражданской войны // *Литературное наследие*. Т. 111: *Андрей Белый*. Жезл Аарона: Работы по теории слова 1916–1927 гг. / Сост., подгот. текста, вступ. ст., текстологич. справки и коммент. Е.В. Глуховой, Д.О. Торшилова. М., 2018. С. 5.

<sup>7</sup> Лавров А.В. О Блоке и о других: мемуарная трилогия и мемуарный жанр у Андрея Белого // *Лавров А.В.* Андрей Белый: Разыскания и этюды. М., 2007. С. 221, 264.

<sup>8</sup> Шталь Х. Генезис понятия самосознающей души и «История становления самосознающей души» Андрея Белого // *Russian Literature*. 2011. Vol. 70, Issues 1-2. С. 21–37.



*ИССД* – своего рода «роман понятий», где центральный герой – «душа самосознающая» и где дана, как Белый это образно определяет, ее генеалогия, родители и биография от «утробного состояния» до зрелого возраста, с намеками на ее будущее развитие – до смерти и даже воскресения.

Столь же принципиально для Белого, что *ИССД* фиксирует и этап в истории человечества, и этап в его собственной жизни:

«оставлена мысль приподнять неприподнимаемое, большое “Я” в малом; мысль об эпохее “Я” кажется мне покушением с негодными средствами; это “Я” – “Не тот”. Но теперь этот “Не тот” – не замысел “Антихриста” первых юношеских попыток 1898 года. Это – тема “Истории самосознающей души”, которая вырастет. <...> 25<-й> окончился темой: “Вера в веру” (Ап<остол> Павел); 26<-й> – “от веры к надежде”. В нем открылось нечто из темы “Я”, подслушанной в событиях моей внутр<енней> жизни эпохи 12–15, как нечто до конца не личное, а индивидуальное, историческое: “Я” – ни Котик, ни Борис Бугаев, ни Белый; я – “История становления самосознающей души”. Эта книга вчерне написана» (Белый – Иванов-Разумник. С. 507–508 – письмо от 1–3 марта 1927 г.).

В *ИССД* Белый стремился показать, что антропософия приложима к многовековой истории человечества, способна объяснить как кризисы культуры, так и ее расцвет. Тем самым он фактически предложил альтернативу господствовавшей в СССР идеологии и методологии.

Осознавая неуместность и невозможность представления такой альтернативы публично, Белый никогда не пытался опубликовать *ИССД*. В том же письме к Иванову-Разумнику он, выражая убеждение в том, что *ИССД* нужна читателю, одновременно говорит, что готов «тактически» смириться хотя бы с ограниченным распространением книги в антропософском «самиздате»:

«я все более и более вижу, что книга моя должна выйти, хотя бы в нескольких дес<ятках> списков, ибо, входя в детали, я вижу, что попал в какую-то точку ритма истории, что выясняется не столько из общего плана мысли, сколько из мелких штрихов и данных истории; подходя к иным из них, я почти вскрикиваю от изумления, – до чего они становятся *транспарирующими* и *заново говорящими* в свете приложения к ним антропософской кривой» (Там же. С. 353 – письмо от первой декады августа 1926 г.).

И все же в письме к В.Э. Мейерхольду от 5 марта 1927 г. Белый делится «стратегической» надеждой на то, что книга когда-нибудь станет доступна «для всех», что она будет нужна и важна «для будущего»:

«Ведь работать во весь голос с людьми мне нельзя (сами знаете!). И стало быть: надо работать без людей, но для людей: для будущего. “История самос<ознающей> души” – для всех: и для Вас она где-то нужна бы была. Я ее пишу себе в письменный стол; она будет в двух-трех экземплярах; но она вынырнет, когда нас с Вами уже не будет на этом свете.

Она – должна быть»<sup>9</sup>.

Белый как будто провидел будущую судьбу *ИССД* – по меркам XX в. не самую катастрофическую, но и не самую завидную.

<sup>9</sup> Из переписки А. Белого: Письма В.Э. Мейерхольду и З.Н. Райх / Публ., вступ. ст., коммент. Дж. Малмстада // Новое литературное обозрение. 2001. № 51. С. 144.

После смерти Белого в 1934 г. не осуществилось даже издание уже подготовленного сборника его стихотворений<sup>10</sup>, а о публикации философских трудов, тем более с антропософской подоплекой, и речи не могло идти. К.Н. Бугаева и Е.В. Невейнова (ее подруга, помощница и наследница) с трудом пристраивали материалы Белого в государственные архивы. Автограф «Истории становления самосознающей души» был передан в рукописный отдел Государственной библиотеки имени В.И. Ленина (сейчас Российская Государственная библиотека) в 1970 г. Более тридцати лет он находился в неописанной части фонда Белого, и в научных и антропософских кругах стали подозревать, что автограф утерян.

Ситуацию – как Белый и рассчитывал – спас антропософский «самиздат». Прежде чем сдать рукопись в ГБЛ, К.Н. Бугаева ее переписала (причем, несколько раз). Вероятно, потом к распространению *ИССД* были привлечены доверенные люди: известны списки, выполненные не только Бугаевой. Затем появились машинописные копии, сделанные с этих списков и предназначенные для «своих», для антропософов. В последнюю треть XX в. именно по спискам К.Н. Бугаевой и антропософским машинописям, к ним восходящим, были предприняты первые публикации в научном формате: несколько небольших фрагментов текста<sup>11</sup> и первый черновой вариант второго тома *ИССД* (представленный, однако, как полный текст<sup>12</sup>).

В настоящем издании «История становления самосознающей души» Андрея Белого впервые публикуется в полном объеме. Книга печатается по черновому автографу, хранящемуся в Научно-исследовательском отделе рукописей Российской Государственной библиотеки (НИОР РГБ. Ф. 25. Карт. 45. Ед. хр. 1, 2); также привлекались материалы Белого, сопутствовавшие его работе (оглавления, рисунки, записи библиографического характера), списки *ИССД*, выполненные К.Н. Бугаевой, ее пометы и пояснения (в автографе и списках).

<sup>10</sup> *Наседкина Е.В.* Несбывшийся проект: посмертное «Собрание стихотворений» Андрея Белого // *Смерть Андрея Белого (1880–1934): Сборник статей и материалов: документы, некрологи, письма, дневники, посвящения, портреты* / Сост. М.Л. Спивак, Е.В. Наседкина. М., 2013. С. 903–928.

<sup>11</sup> См. публикации Дж. Крокенден (*Crookenden Julia*. The Chapter «Simvolizm» from Bely's «Istoriia stanovleniia samosoznaiushchei dushi» // *Andrey Bely. Centenary Papers* / By Boris Christa. Amsterdam, 1980. P. 39–51), Г.Ф. Пархоменко (глава «Душа самосознающая»): *Laterna Magica: Литературно-художественный историко-культурный альманах*. М., 1990. С. 278–310; Дж. Коппера с его предисловием «Мистик среди схоластов. Андрей Белый и средневековый мистицизм» (глава «Эпоха схоластики. 12 и 13 век», подглава «Роль мистики в двенадцатом веке»): *Литературное обозрение*. 1998. № 2. С. 13–20. См. также: *Чинкова А.И.* Достоевский в восприятии Андрея Белого // *Достоевский: Материалы и исследования*. Т. 15. СПб., 2000. С. 132–164 (с привлечением материалов *ИССД*).

<sup>12</sup> *Белый А.* Душа самосознающая. М.: Канон+, 1999 / Сост. и ст. Э.И. Чистяковой. М., 1999. С. 62–476. О дефектах этого издания см. ниже.



## 1. «Черновик очень большой книги» Андрей Белый в работе над «Историей становления самосознающей души». 1926–1931

Андрей Белый начал работу над «Историей становления самосознающей души» в 1925 г. Взлету творческой активности в середине 1920-х способствовал переезд из Москвы в подмосковный поселок Кучино. К переезду вынудила неустроенность: после возвращения в 1923 г. из эмиграции в Советскую Россию у Белого не оказалось своего жилья. Пока он находился в Германии, скончалась его мать А.Д. Бугаева, и он, видимо, потерял право на занимаемую ею жилплощадь, а потому был вынужден скитаться по чужим домам, снимать комнаты у знакомых. При этом Белый, находясь в крайне стесненном материальном положении, продолжал активно выступать и писать, в том числе и для заработка. «Я совершенно расшатан этой жизнью, ни читать, ни правильно работать в такой обстановке нельзя», – констатировал он<sup>13</sup>.

Но в 1925 г. наметился выход. Весной Белый с К.Н. Васильевой (К.Н. Бугаевой, женой Белого, она станет только в 1931 г.) переехал в подмосковное Кучино в дом к Левандовским, а в середине сентября – уже постоянно поселился в доме Шиповых:

«Мы с К.Н. снимаем <...> две комнатки на зиму; так начинается мне мой “таинственный остров” Кучино, откуда я изредка, с опаской, ныряю в столь опостылевшую мне Москву» (РД. С. 488).

На первый взгляд, переезд был решением чисто бытовой проблемы, но он сыграл определяющую роль в завершении прежних и рождении новых замыслов Белого. Отрыв, хоть и относительный, от московской суеты и обретение своего угла, пусть и плохонького, дало покой, возможность думать и работать:

«Кучино. Здесь – – отдых: и тихое задумье; здесь начинаю прерванную на 3 почти месяца работу над “Москвой” <...>. Числа 16-го переезжаем к Шиповым. Здесь оканчиваю вполне “Москву”. Не будь Кучина, ее не написал бы» (РД. С. 486–488).

Первый том романа «Москва» («Московский чудак» и «Москва под ударом») был закончен в сентябре 1925 г.<sup>14</sup> А уже октябрём в «Ракурсе к дневнику» датирована запись, которую можно считать точкой отсчета – первым упоминанием о теме, давшей книге заглавие: «“История становления историч<еского> самосозн<ания>” – курс лекций у Чехова» (РД. С. 488).

У Михаила Александровича Чехова (1891–1955), в руководимом им театре МХАТ-2, в это время активно шла подготовка спектакля по пьесе Белого «Пе-

<sup>13</sup> Белый А. Ракурс к дневнику / Публ. А.В. Лаврова, Дж. Малмстада // Литературное наследство. Т. 105: Андрей Белый. Автобиографические своды: Материал к биографии, Ракурс к дневнику. Регистрационные записи. Дневники 1930-х годов / Сост. А.В. Лавров и Дж. Малмстад. М.: Наука, 2016. С. 485 (запись за январь 1925 г.). Далее – РД, с указанием страницы в тексте.

<sup>14</sup> Обе книги вышли в следующем году.

тербург»<sup>15</sup>. Запись о начале курса, посвященного «становлению историч<еского> самосозн<ания>», затесалась между записями о репетициях. Очевидно, что тесный контакт Белого в этот период с Чеховым (учеником Белого в антропософии) и с коллективом театра (тоже антропософией увлеченным) и привел к идее прочитать этот курс.

Перед студийцами МХАТ-2 Белый читал лекции и ранее. Так, в апреле 1925 г. «у Чехова» Белый выступал с «Воспоминаниями о Штейнере» (РД. С. 487). Это был один из первых откликов на смерть Рудольфа Штейнера 30 марта 1925 г.<sup>16</sup> Не исключено, что раздумья о Штейнере и его учении подтолкнули Белого к мысли творчески развить и интерпретировать некоторые положения антропософии (что происходило и ранее, в лекциях конца 1910-х – начала 1920-х).

Предложение подготовить курс лекций поступило в сентябре: «Чехов просит меня прочесть его студийцам курс» (РД. С. 488). Возможно, Чехов хотел этим курсом не только настроить своих студийцев на верный лад, но и отвлечь внимание Белого от репетиций «Петербурга», поскольку тот очень нервничал: «Меня ужасает режиссура и макет “Петербурга”, но на репетициях бессилён <...>; предвижу провал» (РД. С. 488).

В октябре было прочитано четыре лекции. А в ноябре негативные переживания, вызванные генеральной репетицией пьесы, совершенно выбивают Белого из колеи, он заболевает и прекращает курс:

«10 ноября генер<альная> репетиция: провал; переживаю нечто ужасное; 15 ноября до 15-го декабря нервно заболеваю <...>».

*Декабрь* <...>. Курс мой у Чехова прерван нервным перетрясом, из которого выхожу умиротворенным» (РД. С. 488–489).

Болезнь в данном случае способствовала рождению творческого плана. Белый с конца ноября «усиленно» читает «апостола Павла», в декабре «думает над учением апостола Павла об оправдании верой» и «весь месяц читает Евангелия». Принадлежавший Белому «Новый Завет» (СПб., 1898) содержит многочисленные пометы, отражающие начавшуюся в это время и продолжающуюся в дальнейшем работу над *ИССД*. В тексте этого экземпляра – обильные подчеркивания, а на шмуцтитулах выписаны номера страниц, на которых находятся нужные для поднимаемых в *ИССД* тем: «Павел», «Смерть в Иисусе» и др. Так, например, на тему «Самосознание» дается отсылка к стр. 443, на которой подчеркнуты слова из Первого послания апостола Павла к Тимофею: «Вникай в себя и в учение; занимайся сим постоянно: ибо, так поступая, и себя спасешь, и слушающих тебя» (4: 16). И эта, и многие другие из отмеченных на страницах книги цитат войдут в текст *ИССД*<sup>17</sup>.

Одновременно со штудированием евангельских текстов Белый изучает литературу по истории церкви, далее переходит к литературе о Шартрской мистической школе, истории средневековой философии. В декабре Белый записывает:

<sup>15</sup> «С сентября участвую в постановке “Петербурга”» (РД. С. 488). См. публикацию пьесы с историей ее постановки в МХАТ-2 в кн.: *Белый А.* Петербург: Историческая драма / Подгот. текста, прим. А.В. Лаврова; вступ. ст. А.В. Лаврова и Дж. Малмстада. М., 2010.

<sup>16</sup> До этого, тоже в апреле, Белый выступал с «Воспоминаниями о Штейнере» перед «друзьями» (РД. С. 486).

<sup>17</sup> НИОР РГБ. Ф. 25. К. 47. Ед. хр. 14. Эта книга содержит не только следы работы Белого над *ИССД*, но также отражает различные аспекты его религиозной жизни и медитационной практики.



«Во мне поднимается тема схоластики; кроме того: все более и более выдвигаются задания: в антропософии конкретно связать темы: самосознающей души, интеллекта, истории наук, архангела Михаила; средние века, как генезис тем, все более и более притягивают; под конец месяца у нас в Кучине: Жильсон, Штокль, статьи о Шартре, и три тома Хорред “История средневековой философии”<sup>18</sup>» (РД. С. 489).

Между декабрьским увлечением эпохой схоластики и курсом о «становлении историч<еского> самосозн<ания>», который в октябре Белый начал читать у Чехова, обнаруживаются связи: «Исторические темы моего курса чалят туда же» (РД. С. 489).

Вскоре Белый возвращается к лекционной деятельности и дважды выступит с докладами, суммирующими декабрьские увлечения. Тема одного выступления – «Учение Павла об оправдании верою», другого – «Генезис средневековой мысли» (в регистре «Себе на память» название второго выступления более приближено к тематике *ИССД*, практически совпадая с названием одной из ее глав: «Беседа на тему “Средневековая схоластика”»<sup>19</sup>). Оба доклада – перед «друзьями» (РД. С. 489). Имен Белый не указывает, но очевидно, что это узкий круг понимающих людей, скорее всего, антропософов. Обе темы выступлений найдут развитие на страницах *ИССД*.

С середины ноября 1925 г., с начала «нервного перетряса», Белый перестает часто ездить в Москву. «Мы с К.Н. замыкаемся в Кучино», – писал он. И далее: «От полного отчаяния начинаю вести свой “Кучинский Дневник”» (РД. С. 489).

Судьба «Кучинского дневника» трагична. Если *ИССД* – самое значительное из сохранившихся, но до сих не публиковавшихся произведений Белого, то «Кучинский дневник» – самое значительное из утраченных. Белый вел его с конца 1925 г. по апрель 1931 г., написав за это время около 150 печатных листов (по его собственным подсчетам). Это – количественный показатель. Если же говорить о качественном, содержательном, в этом дневнике нашли отражение не только события бытовой, личной жизни, но, прежде всего, волновавшие Белого мысли, впечатления, подступы ко всем его произведениям второй половины 1920-х. Иными словами, «Кучинский дневник» использовался как творческая записная книжка<sup>20</sup>.

Скорее всего, в «Кучинский дневник» в ноябре 1925 г. были занесены записи к курсу у М.А. Чехова, а в декабре – соображения о прочитанных книгах, апостоле Павле и эпохе схоластики – то есть первые наброски будущей *ИССД*. Несомненно, в нем отразились и последующие стадии работы, вплоть до финальной, символически совпавшей с временем пропажи «Кучинского дневника».

8 мая 1931 г. дневник был изъят сотрудниками ОГПУ в ходе арестов и обысков по делу о «контрреволюционной организации московских антропософов» и использован как материал для обвинительного заключения. С тех пор дневника никто не видел. Из-за отсутствия этого бесценного документа нам придется и

<sup>18</sup> См. ссылки на эти издания в примечаниях к первому тому *ИССД*.

<sup>19</sup> Белый А. Себе на память: Перечень прочитанных рефератов, публичных лекций, бесед (на заседаниях), оппонирований, председательствований и участия (активных) в заседаниях и т.д. С 1899 до 1932 года // Литературное наследство. Т. 105. С. 740 (далее – ЛН. 105, с указанием страницы в тексте).

<sup>20</sup> Подробнее см.: Сивак М. Поздние дневники Андрея Белого: пропавшие и уцелевшие // ЛН. 105. С. 832–842.

здесь, и далее, реконструируя процесс работы над *ИССД*, строить предположения и опираться не на сам дневник, а на его краткий конспект – «Ракурс к дневнику».

К новому, 1926 г. решительно улучшается и физическое самочувствие, и душевное состояние Белого. «Конец месяца – успокоение, просветление, усиленные умственные интересы» (*РД*. С. 489), – так характеризует он конец декабря 1925 г.

Согласно «Ракурсу к дневнику», в 1926 г. работа над *ИССД* переходит в новую фазу:

«С января “Кучинский дневник” выливается в спешное писание черновика “Истории становления самосознающей души в пяти последних столетиях”. Январь–февраль–март пишу с бешеной быстротой и с той же быстротой читаю ряд книг по разным вопросам, извлекая из них мне нужное содержание. Не помню всего, что я перечел за это время» (*РД*. С. 489).

Сходную картину творческого процесса рисует и К.Н. Бугаева в пояснительной записке-аннотации к *ИССД* (см. Приложение 3):

«Единый “ритмический жест” истории все яснее возникал в сознании. И он начал записывать свои мысли, – в дневник, как бы шутя, что придет в голову. Писал, как писалось, как думалось.

Но скоро уже это перестало удовлетворять. Оказалось, что нужно многое проверить, уточнить, дополнить. Появились книги. Чтение направилось сразу по нескольким линиям: античность, Восток, схоластика, гностики, крестоносцы, арабы, Бор, Менделеев, история математики, физики, музыки и т.д.

Это был первый год кучинской жизни. После многолетних скитаний появился *свой угол*, где можно было чувствовать себя вполне независимым, у себя, а не “выходить” к обеду и чаю на чужую жизнь. Все это радовало Б.Н.»<sup>21</sup>.

В дополнение к освоению огромного объема литературы и интенсивному писанию в дневнике «черновика» *ИССД* Белый с января 1926 г. возобновляет у М.А. Чехова курс «История становления самосознания»: читает по две лекции в месяц – до апреля включительно (*РД*. С. 489–490). Работа над курсом лекций идет параллельно с работой над книгой. Видимо, заносимые в «Кучинский дневник» записи сразу апробировались у Чехова; и наоборот: материал лекций сразу превращался в текст книги.

«Помнится, – отмечал Белый, – что в январе была написана мною часть книги: от Греции до 15-го века (вводительная часть)» (*РД*. С. 489). Февраль 1926 г. также прошел под знаком «Пишу и читаю»; в этот месяц «была написана часть книги от 15 века до 18-го» и совершен переход «к характеристике силуэтов: Кант, Гегель, Гете, Шопенгауэр и т.д.» (*РД*. С. 490). Март был посвящен теме «19-й век в исторических силуэтах» (*РД*. С. 490).

Скорость и продуктивность работы поражали самого автора. 6 марта 1926 г. он с кокетливой гордостью делился успехом с Ивановым-Разумником:

«Эти месяцы я в шутку почти начал записывать один ход своих мыслей, вязался в него, и теперь заканчиваю черновик рукописи (что с ней делать – не знаю); рукопись уже – 400 писанных страниц, а все не могу кончить» (*Белый – Иванов-Разумник*. С. 341).

<sup>21</sup> См. полный текст этой записки и ее анализ в Приложении 3.

Желая наглядно представить свои нешуточные достижения, Белый активно зазывал друга-критика к себе в Кучино: «Если поживете у меня, – могу кое-что прочесть Вам из этой рукописи» (Там же. С. 341). Иванов-Разумник внял призывам и в апреле 1926 г. поселился у Белого на целых три недели. Впрочем, как кажется, приезд гостя не слишком отвлек Белого от творческого процесса. В «Ракурсе к дневнику» совместной жизни с Ивановым-Разумником отведена лишь одна строчка. Все остальное содержание месяца – работа над книгой:

«Пишу синтезирующую часть “Истории становления” (около 200 страниц) и их прорабатываю. После отъезда Р.В. с головой впадаю в работу» (РД. С. 490).

В той же записи подводится итог сделанному и намечаются новые задачи:

«Можно сказать, что в четыре месяца написан черновик очень большой книги, но чувствую, что для окончательной отработки эскизов мысли нужна еще многомесячная работа» (Там же).

Итоговой можно считать и майскую запись, предваряющую сообщение об отъезде Белого 9 мая из Кучина в Ленинград: «Заканчиваю работы» (РД. С. 490).

Записи за апрель–май представляются принципиально важными для хронометража работы Белого: они датируют как завершение работы над первоначальным вариантом *ИССД* в целом, так и время написания последней части книги – «синтезирующей», теоретической. Более того, они указывают, что в апреле–мае 1926 г. Белый не только закончил черновик, но и сразу же приступил к редактуре, фактически к радикальной переделке, начав эту «проработку» не с начала, а с конца – с «синтезирующей» части («Пишу синтезирующую часть “Истории становления” (около 200 страниц) и их прорабатываю»). Забегая вперед, отметим, что только «синтезирующая» часть рукописи сохранилась в двух вариантах: и в первом черновом, и в «проработанном», то есть переработанном, переписанном.

Точный день начала переработки определить сложно, но одна из глав переписанной «синтезирующей» части – «Символ веры и знания в самосознании» – заканчивается указанием на дату написания: «Пасхальная ночь 1926 года» (это единственная датированная глава рукописи). Пасха в тот год пришлась на 2 мая, а глава о Символе веры находится примерно в середине переработанной «синтезирующей» части. Если учитывать, что до завершения переработки «синтезирующей» части у Белого оставалась неделя (9 мая он уедет в Ленинград), то можно предположить, что и начал он ее за неделю или за десять дней до Пасхи, то есть в 20-х числах апреля.

Предотъездную запись Белого о том, что он «закончил работы» над книгой, не следует воспринимать буквально. Имелось в виду не прекращение работы как таковой, а лишь прекращение бешеного писания. В Ленинграде работа по собиранию материала для книги не только не прекратилась, но приняла еще более интенсивный, даже ажиотажный характер:

«очень много читаю, роясь в библиотеке Б.Г. Каплуна<sup>22</sup>, в которой хорошо представлено искусство; прочитываю: историю живописи Ренессанса; читаю кого-то из современников Ренессанса (автор 16-го века – не “Вазари”) по теории перспективы; читаю историю музыки; историю зодчества и скульптуры (все для

<sup>22</sup> Борис Гитманович Каплун (1894–1937) – высокопоставленный чиновник, сотрудник Петросовета; брат близкой подруги Белого С.Г. Каплун (Спасской). С Б.Г. Каплуном Белого также связывали тесные и долгие дружеские отношения.

нужд книги); извлекаю отовсюду материалы и из библиотеки Каплуна и из библиотеки Р.В. Иванова в Детском, куда езжу с ночевками» (РД. С. 491).

Параллельно с накоплением материала для книги шло представление результатов своей работы публике. В регистре «Себе на память» Белый отметил за май–июнь несколько выступлений по теме: три чтения из книги «История становления самосознающей души» в доме С.Г. Спасской<sup>23</sup> и два доклада «О душе самосознающей» (второй был продолжением первого)<sup>24</sup>. Белый не указал, где состоялись последние два выступления, но очевидно, что и они были предназначены не для широкой аудитории, а для узкого круга единомышленников. Возможно, они так же прошли в доме Спасских, у которых Белый и останавливался.

После отъезда 17 июня из Ленинграда в Москву (Белый отсутствовал немногим более месяца) работа над книгой продолжилась, однако в ином, нежели прежде, ключе. Теперь Белый вносил правку и добавления, готовил вставки в уже написанный текст. Эта работа была начата сразу же: «Я по собранным материалам перерабатываю части книги рядом вписок в нее (особенно много вписываю в отдел средних веков)» (РД. С. 491). В июле продолжается «та же работа над вписками в книгу». Идет и чтение связанной с ИССД литературы (РД. С. 491). Так, прочитанная тогда книга о гностиках и гностицизме<sup>25</sup> будет упомянута в первой главе первого тома, «Краткая история математики» Г. Фаццари<sup>26</sup> – в третьей, монография Р. Картона о Р. Бэконе<sup>27</sup> – в четвертой главе.

В августе аппетит к чтению еще более возрастает и возникает желание систематизировать то, что прочитано, и то, что следовало бы по теме ИССД еще прочитать. «Составляю себе “регистр литературы”, могущей мне понадобиться»<sup>28</sup>, – отмечает он (РД. С. 491). К.Н. Бугаева вспоминала:

«Как-то в Кучине, в промежутке между двумя большими работами, <...> он решил поиграть: составить для себя библиографию по истории античной культуры и философии. И вскоре уже сидел, не разгибаясь, над ворохом книг, выписок, схем. Продумывал строй, соотношение и пути философских систем Древней Греции, средневековья, Востока»<sup>29</sup>.

Белый подошел к составлению «регистра» с увлечением, даже с азартом, и не бросил его, несмотря на то, что попал в дорожную аварию («13 августа на меня наехал трамвай» – РД. С. 491) и получил травму: «не могу ни лежать, ни сгибаться; тем не менее пишу регистр (кое-как)» (РД. С. 491). Продолжилось

<sup>23</sup> Скульптор Софья Гитмановна Спасская (урожд. Каплун; 1901–1962) и ее муж, поэт Сергей Дмитриевич Спасский (1898–1956) были друзьями Белого и его учениками в антропософии.

<sup>24</sup> *Белый А.* Себе на память. С. 741. В «Ракурсе к дневнику» отмечены выступления с теми же названиями, но все они датированы только маем 1926 г.: два доклада «О душе самосознающей» и дважды происходившее «Чтение из рукописи моей книги» (РД. С. 490–491); место выступлений не указано.

<sup>25</sup> *Faye E. de.* Gnostiques et gnosticisme; étude critique des documents du gnosticisme chrétien aux I<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles. Paris, 1913.

<sup>26</sup> *Фаццари Г.* Краткая история математики с древнейших времен кончая средними веками. М., 1923.

<sup>27</sup> *Carton R.* L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon. Paris, 1924.

<sup>28</sup> Имеется в виду «Библиография по философии, составленная Б. Бугаевым для личного пользования» (РГАЛИ. Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 80).

<sup>29</sup> *Бугаева К.Н.* Воспоминания об Андрее Белом. С. 197.





АНДРЕЙ БЕЛЫЙ.

Фотоателье М.С. Наппельбаума. Ленинград. 1926. ГМП/МКАБ

составление «регистра» и после того, как стало немного легче: «Кое-какправляюсь. Пишу цветными карандашами» (*РД*. С. 491)<sup>30</sup>.

Насчет «кое-как» сделанного списка литературы Белый скромничал. Накануне аварии, 12 августа 1926 г. он дошел, видимо, только до 19 страницы регистра (эта страница датирована в копии, сделанной К.Н. Бугаевой<sup>31</sup>). На выходе же получилась объемная, на 170 страницах «Библиография по истории антич<ой>, новой и новейшей философии, а также библиография по буддизму, составленная А. Белым индивидуально, для нужной ему работы»<sup>32</sup>. Материал был тщательно систематизирован по эпохам, странам, философским направлениям, отдельным авторам и пр., да к тому же снабжен цветными схемами, превращающими библиографический список чуть ли не в произведение графичес-

<sup>30</sup> По мнению К.Н. Бугаевой, травма все же приостановила работу Белого: «Если бы не вывих плеча от удара трамваем, то неизвестно, чем кончилась бы эта игра» (Там же).

<sup>31</sup> МКАБ. КП-17494.

<sup>32</sup> «Опись архива А. Белого с краткой характеристикой документов, предлагаемых для передачи в Государственный литературный музей» (1932). — РГАЛИ. Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 104. Л. 8.

кого искусства и уж точно – в красочное пособие по истории мысли<sup>33</sup>. Сдавая этот «регистр» в 1932 г. в Государственный литературный музей<sup>34</sup>, Белый указал на обложке рукописи, что «Библиография по философии» была «составлена для личного пользования» и «индивидуально проработана (карандашными <так!>»<sup>35</sup>. В описи архива он также подчеркнул, что в ней не хрестоматийные сведения, а «подбор источников в красках, схемах, выражающих индивидуальный подход к филос<офским> течениям»<sup>36</sup>.

Без сомнения, большую часть указанных в «Библиографии...» сочинений (книг и статей на разных языках) Белый не только не читал, но и в руках не держал<sup>37</sup> (редкими крестиками отмечено прочитанное). «Библиография...» составлялась для будущей работы, на которую у Белого уже не хватит ни времени, ни сил, ни возможностей, ни, вероятно, желания.

Впрочем, и в августе 1926 г. Белый еще продолжает изучение книг, нужных для доработки *ИССД*:

«Читаю “Историю целого числа” (проф. Васильев). Перечитываю (для книги): “Метафизику древней Греции” Трубецкого и “Историю древней философии” Виндельбанда» (*РД*. С. 491).

Следы перечитывания С.Н. Трубецкого и В. Виндельбанда видны в первом томе *ИССД*.

Можно предположить, что Белый хотя и не упоминал об этом в «Ракурсе к дневнику», но и в это время, и в последующие годы собирал, систематизировал факты и мысли для дальнейшей работы над книгой. Косвенным тому подтверждением служат сохранившиеся обложки от папок с надписями, сделанными рукой Белого. На одной значится: «Черновой материал к ненаписанной главе I-го тома “Ист<ории> стан<овления> сам<осознающей> души”. Греция»; на другой: «Черновой материал к II тому “Ист<ории> стан<овления> сам<осознающей> души”. “Начало ренессанса” (продолжение хранится в другой папке)» (РГБ. Ф. 25. К. 46. Ед. хр. 19. Лл. 1, 2)<sup>38</sup>.

Не исключено, что Белый в это время еще делал какие-то вставки и в текст, но все же очевидно, что интенсивность работы над *ИССД* стала резко падать. Именно с августа его стали посещать мысли о необходимости реализовать другие творческие планы и обеспечить себя материально. В первой декаде месяца он делится этими проблемами с Ивановым-Разумником:

<sup>33</sup> Некоторые страницы этого документа воспроизводятся в настоящей книге на цветной вклейке.

<sup>34</sup> По предложению В.Д. Бонч-Бруевича Белый в 1932 г. продал практически весь свой архив в только формирующийся Государственный литературный музей; впоследствии рукописная часть архива была передана в РГАЛИ.

<sup>35</sup> РГАЛИ. Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 80.

<sup>36</sup> Ср. также характеристику этого документа в «Предварительной описи» архива: «Библиография по истории философии, составленная для личных целей, проработанная согласно плану автора (со схемами соотношений философских течений). Рукопись (рука и раскраска А. Белого)» (Там же. Л. 13об.).

<sup>37</sup> Это отчасти относится и к литературе, указанной в авторских примечаниях Белого в *ИССД*; в ряде случаев она заимствована из тех книг и статей, которые Белый действительно читал.

<sup>38</sup> НИОР РГБ. Ф. 25. Карг. 46. Ед. хр. 19 (Андрей Белый. История становления самосознания души. Подготовительные материалы к очерку. 1925–1931).

«Милый Раз<умник> Вас<ильевич>, – после Ленинграда я все это время еще не нашел ритма: не отдыхаю до конца, но и не работаю до конца, а стою, как Буриданов осел, на распутье между двумя очень большими работами: либо приступить к 2-му тому “Москвы“, либо детально дорабатывать и перерабатывать части моей рукописи “О самос<ознающей> душе”» (*Белый – Иванов-Разумник. С. 353*).

В начале августа чаша весов еще, как кажется, склонялась в пользу «Истории становления самосознающей души»:

«появляется новый мотив обеспечения: надо теперь же переделать “Москву” в драму <...>. День за днем хочу приняться за переделку, а на столе лежат соблазнительные книги: то о Бэконе, то о гностиках и т.д. Как тут оторваться? Все мое желание пока заложить 2-ой том “Москвы” и осень и зиму заняться 1) курсом, 2) книгой. Но для этой роскоши надо загрузить будущее» (Там же. С. 354).

Однако осенью пораженческие настроения начинают доминировать. Сентябрем в «Ракурсе к дневнику» датирована следующая запись:

«С грустью вижу, что книга в том виде, как она видится мне, займет много месяцев работы, а денежный кризис заставляет думать о средствах к жизни» (*РД. С. 492*).

Это последнее упоминание об *ИССД* в «Ракурсе к дневнику».

В ноябре в письме к Иванову-Разумнику вновь идут lamentации на тему «буриданова осла»:

«Мне не везет с завершением планов в этом сезоне; все карты выбиты из рук; планы нарушены; попадая в такие положения, я способен быть месяцами “буридановым ослом”; я уже давно “осел”, бездвижно стоящий между двумя для меня одинаково важными планами: переработать, доработать “Историю самос<ознающей> души” (минимум 5 месяцев работы!), продолжить и углубить в прошлом году начатый курс, отдаться до-прочтению ряда материалов: тут и новейшие исследования по “гностицизму”, и средние века, и истории наук, и Штейнеровы комментарии к Гете, и проблема “наука, как культура”, и многое другое, чем живу, чем схвачен, что – моральный пафос жизни, что мне помогает, что, наконец, *вооружает* (в наши времена следует ходить забронированным); но – вмешиваются: денежный кризис, неопределенность материальной (полная с весны), вменения “Круга”; и тогда вычерчивается: писать, скорей – 2-ой том<sup>39</sup>, т.е. – все познавательное, морально вооружающее отложить; и отдаться худ<ожественной> работе, материально туманно сулящей, но ввергающей в миллион терзаний, опасностей и безусловно разоружающей <...>. Морально мне важен – первый “план кампании”; материально – “второй”; поэтому с лета – ни то, ни это; тут еще под ноги брошена переделка “Москвы” в драму <...>. Вместо всего этого завел нечто вроде дневника, записываю свои мысли иногда и собираю “листки” ....» (*Белый – Иванов-Разумник. С. 432*).

И действительно, осенью 1926 г. Белый начнет заниматься другими литературными проектами. В ноябре он возьмется за переделку первого тома романа «Москва» в драму, надеясь на ее постановку в Театре В.Э. Мейерхольда. А еще раньше приступит к мемуарам о Штейнере.

<sup>39</sup> Имеется в виду второй том «Москвы» – роман «Маски».

В письме к С.Г. и С.Д. Спасским от 8 января 1927 г. Белый подведет итог сделанному, охарактеризует состояние рукописи и наметит не очень радостные перспективы дальнейшей работы:

«Книга готова, прошигована материалом с недоделанными частями; как черновик, требующий моей личной переписки (которая и есть процесс литературного написания), абсолютно не переписываема и неудобочитаема; книга в “600” страниц есть нечто: отдавать ее в “хаотическом виде” – губить, а дописать, т.е. переделать (для ремингтона ли, печати ли) – 5 месяцев свободной работы над ней; лето до осени я много читал для впаяния в текст исторического материала; читал и для проверки себя: читал истории наук (4 истории математической физики, истории философии, истории наук); Вы понимаете, что это чтение – необходимо; книга написана ведь молниеносно быстро; проверить ее на материале было необходимо; за чтением и ретушью черновика (энное количество “надставок”) прошли лето, часть осени; <...> придвинулись и 1) проблема “заработка” (работал над Москва–драма) 2) 2-го тома “Москвы”; и все это на год, полтора отодвигает доработку текста до ремингтона»<sup>40</sup>.

До конца 1920-х Белый неизменно упоминает ИССД как произведение недоработанное, требующее большого вложения сил и времени.

Например, в письме к В.Э. Мейерхольду от 5 марта 1927 г.:

«Это ответственная книга, требующая усиленной разработки материала; я всегда в очередном чтении конспектов, в оброте мыслями; когда я обрастаю мыслями, я их таскаю всюду за собой. Но в обстании Москвы, ее спешки, ее совершенно иного ритма я со всеми *домыслами* попадаю в положение, заставляющее меня переживать *боль почти физическую*; именно: все, начиная от близких друзей, московским *ритмом* вынужденные стать в совершенно иное положение к жизни, пребывают вне того мира, который я таскаю с собой. И я оказываюсь в положении человека, влачащего огромный шлейф, не видный другим, но совершенно реально ощущаемый мною; и этот шлейф бывает весь *истоптан*»<sup>41</sup>.

Или в автобиографическом очерке 1928 г. «Почему я стал символистом...»:

«я набросал черновой эскиз недоработанной книги “История становления самопознающей души” (я его доработаю, когда жизнь позволит); эта книга – студенческий семинарий над несколькими мыслями Рудольфа Штейнера, взятыми в разрезе моей мысли, куда мысли о *символизме*, конечно, вошли»<sup>42</sup>.

Или – в краткой автобиографии 1929 г. для Академии наук СССР:

«занимаюсь литературной и научно-философской работой (последней – для себя), главным образом чтением и собиранием материала по истории художественной и философской литературы пяти последних столетий (для сочинения, наполовину написанного вчера)»<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> Цитируется по рукописной копии из собрания МКАБ (КП–17147). Оригинал письма Белого к С.Г. и С.Д. Спасским не сохранился.

<sup>41</sup> Из переписки А. Белого: Письма В.Э. Мейерхольду и З.Н. Райх. С. 145.

<sup>42</sup> *Белый А.* Почему я стал символистом... // *Белый А.* Символизм как миропонимание / Сост., вступ. ст. и прим. Л.А. Сугай. М., 1994. С. 483.

<sup>43</sup> Новонайденная автобиография Андрея Белого / Вступ. ст., публ. и прим. К.М. Азадовского и А.В. Лаврова // Новое литературное обозрение. 2004. № 9. С. 88.



\*\*\*

Может показаться, будто Белый все потерял интерес к *ИССД*, полностью прекратив работу над ней. В 1927 г. он напишет исследование «Ритм как диалектика и “Медный всадник”», в 1928 г. — книгу путевых заметок «Ветер с Кавказа», погрузится в работу над вторым томом «Москвы» — романом «Маски».

Однако это не совсем так. В дошедшем до нас первом томе *ИССД* есть немало отсылок к книгам, с которыми Белый познакомился уже после того, как «закончил работы» в 1926 г.

В качестве примера можно указать на «Беседы» Макария Великого<sup>44</sup>, прочитанные в конце 1927 г. (*РД*. С. 506 — запись за декабрь 1927 г.). Только тогда этот святой стал для Белого непреложным духовным авторитетом, что было отмечено в письме к Иванову-Разумнику от 7 февраля 1928 г.<sup>45</sup>, в очерке 1928 г. «Почему я стал символистом...»<sup>46</sup>.

Несколько раз обращается Белый в *ИССД* к фундаментальному труду австрийского искусствоведа Йозефа Стржиговского «Архитектура армян и Европа»<sup>47</sup>, который брал в мае 1929 г. в библиотеке Эривани во время путешествия по Армении<sup>48</sup>.

В письме к Иванову-Разумнику от 30 августа 1929 г. Белый дает восхищенную оценку этой книге:

«все время одолевали два огромных тома Стржиговского (венского профессора) “Строительное искусство Армении и Европа” (по-немецки). Стржиговский — даже не слон среди историков-теоретиков зодчества, а — *мамонт*, не в смысле внешней маститости (хотя и мастит), а в смысле тенденций, превышающих все, что было высказано в этой области, и в смысле обследованности материала» (*Белый — Иванов-Разумник*. С. 647).



К.Н. ВАСИЛЬЕВА (БУГАЕВА). 1926.  
ГМП/МКАБ

<sup>44</sup> Преподобного отца нашего Макария Египетского духовные беседы, послание и слова, с присовокуплением сведений о жизни его и писаниях. М., 1855.

<sup>45</sup> *Белый — Иванов-Разумник*. С. 566–567.

<sup>46</sup> *Белый А.* Почему я стал символистом... С. 430.

<sup>47</sup> *Strzygowski J.* Die Baukunst der Armenier und Europa. Band I–II. Wien, 1918.

<sup>48</sup> Об этом говорится в «Ракурсе к дневнику» в записях за 6 мая («Набрал из библиотеки книжищ: между прочим первый том Strzygowski (“Die Baukunst der Armenier und Europa”. <...> Wien. 1918)»), 8 мая («Усиленное чтение Стржиговского»), 14 мая («Заход в Библиотеку за 2-ым томом Стржиговского»), 19 мая («Вечером и всю ночь — усиленное чтение: Стржиговский, книги о персидском искусстве») и 20 мая («Взяты билеты в Тифлис: дочитываем литературу. Отнесли книги в Публичную Библиотеку») (*РД*. С. 525–526).

И, что примечательно, констатирует близость концепции Стржиговского идеям *ИССД*:

«Вспомните: при переходе из 5-ой культуры к 6-ой, она, эта шестая, возобновит вторую, т.е. Персию: Стржиговский не знает, на чье колесо льет он воду своими томинами. Я лично, читая его и ощупывая представляемый им материал, все время изумлялся, ибо 2 его тома – подтверждение мыслей, теоретически развитых в черновике моей “Истории становления”, где обследуется, что самосознающая душа в диалектике разных дисциплин по-разному выявляет свой *фас* – *композицию* и свой *профиль* – *тему в вариации*. Но вся постановка Стржиговского – постановка *композиции* в вариационных *модуляциях*» (Там же. С. 648).

Отзовутся в первом томе *ИССД* также некоторые отмеченные в «Ракурсе к дневнику» мысли, например, «о фантоме в связи с Евангелием от Иоанна» (запись за 5 января 1929 г.; и далее, за 6 января: «Записано на тему “Ев<ангелие> от Иоанна”» – РД. С. 522)<sup>49</sup>.

Получается, что Белый в эти годы «затишья» по-прежнему думал о незаконченной книге, планируя начать ее доработку с самого начала, с первого тома, ведь именно с первым томом связано большинство корреляций между духовной и интеллектуальной жизнью Белого конца 1920-х – и *ИССД*. В «Ракурсе к дневнику» это никак не зафиксировано, но напомним, что последнее упоминание *ИССД* датируется сентябрем 1926 г. и что «Ракурс...» – лишь краткий конспект, событийная канва утраченного «Кучинского дневника».

Кроме того, здесь уместно предложить еще одну гипотезу.

Если 6 марта 1926 г. Белый писал Иванову-Разумнику: «Тема – “История становления самосознающей души” (над историей культуры пяти последних столетий)», то в письме С.Г. и С.Д. Спасским (8–14 января 1927 г.), в «Ракурсе к дневнику» (РД. С. 489) хронологическое уточнение марта 1926 г. «аэропланый пробег над историей культуры пяти последних столетий» (Белый – Иванов-Разумник. С. 341) превратилось в устойчивую часть названия – «История становления самосознающей души в пяти последних столетиях». И, судя по автобиографии для Академии наук, Белый придерживался этой версии заглавия до конца 1920-х.

Очевидно, только принципиальные изменения в тексте, которые произошли в 1931 г., привели к появлению того заглавия, которое в итоге закрепилось за этой книгой.

\*\*\*

Вернуться к систематической работе над *ИССД* Белый смог только в 1931 г., о чем доподлинно известно из сохранившегося «кончика» дневника Белого. Эта крохотная часть записей не была изъята ОГПУ, так как вместе с Белым «переехала» 10 апреля 1931 г. из Кучина в Детское Село.

Уцелевший фрагмент дневника начинается с апреля, и по нему видно, что работа над *ИССД* уже идет полным ходом. В записях за 1 и 2 апреля говорится:

<sup>49</sup> О том, что Белый во второй половине 1920-х размышлял на темы *ИССД* и развивал их, свидетельствуют, в частности, его письмо С.Г. и С.Д. Спасским (8–14 января 1927 г. – МКАБ. КП–17147) и «Ответ...» П.П. Перцову (осень 1928 г. – РГАЛИ. Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 75; см. наст. изд., кн. 2. Приложение 2).



Дом в подмосковном поселке Кучино, в котором Андрей Белый жил в 1925–1931 гг.  
ГМП/МКАБ

«Занимаюсь чинкой “Истории становления”»; «Весь день переписка с переделкой черновых набросков к “Ист<ории> стан<овления>”» (ЛН. 105. С. 890). Под «черновыми набросками» явно подразумеваются записи 1926 г.

С 3 по 5 апреля Белый был не у себя в Кучине, а в Москве, и потому заниматься ИССД не мог. Зато сразу же по возвращении в Кучино 6 апреля он бросился к письменному столу:

«Утром в Москве: П.Н. Зайцев<sup>50</sup> завез билеты; едем в четверг; угроза флюса. Попал в Кучино: всю ночь напролет работал» (ЛН. 105. С. 891).

О том же стремлении продолжать «переписку с переделкой черновых набросков» – вопреки бытовой неустроенности и сборам в дорогу – говорится в записи за 7 апреля:

«Безобразие, новое, – с карточками: распределитель в Москве требует продуктовых карточек; кооператив в Салтыковке – не выдает. Во-ло-ки-ти-ще. Работал» (ЛН. 105. С. 892).

8 и 9 апреля прошли в подготовке к отъезду. 10 апреля Белый и К.Н. Бугаева прибыли в Детское Село и начали обустраиваться в комнате, снятой для них Ивановым-Разумником (ЛН. 105. С. 892). Примечательно, что и застольная беседа с детскосельскими знакомыми у В.Я. Шишкова, к которому Белый пошел вечером того же дня, была посвящена темам, исключительно интересным для автора ИССД:

<sup>50</sup> Петр Никанорович Зайцев (1889–1970), поэт, издательский работник, близкий друг Белого, его добровольный секретарь, автор мемуаров о нем.

«Разговор о науке, о Боре. <...> Толстой обещал позвать к себе Бонч-Бруевича, физика<sup>51</sup>, чтобы он нам рассказал о достижениях математической физики» (ЛН. 105. С. 892).

Получается, что в апреле 1931 г. Белый был уже полностью погружен в работу над книгой. Отмеченная в записи за 2 апреля «Мысль о Гибернийском просветительном центре» (ЛН. 105. С. 891) помогает примерно сориентироваться в том, как далеко Белый продвинулся: рассуждения о древних мистериях Гибернии (Ирландии) появляются в третьей главе первого тома, в подглаве «Культура девятого и десятого века». Значит, можно предположить, что Белый начал «чинку» *ИССД* не в начале апреля, а несколько раньше. Заострим также внимание на том, что найдены свидетельства о работе в это время только над первым томом *ИССД*.

Точно датировать события конца 1930 – начала 1931 г. сложнее, чем прочие, так как за этот период нет ни «Кучинского дневника», ни «Ракурса к дневнику» (который заканчивается 3 июня 1930 г.). Тем не менее, можно попробовать восстановить их порядок.

В письме к Иванову-Разумнику от 2–10 января 1931 г. Белый сообщает, что «на этих днях» он «вышел из забот о срочной работе», так как закончил мемуары «Начало века»: в декабре 1930 г. дописал книгу, а «потом до января правил по ремингтону» (Белый – Иванов-Разумник. С. 671). Затем он берется за переделку старых стихотворений для поэтического сборника «Зовы времен».

«Вопреки всему за последние два месяца Б.Н. упорно работал над стихами: переделка, – а в сущности писание заново. И составил I-й том будущего двухтомия; ко второму же дал полное оглавление и программу»,

– сообщала Иванову-Разумнику К.Н. Бугаева 12 марта<sup>52</sup>. Указанные ею «последние два месяца» – это январь и февраль 1931 г. Значит, скорее всего, уже в марте 1931 г. Белый смог отдаться работе над *ИССД*<sup>53</sup>, столь бурно начатой в 1926 г., а потом на несколько лет из-за материальных проблем и обязательств перед издательствами приостановленной.

Приступив к «чинке» *ИССД* еще в Кучино, Белый планировал продолжить ее в Детском Селе. Детское Село – с хорошей комнатой, в которую Белого и его спутницу поселил Иванов-Разумник, с налаженным бытом и с приятным дружеским окружением – представлялось Белому таким же спокойным местом для творчества, как некогда Кучино. «Устроились великолепно – так, как и не мечтали»<sup>54</sup>, – сообщал Белый 14 апреля 1931 г. П.Н. Зайцеву. Однако надеждам на спокойную жизнь не суждено было сбыться.

<sup>51</sup> Имеются в виду писатель А.Н. Толстой и Михаил Александрович Бонч-Бруевич (1888–1940), член-корреспондент АН СССР (1931), основатель советской радиоламповой промышленности.

<sup>52</sup> Цит. по: Белый – Иванов-Разумник. С. 675.

<sup>53</sup> К.Н. Бугаева относит работе над *ИССД* более короткий срок. В составленной ею «Летописи жизни и творчества» Андрея Белого отмечено: «Май–июнь. <...>. Усиленное чтение по истории философии и культуры, и работа над книгой “История становления самосознания”» (ОР РНБ. Ф. 60. Ед. хр. 107. Л. 162). Однако и она не указывает каких-либо крупных и неотложных дел, занимавших Белого в марте и апреле (Там же).

<sup>54</sup> Андрей Белый и П.Н. Зайцев. Переписка / Подготовка текста и прим. Дж. Малмстада // Зайцев П.Н. Воспоминания: Последние десять лет жизни Андрея Белого. Литературные встречи / Сост. М.Л. Спивак. М., 2008. С. 474.



В конце апреля в Москве начались аресты членов Антропософского общества<sup>55</sup> – то есть людей из ближайшего окружения Белого, а 8 мая сотрудниками ОГПУ были изъяты практически все оставленные в Москве рукописи Белого, чей личный архив хранился в специальном сундуке в квартире Петра Николаевича Васильева (1885–1976), первого мужа Клавдии Николаевны. Когда его арестовывали, а квартиру обыскивали, забрали и содержимое сундука – в качестве улик, доказывающих антисоветский характер антропософского общества и его идейного лидера Андрея Белого. В числе изъятых рукописей был и тот самый «Кучинский дневник», который – напомним – был начат в конце 1925 г. черновыми набросками ИССД. «Мои “Дневники” котировались следователями, как контрреволюционные; а они – расширение сердца (от трудной жизни). Пора умирать!», – сокрушался и ужасался Белый (*ЛН*. 105. С. 896 – запись за 19 июня).

Испугавшись не на шутку, Белый принял тогда решение отказаться от ведения дневника вообще или, по крайней мере, изменить его характер. «Больше “Дневника” писать не буду: в СССР “Дневники” есть “пожива”. Буду отмечать лишь прочитанные книги», – заявил он 22 мая и далее привел те книги, которые «за это время прочел»:

«Rousselot: 3 тома Истории средневековой философии»<sup>56</sup>

Суворов: “Средневековые университеты”<sup>57</sup>

Пикавэ: Сравнит<sup>ельный</sup> морф<sup>ологический</sup> очерк систем средн<sup>е</sup>веков<sup>ой</sup> филос<sup>о</sup>фии<sup>58</sup>

Перечел Gilson (о Средних веках)<sup>59</sup>

2 тома “Раннее христианство” (Гарнак, Гэтч и др.) из V и VII “История Культуры Европы”<sup>60</sup>

“История раннего Средневековья во Франции” (Лависса)<sup>61</sup>

Перечел. Блонский: “Философия Плотина”<sup>62</sup>

С.Н. Трубецкой: “Философия Логоса” I т.<sup>63</sup>

<sup>55</sup> Подробнее см.: *Стивак М.* Андрей Белый – мистик и советский писатель. М., 2006. С. 366–422 (глава «Андрей Белый в следственном деле антропософов 1931 г.»).

<sup>56</sup> *Rousselot X.* Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 1–3. Paris, 1840–1842.

<sup>57</sup> *Суворов Н.С.* Средневековые университеты. М., 1898.

<sup>58</sup> Монографию Ф. Пикаве Белый читал по-французски: *Picavet F.* Esquisse d’une histoire générale et comparée des philosophies médiévales. Paris, 1907.

<sup>59</sup> *Gilson E.* La Philosophie au Moyen-Âge. Vol. 1–2. Paris, 1922.

<sup>60</sup> Имеется в виду семитомная «Общая история европейской культуры» (Под ред. И.М. Гревса, Ф.Ф. Зелинского, Н.И. Кареева, М.И. Ростовцева. СПб.: Брокгауз-Ефрон, 1908–1914). В пятый том («Раннее христианство. Отдел I») вошли две работы А. Гарнака: «Сущность христианства» и «Церковь и государство вплоть до установления государственной церкви», а также – «Израильско-иудейская религия» Ю. Велльгаузена, «Религия Иисуса и начала христианства до Никейского собора» А. Юлихера и «Древнейшие христианские общины. Культурно-исторические картины» Э. фон Добшюца; в шестой том («Раннее христианство. Отдел II») – работы Э. Гэтча «Эллинизм и христианство», А. Гарнака «История догматов» и Э. Ренана «Рим и христианство» (Белый ошибочно указал номер этого тома).

<sup>61</sup> Общая история европейской культуры. Т. 7: История Франции в раннее средневековье (Из «Histoire de France», выходящей под ред. E. Lavisse) / Пер. (с сокращ.) О.А. Добиаш-Рождественской. СПб.: Брокгауз-Ефрон, 1913. В том вошли работы Г. Блока «Независимая Галлия и Римская Галлия», Ш. Байе «Христианство в Галлии и утверждение варваров», А. Кленклоза «Каролинги» и Ш. Пфистера «Меровингский период» и «Разложение империи Карла Великого и начало феодального строя».

<sup>62</sup> *Блонский П.П.* Философия Плотина. М., 1918.

<sup>63</sup> *Трубецкой С.Н.* Учение о Логосе в его истории. Философско-историческое исследование. Т. 1. М., 1900.

Книга проф. Муретова: “Филон Александрийский”<sup>64</sup>» (ЛН. 105. С. 893).

По перечню видно, что круг чтения Белого непосредственно связан с «чинкой» ИССД. К некоторым из названных книг Белый в 1931 г. обратился повторно (так, например, Э. Жильсона он изучал в 1925 г., Ф. Пикаве и П.П. Блонского – в 1926 г.), но большинство книг прочитал впервые. И все они были активно использованы в первом томе ИССД, легли в основу ряда разделов.

Однако изъятием личного архива неприятности не закончились. Вскоре Белого постигло новое несчастье: 30 мая К.Н. Бугаева была арестована в Детском Селе и препровождена в Москву, где содержались остальные антропософы. «Взяли мою милую: Это значит – больше, чем жизнь. Убит!», – записал Белый в тот день (ЛН. 105. С. 894)<sup>65</sup>.

Запись коррелирует со значимой пометой К.Н. Бугаевой, поставленной в рукописи (карандашом в квадратных скобках) в конце подглавы «Волна ересей» (четвертая глава первого тома): «[30/V 1931]».

Можно предположить, что К.Н. Бугаева указывает на то, что в период арестов друзей-антропософов и тогда, когда «взяли <...> милую», Белый работал над этой частью книги. Не исключено, что таким образом она соотнесла патетический финал подглавы с драматическими событиями апреля–мая 1931 г.:

«Так отстаивала себя католическая церковь, производя массовые избиения еретиков, фальсифицируя судебные процессы, сжигая Молле, Гуса, задушая свободу совести, запрещая Аристотеля и отлучая передовых деятелей своего времени: Давида из Динана, Амори, Раймонда Луллия, Рожера Бэкона, Экхарта, Оккама, Виклифа и – скольких еще?».

Или:

«Беспристрастный суд истории восстановил их невинность почти во всех пунктах обвинений, в которых они под пытками сознались, но от которых потом отказались».

Параллель между разгромом антропософского общества и гонениями на тамплиеров очевидна. К антропософам вполне приложимы слова Белого про выбранный тамплиерами «путь посвящения, выводящий из рамок церкви и подводящий их под меч уже учрежденной инквизиции». Только в Советской России гонением на антропософов занималась уже не церковная инквизиция, а государство.

Антропософы, согласно такому прочтению этой подглавы, «невинны» в политическом отношении, но на другом плане они – главные антагонисты режима, критическую оценку которого можно угадать в ИССД. Как и средневековые еретики, и тамплиеры, антропософы преждевременно преобразуют самосознующую душу в дух:

<sup>64</sup> Муретов М.Д. Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. М., 1885.

<sup>65</sup> Ср. в письме Вс.В. Иванову от 9 июня 1931 г.: «без К.Н. я – не человек, а безрукий, безногий труп. <...> она – мой “alter ego”» (Котова М. К истории дела антропософов // От Кибирова до Пушкина: Сб. в честь 60-летия Н.А. Богомолова. М., 2011. С. 170). Клавдия Николаевна оказалась последней из арестованных антропософов. В Москву она была «направлена со спецконвоем <...> для ведения дальнейшего следствия» (ГАРФ. Ф. 10035. Оп. 2. Д. 27006). В следственный изолятор Бутырской тюрьмы ее доставили 2 июня 1931 г.

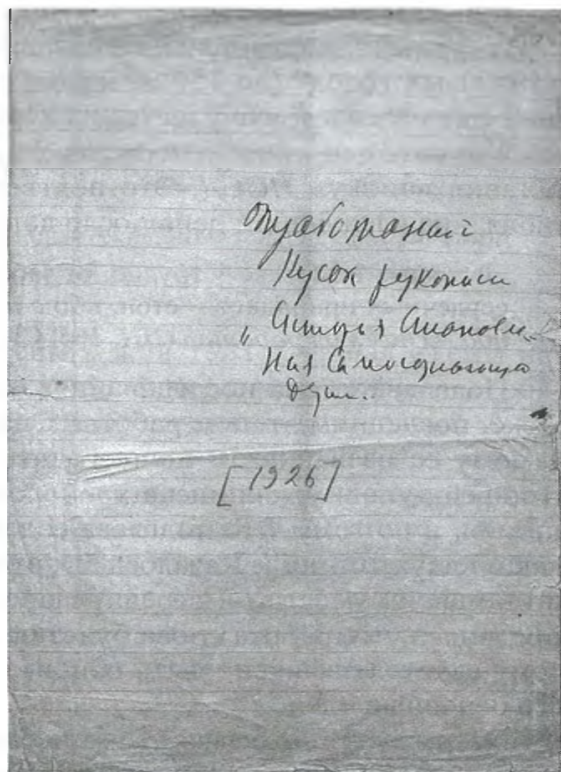
«В 13-ом веке – явление аналогичное; и опять-таки: оно знаменует рождение новой души, души самосознающей и ее коррелата, индивидуума, возносящегося над личностью».

Итак, правомерно интерпретировать ИССД как диагноз времени ее создания. На сокровенном уровне ИССД отражает критическое отношение Белого к режиму, которое напрямую не высказывалось. Хотя и в тексте ИССД есть слой мимикрии – советский идеологический жаргон<sup>66</sup>, но сам текст может быть прочитан как духовный ответ, даже как вызов эпохе.

\*\*\*

После ареста «милрой» Белый еще почти месяц жил в Детском Селе, где писал письма в различные инстанции и знакомым, пытаясь узнать о ее судьбе и найти способ ее освободить. Но одновременно он продолжал переделывать ИССД. По словам К.Н. Бугаевой, Белый «два дня находился в “убитом” состоянии, ничего не мог делать. На третий день пересилил себя и заставил работать»<sup>67</sup>.

24 июня Белый вернулся в Москву в надежде добиться освобождения возлюбленной<sup>68</sup>, а также возвращения рукописей, прежде всего «Кучинского дневника». Вызволить Клавдию Николаевну ему удалось (3 июля она была отпущена, 18 июля они с Белым заключили брак), а вот дневник – нет. Большую часть забранного 8 апреля в ОГПУ архива Белому в июне–июле 1931 г. возвратили, но – как он сокрушался – «без “Дневника”, книги о Докторе, утапанной части “Истории становления самосознающей души”» (ЛН. 105. С. 898 — запись за 22 августа). В июле 1932 г., в письме к первому директору Государственного литературного музея В.Д. Бонч-Бруевичу, он уточнял список утраченных цен-



Андрей Белый. Автограф ИССД.  
Переработанная «синтезирующая» часть.  
1926. НИОР РГБ

<sup>66</sup> «Если из ситуации 1927–1928 гг. заглянуть в будущее, то станет ясно, что под усиливающимся прессингом сталинского тоталитаризма Белый все активнее эксплуатировал политическое изменение стратегии “символизаций”. Если же вернуться к ИССД, то здесь стратегия “символизаций” откроется со стороны мистического, методологического и мировоззренческого измерений» (Одесский М.П. Стратегия «символизаций» в «Истории становления самосознающей души». Р. 59).

<sup>67</sup> Спивак М. «Мозг отправьте по адресу...»: Владимир Ленин, Владимир Маяковский, Андрей Белый, Эдуард Багрицкий в коллекции Московского института мозга. М., 2010. С. 410.

<sup>68</sup> См. об этом, напр., письмо М. Горькому от 17 мая 1931 г. (Из «секретных» фондов в СССР / Публ. Дж. Мальмстада // Минувшее: Исторический альманах. М.; СПб., 1994. Вып. 12. С. 350), письма З.Н. Райх от 8 и 18 июня 1931 г. (Из переписки А. Белого: Письма В.Э. Мейерхольду и З.Н. Райх. С. 159–162) и др.

ностей: «1) “О самосознающей душе” (ремингтон)<sup>69</sup>, 2) “Рудольф Штейнер”, литерат<урный> портрет, 25 печатных листов (ремингтон), 3) “Дневник 1925 – <19>31-ых годов” (до 150 печатных листов, рукопись)»<sup>70</sup>. Некоторое время Белый еще надеялся, что удастся их вернуть, но напрасно.

Удивительно, но и в этот тяжелейший период московской жизни Белый не оставил «чинку» *ИССД*. Это подтверждает дневниковая запись, сделанная 19 июля – на следующий день после долгожданного бракосочетания:

«жить в Москве – трудно; от забот и хлопот – сердечные припадки; <...> от сердечных припадков – стон, ибо *с-и-л б-о-ль-ш-е* нет; я должен беречь нервы, ибо на них моя работа» (ЛН. 105. С. 896).

Подглава «Тема исследования», завершающая первый том книги, стала, похоже, последним этапом работы. Она носит итоговый характер, что видно и по самому ее названию, и по тому, что формула «история становления самосознающей души» уже лишена хронологического сужения – «пять последних столетий», и по тому, что подглава содержит информацию о структуре всей книги как о «двухтомии»<sup>71</sup>. Казалось бы, это больше подходит для начала или финала, но не очень уместно в середине произведения. Однако Белый, возможно, уже предвидел, что работа снова будет остановлена (как оказалось – навсегда), а потому захотел зафиксировать общий план *ИССД*, каким он виделся в 1931 г., и его основные идеи.

Открывается подглава «Тема исследования» пассажем, который указывает на связь первого тома со вторым, но скорее напоминает аннотацию ко всей книге:

«Тема моего исследования есть характеристика истории становления самосознающей души; в этом томе исследуется главным образом история ее утробного состояния; в следующем дается ее, так сказать, биография с момента рождения; дается ее детство; и рисуется прохождение ей, так сказать, классов, в результате которого самосознающая душа вступает, собственно говоря, впервые в жизнь; она – созрела; и это – ХХ-ый век».

А заканчивается подглава (и вместе с ней весь первый том) вовсе неожиданно – цитатой из Евангелия от Матфея, никак не коррелирующей с предшествующим текстом: «*Довлеет дневи злоба его*”!»<sup>72</sup>.

В синодальном переводе этот евангельский стих звучит следующим образом: «Итак не заботьтесь о завтрашнем дне, ибо завтрашний сам будет заботиться о своем: довольно для каждого дня своей заботы» (Мф. 6: 34). Однако для Белого слова «Довлеет дневи злоба его» имели особый смысл. Так, в «Материале к биографии» он вспоминал, что в Дорнахе, в период глубочайшего

<sup>69</sup> Не вполне ясно, о каком «ремингтоне» здесь идет речь. С.Г. и С.Д. Спасские в начале 1927 г. предлагали Белому помощь в переписке или ремингтонировании *ИССД*. Белый (в письме им от 8–14 января 1927 г.) от этого предложения отказался (копия из собрания *МКАБ*. КП–17147), но, возможно, впоследствии к идее переписать и ремингтонировать черновик (или его часть) вернулся.

<sup>70</sup> Цит. по: *Воронин С.Д.* Статья В.Д. Бонч-Бруевича «Архив Андрея Белого» // Археографический ежегодник за 1984 год. М., 1986. С. 274–275 (письмо было получено 20 июля 1932 г.). Упоминаются «Воспоминания о Штейнере» и «Кучинский дневник».

<sup>71</sup> См. об этом: *Шталь Х.* Проблемы текстологии «Истории становления самосознающей души» Андрея Белого: датировка и композиция // *Арабески Андрея Белого: Жизненный путь. Духовные искания. Поэтика* / Ред.-сост. К. Ичин, М. Спивак. Белград; Москва, 2017. С. 504–505.

<sup>72</sup> Ср.: «Не пещытеся убо на утрей, утрений бо собою печется, довлеет дневи злоба его» (Мф. 6: 34).



эмоционального и духовного кризиса 1915 г., «стал переживать текст: “Довлеет дневи злоба его”. Но “довлеет” стояло перед душой не как беззаботность, а как перегруженность огромностями забот одного дня»<sup>73</sup>.

В несколько ином, но тоже близком *ИССД* ключе Белый использует этот стих в письме к матери от 23 июня 1916 г., объясняя, почему ему трудно рассказывать о дорнахской жизни:

«те же “злобы дня”, о которых в Евангелии сказано “довлеет дневи злоба дня его”; стало быть: что волнует сегодня, завтра уже не волнует; следовательно: писать об этом нет смысла»<sup>74</sup>.

В контексте драматических событий весны и лета 1931 г. финал «Темы исследования» мог означать снятие с себя – по крайней мере, на тот момент – обязательств по *ИССД* и своего рода прощание с гипотетическим читателем.

Таким образом, результатом занятий Белого весной–летом 1931 г. – результатом завершающего этапа работы над *ИССД* – стал полностью переработанный и переписанный по новой орфографии первый том (Ф. 25. Карт. 46. Ед. хр. 1). Больше к *ИССД* Белый не вернется и вторым томом заниматься не будет; этот том останется в том виде, в каком был написан в 1926 г. (Ф. 25. Карт. 46. Ед. хр. 2); его «синтезирующая» часть сохранится в двух вариантах – первоначальном, апрельском (Ф. 25. Карт. 46. Ед. хр. 2) и переработанном, майском (Ф. 25. Карт. 46. Ед. хр. 1).

С сентября 1931 г. Белый возьмется за книгу «Мастерство Гоголя», потом будет писать статьи и работать над воспоминаниями. Последний раз о «черновых эскизах неоконченной книги “История становления самосознания”» Белый упомянет в мемуарах, сданных в печать в 1933 г. и вышедших уже после смерти автора (*МДР*. С. 104).

Прочертив общую канву работы Белого над *ИССД*, остановимся подробнее на материалах, позволяющих прояснить становление замысла: на лекциях у М.А. Чехова конца 1925 – начала 1926 гг. и на оглавлениях к книге.

## 2. «Исторические темы моего курса чалят туда же». Лекции у М.А. Чехова и претекст «Истории становления самосознающей души»

Как уже отмечалось ранее, к идее написать *ИССД* Белого подтолкнули лекции, которые он начал читать в октябре 1925 г. по просьбе М.А. Чехова. До недавнего времени об их содержании не было известно ничего. Однако оказалось, что тезисы этих лекций сохранились. Более того, они даже были в 1999 г. опубликованы, однако настолько неряшливо, с таким большим количеством ошибок

<sup>73</sup> *Белый А.* Материал к биографии / Подгот. текста и коммент. А.В. Лаврова и Дж. Малмстада // Литературное наследство. Т. 105: Андрей Белый. Автобиографические своды. С. 260.

<sup>74</sup> «Люблю Тебя нежно...»: Письма Андрея Белого к матери. 1899–1922 / Сост., подгот. текста и коммент. С.Д. Воронина. М., 2013. С. 226. Ср. также в рассказе «Йог» (1918): *Белый А.* Собр. соч.: Серебряный голубь. Рассказы. М., 1995. С. 298.

и вовсе без какого-либо осмысления, что закономерно остались неопознанными<sup>75</sup>. Источником этой вводящей в заблуждение публикации стали материалы из фонда Андрея Белого в Российском государственном архиве литературы и искусства (РГАЛИ. Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 88). Тезисы курса из двенадцати лекций находятся в большой папке, собранной в 1932 г., когда Белый сдавал свой архив в Государственный литературный музей<sup>76</sup>. В сделанной им описи эта папка обозначена следующим образом: «Остатки лекционных тезисов, конспектов, стенограмм, черновых планов лекций и т.д. – 190 стр.» (РГАЛИ. Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 104). То есть собиралась она, что называется, по сусекам.

На листах с тезисами нет ни названия курса, ни даты, да и сам текст являет собой «сборную солянку»: тезисы третьей лекции – автограф, остальные – авторизованная машинопись, причем, тезисы первых двух лекций напечатаны на одной машинке, остальные – на другой, видимо, позже. Все они вложены в вдвоенный лист бумаги, на котором рукой Белого написано: «Тезисы 12 лекций курса, прочитанного в 1921 году на тему “Самосознание как история”».

Под заглавием «Самосознание как история» и с ошибочной датировкой – 1921 г. тезисы были напечатаны, потом неоднократно цитировались исследователями и даже брались за основу научных концепций<sup>77</sup>.

Однако информация о курсе – с таким названием и прочитанном в 1921 г. – в биографических материалах Белого отсутствует. Это выглядит странно: он вел тщательный учет своим публичным выступлениям. В автобиографических сводах («Ракурс к дневнику») и регистрах («Себе на память») 1921 год расписан очень подробно. Лекционная деятельность того времени преимущественно связана с работой в Вольной философской ассоциации (Вольфила), потом с мероприятиями памяти А.А. Блока, а с ноября – с завоеванием берлинской аудитории. Но курс «Самосознание как история» не фиксируется ни в материалах Вольфила (сохранившихся в значительном объеме)<sup>78</sup>, ни в берлинской периодике, ни в мемуарах современников.

Стимулом к уточнению даты, названия и роли курса в творческой биографии Белого стало обнаружение новых источников в НИОР РГБ.

В фонде Белого (Ф. 25. К. 46. Ед. хр. 25) отложились тезисы 4, 5, 7 лекций курса, озаглавленного иначе, чем в РГАЛИ – «История в свете духовной культуры». Тезисы 4 и 5 лекций идентичны тем, что хранятся в РГАЛИ (другой экземпляр той же машинописи); тезисы 7 лекции представлены автографами – в двух вариантах, отличающихся друг от друга и от машинописи из РГАЛИ. Но заглавие курса также написано рукой Белого, причем, не на обложке папки постфактум (в 1932 г.), а непосредственно на каждом листе – в верхнем поле (правомерно предположить, что это название более раннее). Авторской датировки нет; архивная носит общий характер: «1920-е». То есть у курса теперь оказалось два

<sup>75</sup> Белый А. Душа самосознающая / Сост. и статья Э.И. Чистяковой. С. 478–487.

<sup>76</sup> Впоследствии, уже после смерти Белого, рукописная часть его фонда была передана в Центральный государственный архив литературы и искусства (сейчас – Российский: РГАЛИ).

<sup>77</sup> См., напр.: Шмитт А.Б. Медитативный опыт Андрея Белого как ключ к его историософской концепции «Самосознающей души» // Литературный факт. 2018. № 10. С. 285.

<sup>78</sup> Белоус В.Г. ВОЛЬФИЛА [Петроградская Вольная Философская Ассоциация] 1919–1924. Кн. 2: Хроника. Портреты. М., 2005. В материалах Вольфила, а также в «Ракурсе к дневнику» и в «Себе на память» зафиксирован курс лекций Белого «Антропософия как путь самопознания», читавшийся в мае–июне 1920 г. Однако сведения об этом курсе (фрагмент прений) не позволяют отождествить его с тем курсом лекций, тезисы к которому сохранились (Там же. С. 449–451).

заглавия: «Самосознание как история» и «История в свете духовной культуры». Впрочем, в «Ракурсе к дневнику» и в регистре «Себе на память» не упомянуты и лекции на тему «История в свете духовной культуры».

Далее: автографы курса были обнаружены еще в одной папке в НИОР РГБ (Ф. 25. К. 46. Ед. хр. 19): это – тезисы девяти из двенадцати лекций (с четвертой по двенадцатую), которые значимо хранятся вместе с материалами к *ИССД* (подготовительными и сопутствующими). Тезисы никак не озаглавлены, не датированы и вообще не выделены в отдельный подраздел, а просто идут как продолжение черновых записей.

Таким образом, тезисы курса с неясным заглавием, состоящего из 12 лекций, «разлетелись» по разным архивам и архивным папкам. Для наглядности представим местонахождение тезисов в таблице:

	<b>Самосознание как история</b> РГАЛИ (Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 88)	<b>История как духовная культура</b> НИОР РГБ-1 (Ф. 25. К. 46. Ед. хр. 25)	<b>Без заглавия</b> НИОР РГБ-2 (Ф. 25. К. 46. Ед. хр. 19)
Тезисы 1, 2 лекций	Машинопись № 1	Нет	Нет
Тезисы 3 лекции	Автограф	Нет	Нет
Тезисы 4, 5 лекций	Машинопись № 2	Машинопись № 2	Автограф
Тезисы 6 лекции	Машинопись № 2	Нет	Автограф
Тезисы 7 лекции	Машинопись № 2, сделана с автографа тезисов РГБ-2	Автографы, в двух вариантах, отличных от тезисов РГАЛИ и РГБ-2	Автограф; с него сделана машинопись РГАЛИ
Тезисы 8–12 лекций	Машинопись № 2, сделана с автографов РГБ-2	Нет	Автографы; с них сделана машинопись РГАЛИ

Как видно, автографы курса (то есть первичный материал) преимущественно отложились в архивной папке материалов к *ИССД*. А это позволяет прийти к принципиальному заключению: между курсом и книгой существует генетическая связь, точнее – курс о самосознании тождествен курсу, который Белый читал по просьбе М.А. Чехова для студийцев МХАТ-2 в октябре 1925 г. и с января по апрель 1926 г. Есть тому и «нумерологическое» подтверждение. «Чеховский» курс состоял из двенадцати лекций (четыре в октябре + по две в месяц с января по апрель:  $2 \times 4 = 8$ ), что совпадает с количеством лекций, тезисы к которым сохранились в РГАЛИ и частично в НИОР РГБ.

Вряд ли Белый забыл упомянуть столь фундаментальный курс, к которому тщательно готовился, писал, правил и несколько раз перепечатывал тезисы. Скорее напрашивается вывод о том, что «История становления исторического самосознания» / «История становления самосознания» из «Ракурса к дневнику» и «История становления самосознающей души» из «Себе на память», а также «Самосознание как история» и «История как духовная культура» – по-разному названный один и тот же курс, «чеховский».

Сопоставление тезисов курса с текстом *ИССД* подтверждает это.

\*\*\*

Лекции первая и вторая содержат указание на возможность перехода границы чувственного и сверхчувственного и обоснование «исхода из личной обособленности»; отсюда же и примеры – «опыт наблюдения над камнями, листьями и т.д.». Завершает тезисы первой лекции цитата из основополагающего сочинения Р. Штейнера «Как достигнуть познания высших миров» – из «Предварительных условий»<sup>79</sup>. К тому же сочинению восходят качества, требуемые от духовного ученика: «а) внимание к наблюдаемому, б) удивление; в) благоговение». В третьей лекции совершается переход от духовного знания к культуре: «Духовное знание, в своем отвлеченном разрезе являясь ученьем связи различных сфер знания со-знанием, есть философия индивидуальной и социальной культуры», – и определено то, что станет темой *ИССД*: «Культура всегда есть культура сознания».

Граница между третьей и четвертой лекциями – композиционно значимая. В четвертой лекции Белый приступает к собственно историософскому повествованию, формулируя ведущую идею *ИССД*: «Ученье о фазах культуры как фазах сознания приводит к вопросу о фазах сложения в нас самосознающего “Я” или – к *истории* в собственном смысле». В отличие от трех первых лекций, теперь близость к *ИССД* очевидна, и, думается, именно к четвертой лекции курса относятся цитировавшиеся ранее слова из «Ракурса к дневнику» о том, что наметились пересечения между «умственными интересами», вылившимися в писание *ИССД*, и тематикой лекций: «исторические темы моего курса чалят туда же» (РД. С. 489). Закономерно, что в папке из НИОР РГБ с подготовительными материалами к *ИССД* отложились тезисы не всего курса, а только с четвертой лекции.

Практически все положения четвертой лекции получают развитие в *ИССД*. Будет рассмотрено рождение индивидуума из личности (с обыгрыванием образа «маски трагической (или “*persona*” трагедии)»), представлена история, данная «в двойных отраженьях – пространственных, временных, – 1) как *композиция*, 2) как музыкальная *тема*» (в *ИССД* чаще – выражение «тема в вариациях», которое также встречается в тезисах; есть в *ИССД* и метафоры «фас» и «профиль», обозначающие в десятой лекции «композиционный» и «вариационный» – от «темы в вариациях» – аспекты самосознания), и т.д. То же самое можно сказать о тезисах пятой лекции: «учение о 7 культурных эпохах, соответствующих 7 принципам сознания», и о человеческом теле, состоящем из тел физического, эфирного, астрального, будет положено в основу историософских конструкций *ИССД*.

Согласно Белому, излагающему свою концепцию в антропософских терминах, в обозреваемый им период человечество проходит путь от культуры души ощущающей – через культуру души рассуждающей – к самосознающей душе. В шестой лекции он, следуя этому построению, выделяет основные фазы исторического развития:

<sup>79</sup> Штейнер Р. Как достигнуть познаний высших миров? *ГА* 10. М.: Духовное знание, 1918. С. 20.



МИХАИЛ ЧЕХОВ. 1928. ГМП/МКАБ

Фотография была прислана М.А. Чеховым Андрею Белому в январе 1930 г.

«2. История души ощущающей сосредоточена в древней истории народов востока.

3. История души рассуждающей периодически изливается из потока арийских народностей, движущихся на юго-запад сперва в исходе второго тысячелетия, а потом в первых веках новой эры.

4. Смена трех душевных культур сопровождается тремя катастрофическими толчками истории, ломающими историческую линию в кривую зигзагов».

И там же вводится понятие «кривая истории»:

«5. Кривая истории есть жест ритма себя сознающей души.

6. Углу падения исторической линии первого века и углу обратного возвышения этой линии в последующих веках соответствует смена культур».

«Кривая истории», ключевое понятие для историософской концепции Белого, будет «прорисована» в *ИССД* в подглаве «Разгляд отрезка кривой» (Т. 1. Гл. II), которая вся представляет собой подробное пояснение и комментарий к



рисунку. Дальнейшее изложение материала и в книге, и в лекциях эту «кривую истории» призвано выявлять и иллюстрировать.

Начиная с шестой лекции, в тезисах курса и в *ИССД* совпадает не только общая концепция, но и конкретные исторические примеры, на которых эта концепция раскрывается. В книге и в курсе равно присутствуют: борьба языческих мифов и религиозных систем (Зевса, Аполлона, Диониса); действие «Импульса Христа»; «средневековые споры о вере и знании, номинализме и реализме» (шестая лекция); роль «народов востока» и «арийских народностей, движущихся на юго-запад сперва в исходе второго тысячелетия, а потом в первых веках новой эры» (седьмая лекция); оппозиция «государственно-церковного христианства», представляющего собой «историю догматов», и христианства истинного, которое «есть действительность соединения любви и свободы» (восьмая лекция); «борьба с ересями»; роль арабов в трансфере учения Аристотеля и «культуры мысли, искусства, наук»; история средневековой схоластики и мистики, философия Абельяра (девятая лекция); «человек Возрождения» и далее – вплоть до «20-го столетия» (десятая лекция).

Одиннадцатая, предпоследняя лекция посвящена антропософии, рассматриваемой «как культура самосознания», которая «есть вместе с тем всякая культура: культура культур», и как «новый завет человека с Софией, Премудростью Божией, в котором головная связь предыдущего периода сменяется связью с Софией всего существа человека». Примечательно, что приведенные в тезисах одиннадцатой лекции строки из стихотворения Вл. Соловьева «Das Ewig-Weibliche» (1898) включены и в антропософскую (тоже предпоследнюю) главу *ИССД*.

Двенадцатая лекция курса имеет подзаголовок «Тезисы тезисов», который акцентирует ее суммирующий характер и вызывает ассоциации с эпилогом. В одиннадцати тезисах Белый кратко формулирует содержание каждой из одиннадцати предыдущих лекций, а в итоговом, двенадцатом тезисе чеканит послание курса: «*Ритм себя строящей мысли и смысл жестов ритма культуры <—> не мысль, и не ритм в прежнем смысле; раскрытие нового смысла – в раскрытии проблемы пути*». Автор демонстрирует подобающее смирение: подводя итог, он предпочитает не собственные слова, но – как и в первой лекции курса – слова из книги «Как достигнуть познания высших миров»<sup>80</sup>. В то же время – посредством книги Штейнера – Белый закольцовывает текст, «срифмовав» двенадцатую лекцию с первой.

Аналогичный смысл имеет в последней лекции возвращение к мотиву «духовного знания», значимость которого доказывалась на протяжении всего курса. Ср.: «Самосознание начинается с мысли. <...> Очерк духовного знания есть ритм себя строящей мысли» (вторая лекция); «Духовное знание – в знании ритма себя окрыляющей мысли, а опыты этого знания – в каждом сознании» (двенадцатая лекция).

Таким образом, «чеховский» курс совпадает с историософской концепцией *ИССД*, ходом ее изложения и историческими примерами. Вместе с тем, забегаая вперед, необходимо отметить: «чеховский» курс выстроен согласно другому композиционному плану: в известном нам тексте *ИССД* никакой кольцевой композиции нет, пролог, который соответствовал бы начальным трем лекциям

<sup>80</sup> Там же. С. 9.

курса, вообще отсутствует, а эпилог редуцирован до финальной главы, представленной только заголовком – «Духовная наука».

\*\*\*

Теперь сведем наблюдения воедино.

Курс из 12 лекций по истории самосознания тождественен курсу для студентов МХАТ-2, который был прочитан в октябре 1925 г. – апреле 1926 г. Это позволяет квалифицировать авторскую датировку курса 1921 годом (в варианте из РГАЛИ) как ошибку. Дело не только в том, что ошибка могла быть случайной (банальная описка или редкая, но все же случавшаяся у Белого забывчивость). Весьма правдоподобно, что Белый указал неточную дату умышленно.

Материалы, включавшие тезисы 12 лекций, Белый сдал в 1932 г. в Государственный литературный музей, учреждение официальное. А ведь в 1931 г. состоялся судебный процесс по делу о контрреволюционной организации антропософов, когда сам Белый первоначально выдвигался следствием на роль руководителя и когда была арестована К.Н. Бугаева<sup>81</sup>. Требовалось соблюдать осторожность.

Антропософское общество было запрещено в Советской России в 1923 г., и едва ли случайно, что все антропософские материалы, которые были переданы в архив, датированы началом 1920-х, то есть временем, предшествующим запрещению. При таких обстоятельствах датировка открыто антропософского курса концом 1925 г. – началом 1926 г. означала бы самодонос, признание в том, что фондообразователь продолжал вести противозаконную подпольную деятельность, пропагандируя контрреволюционное учение. А вот 1921 год – не только до 1923-го, но подразумевает: до эмиграции в Германию, давным-давно.

Не только наши предположения, но и явные факты свидетельствуют о том, что этот курс не мог быть прочитан в 1921 г. Так, в шестой лекции говорится, что «с 10-го века в Европу просачивается арабо-еврейская мысль, подготавливая новое возрождение Платона и Аристотеля» и в качестве примера указываются: «Герберт из Орильяка, Шартр и др.». В «Ракурсе к дневнику» интерес к Шартру, то есть шартрской мистической школе, и работам немецкого историка-антропософа Карла Хайера о ней<sup>82</sup> помечен декабром 1925 г.: «с К.Н. читаем тетради журнала “Goetheanum”. Нападаем на статьи о Шартре» (РД. С. 489), а знакомство с книгой французского философа Ф. Пикаве<sup>83</sup>, посвященной Герберту Орильякскому, – даже 1926 г., когда Белый назвал Пикаве (вместе с Хайером) в числе тех авторов, которые вошли в круг его чтения «в период от января до мая»: «помню, что прочел: <...> Karl Heyer “Notre Dame de Chartres”, <...> Picavet: “Gerbert d’Aurillac”» (РД. С. 490).

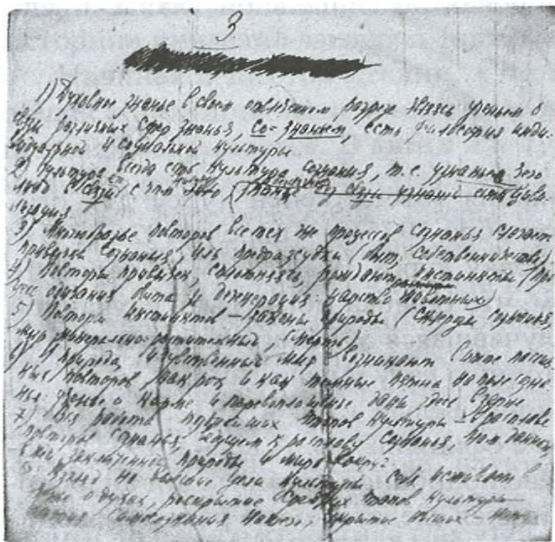
Опознание анализируемого курса позволяет – привлекая эпистолярные и мемуарные источники – обнаружить даже конкретное помещение, где Белый его читал. Ведь, указывая «У М.А. Чехова. Москва», он имел в виду отнюдь не

<sup>81</sup> *Спивак М.Л.* Андрей Белый – мистик и советский писатель. С. 366–422 (глава «Андрей Белый в следственном деле антропософов 1931 г.»).

<sup>82</sup> *Heyer K.* Das Wunder von Chartres // Was in der Anthroposophischen Gesellschaft vorgeht. 1925. № 1-43. S. 3–168.

<sup>83</sup> См.: *Picavet F.* Gerbert, un pape philosophe d’après l’histoire et d’après la légende. Paris, 1897. Работы Хайера и Пикаве будут активно использоваться Белым при работе над *ИССД*.





Андрей Белый. Тезисы курса «История становления исторического самосознания». 1925–1926. РГАЛИ

ритмические представления.

«тесные собрания в “круглой комнате” всегда шли под аккомпанементом особой сердечности; “круглая комната” – это комната М.А.<Чехова>, действительно круглая; в нашем небольшом кружке 3–4–5<-ти> человек она – гостеприимное, уютное, тихое место; хотел бы я с Вами посидеть у М.А. здесь» (Белый – Иванов-Разумник. С. 349 — письмо от 18 марта 1926 г.).

Белый не только приходил к Чехову на камерные встречи, но и не раз выступал у него, например, с чтением мемуаров о Р. Штейнере или с лекциями о Блоке. Воспоминания о блоковском цикле оставила одна из московских антропософок, М.Н. Жемчужникова:

«лекции читались в “Круглой комнате”. М.А. Чехов жил тогда на Арбатской площади, на углу Никитского бульвара. Фасад дома, выходящий на площадь, – закругленный. Там и находилась “круглая комната”, служившая для занятий руководимой Чеховым театральной студии. В ней же происходили и некоторые антропософские встречи. Комната была просторная, и на лекцию А. Белого пришло много народу. Не одни антропософы, было много совсем незнакомых мне лиц, но и антропософы были представлены достаточно полно»<sup>84</sup>.

В письме от 8 января 1927 г. к С.Д. и С.Г. Спасским, друзьям и единомышленникам-антропософам, Белый метонимически называет «Круглой комнатой» антропософский кружок учеников Чехова, занимавшихся у него дома изучением взглядов Штейнера на драматическое искусство и – под руководством К.Н. Бугаевой – эвритмией:

<sup>84</sup> Жемчужникова М.Н. Воспоминания о Московском антропософском обществе (1917–23) / Публ. Дж. Малмстада // Минувшее: Исторический альманах. Вып. 6. М., 1992. С. 50.

возглавляемый Чеховым театр, в котором ставилась пьеса «Петербург». Белый прозрачно намекал на это, когда писал в «Ракурсе к дневнику» (РД. С. 488. Запись за октябрь 1926 г.), что «работа на репет<иции> “Петерб<урга>”» происходила в одном месте («МХАТ 2-ой»), а «История становления историч<еского> самосозн<ания>» читалась в другом («Курс лекций у Чехова»).

Действительно, в государственном театре такой курс – после запрещения антропософского общества – был невозможен, и Чехов предоставил для лекций свою квартиру (Никитский бульвар, д. 6). Эта квартира запомнилась современникам знаменитой «круглой комнатой», в которой проходили занятия со студийцами, дружеские беседы и – что для нас особенно важно – антропософские встречи, лекции, даже эв-

«Вообще “Кр<углая> комната” ↔ наша маленькая “Вольфила” от искусства <...>; начали работать с М.А.; потом с К.Н. (с прошлого года); в прошлом году – со мной (курс); теперь опять М.А. за них возьмется; в будущем из этой “группы” что-то выйдет, куда бы судьба не занесла их: на сцену ли, к нам ли, на иные ли поприща жизни, они останутся “эвритмизированные”, а эвритмизация необходима всюду, ведь она проблема ритма и темы в вариациях»<sup>85</sup>.

Курс, упомянутый в письме как прочитанный «в прошлом году», очевидно, и есть курс по истории «самосознающей души» (связанный, как уже говорилось, с проблемой «ритма и темы в вариациях»). Значит, опять-таки судя по письму Спасским, предназначен этот курс был, прежде всего, для учеников Чехова, интересующихся эвритмией, и проводился, равно как и занятия запрещенной эвритмией, неофициально, можно даже сказать – подпольно. А потому у курса не было ни афиш, ни объявлений.

Содержание курса, который артисты слушали в «Круглой комнате», отражено и в мемуарах самого организатора М.А. Чехова, где оно явно подразумевается под общей, казалось бы, характеристикой Андрея Белого. Так, Чехов вспоминал:

«Время в мире Белого было не тем, что у нас. Он мыслил эпохами. Вот пример: он несся сознанием к средним векам, дальше – к первым векам христианства, еще дальше – к древним культурам, и перед ним раскрывались законы развития, смысл истории, метаморфозы сознания. Он уносился и дальше: за пределы культуры – в Атлантиду и, наконец, – в Лемурию, где только еще намечались различия будущих рас, и оттуда он несся обратно, всем существом своим, всем напряжением мысли переживая: от безличного к личному, от несвободы к свободе, от сознания расы к сознанию “я”».

«Он говорил: эпоха, в которой живет человечество нынче, – эпоха развития самосознания и укрепления личного “я”. Эта тема о смысле эпохи его занимала всегда. Он часто к ней возвращался в беседах с друзьями, в печати и в лекциях. Он указывал: в наши дни ослабевают традиции, порывается связь родовая между людьми, угасает инстинкт принадлежности к расе, уродством становится переоценка достоинства отдельных народов, внушенная голосом крови, шовинизм держит “я” человека в оковах, дурманит, бескрылит его. Границы надо разрушить. И их уже разрушают науки, искусства, тенденции демократической мысли, мировая торговля, пути сообщения, сокращение пространств и времени волнами радио. Народы стремятся к слиянию, хотят стать *человечеством*, а человек – превратиться в свободное личное “я”, в гражданина *Земли*».

«Мир Белого вас поражал также ритмами. Да и сам он был – ритм. Все, что он делал: молчал, говорил, читал лекцию, ваял звуками стих нараспев, бегал, ходил – все чудилось вам в сложных, свойственных Белому ритмах. <...> И мыслил он ритмами. Мысль, говорил он, есть живой организм. <...> Созревая ритмически, мысль дает плод в свое время. <...> Говорил ли он об искусстве, о законах истории, о биологии, физике, химии – тотчас же он сам становился тяготением, весом, ударом, толчком или скрытой силой зерна, увяданием, ростом, цветением. В готике он возносился, в барокко – круглился, жил в формах и красках растений, цветов, взрывался в вулканах, в грозах – гремел, бушевал и сверкал <...>. И во всем, что с ним делалось, виделись ритмы, то строгие, мощные, гневные, то огненно-страстные, то вдруг тихие, нежные, и что-то наивное,

<sup>85</sup> Цит. по рукописной копии из собрания МКАБ. КП-17147.



детское чудилось в них. Когда он сидел неподвижно, молчал, стараясь себя угадать, чтобы слушать, вам начинало казаться: не танцует ли он?»<sup>86</sup>

Сказанное позволяет предположительно ответить на вопрос, почему загадочный курс фигурирует у Белого под четырьмя различными заглавиями: «Самосознание как история» – в РГАЛИ; «История в свете духовной культуры» – в НИОР РГБ, «История становления историч<еского> самосозн<ания>» (или «История становления самосознания») – в «Ракурсе к дневнику», «“История становления самосознающей души”». Курс лекций по истории культуры – в «Себе на память».

Думается, что истоки путаницы коренятся в том, что у курса вообще не было четко сформулированного названия. Возможно, название курса Белый поначалу обозначил так, как в тезисах из НИОР РГБ – «История в свете духовной науки» (заглавие перед тезисами каждой лекции), или так, как значится на папке с тезисами из РГАЛИ – «Самосознание как история». Могли быть и другие, устно передаваемые варианты. Кстати, первые три лекции первоначально имели свои отдельные заглавия (подзаголовки?), которые затем почему-то были густо зачеркнуты. В ходе дальнейшей работы над *ИССД* и курсом названия их сближались – до почти полного совпадения в «Ракурсе к дневнику» («История становления исторического самосознания» / «История становления самосознания») и совершенного совпадения в регистре «Себе на память» («История становления самосознающей души»).

Если курс читался студийцам-антропософам, то стоит предположить, что Белый мог сопроводить лекции раздачей своего рода hand-out'ов. Эта ориентация не на «для себя», а на аудиторию объясняет как наличие нескольких машинописных копий, так и способ изложения: в отчетливых, тщательно сформулированных тезисах.

«Этапы культуры в проекции времени нам предстают <...> как семиактная драма, в которой должны мы понять нашу роль. <...> В этой драме единство места есть тело; единство времени – наша душа; целость действия – дух; драма нашего себя-знания в пространстве – телесная жизнь; образование ритма телесного в нас, – наш отрыв от духовной природы».

Метафора – эффектная и наглядная – в то же время уважительно учитывает специфику аудитории, понятна и знакома слушателям (актерам, режиссерам), которые внимают лектору на квартире М.А. Чехова.

Остаются, конечно, другие, более мелкие вопросы, связанные с этими тезисами, но приведенные соображения, как представляется, позволяют идентифицировать тезисы 12 лекций как тезисы курса, начатого в октябре 1925 г. и продолженного в январе–апреле 1926 г. А если это так, то логично предположить, что эти тезисы стали не только hand-out'ами, но и развернутым проспектом книги. В этой перспективе их необходимо рассматривать как уникальную фиксацию первой стадии создания *ИССД*, как ее претекст.

Есть даже соблазн добавить: иногда более внятный, чем сам пространственный и сложный текст.

<sup>86</sup> Чехов М.А. Литературное наследие: В 2 т. 2-е изд., испр. и доп. / Ред. М.О. Кнебель. Т. 1: Воспоминания, письма. М., 1995. С. 169–171.



### 3. Оглавления к книге и трансформация замысла

Итак, в октябре 1925 г. Белый начал читать лекции по «истории самосознания» перед студийцами М.А. Чехова, а в январе 1926 г. приступил к работе над *ИССД*.

Книга была написана в два присеста: в 1926 г. (в январе – апреле – первичный черновик всей книги; в конце апреля – начале мая переработана его «синтезирующая», финальная часть) и в 1931 г. (начальные главы первичного черновика 1926 г. дополнены, переработаны и превращены в первый том). Однако труд остался незавершенным.

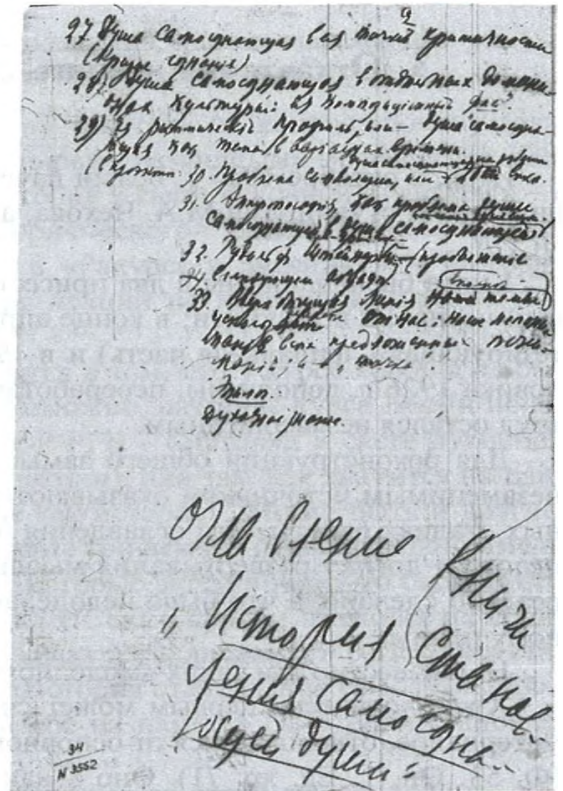
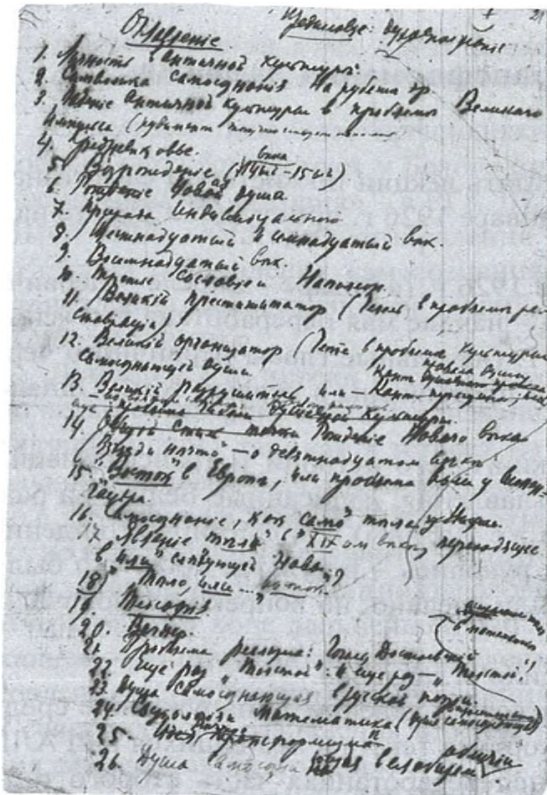
Для реконструкции общего замысла книги, его истории и трансформации незаменимым источником оказываются оглавления, написанные Белым на разных стадиях работы. Эти оглавления (они же – планы) демонстрируют видение целого и логику развертывания мысли, а рукопись – результат того, что было реально сделано, а что было недоделано или сделано, но вопреки первоначальному плану.

Нам известно три таких «моделирующих» оглавления.

Хронологически первым может считаться оглавление, обнаруженное среди материалов, отколовшихся от основного корпуса текста и хранящихся в РГАЛИ (Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 71). Оно – как и переработанная часть второго тома *ИССД* – написано по старой орфографии, однако на последнем листе размашисто добавлено (уже по новой орфографии, то есть позже): «Оглавление книги “История становления самосознания души”». Это оглавление отражает этап работы Белого над завершающей, «синтезирующей» частью *ИССД*. Согласно указаниям в «Ракурсе к дневнику», его можно датировать апрелем 1926 г.: тогда Белый зафиксировал, что «в четыре месяца написан черновик очень большой книги», включающий и финальную «синтезирующую часть» («Пишу синтезирующую часть “Истории становления” (около 200 страниц)» – *РД*. С. 490). Во избежание путаницы впредь будем называть оглавление из РГАЛИ апрельским оглавлением 1926 г.

Второе оглавление инкорпорировано в уже упоминавшуюся библиографическую справку «Написанные и ненапечатанные рукописи Андрея Белого». Автор этой справки сопровождается припиской библиографа Д.М. Пинеса: «Список составлен по моей просьбе. Но когда – не помню...», – и им же предположительно датирован: «1927? Осень» (*ЛН*. 105. С. 776). Сам Белый указывает в аннотации к оглавлению, что это «рукопись 1926 года». К.Н. Бугаева, придававшая данному оглавлению важное значение (его копия приложена к автографу, сданному в НИОР РГБ)<sup>87</sup>, также датирует его 1926 г. Нам, как и К.Н. Бугаевой, представляется важной не дата написания справки, а та стадия работы над *ИССД*, которая в ней зафиксирована. Второе оглавление отражает состояние рукописи на тот момент, когда Белый не только написал «синтезирующую» часть *ИССД*, но и закончил ее переработку. Это произошло, опять-таки согласно «Ракурсу к дневнику», перед отъездом Белого в Ленинград

<sup>87</sup> НИОР РГБ. Ф. 25. Карт. 45. Ед. хр. 1. Существует несколько таких копий. См. примечания к этому оглавлению в Приложении 1.



Андрей Белый. Оглавление к ИССД. Апрель 1926. РГАЛИ

9 мая: («Заканчиваю работы» — РД. С. 490). Впредь будем называть его майским оглавлением 1926 г.

Третье оглавление, в отличие от двух предыдущих, охватывает не всю книгу, а только первый том. Оно поступило в НИОР РГБ вместе с рукописью ИССД, предпослано первому тому и датируется, как и переработанный первый том, 1931 г.

Все три оглавления в хронологической последовательности даны в Приложении 1<sup>88</sup>.

\*\*\*

Апрельское оглавление 1926 г. точно фиксирует, какие главы книги написаны, а какие еще предстоит написать по четко намеченному в оглавлении плану. Оно суммирует то, что сделано в январе — «от Греции до 15-го века (вводительная часть)» (РД. С. 489):

- «1. Личность в античной культуре.
2. Символика самосознания на рубеже эр.

<sup>88</sup> Апрельское оглавление 1926 г. и оглавление 1931 г. печатаются по автографам впервые; майское оглавление 1926 г. воспроизводится по публикации А.В. Лаврова и Дж. Малмстада (Литературное наследство. Т. 105: Андрей Белый. Автобиографические своды. С. 773–776).



3. Падение античной культуры в проблеме Великого Импульса (*рудименты того, что следует написать*).

4. Средневековье».

А также в феврале – «от 15 века до 18-го» (РД. С. 490):

«5. Возрождение (века 14-ый – 15-ый)

6. Новая душа.

7. Природа индивидуального.

8. Шестнадцатый и семнадцатый век.

9. Восемнадцатый век».

И в марте – «19-й век в исторических силуэтах» (РД. С. 490):

«10. Третье сословие и Наполеон.

11. Великий прести<ди>житатор (Гегель в проблеме реставрации).

12. Великий организатор (Гете в проблеме культуры самосознающей души<>).

13. Великий разрушитель, или – Кант провала души <...>

14. Рождение нового века (“Взгляд и нечто” – о девятнадцатом веке<>).

15. “Восток” в Европе, или проблема воли у Шопенгауэра.

16. Самосознание, как “Само” тела.

17. Явление “тела” в XIX-ом веке, переходящее в “или” следующей главы.

18. Тело, или ... “восток”?

19. Теософия.

20. Вагнер.

21. Проблема реализма: Гоголь, Достоевский.

22. Еще раз “Толстой”: и еще раз – “Толстой”!

23. Душа самосознающая в русской поэзии.

24. Социология и математика <...>

25. Нечто о трансформизме».

Написанное в январе (Гл. 1–4) будет в 1931 г. переделано и составит лишь основу нового первого тома. Февральские и мартовские тексты (Гл. 5–25) останутся в неприкосновенном (или в почти неизменном) виде: переработка их не коснется.

В апреле будут написаны главы, начинающие «синтезирующую» часть (Гл. 26–29), и намечены те, что ее завершают (в оглавлении говорится, что они – «в проекте» – Гл. 30–33 + эпилог).

При сравнении последней части (с главы 26) апрельского оглавления 1926 г. с «синтезирующей частью» ИССД в ее непереработанном виде (она дается в Приложении 1 ко второй книге наст. издания) видны некоторые отличия, но они больше касаются формулировок и дробности деления текста, нежели содержания и общей концепции.

Из апрельского оглавления 1926 г. Главы пронумерованы	Реальное оглавление непереработанной финальной части второго тома (апрель 1926 г.) Главы не пронумерованы
26. Душа самосознающая в ее общем облике. 27. Душа самосознающая в ее точке критичности (кризис сознания).	Душа самосознающая
28. Душа самосознающая в отдельных	Душа самосознающая в отдельных доми-

доминионах культуры: ее композиционный фас.	нионах культуры, как пространственная композиция
29. Ее ритмический профиль, или – душа самосознающая как тема в вариациях времени.	Вариационность внутри композиции души самосознающей  Душа самосознающая, как тема в вариациях
(в проекте:)	
30. Проблема символизма, или душа самосознающая на рубеже 20-го века.	Символизм
31. Антропософия, как проблема души самосознающей в душе самосознающей 32. Рудольф Штейнер: или – 20-ый век <...> 33. Вверх бегущая линия вполне ускользает от нас: наше непонимание всех предложенных пониманий; и – «точка»!	Антропософия
Эпилог. Духовное знание.	Духовная наука

\*\*\*

Майское оглавление 1926 г. отражает следующую стадию работы над текстом и подводит итог переработке «синтезирующей части». Это отчетливо видно на сравнительной таблице, представляющей майское оглавление (с главы 24) и реальные оглавления к двум «синтезирующим частям» – непереработанной, написанной в апреле 1926 г. (см. Приложение 1 ко второй книге наст. издания), и переработанной, написанной в мае и вошедшей в основной корпус второго тома *ИССД*:

<b>Майское оглавление 1926 г.</b> <i>Главы пронумерованы</i>	<b>Реальное оглавление переработанной «синтезирующей части» ИССД (май 1926 г.)</b> <i>Главы не пронумерованы</i>	<b>Реальное оглавление непереработанной «синтезирующей части» ИССД (апрель 1926 г.)</b> <i>Главы не пронумерованы</i>
24) Душа ощущающая и душа рассуждающая в свете души самосознающей	Душа ощущающая и рассуждающая в свете души самосознающей	Душа самосознающая
25) Душа самосознающая	Душа самосознающая	
26) Познание и чувство в самосознании	Познание и чувство в самосознании	
27) Душа и история	Душа и история	
28) Самосознание и дух свободы	Самосознание и дух свободы	
29) Душа самосознающая, как композиция	Душа самосознающая, как композиция	Душа самосознающая в отдельных доминио-

30) Символы веры и знания в самосознании	Символ веры и знания в самосознании	нах культуры, как пространственная композиция
31) Идея вариационности в композиции	Вариационность: какая же антропософия это?	Вариационность внутри композиции души самосознающей
32) Самопознающая душа, как тема в вариациях	Тема в вариациях: музыка	Душа самосознающая, как тема в вариациях
33) Лирика, как тема в вариациях	Тема в вариациях: лирика	
34) Научный принцип, как тема в вариациях	«Принцип» как тема в вариациях	
35) Тип, или Тема в вариациях, как трансформизм	«Тип», или тема в вариациях, как трансформизм	
36) Трансформизм	Трансформизм	
37) Биологический трансформизм в трансформизме души самосознающей	Биологический трансформизм в трансформизме	
38) От трансформизма к символизму	От трансформизма к символизму	
39) Символизм	Символизм	
40) Антропософия	—	Антропософия
41) Духовное знание	<i>Эти главы не были переработаны</i>	Духовная наука

То, что в обоих оглавлениях (апрельском и майском) до начала «синтезирующей части» оказывается разное число глав с несколько отличающимися друг от друга заглавиями, свидетельствует не о работе над текстом (он уже к концу апреля написан), а о попытках Белого (не всегда удачных) оптимальным образом книгу структурировать и преподнести читателю. Так, один и тот же текст в апрельском оглавлении будет поделен на четыре главы («1. Личность в античной культуре. 2. Символика самосознания на рубеже эр. 3. Падение античной культуры в проблеме Великого Импульса <...>. 4. Средневековье»), а в майском – на две («1. Личность в античном периоде. 2. Средневековье»).

Но принципиально важно, что майское оглавление, в отличие от апрельского, намечающего, что должно быть «в проекте», писалось не в процессе работы над книгой, а тогда, когда работа была прекращена и проанализирована автором. В этом оглавлении Белый, подытоживая сделанное и несделанное в 1926 г., аккуратно просчитал страницы глав и соотнес между собой переработанные и непереработанные части книги, четко указав, как они складываются в единое целое. Этими ценнейшими указаниями мы и руководствовались при принятии ряда текстологических решений, касающихся реконструкции второго тома.

Также достойно внимания, что в майском оглавлении Белый еще называет книгу – «История становления самосознающей души в пяти последних столе-



тиях», то есть включает в заглавие хронологическое уточнение о «пяти последних столетиях», которое в редакции 1931 г. будет исключено.

\*\*\*

Третье оглавление отражает ту работу, которая велась Белым весной и летом 1931 г. Она касалась только радикальной переделки начальных (до конца Средневековья) глав книги:

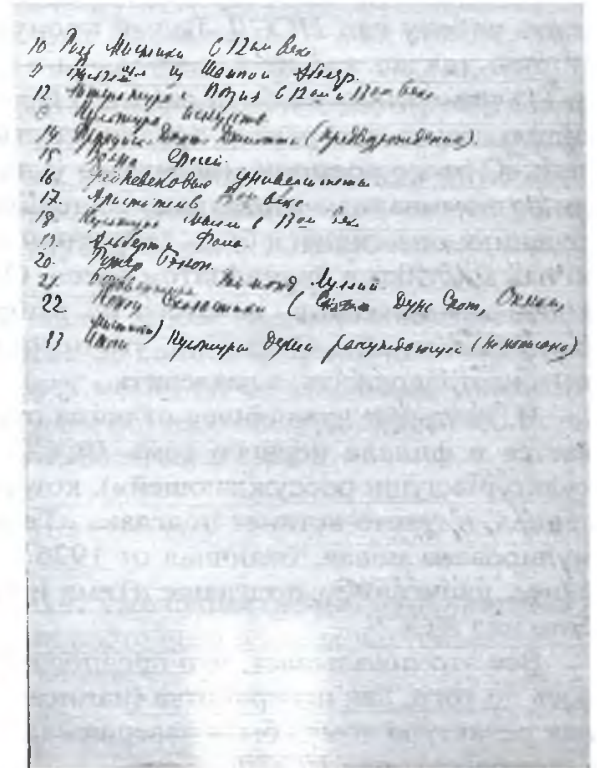
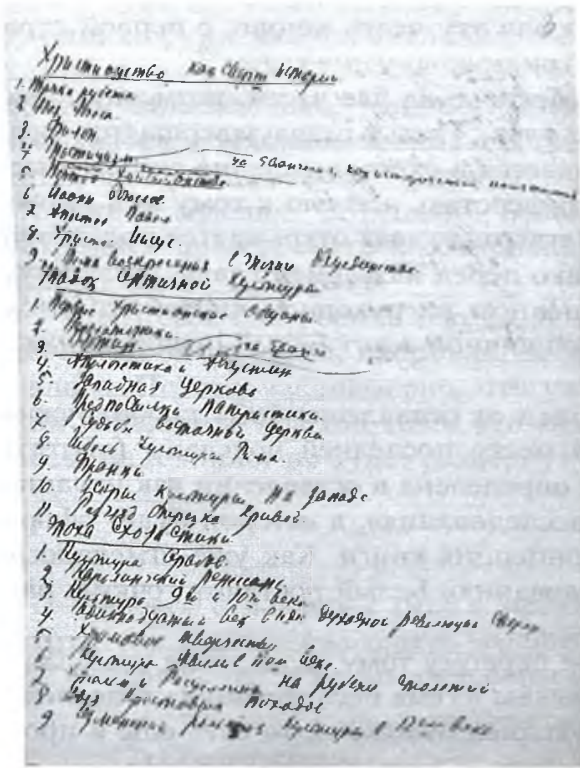
Апрельское оглавление 1926 г.	Майское оглавление 1926 г.	Оглавление 1931 г.
Предисловие: Духовное знание		Христианство, как сверт истории (9 подглав)
1. Личность в античной культуре 2. Символика самосознания на рубеже эр 3. Падение античной культуры в проблеме Великого Импульса ( <i>рудименты того, что следует написать</i> )	1) Личность в античном периоде	Упадок античной культуры (11 подглав)
4. Средневековье	2) Средневековье	Эпоха схоластики (23 подглавы)

В результате переделки существенно вырос объем текста: по майскому оглавлению первая глава занимала 76 стр., вторая 80 стр., то есть вместе 156 стр.; в рукописи 1931 г. этой тематике отведено примерно 230 листов, то есть 460 страниц. Расширился привлекаемый к анализу материал, появилось членение не только на главы, но и на подглавы. Сопоставление аннотаций к соответствующим разделам в майском оглавлении 1926 г. с подглавами и их содержанием в оглавлении (а также в рукописи) 1931 г. показывает, какие темы Белый развил и какие добавил.

Оглавление 1931 г. достаточно точно, подробно и дифференцированно отражает переработанный текст. Но при сопоставлении видны и существенные отличия, показывающие, что это оглавление зафиксировало не финальное состояние книги, а предшествующую, предпоследнюю стадию работы над ней.

Так, в рукописи заглавия некоторых разделов будут изменены (например, подглава «Евангелия, как исторические памятники» будет названа «Евангелия, как исторические документы»; подглава «Апостол Павел» получит уточняющее название «Апостол самосознания Павел»); появятся разделы, которые в оглавлении еще не указаны (из подглавы «Апологетика и Августин» вычленился подглава «Душа ощущающая в рассуждающей», а подглава «Западная церковь» распадется на две: «Рим» и «Римская церковь»).

Самым же главным структурным отличием оглавления 1931 г. от рукописи 1931 г. окажется разбивка на главы. В оглавлении, предпосланном первому тому, вынесено три главы: «Христианство, как сверт истории», «Упадок античной



Андрей Белый. Оглавление к 1 тому ИССД. 1931. НИОР РГБ

культуры», «Эпоха схоластики», – рукопись же разделена на четыре главы. Если с первыми двумя главами («Христианство, как сверт истории», «Упадок античной культуры») все ясно – членение рукописи идентично оглавлению, то далее возникают вопросы. Согласно оглавлению 1931 г. первый том завершается главой «Эпоха схоластики», содержащей 23 подглавы. Однако в архивном хранении материал, посвященный Средневековью (это те же 23 подглавы), разделен на две главы, с подозрительно сходными названиями: «Схоластика» (начинается с подглавы «Арабы» и заканчивается подглавой «Изменение рельефов культуры в двенадцатом веке»; в оглавлении 1931 г. это №№ 1–9) и «Эпоха схоластики. 12 и 13 век» (с подглавы «Роль мистики в двенадцатом веке» до конца подглавы «Тема исследования»; в оглавлении 1931 г. это №№ 10–23).

Разбивку третьей главы на две части можно объяснить архивно-техническими причинами: удобством хранения большого количества листов. Однако Белый, видимо, на последней стадии работы, действительно, решил разделить разросшуюся главу о Средневековье на две – по хронологическому признаку, вычленив в отдельный, четвертый раздел «12 и 13 век». В пользу этого свидетельствует двойная авторская пагинация. Следует отметить, что Белый пронумеровал не весь том от начала до конца, а каждую главу отдельно. Нумерация той части рукописи, которая выделилась в четвертую главу, первоначально продолжала нумерацию третьей главы. Однако затем, очевидно, уже после того, как оглавление 1931 г. было составлено, но перед тем как отло-

жить работу над *ИССД*, Белый пронумеровал эту часть заново, с первой страницы – так же, как пронумерованы и все три предыдущие главы<sup>89</sup>.

О намерении разбить раздел о Средневековье на две части, возможно, свидетельствует и характер правки на стыке глав. Третья глава завершается фразой: «С этого времени мистика не укладывается в схему сцепления систем мысли на номинализм и реализм; ее нельзя приверстать всецело к тому или иному течению; она силится быть самостоятельной». Четвертая глава открывается подглавой «Роль мистики в двенадцатом веке». Однако перед названием главы вычеркнут конец предложения, начатого на выброшенном из рукописи листе: «силится быть самостоятельной». Очевидно, что некогда сплошной текст Белый посчитал нужным не продолжать, а разделить.

И, наконец, важнейшее отличие рукописи от оглавления 1931 г. обнаруживается в финале первого тома *ИССД*: на место последней подглавы («Итоги культуры души рассуждающей»), которая определена в оглавлении как ненаписанная, в тексте встанет подглава «Тема исследования», в которой будет сформулирована новая, отличная от 1926 г. концепция книги. Как уже отмечалось ранее, написанием подглавы «Тема исследования» Белый поставит точку в работе над *ИССД*.

Все это показывает, что предпосланное первому тому оглавление составлялось до того, как переработка (написание главы «Тема исследования» и последняя редакция тома) была завершена, а рукопись отложена, то есть еще в процессе работы над *ИССД*.

\*\*\*

Три сохранившихся оглавления наглядно показывают, как в процессе работы эволюционировал замысел книги, менялись ее структура и композиция.

Очевидно, первоначальный черновик (он сохранился с главы о Возрождении, как непереработанная часть первого тома) прямо наследовал Кучинскому дневнику. Текст писался по вдохновению, быстро, сплошным потоком, без какого-либо деления вообще, в том числе и на главы. Их названия будут вставлены после; даже позволительно сказать, что будут впихнуты, так как в автографе на заголовки не оставлено места.

В апрельском оглавлении 1926 г. заголовки уже присутствуют, хотя, может быть, в то время они как раз и придумывались. Этим, как кажется, объясняется то, что в апрельском оглавлении заголовки в ряде случаев ярче раскрывают авторскую мысль, чем в рукописи, и в этом плане они больше похожи на тезисы (ср., например, в оглавлении: «Великий престо<ди>житатор (Гегель в проблеме реставрации)» – в рукописи: «Гегель»; в оглавлении: «Великий организатор (Гете в проблеме культуры самосознающей души)» – в рукописи: «Гете»; и пр.).

Зато – вместо разбивки на части и тома – апрельское оглавление неожиданно фиксирует первоначальную кольцевую композицию *ИССД*: книга должна была открыться предисловием «Духовное знание» и завершиться эпилогом с таким же названием – «Духовное знание». Эта композиция соответствует композиции тезисов к «чеховскому» курсу, где первые три лекции так же

<sup>89</sup> При этом прежняя нумерация листов также была сохранена.



функционируют как предисловие, а последняя двенадцатая – как эпилог, что, кстати, дополнительно свидетельствует о корреляции курса и текста *ИССД*. Притом показательно, что, согласно апрельскому оглавлению, предисловие называлось «Духовное знание», а тезисы второй лекции венчались утверждением, содержащим ту же формулу: «Очерк духовного знания есть ритм себя строящей мысли». Возможно, Белый, приступая к работе над книгой, был устремлен прежде всего к объяснению будущего, даже к пророчеству, а не к исследованию прошлого.

Кольцевое построение текста должно было, скорее всего, выявить не кольцевой строй мысли, а, напротив, ее развитие по спирали, принципиальное для Белого. Потому закономерно, что уже через месяц он от кольцевой композиции откажется. Следов того, что Белый работал над предисловием, не осталось. Да и эпилог не будет развернут ни в 1926 г., ни в 1931 г.

\*\*\*

Майское оглавление 1926 г. представляет уже существенно изменившуюся структуру книги – она теперь мыслится как состоящая из трех частей.

К первой части Белым отнесены девять глав:

- «1) Личность в античном периоде <...>.
- 2) Средневековье <...>.
- 3) Возрождение <...>.
- 4) Рождение новой души <...>.
- 5) Природа индивидуального <...>.
- 6) Явление “природы” в 16-ом веке <...>.
- 7) Шестнадцатый и семнадцатый века <...>.
- 8) Восемнадцатый век <...>.
- 9) Третье сословие и дух музыки».

Ко второй – следующие четырнадцать:

- «10) Гегель <...>.
- 11) Гете <...>.
- 12) Кант <...>.
- 13) Деятнадцатый век <...>.
- 14) Шопенгауэр <...>.
- 15) Проблема “Само-”. (Проблема тела) <...>.
- 16) “Восток” и Ницше <...>.
- 17) Теософия <...>.
- 18) Вагнер <...>.
- 19) Реализм: Гоголь, Достоевский.
- 20) Толстой <...>.
- 21) Душа самосознающая в русской поэзии <...>.
- 22) Социология и математика <...>.
- 23) Идея трансформизма».

Остальные – к третьей, озаглавленной «Душа самосознающая»:

- «24) Душа ощущающая и душа рассуждающая в свете души самосознающей <...>.
- 25) Душа самосознающая <...>.

- 26) Познание и чувство в самосознании <...>.
- 27) Душа и история.
- 28) Самосознание и дух свободы.
- 29) Душа самосознающая, как композиция. (Или: фас души) <...>.
- 30) Символы веры и знания в самосознании <...>.
- 31) Идея вариационности в композиции <...>.
- 32) Самопознающая душа, как тема в вариациях (или – Профиль души) <...>.
- 33) Лирика, как тема в вариациях <...>.
- 34) Научный принцип, как тема в вариациях.
- 35) Тип, или Тема в вариациях, как трансформизм.
- 36) Трансформизм.
- 37) Биологический трансформизм в трансформизме души самосознающей.
- 38) От трансформизма к символизму.
- 39) Символизм <...>.
- 40) Антропософия <...>.
- 41) Духовное знание».

Согласно новой концепции, «первая часть, или главы 1–9, живописует “историю становления самосознания”; вторая часть, или главы 10–23, дает самосознающую душу в ряде силуэтов». В этих двух частях, по словам Белого, описывается «генезис самосознающей души; и процессы ее становления в ряде силуэтов (в столетях, в отдельных личностях и в отдельных научно-философских и художественных тенденциях)», а «третья часть рисует душу самосознающую уже в ее сущности и по-новому опять освещает некоторые явления истории».

Такое деление обусловлено двумя ясными параметрами. Во-первых, хронологическим: первая композиционная часть охватывает период «становления» самосознающей души, а вторая и третья части – самосознающую душу в тот период, когда в полной мере проявляются ее силы. Во-вторых, методологическим: в первой и второй частях душа самосознающая рассматривается исторически, а в третьей (главы с 24 до конца) – на более отвлеченном уровне, что предполагает теоретическую характеристику ее общих признаков («В ней дается философия культуры “новой души”»).

\*\*\*

Главным следствием переработки и переосмысления *ИССД* в 1931 г. стало еще одно реструктурирование. Белый теперь отказывается от заявленного в майском оглавлении 1926 г. деления на три части (историческую, силуэты, синтезирующую) и переходит к делению на два тома.

Причем первый том в редакции 1931 г. совершенно не совпадает с первой частью майского оглавления 1926 г. С одной стороны, тематически и первый том, и бывшая первая часть *ИССД* равно посвящены истории «самосознания». С другой, – хронологический объем включенного материала и степень подробности его аналитики принципиально различны, что представлено в сравнительной таблице:



Первая часть по майскому оглавлению 1926 г.	Первый том по оглавлению 1931 г.
1) Личность в античном периоде	Христианство, как сверт истории Упадок античной культуры
2) Средневековье	Эпоха схоластики
3) Возрождение 4) Рождение новой души 5) Природа индивидуального 6) Явление «природы» в 16-ом веке 7) Шестнадцатый и семнадцатый века 8) Восемнадцатый век 9) Третье сословие и дух музыки	

В итоге первому тому редакции 1931 г. отвечает не вся первая часть прежней редакции 1926 г. (по майскому оглавлению это – главы 1–9), но только первые две, а главы с третьей по девятую переходят уже во второй том – вкупе с главами, которые по майскому оглавлению составляли вторую и третью части. Иными словами, композиционное деление *ИССД* в последней редакции отнюдь не накладывается «поверх» прежнего, отраженного в майском оглавлении 1926 г., а его трансформирует. Идейно-историческое и композиционное обоснование переходу от трехчастности к «двухтомью» Белый дает в первом томе, в последней его подглаве «Тема исследования», на особое значение которой выше указывалось<sup>90</sup>:

«Тема моего исследования есть характеристика истории становления самосознающей души; в этом томе исследуется главным образом история ее утробного состояния; в следующем дается ее, так сказать, биография с момента рождения; дается ее детство; и рисуется прохождение ей, так сказать, классов, в результате которого самосознающая душа вступает, собственно говоря, впервые в жизнь; она – созрела; и это – XX-ый век. Поскольку тема двухтомия – она, а не жизнь души рассуждающей, то эта последняя берется лишь в ее отношении к самосознающей; этим определяется подход к теме и организация вокруг темы всего материала культуры мысли, быта, сознания, искусств; в эскизе, посвященном главным образом Греции, душа рассуждающая берется так, как, например, в биографиях, рисующих быт жизни великого человека<, > берутся его родители; биография родителей – предлог к тому, чтобы перейти к теме; и еще кратче бывает характеристика рода; поэтому и в моем исследовании, история, так сказать, рода, или культур, предшествующих культуре души рассуждающей, дана в беглом очерке; Египет, Вавилон и культуры, предшествующие им, даны в беглом перспективном ракурсе; а теоретическая часть есть лишь краткая установка позиции взгляда приводимых исторических характеристик».

Подводя итог, отметим, что оглавления к *ИССД* позволяют увидеть, как менялся замысел книги: от кольцевой композиции к трехчастности (в 1926 г.) и от трехчастности – к «двухтомью» (в 1931 г.). Тема первого тома – история «утробного состояния», то есть предыстория самосознающей души, тема второго тома – ее «биография с момента рождения», то есть собственно история, начинающаяся с эпохи Возрождения. Ударная «синтезирующая часть», дающая

<sup>90</sup> См. подробнее о значении этого фрагмента: *Шталь Х.* Проблемы текстологии «Истории становления самосознающей души» Андрея Белого: датировка и композиция. С. 504–505.

«краткую установку позиции разгляда приводимых исторических характеристик», но методологически отличная от самих этих «исторических характеристик», вошла во второй том, но формально в нем оказалась не выделена.

Возможно, успей Белый переработать всю рукопись 1926 г., текст разросся бы – в трехтомие, четырехтомие, но этого не произошло, и согласно воле автора, в настоящем издании *ИССД* печатается как произведение двухтомное.

#### 4. Самосознающая душа. Генезис понятия

«Философия нашего времени – философия самосознающей души»<sup>91</sup>: так звучит одно из положений эссе Белого «Кризис культуры». Это определение указывает на то, что самосознающая душа служит в *ИССД* не только объектом исследования, но и основой уникального исследовательского метода, использованного в книге. Белый выработал особую концепцию самосознающей души, которая, с одной стороны, восходит к антропософскому учению, но, с другой стороны, обладает особенностями, во многом резко отклоняющимися от трактовки Штейнера.

В своем учении о человеке Штейнер различает три формы души, представляющие собой разные способы ее поведения и отношения к миру: *Empfindungsseele*, *Verstandesseele*, *Bewusstseinsseele*<sup>92</sup>. Переводом его книги «Теософия»<sup>93</sup> А.Р. Минцлова установила традицию русских названий этих трех форм: «душа ощущающая», «душа рассудочная» и «душа сознательная». Белый усваивает лишь первый термин, а для двух остальных предлагает другой перевод: «душа рассуждающая» и «душа самосознающая». Его перевод штейнеровских понятий не случаен, а концептуально значим.

Генезис термина «самосознающая душа» у Белого определен его усиленным интересом к проблематике личности и человеческого «я». Штейнер считал душу сознательную самым близким к «я» слоем души человека<sup>94</sup>, многократно подчеркивая ее тесную связь и с «я», и с «Духом» (или «Само-Духом» – «манасом»).

<sup>91</sup> Белый А. Кризис культуры // Белый А. На перевале. Берлин; Пг.; М., 1923. С. 160.

<sup>92</sup> Мы не касаемся здесь всех аспектов понятия «души сознательной» (*Bewusstseinsseele*) как у Штейнера, так и у Белого, ограничиваясь лишь ядром этого понятия с его определением как части (или, как пишет Штейнер, – «Glieder») души человека, и тем, как Белый его интерпретирует. Примечательно, что антропософ Карл Унгер, с которым Белый был знаком лично, почти одновременно с ним писал книгу о душе сознательной, которая представляет собой не попытку ее интерпретации, как в *ИССД*, а характеристику, основанную на цитатах Штейнера; книга вышла в свет после смерти Унгера: *Unger C. Aus der Sprache der Bewusstseinsseele: Unter Zugrundelegung der «Leitsätze» Rudolf Steiners.* Stuttgart, 1971 (переизд.: Stuttgart, 2007); см. также: *Ewertowski J. Die Entdeckung der Bewusstseinsseele: Wegmarken des Geistes.* Stuttgart, 2007.

<sup>93</sup> Штейнер Р. *Феософия: Введение в сверхчувственное познание мира и назначение человека.* GA 9 / Пер. с нем. А.Р. Минцловой. СПб., 1910.

<sup>94</sup> См. в переводе А.Р. Минцловой: «Хотя высшее проявление “Я” и принадлежит душе сознательной, все же надо сказать, что “Я”, излучаясь оттуда, заполняет всю душу и через душу воздействует на тело. И в Я дух полон жизни. Дух излучается в Я и живет в нем, как в своей “оболочке” подобно тому, как Я живет в теле и душе, как в своих “оболочках”» (цит. по: Штайнер Р. *Теософия: Введение в сверхчувственное познание мира и назначение человека.* Ереван: Ной, 1990. С. 38).





РУДОЛЬФ ШТЕЙНЕР

Ок. 1905. ГМП/МКАБ. Из архива П.Н. Зайцева

Тема «я» достигает для Белого своей кульминационной точки в дорнахский период его жизни и находит свое художественное выражение в замысле эпопеи «Моя жизнь», первым плодом которого стала повесть «Котик Летаев», изображающая развитие самосознания с его первых вспышек у младенца<sup>95</sup>. Белый, по собственным словам в письме Иванову-Разумнику от 1–3 марта 1927 г., по-новому возвращается к этому проекту в 1924 г., из чего «вырастет» «тема “Истории самосознающей души”» (Белый – Иванов-Разумник. С. 507–508). Белый понимает эту третью («самосознающую») душу как «орган» самопознания «я»<sup>96</sup>, она для него «есть душа, обращенная на самое себя, в ней осознание “Я”, как точки Духа»<sup>97</sup>.

<sup>95</sup> См. подробнее: *Шталь-Швецер Х.* О понятии действительности: Повесть А. Белого «Котик Летаев» // Литературное обозрение. 1995. № 4/5. С. 161–167.

<sup>96</sup> У Белого «душа самосознающая» – «новый душевный орган, неведомый людям до христианства» и делающий возможным «гнозис самопознания» (*ИССД*. Т. 1, гл. «Апостол самосознания Павел»). У Штейнера, наоборот, есть указания на то, что душа сознательная была еще до Христа у отдельных, духовно развитых людей (например, у Сократа, Платона, Аристотеля – см.: *Steiner R.*

Впервые термин «самосознающая душа» упоминается Белым, насколько известно, в работе «Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности», писавшейся в 1915 г. В этой книге Белый сформулировал ту концепцию самосознающей души, которая позже будет развита в *ИССД*: душа самосознающая представляет собой особенную способность познания, которая означает «уразумение содержания, соответственно иерархиям», то есть живым духовным сущностям, «в полном круге» «понятий»<sup>98</sup>.

Книга «Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности» также позволяет раскрыть возможный источник перевода Белым термина «Bewusstseinsseele» как «самосознающая душа»: это – работа Штейнера «О загадках философии»<sup>99</sup>, где вместо эзотерически окрашенного термина «Bewusstseinsseele» используется выражение «selbstbewusste Seele», то есть дословно – «душа, сознающая себя самое» или «самосознающая» душа, которая там же понимается как синоним «я»<sup>100</sup>.

Кроме того, книга «Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности» содержит ключ к пониманию другого слова в заглавии *ИССД*: Белый выбрал «становление», а не «развитие». Последнее подразумевало бы более или менее прямое, гармоническое и предопределенное «развертывание» чего-либо. «Становление» же употребляется Белым в смысле «кипения» или «брожения»<sup>101</sup>, то есть в смысле подвижных процессов, которые не протекают предопределенным путем. Однако это «кипение» нельзя отождествлять с хаосом. Напротив, в этом «кипании» находят свое выражение идеи. Ведь «становление» – это перевод немецкого слова «Werden», играющего центральную роль в учении о метаморфозе Гете в трактовке Штейнера, разделяющего познаваемость «становящегося» и «ставшего»:

«Возникновение, становление не уловимо рассудком и в понятии не представляемо. Вместо самого становящегося рассудок нам устанавливает: ряд изолированных, прежде бывших, единичных вещей»<sup>102</sup>.

Ergebnisse der Geistesforschung. Vierzehn öffentliche Vorträge gehalten zwischen dem 31. Oktober 1912 und dem 10. April 1913 im Architektenhaus zu Berlin. GA 62. Dornach/Schweiz, 1988. S. 484).

<sup>97</sup> Второй том *ИССД*, гл. «Явление “Природы” в 16-ом веке». Здесь и в других местах *ИССД* Белый называет самосознающую душу (или самосознание) «органом».

<sup>98</sup> «мир разума, определяемый in concreto, есть <...> ангельский и архангельский мир; уразумение содержания, соответственно иерархиям, градационно, то есть – текуче; и состоит из смены состояний сознания; состояния эти д-ром Штейнером характеризуемы так: как состояние приятия содержания в распавшемся круге понятий (методическая градация души рассуждающей), в полном круге (состояние самосознающей души)» (Белый А. Собр. соч.: Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности; Воспоминания о Штейнере. М., 2000. С. 85–86).

<sup>99</sup> Steiner R. Die Rätsel der Philosophie in ihrer Geschichte als Umriss dargestellt. GA 18. Dornach/Schweiz, 1985.

<sup>100</sup> См. соположение «das “Ich”, die selbstbewußte Seele» (Там же. С. 119).

<sup>101</sup> См. в письме Иванову-Разумнику (1–3 марта 1927 г.): «все, выходящее из-под пера, – молодое, незрело, спешно; но кипение “становления” развивает sui generis культуру кипения» (Белый – Иванов-Разумник. С. 505); «эры “свершений” того, что “становлением” бродило» (Там же. С. 508).

<sup>102</sup> Белый А. Собр. соч.: Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности... С. 83. Эта цитата (в собственном переводе Белого) взята из комментариев Штейнера к естественнонаучным трудам Гете, см.: Goethe J.W. von. Naturwissenschaftliche Schriften. Fünfter Band (2. Abteilung des vierten Bandes) / Mit Einleitungen und Erläuterungen im Text herausgegeben von Rudolf Steiner. Dornach/Schweiz, 1982. S. 374 (репринт первого изд., которым пользовался Белый: Goethes Werke. Dreiunddreißigster bis sechsunddreißigster Teil, zweite Abteilung: Naturwissenschaftliche



В гетевской концепции «становящееся», точнее – живая природа, познается «созерцающим разумом» при помощи «точной фантазии»<sup>103</sup>. Белый видит специфику этого рода познания в способности отражать «метаморфозу идей» в проекциях, осуществляющихся «в архитектурном ритме взаимного контрапункта» «многообразия рассудочных истин» или образов. Сам «ритм» при этом – «мимика ангела в человеке»<sup>104</sup>, то есть ритм для Белого – единственно адекватное выражение духовной сущности или идеи. А так понятая «метаморфоза идей – объяснение становления в бытии»<sup>105</sup>:

«“Становление” дано; факты жизни суть “становления”; объяснение не в “отборе”; объяснение – в метаморфозе; метаморфоза – идея; “становление” – зеркало»<sup>106</sup>.

Прослеживается и связь «становления» у Белого с гегелевским понятием «Werden» как «процессом» и «действованием», в котором сходятся противоположности «бытие» и «ничто»<sup>107</sup>. Уже в книге «Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности» Белый писал о том, что синтез Гете с Гегелем возможен именно в «метаморфозе идей», в которой совмещаются «диалектическая логика» Гегеля с тем, что «прозорливо увидено Гете – в своей дополнительной форме»<sup>108</sup>, то есть с так называемой «точной фантазией».

Таким образом, слово «становление» в заглавии *ИССД* указывает на своеобразный метод исследования, положенный в основу книги, и позволяет охарактеризовать этот метод как некий синтез концепций Гете и Гегеля: в *ИССД* проводится своего рода «феноменология самосознающей души» (по Гегелю) при помощи «точной фантазии» Гете. Рассматривается не метаморфоз растений, а выражение человеческого самосознания, однако не во внеисторическом плане

Schriften / Herausgegeben von Rudolf Steiner [mit Einleitungen und Stellenkommentar], Bd. 1–4 (4/1; 4/2) (Deutsche National-Litteratur. Historisch-kritische Ausgabe / Hrsg. von J. Kürschner. Bd. 114–117 (117/1, 117/2). Berlin; Stuttgart, 1883–1897).

<sup>103</sup> См. об этом: Steiner R. Einleitungen zu Goethes Naturwissenschaftlichen Schriften. GA 1. Dornach/Schweiz, 1987. S. 18. См. статью самого Гете «Созерцательная способность суждения»: Гете И.В. Научные сочинения. В 3 т. С приложением биографического и философского введения Р. Штейнера / Сост., ред. и прим. С.В. Казачкова. Т. 1: Образование и преобразование органических существ (морфология). М., 2014. С. 99–100.

<sup>104</sup> Белый А. Собр. соч.: Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности... С. 61.

<sup>105</sup> Там же. С. 45.

<sup>106</sup> Там же. С. 84.

<sup>107</sup> На это справедливо обратил внимание В.Г. Белоус, см.: «Для толкования второго концепта – “становление” – обратимся к первой главе “Науки логики”, третья часть которой так и называется – “Становление”. Гегель интерпретирует здесь эту категорию при помощи понятий “бытие” и “ничто”. Становление определяется им как “движение непосредственного исчезновения одного в другом”: бытия в ничто и ничто в бытии [прим.: Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3 т. / Пер. Б.Г. Столпнера. Т. 1. М., 1970. С. 141]. Примечательно, что слово “движение” Гегель выделяет курсивом. В другой работе (“Философской пропедевтике” – это своего рода “Науке логики” для “чайников”) Гегель приводит еще одно, возможно более упрощенное определение: “Становление как становление сущности есть прежде всего действие, переход сущности в свободу наличного бытия...” [прим.: Гегель Г.В.Ф. Философская пропедевтика / Пер. Б.А. Драгуна // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. В 2 т. Т. 2. М., 1971. С. 155]. Хотя в данном случае философ и не подчеркивает слово “действие”, уместно сделать это за него: в словах “движение” и “действие” мне видится ключ к пониманию “Истории становления самосознающей души»» (Белоус В. «История становления самосознающей души» Андрея Белого: историко-философские параллели // Миры Андрея Белого / Ред.-сост. К. Ичин, М. Спивак. Белград; Москва, 2011. С. 612–613).

<sup>108</sup> Белый А. Собр. соч.: Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности... С. 45.



понятий и идей, а в конкретных исторических фактах культуры. Это история «крепнувшего человеческого самосознания»<sup>109</sup>, отличающего культурных деятелей – «авангард» человечества, который Белый любил именовать «челом века»:

«тот ритм, который дает нам возможность самые культурные эпохи рассматривать как шаги некоего единого организма, который мы можем назвать не только в биологическом смысле человеком, но и в другом, самосознающем смысле мы можем назвать этого человека *челом века*»<sup>110</sup>.

Прослеживая «метаморфозу идей», Белый строит «кривую» «становления самосознающей души», причем эта «кривая» основывается на конкретных фактах истории культуры, но ее смысл несводим ни к одному из них. Тем самым «кривая истории», «зарисовке» которой посвящена *ИССД*, соответствует концепции первораствения, которое для Гете одновременно и идея в образной форме, и сила, реально действующая в мире<sup>111</sup>.

В письме от 7/20 ноября 1915 г. к Иванову-Разумнику Белый указывает на то, что «в сущности, в вопросе перевоплощения, в учении о душе и многих других пунктах» Штейнер «не совпадал с теософией линии Блаватской» (*Белый – Иванов-Разумник*. С. 59).

Действительно, одна из главных черт, резко отграничивающих антропософию от теософии, есть введение в учение о душе (которое во многом, особенно у раннего Штейнера, еще продолжает теософские воззрения и даже терминологию) понятия сознательной души. То, что Штейнер обозначает термином «*Bewusstseinsseele*», теософами собственно не рассматривается. Функции, приписанные Штейнером этой форме души, частично совпадают, однако, с понятием «манаса», представляющим у Е.П. Блаватской «интеллект».

В отличие от Штейнера, Блаватская считала манас «двойственным по своим функциям принципом», различая его «низшую» и «высшую» функции: «Будущее состояние и кармический удел человека зависят от того, тяготеет ли манас вниз к кама-рупе, вместилищу животных страстей, или вверх, к Буддхи, Духовному Эго»<sup>112</sup>.

Штейнер, напротив, относит манас целиком к области духа (по его мнению, манас не «тяготеет» к «животным страстям»), а интеллект связывает с душой. Двойственность же Штейнер приписывает душе сознательной. Душа сознательная может направить свою деятельность на чувственный мир<sup>113</sup>. В этом случае она проявляет способность к обособлению, которая характерна для культурной эпохи, начинающейся, согласно Штейнеру, не позднее XV в. (с 1413 г.)<sup>114</sup>,

<sup>109</sup> См. определение «философии культуры» в одноименной статье Белого: «философия <...> всегда является философией крепнувшего человеческого самосознания» (*Белый А. Философия культуры // Белый А. Символизм как миропонимание / Сост., вступ. ст. и прим. Л.А. Сугай. С. 322*).

<sup>110</sup> Там же.

<sup>111</sup> См.: *Шталь Х. Спираль или ритмический жест истории: рисунок к «Истории становления самосознающей души»* Андрея Белого // *Миры Андрея Белого*. С. 618–637.

<sup>112</sup> *Блаватская Е.П. Ключ к теософии*. М., 1996. С. 108.

<sup>113</sup> См., напр.: *Steiner R. Die Mission der neuen Geistesoffenbarung. Das Christus-Ereignis als Mittelpunktsgeschehen der Erdenevolution Sechzehn. Vorträge gehalten zwischen dem 5. Januar und 26. Dezember 1911 an verschiedenen Orten. GA 127. Dornach/Schweiz, 1989. S. 44.*

<sup>114</sup> См., напр., датировку эпохи сознательной души, длящейся с 1413 г. по 3573 г., в «Исторической симптоматологии» Штейнера (*Steiner R. Geschichtliche Symptomatologie. Neun Vorträge, gehalten in Dornach vom 18. Oktober bis 3. November 1918. GA 185. Dornach/Schweiz, S. 40*).





века может преобразить астральное, эфирное и физическое тела в «манас», «буддхи» и «атман»<sup>121</sup>. Тем самым дух индивидуализируется, а тела одухотворяются. Личное «я» воссоединяется с «божественным» «Я», не утрачивая своих особенностей, а расширяя их. В развитии, а не только в сохранении и освобождении, духовного ядра человека заключается цель антропософской антропологии в отличие от теософской. Точкой опоры в антропологии Штейнера становится при этом понятие души сознательной, которая и соединяет «я» – посредством интуиции – с духом<sup>122</sup>.

Существенная новизна концепции самосознающей души у Белого – в отличие от ее антропософского понимания – заключается в изобретенной им модели, которая позволяет определить характер действия этой души. Модель отражает созерцание духовных сущностей как идей или духовных существ при помощи понятий и чувственных представлений, функционируя в качестве одной из свойственных Белому «символизаций»<sup>123</sup>.

Белый называет эту модель «плюро-дуо-монизмом» (или, наоборот: «моно-дуо-плюрализмом») и впервые обращается к ней в книге «Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности». Термин – неологизм Белого, хотя, как он не раз отмечал, восходящий к характеристике символизма в книге Э.К. Метнера «Размышления о Гете» (Кн. 1: Разбор взглядов Р. Штейнера в связи с вопросами критицизма, символизма и оккультизма – М.: Мусагет, 1914)<sup>124</sup>, против которой собственно направлена работа Белого. Два главных источника самой модели – гетевское учение о метаморфозе и теория познания Штейнера, которая во многом продолжает идеи Гете. Оба источника позволяют установить два ключевых параметра модели плюро-дуо-монизма: динамизм познания и имманентизм познания. На их основе Белый создает концепцию подвижного мышления как «логического фигурализма»<sup>125</sup>, определяющую для модели плюро-дуо-монизма.

Согласно гносеологии Штейнера, все данности сознания обусловлены суждениями, а предпосылка суждений – мышление. При этом мышление понимается не как содержание, а как «интеллектуальная деятельность»<sup>126</sup>. Белый также

<sup>121</sup> Ср.: «Тогда, насколько оно принимает участие в духовном мире, “Я” становится господином в мире стремлений, вожелений и т.п. И по мере этого Самодух проявляется в астральном теле. И благодаря этому оно преобразуется. <...> Поэтому Самодух, в его проявлении в человеке, мы можем обозначить, как измененное астральное тело. Подобное же происходит в человеке, когда он воспринимает в свое “Я” Жизнедух. Тогда преобразуется жизненное тело. <...> И когда “Я” воспринимает в себя Духочеловека, то этим оно получает могучую силу пронизать им физическое тело. Конечно то, что таким образом изменяется в физическом теле, не может быть воспринято физическими чувствами. В физическом теле стало Духочеловеком именно то, что было одухотворено» (*Штайнер Р.* Теософия. С. 43–44).

<sup>122</sup> См. об истоках «души сознательной» в истории философии: *Шталь Х.* Генезис понятия самосознающей души и «История становления самосознающей души» Андрея Белого. Р. 26–27.

<sup>123</sup> См. о «символизациях»: *Одесский М.* Стратегия «символизаций» в «Истории становления самосознающей души». С. 49–60; о понятии символа: *Шталь Х.* Печать самосознающей души: Символизм как «плюро-дуо-монизм» у позднего Андрея Белого // *Symbol w kulturze rosyjskiej / Red. K. Duda, T. Obolevich. Kraków, 2010. С. 587–604.*

<sup>124</sup> *Белый А.* Собр. соч.: Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности... С. 56, 250.

<sup>125</sup> См. *ИССД. Т. 2*, гл. «Биологический трансформизм в трансформизме».

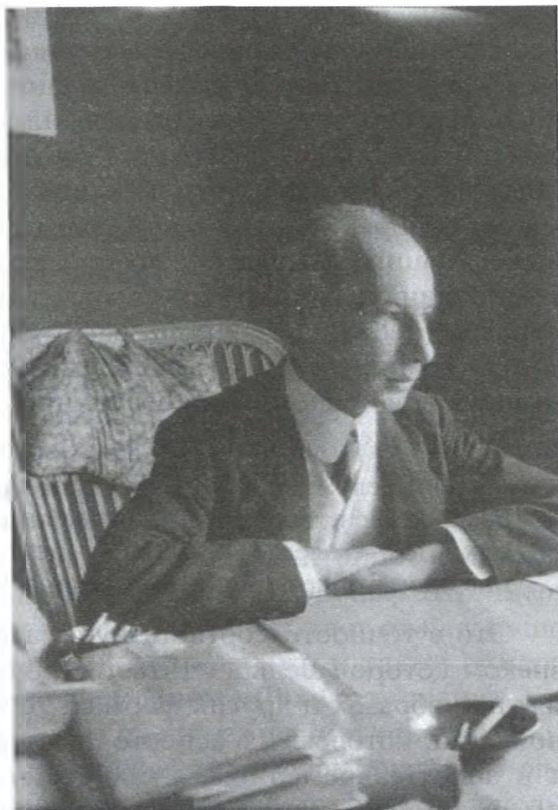
<sup>126</sup> См.: *Штайнер Р.* Философия свободы. Основные черты современного мировоззрения. GA 4. Ереван: Ной, 1993. С. 64 и далее, 69 и далее.

следует этому подходу: «Рудольф Штейнер с убийственной ясностью говорит: суждение – положенья понятия в основу теории знания гносеологически первее понятия»<sup>127</sup>.

Познание представляется Белым как движение мыслей в полноте всех возможных форм, посредством которого мышление соединяется с действительностью, которая со своей стороны только в мышлении становится «действительностью собственно»: «Мы творим в мире мир»<sup>128</sup>.

Штейнер для наглядности демонстрирует соединение «текучего»<sup>129</sup> мышления с миром явлений на примере треугольника. Отвлеченное понятие треугольника никогда не совпадает с какой-либо из его возможных реализаций, то есть с конкретными треугольниками<sup>130</sup>, но «треугольник вообще» реально содержится в мыслительной деятельности, которая охватывает все его возможные реализации, превращая их друг в друга<sup>131</sup>. Это «версатильное», то есть гибкое, динамичное понятие является одновременно и общим, и конкретным, становясь в акте мышления имманентным своим реализациям<sup>132</sup>. Так, исходя из учения Гете о «перворастении» и «метаморфозе», Штейнер при помощи геометрического образа переносит соединение идеи и явлений в подвижном мышлении на познание чувственно воспринимаемого мира<sup>133</sup>.

Динамизм как фигурально-подвижный способ познания делает возможным имманентизм познания, соединяя, как пишет Белый, «в цельность два мира»



АНДРЕЙ БЕЛЫЙ.  
Дорнах. 1915. ГМП/МКАБ

<sup>127</sup> Белый А. О смысле познания. СПб.: Эпоха, 1922. С. 32–33.

Ср. второй том *ИССД*, гл. «Познание и чувство в самопознании», «Символизм».

<sup>128</sup> Белый А. О смысле познания. С. 25.

<sup>129</sup> Ср. у Белого: «Наше познание 1) текучее, 2) беспредельное, и 3) имманентное правде» (Там же. С. 26).

<sup>130</sup> Ср.: Штайнер Р. Человеческая и космическая мысль: Четыре лекции, прочитанные в Берлине 20–23 января 1914 г. *GA 151* / Пер. О.Н. Анненковой. СПб.: Дамаск, 1999. С. 11 – Лекция первая. Берлин, 20 января 1914 г.

<sup>131</sup> Там же. С. 14, 15.

<sup>132</sup> Штейнер буквально называет подвижную мысль о треугольнике «версатильной» – “versatiles Dreieck” (*Steiner R. Der menschliche und der kosmische Gedanke Vier Vorträge, gehalten in Berlin vom 20. bis 23. Januar 1914 während der zweiten Generalversammlung der Anthroposophischen Gesellschaft. GA 151. Dornach/Schweiz, 1990. S. 16*). В русском переводе: «Общая мысль “треугольника” будет налицо, если держать мысль в непрестанном движении, если мысль подвижна» (*Штайнер Р. Человеческая и космическая мысль. С. 15*).

<sup>133</sup> Там же. С. 16 и далее.



или «двух ликов мира в *одно*»<sup>134</sup> в самом процессе их восстановления в акте мышления. Белый подчеркивает имагинативный характер такого способа познания, называя его «логическим фигурализмом». Имагинативная деятельность способна отразить живую идею или духовную сущность в подвижной форме или ритме как фигуративных соотношениях человеческих мыслей и образов. Идея не может стать имманентной одному из понятий или представлений, она может отображаться только в «сомыслии» (то есть в композиции понятий) или «имагинации смысла»<sup>135</sup>, воспроизводимой в пространственной и временной композициях, и никогда – в отдельных застывших элементах. Истина, таким образом, неожиданно оказывается у Белого – вопросом художественного стиля. Белый сравнивает такое отображение идеи с радугой, которая «возникает» из «капель» «в преломлении совокупности преломлений» и никогда не содержится в одной капле:

«в преломлении совокупности преломлений – процесс нарастания смысла непрерывен, текуч: в нем отдельные смыслы суть капли: радуга возникает из них; это – смысл. Или истины – нет, или истина – жестикуляция смыслов. Учение о динамической истине предполагает ее, как текучую форму»<sup>136</sup>.

Это в точности соответствует задачам самосознающей души, главным признаком которой Белый считает отображение «истины» как идеи или духа в понятиях, образах и других формах, точнее, в их подвижном и фигуральном соотношении, которые – в аспекте пространства – определяются как «композиция», а в аспекте временном – как «тему в вариациях» или «ритм». А поскольку именно посредством форм композиции и вариации фигур мыслительных движений образуется, по Белому, индивидуальный стиль<sup>137</sup>, постольку такое познание истины способствует (вослед Штейнеру) сотворению самого себя как бессмертного духовного «индивидуума»<sup>138</sup>.

Если динамизм и имманентизм – теоретические признаки модели плюро-дуо-монизма, то композиция и вариация – формы ее выражения, точнее, свойственный ей метод (или осуществляемая при ее помощи «символизация»). В качестве третьего признака, характерного для самосознающей души, Белый называет еще «символ». Композиция, тема в вариациях и символ соответствуют трем формам познания самосознающей души, которые предвосхищают в душе дух<sup>139</sup>.

Обращение к модели плюро-дуо-монизма явно отличает концепцию самосознающей души, представленную в *ИССД*, от учения Штейнера<sup>140</sup>. Совместив

<sup>134</sup> См. второй том *ИССД*, гл. «Символизм».

<sup>135</sup> См. второй том *ИССД*, гл. «Трансформизм».

<sup>136</sup> Ср.: Белый А. О смысле познания. С. 29.

<sup>137</sup> См. второй том *ИССД*, гл. «Природа индивидуального».

<sup>138</sup> См. второй том *ИССД*, гл. «Схема композиции».

<sup>139</sup> Schmitt A. Hermetischer Symbolismus: Andrej Belyjs «Istorija stanovlenija samosoznajušćej duši». Berlin; Bern; Bruxelles; New York; Oxford; Warszawa; Wien, 2018. S. 175–182.

<sup>140</sup> Кроме того, плюро-дуо-монизм коренится в аритмологии отца Белого Н.В. Бугаева, влияние которой заметно уже в доантропософских работах Белого о символизме, особенно в «Эмблематике смысла»; см.: Шталь Х. Печать самосознающей души: Символизм как «плюро-дуо-монизм» у позднего Андрея Белого. С. 601; Силард Л. «Новая математика» и «философия математики» в «Истории становления самосознающей души»: аспекты аритмологии и комбинаторики // Russian Literature. 2011. Vol. 70, Issues 1-2. P. 137–157.

две различные области антропософии – раннюю научно-теоретическую гносеологию Штейнера и его более позднее эзотерическое учение о человеке, Белый создал новую модель, и она – результат его самостоятельных поисков.

## 5. «Линия темы вполне ускользывает от нас...» Проблема финала

Финальная глава *ИССД* осталась ненаписанной.

Глава представлена в автографе лишь заглавием: «Духовная наука». Никаких свидетельств о том, что Белый над ней работал, нет. Однако она (иначе названная – «Духовное знание») фигурирует в оглавлениях 1926 г.

Напомним, что в апрельском оглавлении 1926 г. последние главы обозначены как находящиеся еще «в проекте». Это – главы 31–33 («Антропософия, как проблема души самосознающей в душе самосознающей», «Рудольф Штейнер: или – 20-ый век» «Вверх бегущая линия темы вполне ускользывает от нас: наше непонимание всех предложенных пониманий; и – “точка”!»), а также эпилог «Духовное знание», рифмующийся с предисловием (тоже «Духовное знание»).

Майское оглавление 1926 г. отражает важное преобразование: три антропософских главы, завершающих апрельское оглавление, трансформируются в одну – «Антропософия», эпилог «Духовное знание» превращается в последнюю, то есть «ударную» главу с тем же названием. Эта часть текста так и не была Белым в дальнейшем «отработана» – главу «Антропософия» редакция не затронула, а к работе над главой «Духовное знание» Белый и вовсе не приступил. В майском оглавлении сначала отмечено, что эта «глава лишь начата»; затем Белый словно поправил себя, дописав: «Последней главы нет». Ее и не будет. В автографе ей соответствует лишь заголовок, несколько измененный по сравнению с оглавлениями – «Духовная наука». В списке К.Н. Бугаевой, хранящемся в Мемориальной квартире Андрея Белого (*МКАБ*), после него следует пояснение: «На этом рукопись обрывается. Лист остался незаписанным». Именно эта, озаглавленная, но ненаписанная глава, казалось бы, и свидетельствует о незаконченности произведения.

Причины финального «обрыва» *ИССД* не до конца понятны и могут быть интерпретированы по-разному. Разумеется, здесь нельзя исключить внешние причины: ведь *ИССД* – «хаос», а, возможно, сложилась жизнь иначе (без ареста друзей-антропософов, изъятия личного дневника) и окажись дольше (Белый умер в 53 года), автор все закончил бы.

Однако показательно, что К. Свасьян, много лет изучавший *ИССД* в контексте антропософской мысли, приходит к другому выводу:

«То, что *ИССД* осталась недописанной, – факт, объяснение которого следовало бы искать не столько во внешнеположных обстоятельствах, сколько в самом ее содержании. Она не завершена, как книга, потому что она не завершена *сама*: как само сознание, или, точнее, как *само* сознания. <...> формула «Я – “История становления самосознающей души” может и должна быть понята либо *буквально*, либо уже *никак*. Ее буквальный смысл: некое “Я”, лишь внешне и как



Андрей Белый. Автограф *ИССД*.  
Последний лист рукописи 2 тома. 1926.  
НИОР РГБ

новом уровне к уже освоенным пластам культуры. Но в целом это движение вперед и вверх, по спирали. Каждая новая глава книги – это не только новая метка на шкале времени, но – новая ступень, на которую поднимается сознание человечества. Совершив обширный экскурс в историю, Белый возвращается в XX в.: последние главы в книге посвящены символизму, антропософии и Штейнеру.

Выстраивая свою концепцию истории, Белый возносит символизм в его русском изводе на вершину человеческой мысли, а антропософию – на еще более высокую вершину, на пик. Именно с этих высот Белый и совершает «аэроплан-ный пробег», рассказывая об увиденных ландшафтах истории в категориях антропософии или в терминах, генетически с антропософией связанных. Далее идти вперед, то есть продолжать книгу, было просто некуда. Рукопись обрывается на заголовке: «Духовная наука». Самой главы, как уже говорилось, нет. И связано это, возможно, с тем, что в 1920-х Белый относится к антропософии как к учению, требующему творческого развития.

В 1910-х Белый вступал в споры с братьями по писательскому ремеслу, утверждая, что его ученичество у Штейнера и принятие антропософии не есть измена символизму. Позднее в эссе «Почему я стал символистом...» (1928) до-

тедь существующее в Советской России (после диагноза Троцкого: «Белый – покойник, и ни в каком духе он не воскреснет»), параллельно – физически и незримо – живет в творимой им европейской истории и даже *как* история, потому что писать историю, находясь не просто в рассудке, а в *сознании*, можно только, будучи самому историей. *ИССД*, как *настоящая биография Андрея Белого*, в которую он попал-таки после стольких промахов и провалов, осталась незавершенной в том же самом смысле, в каком недожитой осталась его жизнь. Он оттого и не смог дописать свою книгу до конца, что не смог дожить до конца свою жизнь»<sup>141</sup>.

В самом деле, основной задачей Белого как автора *ИССД* было отнюдь не погружение в прошлое, а указание пути, на который человечество ради своего спасения должно вступить уже сейчас и по которому должно пойти в будущем.

Белый рассматривает историю в поступательном развитии. У этого развития есть подъемы и спады, тупиковые, регрессивные линии и возвращения на

<sup>141</sup> Свасьян К. История как материал к биографии. Андрей Белый и его opus magnum. P. 85.



казывал, что его переход к антропософии есть, напротив того, следствие углубленного понимания символизма и развития символизма в единственно верном направлении – в сторону антропософии.

В 1920-е же годы Белый – как на предыдущей стадии с символизмом – взывает к необходимости развивать антропософию. Об этом он писал антропософам С.Г. и С.Д. Спасским (8–14 января 1927 г.):

«есть только более осознавшие задание перехода от антропософии (в стиле души разсуждающей) к антропософии (в стиле душ<и> сам<осознающей>); и менее осознавшие».

Естественно, себя и свою антропософскую группу он причислял к «более осознавшим»:

«“московский хаос” в Ломон<осовской> группе <...> не есть растерянность, а сознательно вложенная идея, если хотите – попытка курса на антропософию в ритме самосознающей души и боязнь увязнуть в расщепе души разсуждающей между “мистич<еским> переживанием” и “догматом”. То и другое – связано; и от того, и от другого мы сознательно ищем тропы в курс серьезного и ответственно<го> дела д<окто>ра»<sup>142</sup>.

Ту же мысль Белый повторяет и в письме к далекому от антропософии Иванову-Разумнику (1–3 марта 1927 г.) как основную идею ИССД: «Эта книга вчерне написана; выяснилось, что кризис темы “антропософия” есть кризис в “антропософии” души рассуждающей и рождение самосознающей» (Белый – Иванов-Разумник. С. 508).

В апрельском оглавлении 1926 г. после главы о Штейнере («Рудольф Штейнер: или – 20-ый век») дан тезис (пронумерованный как глава 33), который, быть может, содержит ключ к пониманию композиционного замысла Белого: «Вверх бегущая линия вполне ускальзывает от нас: наше непонимание всех предложенных пониманий; и – “точка”!»<sup>143</sup>.

Далее – ненаписанный эпилог «Духовное знание».

Иными словами, учитывая, что «вверх бегущая линия вполне ускальзывает от нас», с некоторой долей риска можно допустить, что Белый вовсе и не собирався развертывать эпилог, оформлять его наподобие других глав. Тогда «Духовное знание» (а потом, в автографе – «Духовная наука») – отнюдь не заглавие, которое должно быть конкретизировано идущим далее текстом, а законченное высказывание. Это – призыв к будущему, выраженный с помощью своеобразного приема умолчания, и тогда дошедший до нас текст ИССД – произведение, композиционно завершенное.

В этой связи нам представляется важным, что в сентябре 1926 г. Белый перешел от мыслей об ИССД к раздумьям о Штейнере и начал писать воспоминания о нем. Это стало не переходом к другой теме, а продолжением, естественным развитием предыдущей. В каком-то смысле ИССД, обрывающуюся на призыве к духовному знанию, к духовной науке, и «Воспоминания о Штейнере», пронизанные мыслью о непонятости Штейнера, можно вообще рассматривать как своего рода дилогию. Ведь, согласно Белому, духовное знание, поднимаю-

<sup>142</sup> Цит. по копии из собрания МКАБ. КП–17147.

<sup>143</sup> См. апрельское оглавление ИССД 1926 г. (Приложение 1).



шее антропософию на новый уровень развития, должно базироваться именно на заветах и уроках Штейнера, но самостоятельно прочитанного и понятого.

Очевидно, что важнейшую роль в формировании новой концепции Белого сыграли поздние статьи Штейнера о миссии архангела Михаила в современную эпоху<sup>144</sup>. Белому они были важны не в плане обильного цитирования, а как творческий импульс к освоению темы.

Напомним, что в декабре 1925 г., начиная работу над *ИССД*, Белый записал в «Ракурсе к дневнику», что видит свое «задание в антропософии» в том, чтобы «конкретно связать темы: самосознающей души, интеллекта, истории наук, Архангела Михаила» (РД. С. 489).

К теме Михаила – в связи с *ИССД* и, шире, в связи с требованиями времени и задачами антропософии – Белый обращается и тогда, когда в январе 1927 г. подводит итог сделанному.

«тема Михаила уже тема *самостоятельной* работы в каждом <...> тема Михаила и есть экзамен на умение контрапунктировать <...>. Ибо Михаил – его тема – взывание к *интеллекту*, соединяющему факты внутреннего развития с фактами развития *наук и искусств*, нас обставших.

Меч Михаила в его борьбе с Ариманом есть возвращение из *центра* а<нтропосо>фии к *периферии* (стоянию одного в химии, другого – в скульптуре) с лозунгом: пресуществлять творчески из антропософии твою науку, или искусство, толкать их вперед, а не анемично разсуждать над ними на антропософские темы.

Здесь, в этой уже самостоятельной работе и производится экзамен и то, как ты в предыдущем вырастил свой центр; и – как понимал его: как *центр* от “*гаранта*” или как центр от крепнущей в тебе самосознающей души.

Вот почему тема Михаила *par excellence* связана с темой *самосознающей души*; а<нтропосо>фия в теме Михаила есть второй как бы класс в росте самой а<нтропосо>фии; первый класс – штудиум материала циклов до последних годов; переход из класса в класс – экзамен; в теме Михаила – каждый сдает экзамен на самостоятельность, на овладение контрапунктом круга вариаций в основной теме. До “*Михаила*” еще можно “*книжно*” изучать и “*внеинтеллектно*” прозревать; в теме Михаила звучит веление: действовать, выходить в мир, чтобы менять самый лик этого мира»<sup>145</sup>.

Следуя этому велению – продолжает Белый – он некогда и принялся за работу над *ИССД*:

«Я 14 лет думаю и работаю в а<нтропосо>фии <...>. Казалось бы, что клич Михаила к *природе*, к овладению *интеллектуально* ее ритмами мне понятен, а попытка серьезного по существу вникания в эту тему вызвала во мне отступление к “*самосознающей душе*” (помните связь Михаила с самосознанием?) и это, в свою очередь, привело к моей книге “*История становления самосознающей души в пяти последних столетиях*”».

Результатом Белый остался доволен:

<sup>144</sup> См.: Штейнер Р. Антропософские руководящие положения. Путь познания Антропософии. Мистерия Михаила. *ГА* 26 / Пер. В.А. Богословского; под ред. Д.А. Усачева. М.: Антропософия, 1996; Штейнер Р. Миссия архангела Михаила. *ГА* 194, 121, 174а. М.: Антропософия, 2000.

<sup>145</sup> Письмо к С.Г. и С.Д. Спасским от 8–14 января 1927 г.

«600-страничная книга, ряд схем, чтение-перечтение, заново изучение философии средневековья, 4 прочитанных одна за другой истории математики, пробег по истории искусств и т.д. и т.д. – вся сумма упорных работ сознания *лишь студенческий реферат* Бориса Бугаева себе, чтобы, осилив тему *души самосознающей*, на шаг ближе стать к конкретному подгляду в тему *Михаила*. Не хвастаюсь, ибо – нечем; но повторяю: вот *как надо работать*, чтобы осиливать эту тему, тему будущего; и хотя она для меня еще малопонятна, ибо – *бездонна* по содержанию...»<sup>146</sup>.

Кстати, формулу «студенческий реферат» Белый воспроизводит в автобиографическом очерке 1928 г. «Почему я стал символистом...», где называет *ИССД* «студенческим семинарием над несколькими мыслями Рудольфа Штейнера, взятыми в разрезе» «собственных мыслей»<sup>147</sup>.

Наконец, тема архангела Михаила имеет еще одно важное свойство – она идентична теме духовной свободы. Во втором томе *ИССД*, в главе «Самосознание и дух свободы» Белый пишет:

«Нет, слово Архангела Михаила – еще не для нас; это слово – его к нам, – та самая сигнализация знаками сверху; пока ищем “*помощи*” мы, главной помощи в главном значении мы лишены; помощь в том, что открытое нам Михаилом, – свобода и “*вера в веру*”, в дерзание, в “*да будет*” и в “*да не будет*”.

И ныне: читаем последний предсмертный завет-увещание к самосознающей душе мы; и – составляем кружки изучения слов об Архангеле Михаиле. А знаем ли мы Михаила в себе?»

Послание Белого, очевидно, стремилась акцентировать К.Н. Бугаева. В переработанной «синтезирующей» части *ИССД* (по списку из Центра русской культуры Амхерстского университета – см. о нем далее) перед названием главы «Самосознание и дух свободы» имеется знаменательная помета К.Н. Бугаевой: «Завещ<ание>».

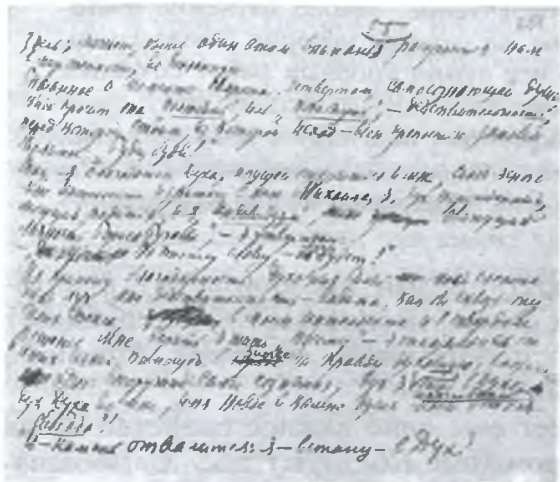
Выражение Белого «предсмертный завет-увещание к самосознающей душе» в приведенном выше фрагменте не очень ясно. В автографе, однако, после слова «завет» было зачеркнуто «нам учителя нашего», то есть первоначально было однозначно: «завет нам учителя нашего» – завещание Штейнера. Такой смысл и могла акцентировать К.Н. Бугаева. Однако смысл этой пометы можно понимать и более широко.

В списке второго тома *ИССД* из собрания МКАБ, который содержит «синтезирующую» часть по переработанной редакции, на листе, в который обернута глава «Душа самосознающая» (ранняя редакция главы «Самосознание и дух свободы»), К.Н. Бугаева – так же рядом с названием главы – поместила ту же помету: «Завещ<ание>». В главе «Душа самосознающая» выражение «предсмертный завет-увещание к самосознающей душе» отсутствует. В таком случае логично предположить, что помета К.Н. Бугаевой «Завещ<ание>», к тому же в обоих случаях маркирующая не какой-то фрагмент, а весь текст главы, призывает интерпретировать эту главу (и в переработанном, и в переработанном варианте) как духовное «Завещание» Андрея Белого.

Следует отметить, что уже в главе «Душа самосознающая» основная мысль – рассмотрение истории человечества под углом неуклонного формирования

<sup>146</sup> Там же.

<sup>147</sup> Белый А. Почему я стал символистом... С. 483.



Андрей Белый. Автограф ИССД.  
Финал подглавы «Самосознание и дух  
свободы». 1926. НИОР РГБ

идеи свободы. Стадия мифологического сознания соотносится с фактическим отсутствием представления о свободе:

«особь, имея лишь в рассовых, инстинктивных движениях свой волевой центр, свою “свободную волю”, конечно же, представлялась себе, как лишенная этой свободы; очагами, фокусами, регуляторами актов свободной воли были общие культовые формы, в которых понятие народа и божества было спаяно, не дифференцировано».

Для периода души рассуждающей уже характерны попытки осознать свободу, но лишь для «души самосознающей в отличие ее от души рассуждающей» «первый и основной признак» – «в выявлении воли, вернее – свободы воли»:

«весьма вероятно, что эта 2-я половина 5-го культурного периода, захватывающая 2–3–4 впереди стоящих столетий, есть рассказ о прыжке из необходимости в царство свободы, рассказ о рождении этой свободы, при условии, что человечество, или его лучшая часть, эту свободу поволит и ее проведет».

Отсюда – постановка духовных задач современной эпохи: залог свободы – «Импульс» духовного водителя эпохи, архангела Михаила, но от человека – на то она и свобода – требуется самостоятельное просвещенное духовное усилие. Как воспитывать «в себе свободу? Но где она?», – задается Белый вопросом. И сам отвечает:

«Она – или в свободном акте рождения в нас нашей мысли, или – нигде; а где начало рождения мысли? Да в маленьких актах внимательности по отношению к чему бы то ни было; как опыт научной мысли начинает с наблюдения и описания в одной сфере сознания, так опыт с мыслью, контроль над нею – с наблюдения и описания самой способности к наблюдению; с наблюдения и описания процессов самого внимания».

А коль скоро обретение свободы – задача человечества, она – задача и автора ИССД, что собственно и формулируется в патетическом финале главы «Душа самосознающая»:

«И сказанное мной все – о стоянии нашем в точке сворота, в моменте души самосознающей, когда она просится “погибнуть” или “любить”; о первом – я, всей силою благодати Святого Духа, могущей открыться и мне, грешному, чрез силы моего интеллекта, соединяющего свободно меня со светлым воинством арх. Михаила, я – не рожденный, но все еще могущий родиться индивидуум, умирающий в личности Бориса Бугаева, – всей силою я утверждаю: да не будет погибели; и тою же силою сопровождаю я слово любить мне данным “да будет”.

И я утверждаю: все, сказанное мной здесь о спасении человеческого рода – воистину: да будет.



Душа – будет любить; и стало быть: она – будет духом.

Благодарю за помощь Духовные Силы, дающие и моей слепоте луч прогляда в действительность. Я, будучи в интеллекте и в твердом решении верить мне “по сему” – отказываюсь от всяких иных способов борьбы за Дух, от всяких иных критериев вооружения сознания, ибо я Дух лишь в духе; и дух Духа моего, новый, и имя ему “новое” в духовных путях:

Сво-бо-да».

При таком подходе становится совершенно отчетливым смысл замены названия главы в переработанной «синтезирующей» части: вместо «Душа самосознающая» – «Самосознание и дух свободы». Финал главы в новом варианте содержит – вычеканенную в других формулах – ту же идею:

«И я приношу благодарность: Духовные Силы моей слепоте дали луч: мне действительность – видима, как бы сквозь тусклые стекла; в моем интеллекте и в твердом решении мне верить и жить “по сему” – я отказываюсь от иных всяких помощей в битве за правду духовную; вооруженье одно: всеоружие силы сознания; дух я – лишь в Духе; дух Духа во мне, имя новое в камне души моем белом надгробном – “свобода!”

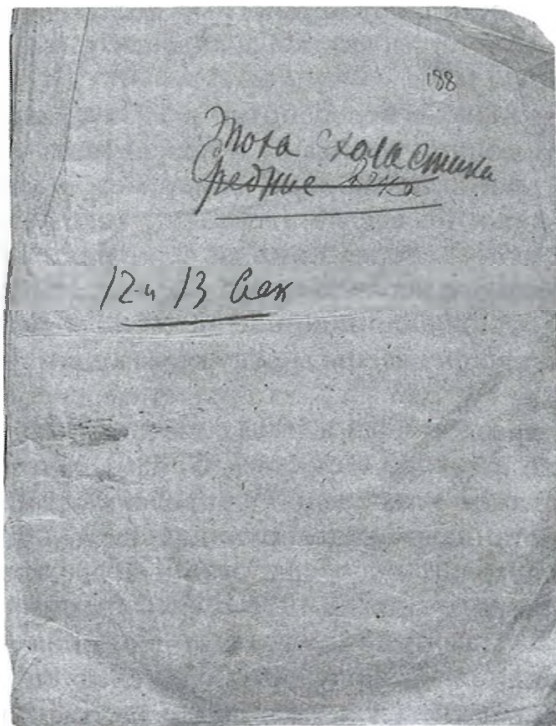
И – камень отвалится: я – встану – в Дух!»

Соответственно, свобода – служение ей человечества и автора *ИССД* – есть «Завещание» Андрея Белого, как подчеркивает К.Н. Бугаева.

## 6. «Во всем этом хаосе разберется лишь автор» Автографы Андрея Белого и списки К.Н. Бугаевой

В библиографической справке «Написанные и ненапечатанные рукописи Андрея Белого» *ИССД* – в том состоянии, в котором книга находилась в 1926 г. – справедливо помещена в раздел «Недоработанные черновики». В майском оглавлении она представлена следующим образом:

«Сочинение в целом написано, но в нем есть недоработанные части; неразборчиво написанный текст со множеством вставок и вставок во вставки; во всем этом хаосе разберется лишь автор»<sup>148</sup>.



Андрей Белый. Автограф *ИССД*.  
IV глава 1 тома. НИОР РГБ

<sup>148</sup> См.: Приложение 1.



Как текст «с многими десятками “надставок” и “надставок к надставкам”» характеризовал *ИССД* Белый в письме к С.Г. и С.Д. Спасским от 8–14 января 1927 г.<sup>149</sup>

После переработки в 1931 г. хаос если и уменьшился, то ненамного. Части рукописи написаны и переписаны в разное время, ряд разделов остался в переработанном виде, стыки между главами и подглавами не всегда четкие, заголовки не всегда адекватны тексту, места вставок не всегда определены и т.д. Этот «недоработанный черновик» безусловно требует тщательного текстологического исследования, как чисто технического, так и интерпретационного.

Дошедшие до нас автографы *ИССД* (листы формата А3) хранятся в РГАЛИ и распределены между двумя единицами хранения. Первую (Ф. 25. Карт. 45. Ед. хр. 1 – 353 лл.) составляет переработанный Белым материал. Это первый том, переделанный в 1931 г. из январского черновика 1926 г. (о том, что было сделано в январе – см.: *РД*. С. 489), и та часть рукописи, которая образовалась в результате переделки в апреле–мае 1926 г. последних глав второго тома – переработанная «синтезирующая часть». Другая (Ф. 25. Карт. 45. Ед. хр. 2 – 250 лл.) содержит переработанный, начальный вариант второго тома, написанный в феврале–апреле 1926 г. Его – напомним – Белый переделать не успел.

Памятуя «важность, принципиальность различия между черновиком и беловиком»<sup>150</sup>, в случае *ИССД* следует подчеркнуть, что весь материал корректно определить как черновой (чистовик в точном смысле термина так и не был изготовлен), который, однако, отражает различные этапы создания *ИССД*, и во второй папке отложился материал более ранний, первичный.

Начнем описание с него.

\*\*\*

Рукопись второго тома *ИССД* (Ф. 25. Карт. 45. Ед. хр. 2) вложена в сдвоенный лист с пояснительными надписями Белого, сделанными, очевидно, в несколько этапов и в разное время. Первоначально в верхней части листа было указано: «Куч<инский> дневник»; чуть ниже уточнялось время создания и соотношение с предыдущей частью текста: «Январь – май<sup>151</sup> (продолжение)»; в центре листа стояло заглавие: «История становления». Потом слова «Куч<инский> дневник» были густо зачеркнуты, а на свободных местах другим почерком (видимо, позже) вписано: «2-ая половина рукописи» (над заглавием «История становления») – и далее: «черновик, неуправленна». Еще позже, скорее всего, при подготовке рукописи к сдаче в архив, К.Н. Бугаева дополнила (карандашом в квадратных скобках) датировку Белого годом: «[1926]». Эта датировка – «[1926]» – повторена К.Н. Бугаевой в верхнем поле каждого листа автографа.

Здесь важно обратить внимание на корреляцию между зачеркнутой пометой Белого «Кучинский дневник» и его указанием в «Ракурсе к дневнику» на то, что с января 1926 г. «“Кучинский дневник” выливается в спешное писание черно-

<sup>149</sup> МКАБ. КП–17147.

<sup>150</sup> Бонди С. Черновики Пушкина: Статьи 1930–1970 гг. М., 1971. С. 150–151.

<sup>151</sup> Зачеркнутое «Сен<тябрь>» – видимо, описка, так как в сентябре 1926 г. активной работы над *ИССД* Белый уже не вел. Возможно, в сентябре производилась «упаковка» рукописи в папку.

вика «Истории становления самосознающей души в пяти последних столетиях»» (РД. С. 489). Очевидно, в этот сдвоенный лист Белый вложил тот черновик, который непосредственно «вылился» из «Кучинского дневника».

Нумерация второго тома *ИССД* начинается с 30-го листа. В оглавлении к сделанному ею списку второго тома из собрания *МКАБ* К.Н. Бугаевой добавлено пояснение: «Первые 29 лл. переработаны в 4 главы “Исторической части”»<sup>152</sup> (то есть – в первый том). Этой же «переработкой» следует, видимо, объяснить то, что 1-й и частично 2-й листы рукописи второго тома зачеркнуты Белым, а идущий после зачеркивания абзац (около половины страницы) заключен К.Н. Бугаевой в квадратные скобки, означающие, вероятно, что этот текст хоть и не был вычеркнут, но по сути здесь – лишний.

Более раннее происхождение рукописи, составляющей вторую архивную единицу, подтверждается тем, что в ней, в отличие от рукописи первого тома 1931 г. и в отличие от переработанной «синтезирующей части», используются элементы старой орфографии («десятеричное», «ять» и т.д.), от которых Белый откажется при переписывании и переделке текста.

О том же свидетельствует характер разбивки *ИССД* на разделы. В автографе переработанной части текст первоначально шел сплошным потоком. Желание разбить его на главы явно оформилось позже, при перечитывании и правке: большая часть заголовков вписана между строк, карандашом, порой более мелкими буквами, чем основной текст; иногда заголовок вклинивается даже в середину предложения. Похоже, в ряде случаев Белый терялся и сам не знал, где лучше закончить одну главу и начать следующую (напротив, в переработанном тексте для названия каждой главы чаще всего выделено специальное место на листе: верхнее поле или отдельная строка). Иногда он пытался один и тот же заголовок или его варианты вставить по нескольку раз (вписывал, потом вычеркивал), часто – помечал места возможной разбивки текста крестиками; в результате этих «черновых» крестиков в рукописи оказалось больше, чем реально оформленных глав. Такими же крестиками он, видимо, помечал и места для вставок – как существующих, написанных на отдельных, вложенных в рукопись листах, так и, скорее всего, лишь предполагавшихся (их текст или отсутствовал изначально, или – что менее вероятно – не сохранился).

К этой же второй архивной единице (Ед. хр. 2) присоединены вспомогательные материалы (67 лл.), в том числе «Хронологические и библиографические выписки [зачеркнуто: таблицы] по истории культуры (1926–1931(?))»<sup>153</sup>.

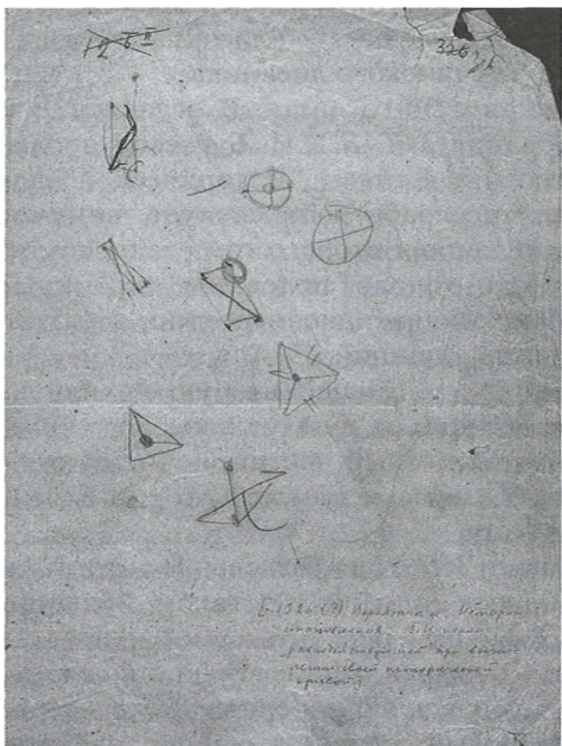
Материалы подобного рода хранятся и в РГАЛИ (Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 71), и в Отделе рукописей Пушкинского Дома (Ф. 79. Оп. 3. Ед. хр. 48, 49, 54).

\*\*\*

Первому тому *ИССД*, как указывалось ранее, предпослано оглавление 1931 г., согласно которому том состоит из трех глав («Христианство, как сверт истории», «Упадок античной культуры», «Эпоха схоластики»). Рукопись же разделена не на три, а на четыре части-главы. Они обернуты сдвоенными листами бумаги, начальные страницы которых выполняют роль шмуцтитолов или обложек.

<sup>152</sup> *МКАБ*. КП–1707.

<sup>153</sup> Заголовок рукой К.Н. Бугаевой.



Андрей Белый. Из подготовительных материалов к *ИССД*. Пояснение К.Н. Бугаевой: «1926? Вероятно, к “Истории становления”. Б.Н. искал “равнодействующей” при вычислении своей исторической кривой». НИОР РГБ

Надписи на них (рукой Белого и К.Н. Бугаевой) важны для понимания истории и процесса работы над книгой.

Первая глава предваряется двумя шмуцтитулами. На первом красным карандашом рукой Белого поставлен порядковый номер (римской цифрой «I») и дано заглавие – «Христианство, как сверт истории» (на втором заглавие продублировано). В верхней части листа-обложки – пояснение К.Н. Бугаевой: «Переработ<анное> начало, недостающее по оглавлению 1926 г.». И там же уточнение: «(30 стр<аниц> черновика)». Эти пометы еще раз внятно объясняют, почему рукопись второго тома начинается с 30 страницы: они легли в основу написанного в 1931 г. первого тома *ИССД*. Возможно, с «30 стр<аницами> черновика» 1926 г. каким-то образом соотносились финальные подглавы «Апостол самосознания Павел», «Христос Иисус», «Тема воскресения в гнозисе двуединства» (ср. в майском оглавлении 1926 г. завершение аннотации главы «Личность в античном периоде»: «Павел в проблеме самосознающей души; душа самосознающая, как “зачаток” в античном периоде»). Также возможно, что «30 стр<аниц>

черновика» легли в основу второй главы первого тома *ИССД*.

На шмуцтитуле второй главы также указаны порядковый номер и название: «II. Упадок античной культуры», а в верхней части листа – пояснение Белого: «Вчерне отработано (по теме)». Это опять-таки означает, что первичный черновик 1926 г. был переделан, переписан и лишь потом вложен в папку.

В третий оберточный лист вложена часть рукописи, начинающаяся с подглавы «Арабы» и до конца подглавы «Изменение рельефов культуры в двенадцатом веке». На шмуцтитуле карандашом рукой Белого написано «Схоластика» (порядковый номер отсутствует).

Оставшаяся часть рукописи первого тома (начиная с подглавы «Роль мистики в двенадцатом веке» и до конца тома, то есть до конца подглавы «Тема исследования») обернута двумя листами. На одном стоит номер: «IV», на другом – заголовок со следами правки (тоже рукой Белого). Первоначально на этом шмуцтитуле значилось: «Средние века. 12 и 13 век»; затем «Средние века» были вычеркнуты, а вместо них вписано: «Эпоха схоластики». В конечном варианте получилось: «Эпоха схоластики. 12 и 13 век».

Непереработанный, изначальный черновик первого тома, над которым Белый работал в январе 1926 г., не сохранился. Из него (среди подготовительных



материалов) удалось обнаружить лишь 4 страницы (НИОР РГБ. Ф. 25. Карт. 46. Ед. хр. 19. Лл. 3–4об.; старая орфография), которые даются в Приложении 2. Однако не исключено, что следы редакции 1926 г. можно распознать, анализируя масштабную многоуровневую правку, произведенную в 1931 г. (Белый использовал разные чернила – черные, фиолетовые, зеленые, писал разными почерками, правил разными карандашами – графитовым, красным, зеленым).

В первом томе обращают на себя внимание многочисленные зачеркивания. Иногда вычеркнуты большие фрагменты текста, вплоть до целых страниц. Часто зачеркнуты абзацы в начале или в конце листа, что, как правило, указывает на то, что следующий или предыдущий лист вставлен Белым в тот базовый текст, который подвергался переработке и, можно сказать, наращиванию. Сдвоенные листы бумаги, на которых Белый обычно писал, проложены одинарными. Эти одинарные листы (получившиеся в результате разрыва типового сдвоенного листа), как правило, следует понимать как пространные вставки, что особенно бросается в глаза, когда одинарные листы вложены непосредственно в сдвоенный лист. Как знаки вставки используются и частые отточия (обычно в начале страницы). Целостность и стилистическая связность текста достигается за счет, с одной стороны, упоминавшихся зачеркиваний на стыках страниц, а с другой, – за счет вписывания на тех же стыках связующих абзацев, предложений и слов.

Характеризуя работу Белого над романом «Москва», К.Н. Бугаева называет используемый им способ построения текста «мозаичным»<sup>154</sup>. Думается, что тот же термин можно применить и к работе над первым томом *ИССД*, который буквально нашпигован листами-вставками, написанными в разное время.

Сквозь все эти вставки и вклады отчетливо проступает базовый слой, некая редакция *ИССД*, предшествующая той, которую Белый строил как финальную. Ведь практически все крупные вычеркнутые фрагменты текста вошли в первый том *ИССД* в переработанном виде, причем, часто «переработка» была совершенно незначительной, связанной не столько с изменением содержания, сколько с переносом фрагмента из одного места текста в другое.

Очень соблазнительно опознать в этом черновом слое январский черновик 1926 г. К такому выводу подталкивает вычеркнутый в конце второй главы (после предложения «Тема становления самосознающей души в этот период сосредоточена на Западе») фрагмент:

«; а я оставляю с этого момента европейский восток, чтобы не усложнять и без того сложной темы своей побочными ингредиентами.

Самое становление средневековой схоластики на Западе лишь вводительная глава к теме книги, которую открывает лишь 15-ый век. Условлюсь с читателем: в последующих отрывках я дам лишь аэропланый пролет над 10–13-ым столетиями, а не разгляд; с птичьего полета виднее целое; и это целое – часть исторической кривой, рисующей угол падения вниз между первым и 15-ым веками, при чем линия от первого века до теоретически где-то положенного ущелья опрокинутого угла короче, чем линия взлета от этой искомой теоретической точки до раннего возрождения».

<sup>154</sup> Бугаева К.Н. Воспоминания об Андрее Белом. С. 216.





К.Н. БУГАЕВА.  
Вторая половина 1930-х – 1940-е (?).  
ГМП/МКАБ

Не исключено, что отсюда – из текста *ИССД*, в 1931 г. автором вычеркнутого – образ «аэропланного пролета» попал в знаменитое письмо Иванову-Разумнику (1–3 марта 1926 г.), где преобразился в «аэропланый пробег»: «Тема – “История становления самосознающей души” (аэропланый пробег над историей культуры пяти последних столетий)» (*Белый – Иванов-Разумник*. С. 341). Но если в мартовском письме этот образ приложен ко всей книге – «история культуры пяти последних столетий», то первоначально, в самой *ИССД*, он характеризовал стремление к краткости во «вводительной главе», или «вводительной части»: «Помнится, что в январе была написана мною часть книги: от Греции до 15-го века (вводительная часть)» (*РД*. С. 489).

Как отмечалось, «вводительная часть» в 1931 г. разрослась в объемный том.

Вероятно, именно в связи с расширением хронологического диапазона последней редакции первого тома пассаж про «аэропланый пролет» и был Белым удален.

Логично предположить, что к редакции 1926 г. относится не только вычеркнутый фрагмент про «аэропланый пролет», но и немалое количество других фрагментов (абзацев и целых листов), как вычеркнутых, так и оставшихся в переработанном томе *ИССД*. Но тогда возникает противоречие: весь дошедший до нас первый том, вместе со вставками и зачеркнутыми фрагментами, написан по новой орфографии, а изначальный черновик 1926 г. – по старой.

Отчасти разрешить это противоречие может ответ Белого на предложение С.Г. и С.Д. Спасских помочь в подготовке рукописи – то есть переписать или перепечатать черновик *ИССД*. В письме от 8–14 января 1927 г. Белый вежливо отказался, сославшись на «хаотическое» состояние рукописи:

«Бесконечная благодарность за предложение с “История стан<овления> сам<осознающей> души”. Книга готова, прошпигована материалом с недоделанными частями; как черновик, требующий моей личной переписки (которая и есть процесс литерат<урного> написания), абсолютно не переписываема и неудобно читаема; книга в “600” страниц есть нечто: отдавать ее в “хаот<ическом> виде” – губить»<sup>155</sup>.

В мотивировке Белого значимо то, что «личная переписка» черновика рассматривается им как авторская стадия работы над книгой. Возможно, не доверив это ответственное дело друзьям, Белый действительно сам переписал январский черновик 1926 г., а потом начал его, уже переписанный (по новой ор-

<sup>155</sup> МКАБ. КП–17147.

фографии, на которую перешел в апреле–мае 1926 г.), далее дорабатывать.

Здесь не менее важно указание Белого на то, что «личная переписка» есть не механическое копирование, а «процесс литерат<урного> написания». Эту мысль Белый столь же чеканно повторил в письме к Спасским еще раз, применительно к «Воспоминаниям о Штейнере», которые в то время также находились в стадии «черновика»: «Ведь моя “переписка” от руки и есть “написание литературное”; вне, это всегда груда, “письмище”, как это вот, которое пора кончать»<sup>156</sup>. Из этого следует, что при переписке Белый мог что-то копировать (например, вычеркнутый фрагмент про тему книги и «аэропланый пролет над 10–13-ым столетиями»), а что-то сразу существенно изменить.

Не исключено, что дальнейшее изучение слоев правки и «мозаики» текста позволит более четко выявить инкорпорированный в последнюю редакцию пласт 1926 г., а также позднейшие «надставки» к нему и изменения, которые складываются еще в одну, промежуточную редакцию.

Сейчас же, во избежание поспешных выводов, мы ограничиваемся лишь воспроизведением вычеркнутых фрагментов в примечаниях, где будем маркировать их как фрагменты предыдущей, то есть промежуточной редакции *ИССД*.

\*\*\*

Следом за рукописью первого тома в той же архивной папке (Ф. 25. Карт. 45. Ед. хр. 1) идет переписанная в апреле–мае 1926 г. «синтезирующая часть» второго тома. Она вложена в сдвоенный лист бумаги с пометой Белого: «Отработанный кусок рукописи “История становления самосознающей души”». Ниже – рукой К.Н. Бугаевой, в квадратных скобках датировка: «[1926]». Эта часть рукописи инкорпорирована нами во второй том, согласно указаниям Белого в майском оглавлении 1926 г.

В эту же архивную папку попали вспомогательные материалы: сделанная К.Н. Бугаевой копия майского оглавления 1926 г. и ее пояснительная записка-аннотация об истории создания и генезисе *ИССД* (см. Приложение 3).

\*\*\*

В находящихся в НИОР РГБ автографах Белого очевидно «присутствие» и К.Н. Бугаевой. Над словами, написанными неразборчиво или с ошибками, она порой вставляла (карандашом и в квадратных скобках, чтобы не путать с авторским текстом) свое, как правило, верное прочтение. Подобным же образом она иногда «проясняла» нарушенный или слишком усложненный синтаксис Белого. В сделанных К.Н. Бугаевой списках *ИССД* ее пояснительных помет гораздо больше, чем в исходной рукописи, но и там они отделены квадратными скобками от аутентичного текста Белого.

\*\*\*

<sup>156</sup> Там же.

Уже отмечалось, что К.Н. Бугаева, выполняя «наказ» Белого, после смерти мужа приступила, с присущей ей педантичностью, к распространению книги при помощи антропософского «самиздата».

На сегодняшний день известно, что К.Н. Бугаева переписала *ИССД* набело как минимум трижды.

Единственный полный, включающий все части автографа список хранится в Центре русской культуры Амхерстского университета<sup>157</sup>. Список был передан в американский архив в 1992 г. поэтом и журналистом Петром Викторовичем Вегинным (1939–2007), который, как следует из пояснительной записки к амхерстским материалам, был дружен с К.Н. Бугаевой и получил рукопись от ее наследницы Е.В. Невейновой. Амхерстский список сыграл важнейшую роль в подготовке текста к печати (по нему производилась сверка «синтезирующей» части *ИССД*), и мы выражаем глубочайшую благодарность проф. Стэнли Рабиновичу за содействие и помощь в работе.

В собрании *МКАБ* хранится список второго тома *ИССД* (как и в автографе, – непереработанный)<sup>158</sup>. Он был также унаследован Е.В. Невейновой, а в музей передан ее племянницей – Е.В. Норинной. По этому списку производилась сверка соответствующей части автографа.

Уже когда работа по подготовке рукописи к печати близилась к завершению, в собрание *МКАБ* поступил (в составе дара семьи Богословских)<sup>159</sup> еще один неполный список – на этот раз переработанной «синтезирующей части». К.Н. Бугаева подарила его в 1960-х своему молодому другу, будущему литературоведу и правозащитнику Александру Николаевичу Богословскому (1937–2008). Если список из Амхерста и список второго тома К.Н. Бугаева делала на отдельных листах формата А3, то список Богословского – в ученических тетрадях («синтезирующая часть» заняла четыре тетради).

В составе того же дара в музей был передан список третьей главы первого тома, выполненный очень четкими, почти печатными буквами неизвестным лицом, видимо, по одному из списков К.Н. Бугаевой. Таких списков «второго порядка» в частных собраниях сохранилось несколько. Очевидно, что к их изготовлению привлекались те, кому К.Н. Бугаева доверяла, и что работа велась под ее контролем. О последнем свидетельствует то, что схемы в ученических тетрадях она нарисовала и подписала собственноручно.

Другая стадия «самиздатовской» истории *ИССД* ознаменовалась распространением машинописных копий разных лет, сохранившихся в частных собраниях или в виде отдельных листов, или в сброшюрованном виде, или даже в книжном переплете<sup>160</sup>.

<sup>157</sup> Amherst Center for Russian Culture. Accession Number CRC92–0007. Box 1. Folder 1–17. Подробное описание материалов доступно на сайте:

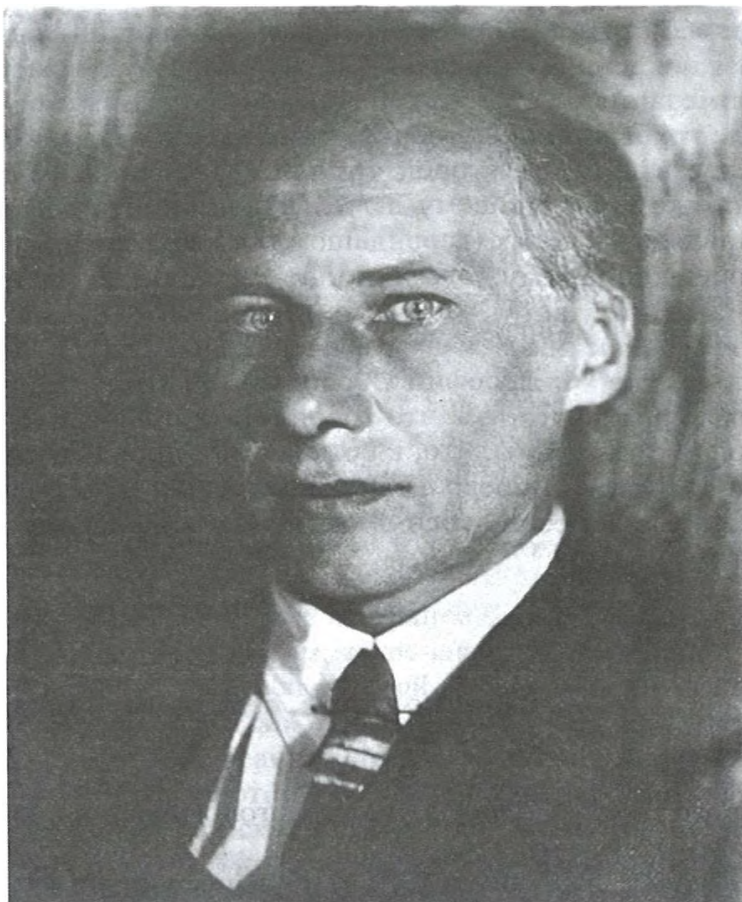
<https://www.amherst.edu/academiclife/departments/russian/acrc/archives/bely>

<sup>158</sup> *МКАБ*. КП–1707.

<sup>159</sup> Об этом даре и семье Богословских см.: *Спивак М.Л., Наседкина Е.В.* Пути вещей: как собиралась коллекция «Мемориальной квартиры Андрея Белого» // Андрей Белый: память о памяти. Мемориальные вещи, рисунки, автографы, книги, портреты. Из собрания «Мемориальной квартиры Андрея Белого» (филиал Государственного музея А.С. Пушкина) / Отв. ред. М.Л. Спивак; сост. М.Л. Спивак, Е.В. Наседкина, И.Б. Делекторская. М., 2015. С. 155–166.

<sup>160</sup> За возможность ознакомиться с переплетенной в виде книги машинописью первого тома *ИССД* благодарим А.Л. Доброхотова.





АНДРЕЙ БЕЛЫЙ.

Фотоателье М.С. Наппельбаума. Ленинград 1926. ГМП/МКАБ

Списки *ИССД*, как рукописные, так и машинописные, использовались при работе над данным изданием. Пояснения, сделанные К.Н. Бугаевой по ходу копирования, представляют бесспорную ценность и учтены в примечаниях. Правда, точное место «прикрепления» одного из них (написано на отдельной карточке, вложенной между страницами второго тома *ИССД* – список *МКАБ*) установить не удалось, а потому приведем его здесь:

«В душе самосоз<нающей> вскрывается закономерность культурно-историч<еского> развития. На конкретных примерах показано, почему то или иное явление – в науке, искусстве, обществ<енной>, политич<еской> жизни – выступает в тот или иной историч<еский> момент. Например, начало 17 века не случайно обнаруживает тенденцию к вскрытию научного *принципа* в отличие от научного *закона*. Не случайно 15 в. выдвигает проблему *композиции* и перспективы. Не случайно появляется идея *трансформизма* и т.д.».

Важно подчеркнуть, что именно на основе списков фрагменты *ИССД* были впервые напечатаны и стали достоянием научной общественности.

Вместе с тем в списках К.Н. Бугаевой и восходящим к ним копиям встречаются спорные и, на наш взгляд, ошибочные решения, касающиеся как прочте-



ния текста, так и его структуры (места вставок, заглавия и пр.). Значимые текстологические расхождения с мнением К.Н. Бугаевой будут рассмотрены далее и отмечены в примечаниях.

Однако в ряде грубых ошибок, обнаружившихся в издании «*Душа самосознающая*» (1999 г.), в котором второй том *ИССД* воспроизводится по списку К.Н. Бугаевой (позже поступившему в *МКАБ*), ее винить не приходится. Так, К.Н. Бугаева оставляла на полях (карандашом и в квадратных скобках) пометы-аннотации, обозначающие тему того или иного фрагмента, например: «Умирание живописи. Начало науки (М. Анджело – Галилей)», «Природа», «Музыка», «Духовное знание – знак для исканий в очерченной сфере», «Дракон – Ариман», «Разбор гл<ав> из “Философии Свободы” <Р. Штейнера>» и др. Естественно, она не могла предположить, что торопливый публикатор не отличит пометы копииста от текста Белого, что, к сожалению, произошло в издании 1999 г., где пометы К.Н. Бугаевой превратились в названия глав и даже были вынесены в «Содержание»<sup>161</sup>, а ее пояснения оказались инкорпорированы в текст и слились с ним<sup>162</sup>.

## 7. Обоснование текста

В случае первого тома *ИССД* основная текстологическая проблема связана с делением на главы и подглавы.

Как уже отмечалось, в оглавление 1931 г. вынесено три главы. Однако рукопись разделена на четыре части-главы, причем две последних имеют схожие заглавия: третья – «Схоластика», четвертая – «Эпоха схоластики. 12 и 13 века».

При копировании *ИССД* К.Н. Бугаева также разделила первый том на четыре главы, но сходство заглавий показалось ей, вероятно, подозрительным. В сделанных ею списках третья глава фактически лишается заглавия: К.Н. Бугаева называет ее «Арабы», метонимически используя заголовок первой подглавы в качестве заглавия всего раздела. Это тоже странно, да еще и не отвечает содержанию главы, в которой речь идет отнюдь не только об арабском влиянии на европейскую культуру. Повторяя ее композиционное решение (разделение первого тома на четыре части-главы), мы, тем не менее, даем название третьей главе не «Арабы» (по названию первого подраздела), а по надписи на шмуцтитуле – «Схоластика».

Другая проблема – подглава «Готика». Эта подглава имеется как раздел последней главы в сделанных К.Н. Бугаевой списках *ИССД* и помещается между подглавами «Культура искусств» и «Франциск – Дант – Джиотто (Предвозрождение)». Однако она не отмечена ни в автографе, ни в оглавлении 1931 г. (ни в

<sup>161</sup> *Белый А.* История становления самосознающей души // *Белый А.* Душа самосознающая / Сост. и статья Э.И. Чистяковой. С. 97, 106, 125, 188, 404, 468 и др.

<sup>162</sup> Но это еще не самый большой дефект издания 1999 г. К сожалению, в нем часть *ИССД* (второй том в первой черновой редакции) была представлена как целое произведение, что вводило читателей в заблуждение. Ср. жесткую оценку: «Пиратская версия текста, опубликованная в 1999 году в московском издательстве “Канон+” <...>, невменяема во всех смыслах» (*Свасьян К.* История как материал к биографии. Андрей Белый и его opus magnum. С. 85).

аннотации к главе «Средневековье» в майском оглавлении 1926 г.). Выделила ее К.Н. Бугаева, вероятно, по смыслу. Уважая компетентность вдовы Белого и даже допуская ее знание авторской воли (хотя и не зафиксированной), мы все-таки решили придерживаться автографа, а место вставленного ею заглавия отметили в примечаниях.

\*\*\*

Со вторым томом текстологических проблем предсказуемо больше, ведь он остался преимущественно в состоянии «первого черновика». Самая серьезная – как поступать с «синтезирующей частью», которая дошла до нас в двух вариантах: в непереработанном (апрель 1926 г.) и в переработанном (май 1926 г.). Представляет «синтезирующая часть» в целостной композиции *ИССД* самостоятельный раздел (третий, следующий за вторым томом) или только переработку некоторых глав второго тома? От решения этого вопроса зависит определение структуры текста и порядок, в котором публикуются его составляющие.

В НИОР РГБ (видимо, так же, как ранее было и в личном архиве Белого) весь непереработанный второй том, включая «синтезирующую часть» в ее непереработанной редакции, отнесен к одной архивной единице, а переработанная редакция «синтезирующей части» – к другой (см. предыдущий раздел статьи). К.Н. Бугаева, можно сказать, санкционировала в своих списках это сепаратное бытование второго непереработанного тома и переработанной его части – в качестве некоего дописка (в списках она идет как часть третья, дополнительная к основному корпусу текста). Похоже, вдова избегала радикального смыслового реструктурирования сочинения мужа, стремясь подстраховаться как минимум близостью к порядку листов в рукописи.

Однако сам Белый в майском оглавлении 1926 г. утверждает, что двадцать глав (от главы «Возрождение» до главы «Идея трансформизма») – это «черновик, взывающий к доработке, частью к переработке» (ни того, ни другого не произошло, значит, никакого иного решения, кроме как печатать их по непереработанной части рукописи, просто нет), а вот следующая за главой «Идея трансформизма» часть «вполне отработана», хотя и с «недописанным кончиком». Под «вполне отработанной» частью (Белый даже называет ее чистовиком – «в чистовике 191 писанных страниц») подразумеваются все шестнадцать глав, переписанных к маю 1926 г., начиная с главы «Душа ощущающая и душа рассуждающая в свете души самосознающей» и заканчивая главой «Символизм» (главы 24–39 по майскому оглавлению 1926 г.)<sup>163</sup>.

Трудности возникают только с установлением, где должен начинаться «недописанный кончик», о котором предупреждал автор. Граница оказывается внутри главы «Символизм». Белый оговаривает в майском оглавлении: «Отработана лишь часть главы; конец ее в первоначальном черновике». Какая точно ее часть была «отработана» и что считать ее «концом» (и издавать по непереработанной редакции) – не совсем ясно: место стыка не указано. В таком случае остается принимать решение, исходя из логики текста, и – учитывая общий черновой характер *ИССД* – смириться с некоторой его произвольностью.

<sup>163</sup> См. Приложение 1 и таблицу выше.

Идущая за «Символизмом» глава «Антропософия» не была переписана и публикуется по непереработанной рукописи. Заключительная глава «Духовная наука» вообще не была написана; она представлена лишь заглавием – «Духовная наука» (в оглавлениях 1926 г., как апрельском, так и майском, она именовалась «Духовное знание»).

Суммируя: в данном издании мы, в отличие от К.Н. Бугаевой, помещавшей переработанные главы после непереработанных – отдельным блоком, следовали майскому оглавлению 1926 г. и инкорпорировали переработанные главы в основной текст второго тома. Непереработанные главы публикуются в Приложении 1 ко второй книге наст. издания.

\*\*\*

В примечаниях ко второму тому отмечены многочисленные вставки и переносы текста, которые не вызывают сомнения и не расходятся с текстологией К.Н. Бугаевой. Однако существуют и другие случаи, по которым наше мнение не совпадает с принятыми ею решениями.

Так, недоумение вызывают уже начальные страницы второго тома (оставшиеся от того черновика, что был затем переработан в первый том): они не озаглавлены, а следующая глава в списках К.Н. Бугаевой называется: «XIII век. Возрождение». В автографе перед «XIII век. Возрождение» стоит крестик, часто маркирующий у Белого границы разделов, а слова вписаны цветными карандашами, с большим отступом друг от друга. К.Н. Бугаева посчитала их единым заглавием и честно воспроизвела. Но «XIII век» здесь, очевидно, относится не к этому разделу, который словно нарочно открывается рассуждениями о XIV в. и целиком посвящен Ренессансу, а к предшествующему, неозаглавленному, где как раз речь идет об этой эпохе. Потому мы сочли возможным трактовать «XIII век» как первую главу второго тома, заключив заглавие, естественно, в угловые скобки.

Столь же странно, что в списке второго тома из *МКАБ* и машинописях, к нему восходящих, две главы названы идентично – «16-ый и 17-ый век». Глава «16-ый и 17-ый век» № 1 (заглавие написано четко – чернилами на отдельной строке) находится перед главой «Явление “природы” в 16-ом веке»; глава «16-ый и 17-ый век» № 2 (заглавие вписано карандашом между строк) – после главы «Явление “природы” в 16-ом веке». Однако лист, на котором находится заголовок № 1, содержит маловнятное, но все же указание автора на то, что написанный текст – вставка. Если это так, то заголовок «16-ый и 17-ый век» № 1 нужно читать не как название главы, следующей далее, а как указание на ту главу, в которую следует перенести данный фрагмент текста. Такая трактовка опять-таки подтверждается апрельским и майским оглавлениями: в обоих глава про шестнадцатый и семнадцатый века фигурирует единожды и оба раза после главы «Явление “природы” в 16-ом веке».

Может показаться, что похожий случай представляют «дублетные» главы, посвященные XIX в., но в действительности этот случай – принципиально сложнее.

Согласно оглавлениям 1926 г. (как апрельскому, так и майскому), глава «Девятнадцатый век» должна была находиться между главами «Кант» и «Шопенгауэр». Белый точно указывает ее объем – «4 страницы». Скупые комментарии автора даже позволяют понять, почему объем невелик: в апрельском оглав-

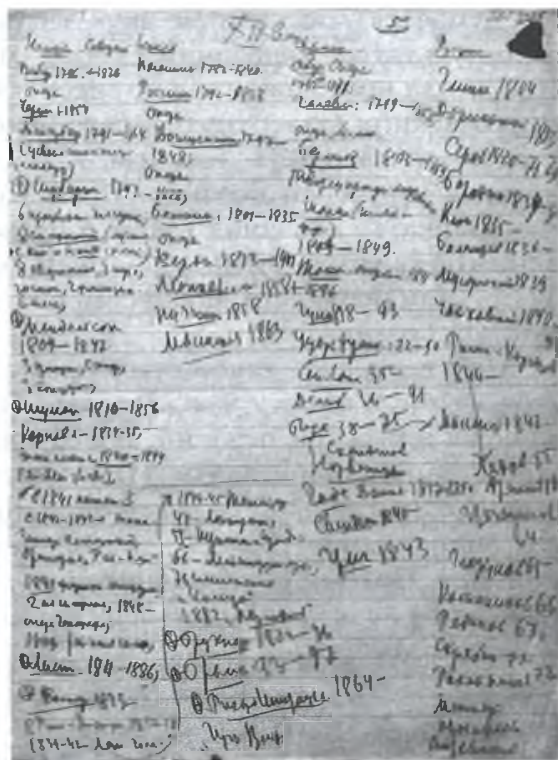


лении она характеризуется эскизной формулой «Взгляд и нечто»; в майском она называется «Несколько вводительных слов». В автографе *ИССД* на месте, соответствующем оглавлению, вписан заголовок «Девятнадцатый век», а идущий за ним текст занимает как раз те самые 4 страницы, «просчитанные» в майском оглавлении. Однако потом заголовок «Девятнадцатый век» Белый зачеркнул (также зачеркнуто идущее после него уточнение: «(Шопенгауэр)»), а ниже добавил две пометы: «(К 19 веку)», «(отнести к 19 стол<етию>)». Это заставляет предположить, что автор планировал перенести весь раздел и сформировать главу о XIX столетии в другом месте.

Действительно, в рукописи Белый отделяет финальную часть главы «Третье сословие» (предшествующая главе «Гегель») от ее основного текста, вставив карандашом между строк новое заглавие – «19<-ое> столетие». Такое же заглавие «19<-ое> столетие» он вписал абзацем выше, но зачеркнул, а над ним оставил не вполне ясную помету: «(№ в скобках абзаца XIX век)». То есть можно предположить, что Белый задумал переместить главу «Девятнадцатый век» сюда, объединив ее с новой главой «19<-ое> столетие». Так и поступила К.Н. Бугаева, которая, копируя *ИССД*, перенесла главу «Девятнадцатый век», почему-то поставив ее в конец главы «19<-ое> столетие», хотя точка вставки в рукописи не обозначена.

Очевидно, что Белый колебался относительно того, где и в каком виде найти место для главы о XIX в., и окончательного решения так и не принял. Соответственно, издавая текст *ИССД*, мы предпочли вариант, пусть явно промежуточный, но не подменяющий авторскую волю редакторской. А именно: оставили обе главы; после «Третьего сословия» – главу «19<-ое> столетие», а после «Канта» – «Девятнадцатый век» (в конъектурных скобках, сигнализирующих, что заглавие было зачеркнуто).

Наконец, в списках К.Н. Бугаевой (например, второго тома из собрания *МКАБ*) друг за другом следуют главы «Душа самосознающая в русской поэзии» и «Реализм». Казалось бы, все в порядке: оба заглавия самолично вписаны Белым в автограф. Однакостораживает несколько моментов: глава «Душа самосознающая в русской поэзии» очень мала – всего один большой абзац (лист автографа), и, главное, в этом абзаце ни слова не говорится о поэзии, зато весьма пространственный текст, идущий после заголовка «Реализм», как раз русской поэзии и посвящен.



Андрей Белый. «Хронологические выписки». Из подготовительных материалов к *ИССД*. 1926? НИОР РГБ



Думается, что наличие двух заголовков, вставленных через один абзац, стало результатом колебаний Белого относительно членения текста на главы. В *ИССД* – за несколько глав до здесь обсуждаемых – есть глава «Реализм: Гоголь, Достоевский» (зачеркнутый заголовок «Реализм: русская литература»). За ней следует глава о Л.Н. Толстом, а за главой о Толстом – глава «Душа самосознающая в русской поэзии». Возможно, Белый посредством «реализма» хотел «срифмовать» названия главы о прозе и главы о поэзии, но отказался от этого или, что кажется очень вероятным, просто забыл вычеркнуть заголовок «Реализм» (или перенести «Реализм» в подзаголовок главы «Душа самосознающая в русской поэзии»).

Подтверждают такое предположение оба оглавления (и апрельское, и майское 1926 г.): в них глава «Реализм» отсутствует, но есть глава «Душа самосознающая в русской поэзии». Более того, в майском оглавлении указано количество страниц, занимаемых этой главой в рукописи – тринадцать. Если считать вычленение главы «Реализм» ошибкой, а вписанный заголовок «Реализм» просто оплошностью Белого, то количество страниц в оглавлении и в рукописи сходятся. Потому объединение двух глав в одну и двух заголовков в один представляется адекватным замыслу автора.

## 8. Схемы и рисунки

Собственно иллюстрациями к *ИССД* можно считать лишь те схемы, которые сам Белый включил в рукопись. Но и другие из публикуемых (большинство – впервые<sup>164</sup>) схем и рисунков представляются крайне важными, так как отражают осмысление Белым тем *ИССД*, хотя и не являются в узком смысле слова иллюстрациями к этому тексту.

Некоторые из них извлечены из подготовительных материалов к *ИССД*: они были заботливо сохранены К.Н. Бугаевой и сопровождаются ее комментариями, порой забавными и характеризующими, скорее, психологию творчества Белого, порой же вполне серьезными, проясняющими механизм рождения концепции. К последним относится, например, маловнятная, на первый взгляд, «почеркушка» с подписью К.Н. Бугаевой: «один из первых набросков “исторической кривой”» (НИОР РГБ. Ф. 25. Карт. 46. Ед. хр. 2. Л. 264).

Историческая кривая – та самая, анализу которой посвящена *ИССД* в целом и специально глава «Разгляд исторической кривой» – изображена Белым на целой серии схем, выполненных с разной степенью детализации, в разных проекциях, в разных техниках и хранящихся в разных архивных собраниях (РГАЛИ, НИОР РГБ, Отдел рукописей ИРЛИ РАН (Пушкинский Дом), МКАБ).

<sup>164</sup> Ряд схем из РГАЛИ публиковалось ранее: Андрей Белый. Александр Блок. Москва / Сост. М.Л. Спивак, Е.В. Наседкина, А.Э. Рудник, М.Б. Шапошников. М., 2005; Андрей Белый. Линия жизни / Сост. М.Л. Спивак (отв. ред.), И.Б. Делекторская, Е.Б. Наседкина. М., 2010. В этих же изданиях воспроизводилась историософская схема из собрания МКАБ (КП–17502).

Наиболее известной является историософская схема (МКАБ. КП-17502), которая уже неоднократно воспроизводилась и становилась объектом изучения<sup>165</sup>. Эта схема не только отражает взгляды Белого на историю развития «самосознающей души», но представляет собой синтетическую картину всей исторической панорамы, которая лежит в основе ИССД и, что важно, выходит за ее пределы – к Атлантиде и Лемурии, о которых речь в книге не идет. Текст ИССД и эта схема, дополняя и взаимно объясняя друг друга, дают представление об историософской концепции Белого в целом<sup>166</sup>. То же самое можно сказать и о других схемах, рисующих историческую кривую и/или периодизацию исторического процесса в разных ракурсах. Однако у схемы из МКАБ есть, помимо красочности, одно важнейшее достоинство. В отличие от большинства других схем она датирована: на обороте указано место ее создания (Цихисдзири) и время – 1927 год<sup>167</sup>, то есть уже после того, как была написана первая редакция будущего первого тома и весь второй том.

Датировки многих других «исторических кривых» (да и вообще большинства схем) остаются под вопросом. Очевидно, что к ранней стадии работы над темой относится набросок, сохранный К.Н. Бугаевой в черновиках. Схема из НИОР РГБ (Ф. 25. Карт. 37. Ед. хр. 1), выполненная чернилами и тушью разных цветов и охватывающая период от начала христианства до созданной Р. Штейнером антропософии («Доктор»), если обратить внимание на подписи, оказывается наиболее тесно связана с содержанием ИССД на момент завершения работы над ней в мае 1926 г. Элементы старой орфографии (такие же, как и в автографе второго тома) и использование немецких терминов для обозначения (по Штейнеру) души ощущающей, рассуждающей и самосознающей (*Empfindungsseele*, *Verstandesseele*, *Bewusstseinsseele*) указывают на ее относительно раннее происхождение<sup>168</sup>. Зато наименее детализированная, наиболее обобщенная схема, идущая от доисторической фазы развития и уходящая в далекое будущее (РГАЛИ. Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 75. Л. 15об.), датируется более точно – осенью 1928 г.<sup>169</sup> На ее непосредственную связь с ИССД указывает подпись-название: «Тема моей книги».

Часть публикуемых материалов хранится в НИОР РГБ в папке, удачно названной «Таблицы и схемы идейной преемственности (Метафизическая концепция)» (Ф. 25. Карт. 37. Ед. хр. 1). Из этой же папки – упоминавшаяся выше ранняя схема «Исторической кривой». Действительно, в ряде сложенных в папку

<sup>165</sup> См., напр.: *Шталь Х.* Спираль или ритмический жест истории: рисунок к «Истории становления самосознающей души» Андрея Белого. С. 618–637; *Кацис Л.Ф.* Семантика рисунков Андрея Белого, соотносимых с «Историей становления самосознающей души» // *Миры Андрея Белого*. С. 638–657; *Шмитт А.Б.* Медитативный опыт Андрея Белого как ключ к его историософской концепции «Самосознающей души». С. 267–292 (в этой же статье воспроизведено несколько соотносимых с ИССД схем из НИОР РГБ).

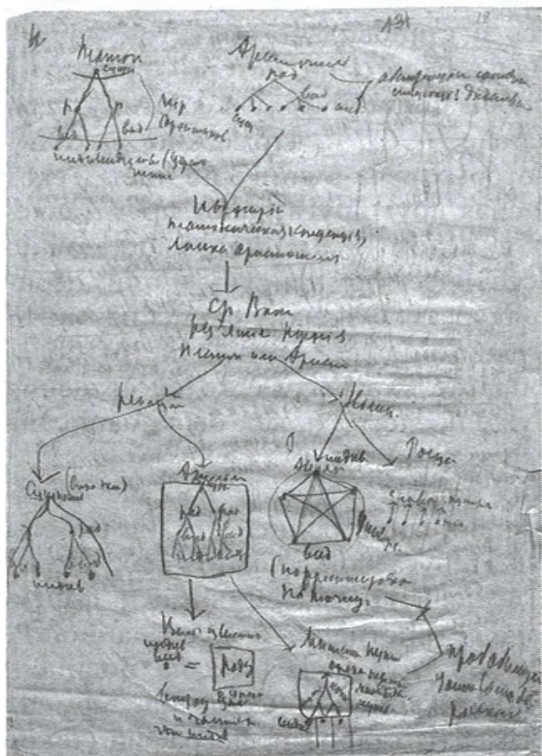
<sup>166</sup> Подробнее см.: *Шталь Х.* Спираль или ритмический жест истории: рисунок к «Истории становления самосознающей души» Андрея Белого; *Шмитт А.Б.* Медитативный опыт Андрея Белого как ключ к его историософской концепции «Самосознающей души».

<sup>167</sup> В прибрежном курортном поселке Цихисдзири (у Белого «Цихис-Дзири») Белый и К.Н. Бугаева жили в апреле–мае и в мае–июне 1927 г. во время путешествия по Кавказу.

<sup>168</sup> Таким же образом обозначены души на первом, зачаточном изображении исторической кривой (НИОР РГБ. Ф. 25. Карт. 46. Ед. хр. 2. Л. 264).

<sup>169</sup> Схема находится в «Ответе...» Белого П.П. Перцову 1928 г. (РГАЛИ. Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 75). См. наст. изд., кн. 2, Приложение 2 и цветную вклейку VIII там же.





Андрей Белый.

Из подготовительных материалов к *ИССД*.  
1926? РГАЛИ

схем (тушь, чернила, старая орфография) Белый прослеживает генезис и взаимовлияние различных духовных, идейных, художественных и политических течений, определяет место в культурно-исторической панораме, которое занимают те или иные значимые для характеристики различных эпох фигуры. Некоторые схемы фактически погружают зрителя в ход мысли автора *ИССД* (например, схемы, отображающие VII–XVI вв.). Но в ряде схем Белый выходит за хронологические рамки и тематику *ИССД*, прослеживая, например, истоки творчества Д.С. Мережковского, А.М. Ремизова, К.Д. Бальмонта и др. современников или зарисовывая пути развития российской истории.

Не являясь прямым отражением написанного текста *ИССД*, эти схемы очевидно имеют отношение к мыслям Белого при работе над книгой, фиксируют раздумья на заданные ей темы. Не случайно некоторые схемы Белый набросал на листах с хронологическими выписками для *ИССД*. Как кажется, большую часть материалов этой папки можно классифицировать как своего рода под-

спорье в работе над первой редакцией *ИССД*.

Тема идейной преемственности нашла отражение в схемах, включенных Белым в «Библиографию по философии» – «регистр литературы», составленный им для работы над *ИССД* в августе 1926 г. В настоящем издании воспроизводятся избранные страницы.

Иную группу иллюстраций представляют красочные исторические схемы-плакаты (РГАЛИ, Отдел рукописей ИРЛИ РАН (Пушкинский Дом)), предназначенные, по-видимому, для публичной демонстрации: они тщательно и крупно прорисованы, ярко раскрашены, часто нанесены на листы бумаги большого формата, удобные для показа публике. В этих схемах фактически отражено оглавление *ИССД*, проакцентированы ключевые тезисы книги, отмечены ее основные персонажи и объекты анализа. О наличии у Белого демонстрационных материалов к *ИССД* свидетельствует запись в автобиографическом регистре «Себе на память» за февраль 1926 г.: «Семинарий и беседа с разглядом исторических схем. Друзьям. Москва»<sup>170</sup>. Эта запись вставлена между отметками о прочитанном у М.А. Чехова курсе лекций «История становления самосознующей души» и майскими докладами в Ленинграде «О душе самосознующей». Из того, что несколько такого рода схем оказались в фонде Иванова-Разумника в

<sup>170</sup> ЛН. 105. С. 741.

Рукописном отделе Пушкинского Дома, можно сделать вывод о том, что Белый использовал их и во время ленинградских выступлений 1926 г.

Несколько публикуемых схем связано с *ИССД* гораздо менее очевидно. Это могут быть материалы к более ранним лекциям Белого по философии сознания и культуры, читавшимся как для широкой публики, так и для членов антропософского общества (1917–1921 гг.). Ни в этих лекциях, ни в отражающих их схемах нет масштабной, детально проработанной картины исторического процесса. Тем не менее, с *ИССД* эти лекции объединяет общее представление о многосоставности человеческого существа, а также о роли импульса Христа и духовных существ (на схемах – ангельских иерархий) в развитии мироздания.

Особого обоснования требуют рисунки, отражающие медитативный опыт Белого<sup>171</sup>. При сдаче в 1932 г. своего архива в Государственный литературный музей он назвал их «схемами-образами», указав, что они «оглашению до смерти не подлежат» (РГАЛИ. Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 97). В описи предлагаемых музеем материалов Белый охарактеризовал их так: «*Девять схем-образов, сжимающих данные истории, философии и физиологии крепнущего человеческого организма в целое*» (РГАЛИ. Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 104). Там же Белый отметил, что «они были показаны на курсе, читанном для интимного кружка», и повторил, что они «не подлежат оглашению до смерти автора». Дата на рисунках не проставлена, и не вполне понятно, о каком кружке и каком курсе идет здесь речь. С одной стороны, такого рода курсы читались преимущественно в конце 1910-х – начале 1920-х, когда Антропософское общество еще не было запрещено и жило активной жизнью. Но с другой, подробные пояснения к рисункам (на оборотах) даются по новой орфографии, что может свидетельствовать об их гораздо более позднем происхождении. Однако использованные в пояснительных надписях «данные истории» позволяют говорить о некоторой связи (возможно, генетической) между интерпретацией Белым «схем-образов» и *ИССД*. Впрочем, нельзя полностью исключить возможность того, что рисунки были сделаны в одно время, а пояснения к ним – в другое.

Вообще же вопрос о времени создания рисунков Белого, их семантике, значении и соотношении с *ИССД* требует специального изучения. Эта проблема осложнена тем, что многие датировки, фигурирующие в архивных описях и на архивных папках, не только не точны, но и просто вводят в заблуждение. Так, например, большинство антропософских материалов Белого в НИОР РГБ (и рисунков, и текстов) датировано, как указано в описях фонда, «годом знакомства А. Белого с Р. Штейнером и годом отъезда А. Белого из Швейцарии в Россию», то есть периодом 1912–1916 гг. Такая датировка отражает всего лишь давно устаревшее представление о том, что антропософский период в жизни и творчестве Белого ограничивался именно этим промежутком времени и закончился с его возвращением из Дорнаха на родину.

Более сложен и неоднозначен вопрос о датировках рисунков из РГАЛИ, указанных самим Белым. Папка с рисунками, из которой нами взяты избранные иллюстрации, описана им следующим образом: «Лекционные схемы (лекций, читанных на закрытых собраниях антропософского общества эпохи 17–21 го-

<sup>171</sup> *Шталь Х.* Медитативный опыт Андрея Белого и «История становления самосознающей души» // Андрей Белый: автобиографизм и автобиографические практики / Ред.-сост. К. Кривеллер, М. Спивак. СПб., 2015. С. 80–101.



дов)» (РГАЛИ. Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 86). Однако содержимое папки намного шире этого временного диапазона: ряд схем оформлен по старой орфографии, но ряд – по новой. К тому же некоторые схемы, как отмечалось ранее, непосредственно соотносятся с *ИССД* и могли быть выполнены лишь во время или после работы над первой редакцией книги. Эти несоответствия бросают тень сомнения и на те схемы, в которых есть только графика, но отсутствует словесная часть.

В чем причина неточной (или – неверной) датировки Белым своих же материалов? Самое простое объяснение – забывчивость. К тому же схемы собирались в 1932 г. в спешке для передачи в Государственный литературный музей, и у Белого не было ни времени, ни, вероятно, желания тщательно разбираться с каждым листом. Однако возможно и другое объяснение. Белый, переживший в 1931 г. арест возлюбленной и ближайших друзей-антропософфов, да и сам живший под угрозой возможного ареста, быть может, просто не хотел «засвечивать» свою антропософскую работу и лекционную деятельность, происходившую после закрытия Антропософского общества в 1923 г. Как кажется, он сознательно сдвинул датировку лекционных схем на более раннее время – так же, как и датировку курса лекций по «Истории становления самоосознающей души» у М.А. Чехова. Если такая версия допустима, то дополнительной рефлексии и перепроверки требуют и «ранние» (с 1917 по 1921 гг.) датировки К.Н. Бугаевой на ряде хранящихся в НИОР РГБ антропософских схем. Возможно, некоторые из них имеют к *ИССД* большее отношение, чем может показаться на первый взгляд.

## 9. Принципы публикации

В настоящем издании «История становления самосознающей души» впервые публикуется в полном объеме и по автографам, хранящимся в НИОР РГБ (Ф. 25. Карт. 45. Ед. хр. 1, 2).

Орфография приведена к современным нормам. Однако ряд написаний, сейчас не принятых, однако характерных для стиля Белого, либо сохранен, либо оговорен в примечаниях («реторика», «седмеричный», «винигрет» и др.).

Сохранены устаревшие и авторские, порой весьма своеобразные написания имен собственных (Джиотто, Блавадская и мн. др.). Бросается в глаза различное написание имени основателя антропософии: у Белого – Р. Штейнер (такое транскрибирование было принято в его время, и мы в тексте примечаний следуем этой, уже устаревшей, но ставшей классической традиции), в библиографических описаниях современных изданий его работ – Р. Штайнер.

Мы старались также сохранить индивидуальное употребление заглавных букв, однако во множестве случаев в силу специфики почерка и чернового характера рукописи не представлялось возможным с уверенностью определить – с прописной или строчной буквы дается слово. Это, к сожалению, касается таких важных и часто употребляемых Белым понятий как, например, «Я», «Дух», «Индивидуум», «Лик», «Разум», «Само», «Символ» и мн. др. Ситуация ослож-

нялась еще и тем, что Белый писал эти слова по-разному как в зависимости от вкладываемого в них смысла, так и бессознательно, причем «разной» встречался не только в пространстве одной главы, но и в одном абзаце или предложении.

Мы также ориентировались на сохранение авторской пунктуации. Приведение к современным нормам производилось в тех случаях, когда отсутствие знаков препинания затрудняло понимание текста.

Незначительные ошибки и описки исправлены без оговорок. Прежде всего это касается ошибок в написании иностранных фамилий и слов в постраничных сносках.

Иногда в местах многослойной правки возникали проблемы с согласованием слов или частей предложения. Тогда приходилось вставлять (в квадратных скобках) вычеркнутые Белым (возможно, поспешно или ошибочно) слова и фразы или корректировать их (в ломаных скобках).

Ряд зачеркнутых, но добавляющих смысловые коннотации слов и фраз восстановлен в постраничных примечаниях; вычеркнутые заголовки и крупные фрагменты текста, нуждающиеся в пояснениях – в концевых. Зачеркивания внутри вычеркнутых Белым фрагментов текста также даются в квадратных скобках.

В постраничных сносках даются примечания самого Белого, преимущественно библиографического характера; примечания, пометы, пояснения К.Н. Бугаевой – в концевых.

Подчеркивания в автографе передаются *курсивом*.

\*\*\*

Работа над подготовкой *ИССД* к публикации была начата в 2006 г. в рамках совместного российско-немецкого проекта Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG, Немецкое научно-исследовательское общество) и РГНФ<sup>172</sup> и продолжалась при поддержке DFG<sup>173</sup>; руководители проекта – Хенрике Шталь (Трирский университет; Германия) и Моника Спивак (Мемориальная квартира Андрея Белого, отдел Государственного музея А.С. Пушкина;



Андрей Белый. Фотография В.М. Носилова. Кучино. 1930. ГМПИ/МКАБ

<sup>172</sup> Грант РГНФ-DFG 09-04-00558 а/Д «Неизвестный Андрей Белый 1920–1930-х гг.: тексты, отклики, биография» (2006–2009).

<sup>173</sup> DFG-Projekt STA 1010/2–1 и STA 1010/2–2: «Andrej Belyjs “Istorija stanovlenija samosoznajušej duši”: textkritische, kommentierte Edition mit Studien zum Kontext» (2006–2012).

ИМЛИ РАН; Россия). За этот период была организована серия конференций и научных семинаров, выпущен тематический номер журнала «Russian Literature» («Андрей Белый – философ. “История становления самосознающей души” и ее контексты») <sup>174</sup>, появился значительный корпус исследований, посвященных *ИССД* <sup>175</sup>.

<sup>174</sup> Russian Literature. 2011. Vol. 70, Issues 1–2. В номер вошли статьи: *Спивак М.* Андрей Белый в работе над трактатом «История становления самосознающей души» (С. 1–19); *Шталь Х.* Генезис понятия самосознающей души и «История становления самосознающей души» Андрея Белого (С. 21–37); *Белоус В.* Философия времени Андрея Белого и «История становления самосознающей души» (С. 39–48); *Одесский М.* Стратегия «символизаций» в «Истории становления самосознающей души» (С. 49–60); *Свасьян К.* История как материал к биографии. Андрей Белый и его opus magnum (С. 61–88); *Mischke E.-M.* «Apostle of (Self-)Consciousness»: The figure of Saint Paul in Andrej Belyj's «Istorija Stanovlenija Samosoznajušej Duši» (С. 89–108); *Делекторская И.* Андрей Белый и Гоголь: до «Истории становления самосознающей души», в «Истории становления самосознающей души» и после (С. 109–119); *Smith O.* The Quality of Becoming: Sophia and Sophiology in «Istorija stanovlenija samosoznajušej duši» (С. 120–135); *Силард Л.* «Новая математика» и «философия математики» в «Истории становления самосознающей души»: аспекты аритмологии и комбинаторики (С. 137–157); *Хольцман А.* Термин «математическая логика» в трактате А. Белого «История становления самосознающей души»: анализ ссылок на учение Э. Гуссерля (С. 159–174); *Орлицкий Ю.* Ритм в философско-эстетических исканиях Андрея Белого и в «Истории становления самосознающей души» в контексте исканий его времени (С. 175–194); *Демьянков В.* Лексемы «понятие» и «понимание» в «Истории становления самосознающей души» Андрея Белого (С. 195–206); *Шмитт А.* «История становления самосознающей души» Андрея Белого: Самосознающая душа сквозь призму души рассуждающей (С. 207–222); *Zink A.* Andrej Belyj and Immanuel Kant: The prehistory of «Istorija stanovlenija samosoznajušej duši» (С. 223–235); *Чубаров И.* «Трансцендентальная аффектология» Андрея Белого (С. 223–235); *Резвых П.* Образы немецкого идеализма в рукописи Андрея Белого «История становления самосознающей души» (С. 255–272); *Каренович И.* «История становления самосознающей души» Андрея Белого в контексте немецкой историософии (С. 273–286); *Кацис Л.* Несколько комментариев к иудейским отзвукам и их источникам в «Истории самосознающей души» Андрея Белого» (К анализу главы «Точка рубежа») (С. 287–301); *Табачникова О.* Кризисное сознание – об идеализме, любви и разуме сквозь призму Ницше и Достоевского: «История становления самосознающей души» Андрея Белого и философия Льва Шестова – моменты схождения (С. 303–318); *Грюбель Р.* «Самосознание» культуры в проекте «История становления самосознающей души» Андрея Белого и «событие бытия» в философии Михаила Бахтина. Культурософия vs. философская прагма (С. 319–338).

Сделанный Х. Шталь обзор вошедших в номер статей см. на сайте университета г. Трир. См.: [https://www.uni-trier.de/index.php?id=43736#\\_ftn86](https://www.uni-trier.de/index.php?id=43736#_ftn86).

<sup>175</sup> См., напр.:

– раздел «Понимание символа и метаморфозы символизма в трактате “История становления самосознающей души” Андрея Белого» в сб. «Symbol w kulturze gosyjskiej» (Krakow, 2010): *Мишке Е.-М.* «Душа самосознающая – только символ, или дух в душе»: Философия символа у позднего Андрея Белого (С. 561–576); *Белоус В.Г.* «На перевале»: О символичности рубежа 1925/1926 годов – времени зарождения «Истории становления самосознающей души» (С. 277–286); *Шталь Х.* Печать самосознающей души: Символизм как «плюро-дуо-монизм» у позднего Андрея Белого (С. 587–604); *Хольцман А.* Специфика аргументативной структуры трактата Андрея Белого «История становления самосознающей души» (С. 605–624); *Спивак М.Л., Одесский М.П.* Андрей Белый между символизмом, антропософией и советской властью: Символизм стиховедения vs. стиховедение символизма (С. 625–636);

– блок материалов в сб. «Миры Андрея Белого» (Белград; М., 2011): *Обатнина Е.Р.* Рождение души самосознающей: Андрей Белый и А.М. Ремизов (С. 583–593); *Силард Л.* Культурологическая концепция Андрея Белого в трактате «История становления самосознающей души» (С. 594–619); *Белоус В.Г.* «История становления самосознающей души» Андрея Белого: историко-философские параллели (С. 610–617); *Шталь Х.* Спираль или ритмический жест истории: рисунок к «Истории становления самосознающей души» Андрея Белого (С. 618–637); *Кацис Л.Ф.* Семантика рисунков Андрея Белого, соотносимых с «Историей становления самосознающей души» (С. 638–656); *Хольцман А.* «Мускулы мысли» + «точность фантазии»: модель логики в трактате «История становления



Надеемся, что полное издание «Истории становления самосознающей души» Андрея Белого станет импульсом к дальнейшему изучению этого фундаментального сочинения, выдающегося памятника мысли, культуры, литературы первой трети XX века.

В работе над книгой нам помогали друзья и коллеги: Ирина Байер, Е.В. Глухова, Т.М. Горяева, А.Л. Доброхотов, И.А. Едошина, Марина Иорданова-Эттельдорф, И.В. Кощиенко, Е.В. Куценко, В.Ф. Молчанов, А.В. Музанов, Е.Р. Обатнина, М.М. Павлова, В.В. Петров, Валери Познер, Стэнли Рабинович, А.И. Резниченко, А.Л. Соболев, Н.Т. Тарумова, Ирэна Ткаченко, Л.А. Шевцова и многие другие.

Выражаем им глубокую и искреннюю благодарность.

---

самосознающей души» Андрея Белого (С. 657–665); *Одесский М.П.* Стихование и антропософия («Ритм как диалектика» и «История становления самосознающей души» Андрея Белого) (С. 666–677);

– а также отдельные публикации: *Шмаль Х.* «Правда – процесс оправдания истины в стиле соистин»: понятия «правды» и «истины» в «Истории становления самосознающей души» Андрея Белого // «Правда»: Дискурсы справедливости в русской интеллектуальной истории. М., 2011. С. 130–157; *Шмаль Х.* Симптоматология и прогностика: «История становления самосознающей души» Андрея Белого // Вопросы философии. 2012. № 2. С. 159–162; *Мишке Е.-М.* «Питающая почва» на рубеже времен: спиралеобразная модель истории Андрея Белого («История становления самосознающей души») // Ангичность и культура Серебряного Века. М., 2012. С. 253–261; *Одесский М., Спивак М., Шмаль Х.* Аннотация К.Н. Бугаевой к неопубликованному трактату Андрея Белого «История становления самосознающей души» // *New Studies in Modern Russian Literature and Culture: Essays in Honor of Stanley J. Rabinowitz / Ed. by Catherine Ciepiela and Lazar Fleishman.* Stanford, 2014. Part II. С. 9–21 (Stanford Slavic Studies. Vol. 46); *Шмаль Х.* Медитативный опыт Андрея Белого и «История становления самосознающей души» // Андрей Белый: автобиографизм и автобиографические практики / Ред.-сост. К. Кривеллер, М. Спивак. СПб., 2015. С. 80–101; *Шмаль Х.* Проблемы текстологии «Истории становления самосознающей души» Андрея Белого: датировка и композиция // Арабский Андрей Белого: Жизненный путь. Духовные искания. Поэтика / Ред.-сост. К. Ичин, М. Спивак. Белград; Москва, 2017. С. 492–508; *Одесский М.П.* От Люцифера к Архангелу Михаилу: М.Ю. Лермонтов в «Истории становления самосознающей души» Андрея Белого // Там же. С. 509–518; *Николеску Т.* Андрей Белый после «Петербурга». М., 2018. С. 498–518 (раздел «Работа в стол»); *Спивак М.Л.* «Письмо, написанное в сердцах наших»: Андрей Белый – Рудольф Штейнер – апостол Павел // Новозаветные образы и сюжеты в культуре русского модернизма. М., 2018. С. 372–389; *Шмитт А.Б.* Медитативный опыт Андрея Белого как ключ к его историософской концепции «Самосознающей души» // Литературный факт. 2018. № 10. С. 267–292; *Schmitt A.* Hermetischer Symbolismus: Andrej Belyjs «Istorija stanovenija samosoznajuščeje duši». Berlin; Bern; Bruxelles; New York; Oxford; Warszawa; Wien, 2018; *Schmitt A.* The Hermetic Symbolism of Andrei Bely's *History of the Becoming of the Self-Conscious Soul* // *Aries: Journal for the Study of Western Esotericism.* 2019. Vol. 19. P. 231–247; *Schmitt A.* Die imaginative Chiffrenschrift von Andrej Belyjs kulturphilosophischem Spätwerk // *Bilderfahrungen im Zwischenraum von Kunst, Philosophie und Pädagogik / A. Wiehl, M. Bunge (Hrsg.).* Salzburg, 2019. S. 249–267; *Одесский М., Спивак М.* Арабский топос в «Истории становления самосознающей души» Андрея Белого // Символизм и поэтика пространства в творчестве Андрея Белого / Сост. Дж. Джулиано, К. Кривеллер, М. Спивак, А. Фризон. СПб.: Нестор-История, 2019. С. 310–321; *Одесский М., Спивак М.* «История становления самосознающей души» Андрея Белого: проблемы текстологии и поэтика заглавий // *Скрещения судеб: Literarische und kulturelle Beziehungen zwischen Russland und Dem Westen: A Festschrift for Fedor B. Poljakov / Ed. by Lazar Fleishman, Stefan Michael Newerkla and Michael Wachtel.* Berlin; Bern; Bruxelles; New York; Oxford; Warszawa; Wien: Peter Lang, 2019 (Stanford Slavic Studies. Vol. 49). С. 141–166 и др.; *Одесский М.П., Спивак М.Л.* Четыре заглавия одного лекционного курса, или о неожиданном обнаружении претекста «Истории становления самосознающей души» Андрея Белого // *Зборник матице српске за славистику.* Т. 96. Нови сад, 2019. С. 23–38.

Дирекция ИМЛИ РАН, редакция «Литературного наследства», авторы и составители тома выражают глубокую благодарность Научно-исследовательскому отделу рукописей Российской государственной библиотеки (Москва), Центру русской культуры Амхерстского колледжа (Amherst Center for Russian Culture; США), Государственному музею А.С. Пушкина и его филиалу Мемориальной квартире Андрея Белого (Москва), Российскому государственному архиву литературы и искусства (Москва), Отделу рукописей Института русской литературы РАН (Пушкинский Дом) (Санкт-Петербург), Музейному объединению «Музеи наукограда Королев» и его филиалу Мемориальному дому-музею С.Н. Дурылина за материалы (автографы, иллюстрации), предоставленные для публикации и работы над настоящим изданием.

# АНДРЕЙ БЕЛЫЙ

## <ИСТОРИЯ СТАНОВЛЕНИЯ САМОСОЗНАЮЩЕЙ ДУШИ>

ТЕЗИСЫ 12-ти ЛЕКЦИЙ КУРСА,  
ПРОЧИТАННОГО У М.А. ЧЕХОВА  
В ОКТЯБРЕ 1925, ЯНВАРЕ – АПРЕЛЕ 1926 гг.

### 1-е<sup>1</sup>.

1. Каждое положение излагаемого должно быть в сознании проработано и превращено в ритм

(Пример: проработка данных тезисов).

2. В развитии ритма – развитие нового органа восприятия жизни

(Пример: ритмический жест, как отпечатанная в форме жизнь сердца поэта).

3. Этапы развития ритма: а) внимание к наблюдаемому, б) удивление; в) благоговение

(Пример: опыт наблюдения над камнями, листьями и т.д.).

4. Наблюдение удобнее всего начинать с мысли: с внимания к ее ритмам.

5. Сущность мышления в умении разворачивать из «точки» зрения «взгляд»: из понятия – образ мысли, как идеал.

6. *Всякая идея, которая не становится... идеалом, убивает... в душе некую силу; но всякая идея, ставшая идеалом, создает... жизненные силы* (Цитата из «К. д. п. в. м.», стр. 20)<sup>2</sup>.

### 2-е<sup>3</sup>.

(Руководящие положения)

1. Самосознание начинается с мысли.

2. В работе над мыслью – начало исхода из личной обособленности.

3. Нам данное отношение меж чувственным ощущением, представлением и восприятием изменяется на этом пути.



4. Мы образуем сверхчувственное представление и непредставимое восприятие внутри жизни мысли, расширяющие нам границы сознания.
5. Медитация есть жизнь души в мысли.
6. В ней складывается возможность самого духовного опыта.
7. Очерк духовного знания есть ритм себя строящей мысли.

### 3<sup>4</sup>.

1. Духовное знание, в своем отвлеченном разрезе являясь ученьем связи различных сфер знания со-знанием, есть философия индивидуальной и социальной культуры.
2. Культура всегда есть культура сознания, т.е. узнание чего-либо в связи его с чем-нибудь; безсвязное знанье<sup>a</sup> – цивилизация.
3. Многообразье повторов все тех же процессов сознанья слагает привычки сознания, иль предрассудки (быт, собственничество).
4. Повторы привычек, сплотившись, рожают инстинкты (процесс одичания быта и дегенерация: царство животных).
5. Повторы инстинктов – законы природы (склерозы сознанья, мир минерально-растительный, смерть).
6. И природа, и чувственный мир возникают в итоге пассивных повторов как рок и как темные пятна на поле сознанья: ученье о карме и перевоплощенье даны здесь в зерне.
7. Вся работа позднейших этапов культуры – в расплаве повторов сознанья, ведущем к расплаву сознанья, нам данного, в ней заключенной природы и мира вокруг.
8. Взгляд на высшие цели дела культуры себя изживает<sup>5</sup> в ученье о духах; раскрытие средних этапов культуры – история самосознания нашего; вскрытие низших – натурфилософия.

### 4-ая<sup>6</sup>.

1. Ученье о фазах культуры, как фазах сознанья, приводит к вопросу о фазах сложения в нас самосознающего «Я» иль – к *истории* в собственном смысле.
2. История спит внутри нашего «Я»; пробуждение «Я» – пробужденье истории в нем – знаменует катастрофу всех представлений, в «*историях*» данных, иль кризис истории; и знаменует восстанье ее перед нами поновому в антропософской картине истории нашей души (человечества), тела (натурфилософия), духа «Само» (Теософия).
3. Дух, душа, тело – три стадии осознаванья комплексности, как «*индивидуума*»; так что правильно видеть действительность нашего времени, –

<sup>a</sup> без связи узнания есть

значит: уметь осознать обусловленность личности, маски трагической (или «*persona*» трагедии), от «*индивидуума*», как встающего рока.

4. В истории нового времени дан «*индивидуум*» нам, как проблема культуры; в попытках прояснивания моментов истории – попытки духовной работы над «Я».

5. Человек «*Современности*», личность, в работе над спящей историей (над «*историческим*», спящим во тьме бессознательной в нас человеком) себя изживает в вариациях «Я», расширяясь до «*индивидуума*», или – внутреннего человека.

6. В подобной работе история в нас оживает в двойных отраженьях – пространственных, временных, – 1) как *композиция*, 2) как музыкальная *тема*.

7. Пространственное, стилистически-изобразительное изживание картин исторических (имагинация) осознаваемо целостностью (иль целесообразностью<sup>а</sup>) сосуществования необходимостей в норме законов свободы, иль в карме; а переживание времени, музыки, темы в вариациях, есть инспирация, осознаваемая, как ученье о перевоплощении.

## 5.

1. Учение о 7 культурных эпохах, соответствующих 7 принципам сознания<,> в малом отрезке взятое, есть учение о ритмах истории.

2. Наш истор<ический> период<sup>б</sup> имеет 7 эпох: первая начинается со времени атлантской катастрофы и длится по сию пору; мы находимся в пятой культурной эпохе; 1-ая эпоха есть доисторическая, отразившаяся гораздо позднее в мифах Индии; 2-ая, также доисторическая – отразилась в мифах Персии (более поздней эпохи); 6-ая и 7-ая эпохи суть эпохи истории культуры духа; 1-ая и 2-ая эпохи суть эпохи культуры тел (эфирного и астрального); 3-ий, 4-ый и 5-ый периоды суть эпохи истории душевной культуры, обнимающие собою приблизительно эпоху от 4 000 лет до Р.Х. – вплоть до нашего времени; наши исторические представления суть представления лишь о душевном отрезке истории.

3. Чтобы составить себе представление о том, что собственно переживал человек в эпоху культуры тел в первую и вторую эпоху нашего исторического периода, надо ясно составить себе представление о теле (правильней о телах).

4. Наши научные представления позволяют нам рассматривать тела 1) как устойчивые комплексы, 2) как замкнутые системы сил, 3) как продукты сложения<sup>с</sup> неделимых частиц; взгляд первый на тело согласно научному представлению есть взгляд на него как на астральную вселенную; взгляд второй есть точка зрения динамизма; взгляд третий – механицизма;

<sup>а</sup> кантовою целесообразностью

<sup>б</sup> История

<sup>с</sup> как сложение

три точки зрения – пересекаются; они же дают нам дедукцию астр<ального> тела, эф<ирного> тела, физ<ического тела>.

5. В первой и второй эпохе тела переживались в процессе обростания некоторых частей дух<овного> мира инерцией, взгляд на тело<sup>7</sup> был взгляд на болезнь духа; тела были – духо-телами: представления о душе в нашем смысле – не было; не было и сознания личного; было сознание сперва общечеловеческое, потом – сознание народа.

6. Попытка пережить историю культуры тел (1-ый и 2-ой период) рисует нам образы физиологического сложения нашей организации внутри организации Начал<sup>8</sup>, Архангелов, Ангелов.

7. К концу периода культуры тел человечество пережило глубокое потрясение отрыва сознания от иерархий; 2-ой период окончился помрачением жизни.

## 6.

### Руководящие положения

1. Душевный период истории и есть история в собственном смысле.

2. Период души ощущающей (3-ий период) есть время сложения мифа; он отразился в Греции в Ахейском периоде.

3. Религиозное творчество этого периода нас ведет от религии Зевса к религии Аполлона; поздней <-->Диониса.

4. Из борьбы Аполлона и Диониса вырастает в 7-ом веке период души рассуждающей, характеризующийся рождением мысли из мифа, личности из рода, законодательства из<sup>a</sup> обычая, мира искусств из мира мистерий<sup>b</sup>.

5. Период души рассуждающей (от 7-го в. до Р.Х. и до 15<-го> в. п<o> Р.Х.) распадается на три отрезка: от 7-го до 1-го века; от 1-го до 6-го и от 6-го до 15-го.

В первом периоде главным образом действует импульс Греции; во втором – Рима; третий отрезок пути души расс<уждающей> суть так называемые Средние века; в первом периоде души расс<уждающей> слагается личность и государство; во втором разлагается личность и государство; в третьем периоде (в Средние века) вынашивается зародыш души самосознающей.

6. Период от первого века до 6-го п<o> Р.Х. есть период погружения Хр<истова> Имп<ульса> силами души рассужд<ающей> в душу ощущающую и период падения античного мира, не взявшего в себя импульса.

7. Период от 7-го века п<o> Р.Х. до 9-го века есть период поднятия зародыша души самосознающей силами души ощущающей и Хр<истова> Имп<ульса>; период последующий есть переработка по-новому души рассуждающей и<sup>c</sup> вытягивание вверх ростка души самосознающей; <sup>d</sup>средне-

<sup>a</sup> вместо

<sup>b</sup> вместо религиозных обрядов.

<sup>c</sup> силами Хр<истова> Имп<ульса> и дальнейшее

<sup>d</sup> все

вековые споры о вере и знании, номинализме и реализме получают новый смысл<sup>а</sup> в свете антр<опософского> взгляда.

## 7.

1. История культур есть история фаз, обуславливающих периодическое поднимание и опускание народных толщ жизни.

2. История души ощущающей сосредоточена в древней истории народов востока.

3. История души рассуждающей периодически изливается из потока арийских народностей, движущихся на юго-запад сперва в исходе второго тысячелетия, а потом в первых веках новой эры.

4. Смена трех душевных культур сопровождается тремя катастрофическими толчками истории, ломающими историческую линию в кривую зигзагов.

5. Кривая истории есть жест ритма себя сознающей души.

6. Углу падения исторической линии первого века и углу обратного возвышения этой линии в последующих веках соответствует смена культур: культуры четвертой подрассы <так> на пятую<sup>9</sup>.

## 8.

1. Ритмический жест истории есть Импульс Христа.

2. Соединение двух ипостасей мира, человеческой и божественной, есть крест истории.

3. Христос, как жертва самосознанию нашему, открыт познанию в страдании из свободы.

4. Иисус, как жертва духовной необходимости, открыт нашему чувству в со-страдании из любви.

5. Христос Иисус, как действующая в нас воля Импульса, открыт нам тайной со-действия в нас двух сил: свободы и любви.

6. Христианство есть действительность<sup>б</sup> соединения любви и свободы; оно есть любовь из свободы, или свобода из любви.

7. Космическое христианство есть история мира, как Духа.

8. Историческое христианство есть история человечества как самосознания.

9. Государственно-церковное<sup>с</sup> христианство есть история догматов.

10. Государственное христианство очерчено кругом души рассуждающей.

---

<sup>а</sup> освещение

<sup>б</sup> действие

<sup>с</sup> Государственно-историч<еское>



11. Оно есть догматически замкнутый круг в аппарате общественных организаций.

## 9.

1. Догматы церковной государственности, сжав души каркасом души (или рассудком), отграничиваются от высших сфер непереступаемой рассудком «*верою*»; и отграничиваются от нижележащей душевной культуры «*борьбой с ересями*»; все это вытекает из превратного представления о границах души и познания; так возникает конфликт с миром мысли и необходимость изгнания «*Аристотеля*» в глубь «*востока*».

2. Арабы, подхватывая «*Аристотеля*», противопоставляют Европе переработанную культуру мысли, искусства, наук.

3. Европейский разгром культуры являет собой тень явления погруженного Импульса Апостола Павла в сферу души ощущающей, воспринимающей импульс рождением зародыша новой души; линия европейской истории поднимается вновь к нижним границам души рассуждающей; этому соответствует попытка воссоздать просвещение и государство Карлом Великим (Основание «*Священной римской Империи*» и школ).

4. В основе школьной мысли (схоластики) ложится попытка разрешить вопросы познания, выдвинутые неоплатонизмом (Порфирием), в духе Платона и Аристотеля; так складываются реализм (нео-платонизм), номинализм (нео-аристотелизм), проблема «*универсалий*» и прочие темы схоластики, рисующие ряд оттенков от 10-го до 12-го столетия в номинализме и в реализме.

5. В 12-ом веке разочарование в рассудочном разуме напрягает рост мистики, в крайних явлениях которой стирается грань между номинализмом и идеализмом; в рационализме Абельяра («*Intellego, ut credam*»)<sup>10</sup> номинализм и реализм преодолевается в стиле будущей философии самосознающей души.

6. С 10-го века в Европу просачивается арабо-еврейская мысль, подготавливая новое возрождение Платона и Аристотеля (Герберт из Орильяка, Шартр и др.) В 13 веке усилиями переводчиков распространяется подлинный Аристотель и реставрируется эпоха расцвета души рассуждающей.

7. Но эта реставрация в 14-ом столетье – начало подлинного рожденья новой души, после которого падает матерняя оболочка рассудочности (схоластика); младенческое движение новой души («*индивидуума*») суть явления раннего Ренессанса.

## 10.

1. Душа самосознающая есть индивидуум, сочетающий круг личностей в «*Я*» круга личностей как в сознании «*индивидуальном*», так и в сознании

социальном; мысль индивидуума изживаема в круге мыслей, индивидуальное «Я» настолько же шире личного, насколько это последнее превосходит доличное сознание мифа.

2. Юный индивидуум себя изживает художественной культурой конца 14-го и 15-го столетия; жест его выражения – гуманизм.

3. Человек возрождения есть всегда композиция и перспектива многих в ней расположенных личностей; композиция есть идея (сперва не осознанная) самосознающей души; 15-ое столетие есть художественное изживание композиции; 16-ое и начало 17-го – научное (астрономическая, геометрическая и т. д. композиции).

4. В 17-ом столетии поворот самос<ознающей> души на рассуждающую перерождает способность к суждению в *силу* суждения; интеллект индивидуума изживает себя в логической композиции научного принципа, а сам индивидуум в образе типа.

5. 18-ое столетие присоединяет к идее композиции идею *темы в вариациях*; дух этой идеи – дух музыки – дух самосознающей души; а трансформизм во всех видах есть, так сказать, выявление духа во всех сферах телесного опыта.

6. На рубеже 18<-го> и 19-го столетия душа самос<ознающая> прорабатывает душу ощущающую; итог проработки сказывается по-разному и в композиционном, и в вариационном плане.

7. 20-е столетие есть точка соприкосновения «Само» самосознания с астральным телом; эта точка становится как точкою кризисов самосознания, так и точкою возможного возрождения.

8. В наших годах история дорисовывает конкретный портрет самосознания в его композиционном «ФАСЕ» и в его вариационном «профиле»<sup>11</sup>; композиция заостряется в *закон кармы*; тема в *вариациях* в ритм перевоплощения.

9. Пересечение этих двух проекций (пространственной, временной) самос<ознающей> души есть рождение нами искомой культуры; взятые в соединении ритма и стиля, они нам очерчивают контур культуры как Антропософии.

## 11.

1. Антропософия в мировоззрении есть учение о трихотомии (о духе, душе и о теле), иль – плюро-дуо-монизм (плюрализм и дуализм и монизм), взятый в четвертом начале (в Софии), как в целом.

2. Конкретно взятая, она нам показывает, как *существенное заключается не в одной истине, а в созвучии всех их*.

(Предисловие к 3-ьему изданию «Как достигнуть»)<sup>12</sup>.

3. Тут вскрывается: антропософия есть следствие поворота самосознающей души на себя самое.

4. Антропософия как культура самосознания есть вместе с тем всякая культура: культура культур.

5. Семь этапов души самосознающей суть следующее: а) рождение самосознания (индивидуум, ренессанс); б) переработка самосознанием способности рассуждения (интеллект, сила суждения, логическая композиция); в) переработка самосознанием самочувствия (вариации времени, трансформизм «темы», «формы» в движенье, дух музыки, ритм); г) момент проработки самосознанием астрального тела («кризис», или композиция, как карма, и ритм, как перевоплощение); е) расширение зародыша «духа» в душе ощущающей, или «путь жизни» ф) расширение зародыша в интеллекте, интеллектуальная связь с космосом или «меч» Архангела Михаила в самосознании; г) чаемое расширение духа в самосознании; душа самосознающая как «Самодух» в нас.

6. Антропософия в свете нам предстоящих задач есть новый завет человека с Софией, Премудростью Божией, в котором головная связь предыдущего периода сменяется связью с Софией всего существа человека.

7. Антропософия есть Та, о которой сказал Соловьев:

Знайте же, Вечная Женственность ныне  
В теле нетленном на землю идет  
В свете немеркнущем Новой Богини  
Небо слилось с пучиною вод.

Владимир Соловьев<sup>13</sup>.

## 12.

### *Тезисы тезисов*

1. Внимание к опыту с мыслью, как с ритмом, развертывает «точку» мысли в жест «взгляда», очерчивающего предметы вниманья: так мысль нам становится образом мысли, понятие – фигурой идеи; идея же – идеалом.

2. Духовное знание – в знании ритма себя окрыляющей мысли, а опыты этого знания – в каждом сознании.

3. Ритмы сознания в фазах своих, в состояньях сознания, рисуют нам жесты сложенья привычек, инстинктов, законов и переложения их в нам не данные сочетания сознания; самосознание, или ритм ритмов, ложится в основу фигур сочетания всякой возможной культуры (сознания в собственном смысле, истории, духа, души и природы).

4. Этапы культуры в проекции времени нам предстают в ритме жестов истории этой картины, нам данной, как семиактная драма, в которой должны мы понять нашу роль.

5. В этой драме единство места есть тело; единство времени – наша душа; целость действия – дух; драма нашего себя-узнанья в пространстве – телесная жизнь; образование ритма телесного в нас, – наш отрыв от духовной природы.

6. Сложение ритма души есть сложенье всемирной истории из до-истории; это – картины восстания мифа из ритма; и мысли из мифа; восстание мифа – период души ощущающей; личности, мысли – период души рассуждающей; ритмам сложенья душевных культур соответствуют ритмы смещения народов, культур, государств.

7. Образование античной культуры в четвертой вариации темы культуры есть время начала излития импульсом Духа нам в душу, имеющим целью из темы истории, данной в вариациях, дать композицию *«Царства Небесного»*<sup>14</sup>.

8. Трехотомия – Христос Иисус, Иисус и Христос<sup>15</sup> – изживает себя в ритме времени образами истории, образами государств<енных> организаций церковности, образами вселенскими.

9. Схватка античности и госуд<арственным> христианством себя изживает а) в гонениях на мир античный, б) в утрате культуры и с) в новом аспекте, рожденной от духа духовной душевности: средневековье, – беременность ритмами новой души, осознавшей себя индивидуумом.

10. С века 15-го осознание самосознания отпечатлелось как лик и как жест: *в композиции, в теме в вариациях*. Первая выразилась в композиции личностей (*«индивидуальной»* и *«социальной»*), в со-личности, в интеллекте, в критической мысли, в ученье о методе, в стиле и в образе; и – в норме кармы; а тема в вариациях выявилась духом музыки, ритмом и взятием мысли, как ритма, печатавшего в доминионах культуры градацию трансформизмов.

11. Две стороны самосознания (стиль, ритм – *«фас»* и *«профиль»*) суть отраженья *«Софии»* и *«антропоса»* в самосознающей душе; они слились в жест истории мысли культур, как конкретная антропософия.

—————→12. *Ритм себя строящей мысли и смысл<sup>а</sup> жестов ритма культуры <--> не мысль, и не ритм в прежнем смысле; раскрытие нового смысла – в раскрытье проблемы пути*<sup>16</sup>.

---

Лекции были подготовлены по просьбе М.А. Чехова и прочитаны в его квартире перед студийцами МХАТ-2. Первые четыре лекции состоялись в октябре 1925 г., остальные восемь – в январе, феврале, марте, апреле 1926 г., по две лекции в месяц. Из имеющихся названий курса (*«История как культура духа»*, *«Самосознание как история»*, *«История становления самосознающей души»*, *«История становления исторического самосознания»*) для публикации выбрано последнее – то, под которым курс впервые упоминается (РД. С. 488). Это название позволяет датировать тезисы и соотнести их (как претекст) с ИССД (подробнее см. во вступ. статье).

Публикация осуществлена по двум архивным источникам. Тезисы первой и второй лекции (авторизованные машинописи) и тезисы третьей лекции (автограф) печатаются по материалам РГАЛИ (Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 88. Лл. 8–10; каждая лекция имеет свой заголовок, который густо зачеркнут). Тезисы остальных лекций (с четвертой по двенадцать)

<sup>а</sup> мысль



тую) – по автографам, хранящимся в НИОР РГБ (Ф. 25. Карт. 46. Ед. хр. 19). Учтена правка, сделанная Белым в машинописях из РГАЛИ (оговорена в примечаниях). В примечаниях также приводятся варианты тезисов седьмой лекции по автографам в НИОР РГБ (Ф. 25. Карт. 46. Ед. хр. 25). Многочисленные ошибки публикации Э.И. Чистяковой (Белый А. Душа самосознающая. М.: Канон+, 1999. С. 478–487) исправлены.

<sup>1</sup> РГАЛИ. Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 88. Л. 8. Авторизованная машинопись. Номер лекции вписан чернилами; предшествующий тексту заголовок густо зачеркнут.

<sup>2</sup> См.: Штейнер Р. Как достигнуть познаний высших миров? *GA* 10. М.: Духовное знание, 1918. С. 20. См. также современное издание: Штейнер Р. Как достигнуть познания высших миров? Ереван: Ной, 1992. С. 21.

<sup>3</sup> РГАЛИ. Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 88. Л. 9. Авторизованная машинопись. Номер лекции вписан чернилами; предшествующий тексту заголовок густо зачеркнут.

<sup>4</sup> РГАЛИ. Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 88. Л. 10. Автограф, текст написан по новой орфографии; предшествующий тексту заголовок густо зачеркнут.

<sup>5</sup> Здесь в значении «выражает, проявляет».

<sup>6</sup> Этот и следующие тезисы лекций печатаются по автографам из НИОР РГБ (Ф. 23. Карт. 46. Ед. хр. 19. Лл. 5–16 об.); написаны по новой орфографии.

<sup>7</sup> Так в авторизованной машинописи из РГАЛИ (Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 88. Л. 12); в автографе – «взгляд на тела».

<sup>8</sup> Слово «Начала» (в христианстве чин ангельской иерархии; усвоено в антропософии) в автографе отсутствует; вписано Белым сверху строки карандашом в машинописи РГАЛИ (Там же).

<sup>9</sup> Тезисы седьмой лекции представлены в трех вариантах. Публикуемый текст (вариант 1) тождествен текст авторизованной машинописи из РГАЛИ. В НИОР РГБ сохранились автографы двух других вариантов, вероятно более ранних (Ф. 25. Карт. 46. Ед. хр. 25. Лл. 1, 2; под заглавием «История в свете духовной культуры»). Они отличаются и стилистически, и по отточенности формулировок, и по количеству тезисов. Последний (седьмой) тезис второго варианта соотносится с первым тезисом следующей, восьмой лекции. Также с восьмой лекцией соотносятся последние тезисы третьего варианта (как представляется, самого раннего, написанного еще когда не определился план восьмой лекции):

### Вариант 2

1. История культуры есть история смены культурных фаз, обуславливающая поднятие и опускание различных народных групп.
2. Культура истории души ощущающей есть, главным образом, древняя история народов востока.
3. Культура души рассуждающей выливается из потока арийских народностей, движущегося с северо-востока к исходу второго тысячелетия и последовательно опрокидывающего древние культуры Индии, Ассирии, Этрусков и т.д. А впоследствии и античный мир.
4. Смена трех душевных культур есть смена потрясений, которые совпадают с главными точками перелома в течении исторической линии.
5. Эта линия есть линия ритма сознания, изживаемая сменой состояний сознания, между точками которых протягивается нами изучаемая кривая истории.
6. Посередине истории души рассуждающей, в точке первого века линия истории рисует угол падения, а в точке шестого века – угол обратного возвышения, соответствующие падению античного мира и возвышению северных народов Европы.
7. Кривая истории есть проекция спирали Христова импульса.

### Вариант 3

1. История культуры – история смены культур, вырабатываемых различными национальными группами.
2. В сложении истории культуры души ощущающей принимает участие главным образом группа семитических народов востока; в сложении культуры души рассуждающей принимают участие главным образом народы арийской группы, появляющиеся на исторической сцене двумя течениями с северо-востока (к исходу второго тысячелетия до Р. Хр. и в первых

веках по Рожд. Хр.); эти группы последовательно сметают сперва культуру души ощущающей, потом – античный мир.

3. Смена [*зачеркнуто*: История] 3-х душевных культур есть смена [*зачеркнуто*: история] [*зачеркнуто*: исторических] потрясений, которые совпадают с главными точками перелома в течении исторической линии.

4. Эта линия есть линия ритма сознания, изживаемая сменой состояний сознания.

5. Посередине истории души рассуждающей линия истории рисует угол падения и обратного возвышения, совпадающий с историей падения античного мира и с историей возвышения северных народов Европы.

6. Историческое христианство, став государственным, является исторической связью между двумя мирами души рассуждающей, ограничивает себя кругом этой души.

7. Это ограничение становится государственным закрепощением, или силой, задерживающей историю христианского Импульса.

8. В период выхода истории из сферы души рассуждающей силы государственной церкви перерождаются в силы косности.

<sup>10</sup> «Понимаю, чтобы веровать» (*лат.*). Формула символизирует своеобразие философской позиции Абеляра, зеркально перевертывая знаменитый принцип Блаженного Августина, который был повторен Ансельмом Кентерберийским: «Credo, ut intelligam» (*лат.*) – «Верю, чтобы понимать».

<sup>11</sup> Кавычки в автографе пропущены; добавлены карандашом в машинописи из РГАЛИ (Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 88. Л. 17).

<sup>12</sup> Штейнер Р. Как достигнуть познаний высших миров? GA 10. М.: Духовное знание, 1918. С. 9.

<sup>13</sup> Из стихотворения Вл. Соловьева «Das Ewig-Weibliche» (1898).

<sup>14</sup> В машинописи со строчных букв.

<sup>15</sup> Так поправлено Белым в машинописи РГАЛИ (Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 88. Л. 17); в автографе было: «Христос, Иисус и Христос Иисус».

<sup>16</sup> В машинописи РГАЛИ абзац дан разрядкой, прописными буквами выделены отрицательные частицы: «НЕ мысль, и НЕ ритм в прежнем смысле».



(30-й номер 1926 года)  
[Переплетом Карачаевской губернии №  
0126/1926.]

I

Хрусталина  
1926/27



# АНДРЕЙ БЕЛЫЙ

## ИСТОРИЯ СТАНОВЛЕНИЯ САМОСОЗНАЮЩЕЙ ДУШИ

Т о м п е р в ы й

### I. Христианство, как сверт истории

#### Точка рубежа

В сумерках столетий<sup>а</sup>, предшествующих средневековью – глухое брожение подсознания по существу варварской, европейской культуры; линии падения античной души противопоставляется линия поднятия души варваров: снизу вверх; брожение в физическом смысле, как бродажничество, переходит в брожение ощущающей души<sup>1</sup>; и – некая теплая, сердечная струя подъема подпочв античной души, ставших теперь почвой жизни, но осоляемой импульсом<sup>2</sup>, жившим в разложенной теперь душе рассудка; более тысячелетия душа ош<ущающая>, подстилая сознание античного мира, претерпевала переработку; за этот период то, что в ней жило, как реальность родового мифа, выявится, как вера в бытие родовых понятий, которую утвердит будущий реализм<sup>3</sup>; пока же нет представления о родовых понятиях; жива лишь вера в тот род представлений, которые принесло с собой христианство; вера теперь то, что в третьем периоде<sup>4</sup> и жило, как миф<sup>5</sup>.

Вера в Сына Человеческого противопоставлена мертвому знанию; и это знание, распадаясь в собственной подпочве, из ощущений перерождается в грубо чувственное суеверие; вере противопоставлены мертвые понятия; душа рассуждающая представляет собой в представителях античной культуры пустую форму, внутри которой – развалины предметов мысли, искусств и

---

<sup>а</sup> в тьмах пятого века



недавно пышных институтов; боязнь пустоты и неудовлетворенность от знания, ставшего складочным местом отбросов, ведут к тому, что схватываются за традиции мертвого уже мифа; вера без знания, вне веры в Человека-бога, которая в своем существе есть вера в будущее, становится верой в прошлое; отовсюду выволакиваются забытые культы третьего культурного периода; происходит усиленная реставрация забытых ассирийских, персидских, египетских божеств; веру в будущее, как средство, ведущее к знанию, позднее выразит лозунг Святого Ансельма: «Верю, чтоб знать»<sup>6</sup>; вера без этого «*знать*» есть *вера в веру*<sup>7</sup>; первого рода вера – мужественная уверенность; вера второго рода имеет происхождением трусливый скепсис; она становится верой во что угодно: «*Верую в ... кошку серую...*»<sup>8</sup>. Так рассудочный скепсис времен римского упадка звучит в унисон с пухнувшим суеверием.

Импульс апостола Павла, охвативший, как пламенем, берега Средиземного моря, включил в свою сферу азиатские и африканские берега; он оказался импульсом химического процесса, в котором перегорали отложения в быте когда-то великих, до-античных культур с еще великими, но уже утрачивающими жизнь памятниками античной культуры.

Так называемый александрийский период<sup>9</sup> до первого века есть расширение античной культуры за пределы Европы; в нем душа рассуждающая перерабатывала не самое бытие уже косных остатков культур третьего периода, а *быт*, но – и ... но: перерабатывала она статику быта статикой же рассудочного периода; обе отличительные черты души рассуждающей, личность и понятие, которыми душа рассуждающая некогда отрезывалась от души ощущающей, вне христианского импульса<sup>10</sup> первого века остановились в развитии; личность есть только момент процесса, в котором индивидуум «*Я*», многоличный по своему составу, прорезывается, из рода, как росток, долженствующий стать многоветвистым деревом; индивидуум, – целое личностей, аналогичен роду особей<sup>11</sup>; но целое – не род; личность, противопоставленная роду, есть *антирод*; но личность, себя изнутри вскрывшая, как целое личностей в индивидууме, по-новому в себя вбирая род, корнем рода, так сказать, берет индивидуальное «*Я*», которое в условиях четвертого периода есть продукт расщепления рода; римское государство обвело личность непереступаемым кругом гражданских прав; и этим остановило оно развитие личности; соки личности в гражданине, в «*cives*», который есть лишь момент процесса, уже не имели исхода вверх; росток оказался под колпаком; вместо того, чтобы расти<sup>12</sup> вверх и ветвиться, он, так сказать, загнулся и стал расти в условиях искривленного роста вниз, вrostая в почву, из которой когда-то вырос; эта почва – культура третьего периода, в которой *род* – все; но культура рода засохла задолго до первого века; она стала традициями чувственно оплотневшего быта и чувственно оплотневшего в суевериях мифа; так подпочва, в которую вrostала личность в позднюю эпоху александрийского периода на юго-востоке, вместо вскрытия личности в составе личностей, как высшего «*Я*», – ее чувственно оплотняла и раздувала; личность становилась идолом; действия этого идола – тиранизм; александрийский период подменил гражданина тираном, подобно тому, как личная

фамилия Цезарей стала родом<sup>а</sup> тиранов<sup>13</sup>, а личное имя Август стало нарицательным понятием о «священной» персоне<sup>14</sup>.

Понятие о «римском гражданине», наделенном правами, оказалось пустейшей абстракцией, но абстракцией, меняющей рост личности вверх, в чувственное разбухание ее вширь; самое понятие «права», как защиты от произвола, перерождалось: в право произвола.

Так же статизировалось к первому веку понятие, этот другой признак жизни рассуждающей души; культура мысли, совершенно конкретная в блестящий период развития греческой философии, постепенно выродилась в логическую спекуляцию, в силлогистическое колесо<sup>15</sup>, в котором понятие, вытекая из понятия и протекая в понятия, возвращается к своему исходному пункту; линия мысли, оторванная от культуры роста ее в конкрете растущей вверх к своему индивидууму личности, вскрытой апостолом Павлом, как элемент состава человека (именно: как душа в узах тела, долженствующая себя найти в духе и в нем взять в свои руки тело)<sup>16</sup>, — линия мысли, оторванная от личности, ставшей чувственной, оказалась роковым кругом, замкнутым в формы родовых понятий; личность, ставшая чувственной, не удовлетворялась силлогистической игрой родовых понятий; а эти понятия, не косясь в личности, став вне ее колесом, пункты которого бесконечно возвращаются на свои круги, стали мыслью в себе, оторванными от жизни в себе; отсюда усилия центрировать жизнь мысли в понятии о неперемennom единстве; так онтология элейцев<sup>17</sup>, идея Платона и логическая диалектика Аристотеля абстрактно связались; идеализм, потерявший свою пластическую образность, стал в перипатетической<sup>18</sup> переварке абстрактным рационализмом, в котором логические категории, став пустыми формами, грубо реализовались чувственной росписью мифических аллегорий; и чтобы дать фикцию реальности этому оторванному от жизни личности *роду мысли*, в нем бытие стало онтологическим единством; но единство это мыслилось абстрактно; так свободная личность и жизненная ее эманация, свободная мысль, стали — бьющимися друг о друга двойниками в саморасщепе рассуждающей души; этот саморасщеп был подобен образу засыхающего стручка<sup>19</sup>; вдруг створки стручка лопнули; и семя, оплодотворенное импульсом духа, упало в почву; почва, в которой привился зачаток будущей культуры, — варварская душа ощущений новых народов Европы.

Засыхающий стручок с уже явно намеченным раздвоением между рассудочно понимаемой мыслью, как рода понятий, и черство понимаемой личностью, как гражданина, защищенного от внешнего произвола, — вот что есть культура души рассуждающей в поздний александрийский период; в ней личность билась о стенки на нее одетого абстрактного колпака родовых понятий, тем более пустых, чем более рассудок наделял их аллегорической реальностью; в ней жизнь мысли разбивалась о чувственно оплотневающие душевные проявления личности, себе не находящей исхода в индивидууме, но ищущей исхода в гражданских «правах», — личности, утратившей в себе корни этого права и потому искажающей самое понятие права: в произвол.

<sup>а</sup> родовым понятием для

Римская культура первых веков нашей эры была такова; в ней душа рассуждающая чувственно зачерствела в личности и абстрактно остановилась в понятии; между тем: почва, на которой она встала в Азии и в Африке – быт некогда живых, но мумифицированных в быт, древних культур третьего периода; этот быт она силилась переладить на свой лад; его она наделила личностью и мыслью; но личность была в ней без роста; она не произвела живой вытяжки из почвы уже истощенных и некогда богатых культур; она ненормально лишь воскресила мумию фараона; и этот ненормально воскрешенный ею фараон в ней зажил тираном; и мысль была в ней не рост, а диалектический круг отвлеченных понятий; на роковое диалектическое колесо древние культуры откликнулись по-новому воскрешенной мифической метаморфозой древних суеверий, трансформированных в аллегоричку, а стремление найти единство понятий в круге их, превратило этот самый круг в неподвижный догмат; которого структура составных частей – синкретизм; в догматизме и в мумификации личности, выразившихся в воскрешении рода в родовое понятие и личности в деспота, ненормально обрела себя античная культура вне импульса духа, таимого в ней на юго-востоке; и если она разбивалась реально на северо-востоке об орды варваров, в которых душа ощущающая была жива, она морально разлагалась на юге-востоке в процессе вобрания в себя элементов ею перерождаемой мертвой уже души ощущающей; и главное: процесс этого разложения, постепенно переползавший в Рим, она ощущала своего рода ренессансом; то, что в XVIII-ом веке стоит нам под знаком ложного классицизма, то во 2-ом и 3-ем веке переживалось в Риме, как реминисценция древних, недавно откопанных религиозных культов, которые стареющая в римлянах душа рассуждений<sup>а</sup> видела «классическими».

В александрийской культуре было и зерно новой жизни; но душа рассудочная или не видела, или криво толковала его прозябание; новая жизнь сказала лишь гораздо позднее: ее сказ – в итальянском ренессансе.

В том, что происходило на востоке в период упадка античной культуры, следует отличать два действия; во-первых, реакцию на культуру римлян и на импульс жизни, данный христианством, древних культур рассыпавшейся на востоке души ощущений; и во-вторых: ответное действие; это – реакция души рассуждающей, уже утрачивающей в рамках античной культуры жизнь, на восприятие мысли и личности культурами третьего периода; в этих последних своеобразно проснулась жизнь мысли, как оживляемый философией религиозный догматизм, как догматизм, преломляемый субъективно в странных гибридных соединениях; в средние века перерождалась античная мысль; так же в первые века перерождалась в античной мысли до-античная мысль, которая была лишь родом религиозно-мифической жизни; эта жизнь индивидуализировалась; и древние культуры в ней переживали *sui generis*<sup>20</sup> ренессанс под формою *sui generis* реставрации. Влияние этого *sui generis* ренессанса сказывалось, как *sui generis* декаданс в душе римлянина, иль грека; поскольку мог, и восток втягивался в

<sup>а</sup> рассудочная

запад на юге-западе, в Африке и в Азии; поскольку мог, переживал и он ренессанс, но формы этого «*постольку, поскольку*» для античного запада были формами упадка; в возрождающемся востоке упал античный запад, себя ослабляя в борьбе с нашествием на него германцев; и «*постольку, поскольку*» западные варвары разрушали его, он в них возрождался для будущего<sup>21</sup>.

## Идея Логоса

Какие бы тенденции мысли ни господствовали в античной философии, в начале нашей эры их пронизывает одна, ставшая уже даже не философской мыслью, а ходячим здравым смыслом, выявлением которого была сама римская империя: как примирить языческий политеизм ранних веков с монотеистической тенденцией, ставшей сперва задачей философии, потом просто логики, этики, юриспруденции и, наконец, структуры самого государства, во главе которого стоял цезарь, как единство; но этот цезарь опирался (или делал вид, что опирается) на сенат и древние, чисто республиканские учреждения.

В этом стремлении многообразие<sup>a</sup> мифов, истолковываемое аллегорически, т.е., чисто рассудочно, не могло остаться в прежних берегах эллинской мифологии, раз она потеряла в глазах человека первого века самостность бытия; и Египет, и Персия, с Александра Великого вошли в круг античной культуры; поток древних мифов разорвал скобки эллинского политеизма<sup>b</sup>; ширились и скобки обобщающего понятийного единства; в эллинстве отчеканивалось понятие о всеедином<sup>c</sup>, как Логосе<sup>22</sup>.

В древнюю эпоху «логос», «слово», употреблялось в смысле лживого и пустого слова; и ему противопоставались «*эпы*» (от эпос) и «*мифы*», как *правдивые* сказы; позднее миф превращается в «*сказ*», «*сказание*», «*сказку*»; а «*эп*» – в говор, или даже поговорку<sup>23</sup>; именно за логосом-словом, а не за «*эпом*», укрепляется смысл; логос теперь – разъясненный сказ; изменение первоначального смысла слов, совпадая с рождением души рассуждающей, крепнет в столетиях, предшествующих первому веку; Ксенофан уже борется с политеизмом, мифами, с Гомером и с Гесиодом<sup>24</sup>; логос, как слово о разумно-сущем, противопоставляется метаморфозе многого; и его бытие, как единство, подчеркивается элейской школой; в перечислении только логических предикатов неподвижного, единого бытия у Парменида и Зенона<sup>25</sup>, и в учении о нем, как едином ритме текучей метаморфозы явлений у Гераклита, отчеканивается понимание Логоса, как разума; пифагорейцы его математируют<sup>26</sup>; Сократ – логизирует; так становится Логос<sup>d</sup> рассудочным принципом, претендующим на универсальность<sup>27</sup>; мегарики и киники<sup>28</sup> селятся

<sup>a</sup> полихромия

<sup>b</sup> диапазон мифов ширился

<sup>c</sup> всеобщем логическом единстве

<sup>d</sup> субъективно



субъективизировать логику; Платон в учении об идеях, наоборот, объективизирует Логос; но Логос, по Трубецкому<sup>29</sup>, еще у него объект, а не субъект познания; он – идеал познания, противопоставленный миру; у Аристотеля «логос», понятый, как понятие, имеет и субъекта, и объекта; но материя у Аристотеля противопоставлена субъекту мысли; «логос» Аристотеля энергетичен, формируя материю в лестницу генетически возникающих образов; разум, как способность, у него субъективен, а как энергия кинетическая, объективен<sup>30</sup>.

У стоиков впервые логос становится творческим принципом вселенной<sup>31</sup>; и это представление о логосе они делают достоянием и метрополии, и провинций; они синтезируют логос, понятый в Гераклитовском смысле, с мифологическим образом Зевса и с представлением о нем, как единстве бытия и понятия (в духе гегелева панлогизма<sup>32</sup>); они и расширяют, и возвышают, и конкретизируют единство, понятое, как мировой Разум; они становятся метафизическими реалистами, видоизменяя учение Аристотеля, так как понятия получают у них эфирную телесность<sup>a</sup>. По Трубецкому, они огрубляют утонченную мысль Аристотеля<sup>34</sup>, стандартизируя ее на потребу всем мифам, ибо задание их монотеизировать политеизм; за стоиками идут и мудрецы языческие (Сенека, Марк Аврелий), и перво-христианские мыслители (Тертуллиан)<sup>35</sup>; логос здесь становится еще и промыслом Бога<sup>36</sup>, и внутренним словом, и высшей силой; человек в Логосе – Сын Божий<sup>37</sup>; и из этого представления выводят стоики свою этику; появляется живой мудрец, как тип; и он – отображение логоса<sup>38</sup>; так стоическая философия, расширяясь, универсализируясь и слиясь оконкретиться, переходит в религиозную философию, задача которой найти единство в многообразии мифов<sup>b</sup>.

У Посидония<sup>40</sup> стремление согласовать стоицизм с Платоном, Аристотелем и пифагорейством; в нем – переход к эклектизму<sup>41</sup>, где лежат и элементы неопифагорейства (Нигидий, Социон, Нумений)<sup>c</sup>, и скептицизм Карнеада; одновременно действуют и поздние перипатетики (Клеарх, Пасикл, Гиппарх из Стагир, Хамелеон, Ликон, Аристон, Критолай).

По-иному в период души рассуждающей отрабатывались религиозно-нравственные представления у евреев; монотеистическая тенденция евреев окрепла раньше, чем в Греции, ибо в Греции переход от языческого политеизма к философскому, рассудочно-аллегорическому монотеизму совершался естественно, на почве национальной культуры; это был, так сказать, процесс внутренний, связанный с органикой жизни. Иная обстановка у палестинских евреев и эмигрантов; они жили в обстании чуждых бытов; политеизм враждебных наций, давящих иудеев, или насаждался огнем и мечом завоевате-

<sup>a</sup> Прим. Белого:

Сергей Трубецкой: «Учение о Логосе».  
Bäumker. «Das Problem der Materie»<sup>33</sup>.

<sup>b</sup> Прим. Белого:

Schmekel: «Die Philosophie der mittleren Stoa». Berlin 1892<sup>39</sup>.

<sup>c</sup> Прим. Белого:

Hertz. De Nigidii Figuli Studiis. 1845.  
F. Thedinga. De Numenio philos<sup>42</sup>.

лей, уводивших в рабство народ, или дававших постоянно ему поводы искать оплота в национально-политическом, или национально-культурном единстве; все ставило евреев в положение оборонительное, в котором и монотеизм конкретизировался, но и сужался в идею Иеговы, как национального Бога, этого вот, имеющего имя и быт, чисто, так сказать, военный, которого задание сокрушить чуждых богов и главенствовать над ними; так мифологизировался в образе Иеговы будущий цезаро-папизм<sup>43</sup>, которого происхождение в утопиях о наступлении на земле обетованного царства; в него в первую голову войдет избранный Богом народ, еврейский народ, в качестве руководителя и собирателя земных народов; так чисто философскому представлению эллинов о Логосе соответствовали национальные представления об Иегове, лично ведущем свой народ к свершению сверхнационального не государственного, а небесного соединения народов, претворяющего самую землю в Град Божий; учение об обетованной земле перерождалось в ту специфическую форму еврейского Мессианизма<sup>44</sup>, которая завершилась к первому веку всеобщим ожиданием явления посланца Бога, которого участь стать и пророком, и царем; и законодателем, и покорителем, и открывателем небесного царства; и в этом противопоставлении абстрактному единству греков, ставшему грубо-чувственным (в лице императора), конкретного единства в лице Мессии, пришедшего от Иеговы, сужению единства до местного национального бога, соответствовало ненормальное расширение народа еврейского, как квинт-эссенции человечества.

В культуре души рассуждающей Греции мы видим, так сказать, свободный распад родовой жизни, появление личности, как центра, которого центром в свою очередь делается понятие, расширенное до родового и наделенное бытием, подобным индивидуальному, в качестве Мирового Разума, осуществляющего свою жизнь, так сказать, и в себе, как едином, и в многих личностях, поскольку они – логические индивидуумы; в этом смысле в Логосе перерождалось представление о роде, как стволе личностей, в родовые идеи, центр которых – Мировой Разум; в таком представлении субъективизировался миф, и, наоборот, объективизировалось родовое понятие, становясь жизнью Логоса, как организма вселенной; весь процесс переработки понятий происходил в эллинстве нормально<sup>a</sup>, без всякого давления извне.

В культуре души рассуждающей еврейства мы видим не то; еще до нее – как бы растерз самого национального тела, сложившегося в условиях родовой жизни и ведущего происхождение от патриархов, как те – от Адама и Иеговы; этот растерз национальной идеи проходит всюду, соответствуя эллинскому мифу о растерзе Диониса (египетскому – о растерзе Озириса); но роль менад здесь отдана – и Египту, насильственно поработившему евреев, и вырыву из Египта, и 40-летнему бездомью в аравийской пустыне, и растерзу самой нации на 12 колен, и растерзу власти на царскую и первосвященническую, и смене правлений духовного и светского, и распаду на два царства, и гибели одного из них, и пленению вавилонскому, и завоеванию римскому; механическому разрыву национального тела соответствовало

---

<sup>a</sup> в импульсах античной культуры

сплочение евреев в групповой быт<sup>45</sup>, задержавший процесс развития личности так, как он совершался в Греции; там личность стала; здесь личность стала лишь *идеалом*; и этот идеал – оличненный Иегова и оличненное национальное единство, как образ Мессии.

Нельзя сказать, что личность не развивалась в еврействе; она развивалась так же, как и в римском государстве, в условиях александрийского периода, среди евреев-обитателей Александрии, овладевших и правами личной жизни, и мыслью Греции; и все же, – не в личном процессе развития развивалась личность, а в оличнении, так сказать, родового строя, в индивидуализации Иеговы и в идеале Мессии, в котором личность получала впервые ей Богом уготованную героическую роль; у евреев были сильные духом личности (пророки); но их личное дело – во внеличной проповеди о том времени, когда личность осуществится в Христе, как Мессии.

И нельзя сказать, что философская мысль не развивалась в еврействе; она развивалась, но как процесс рационализации насильственно разъединенных и оторванных от органики родового склада частей его, коллективов, в рационализации законов и религиозно-философских представлений монотеистического порядка; и нельзя сказать, что в еврейском народе не было политеизма; он был, но он не свободно преодолевался в философское представление, а, так сказать, с корнем вырывался пророками, приглашавшими уничтожать язычников.

Поэтому вместо философских систем, противостоящих друг другу, и являющихся продуктом личного творчества философов и их учеников (школ), здесь шел процесс, так сказать, исступленной рационализации национальных идей, законов, быта, теологии и мессианических представлений.

Мессианистические верования коренятся в живом, личном союзе, заключенном с Богом; но этот союз имеет вид юридического договора; до эпохи рождения души рассуждающей договор этот и акты, вытекающие из него, имели мифически-образную форму; с шестого века эти мифы: рационализируются, обобщаются, юридифицируются; и наступает эпоха *«второзакония»*<sup>46</sup>, в которой чисто рационалистически раскрывается монотеизм, как религиозная догматика, основанная на юридическом акте, а не на критическом размышлении, свободном от предрассудков.

Еврейская личность не знает личности, как таковой, разрываясь между правилами родовой жизни, преподанными рационально, и идеалом себя самое в некоем смутном образе не то Мессии, не то народе-индивидууме; в этом идеале, она, не став личностью в европейском смысле, уже, так сказать, перепрыгивает чрез себя самое в представлении о себе, как индивидууме, сочетающем в себе многие личности; и этот индивидуум – ожидаемый Мессия-Христос.

Личности-собственно здесь нет; *еще* нет; и – *уже* нет; но все признаки личной эпохи – в наличии; личность образованных евреев есть личность, усвоившая все права личности без одного: свободы своего выявления, ибо и лично образованные евреи культуру эллинов, усвоенную ими, превращают в

<sup>a</sup> родовой

средство для еще большего рационализирования особенностей их религиозной философии: во славу личного Бога, их и только пока, – Иеговы; все же индивидуальное в них – настроение, идеал, чаяние индивидуума.

С ассирийского периода начинается проповедь суда и обетования (Амос, Осия, Исайя<sup>47</sup> и т.д.); растет идея о суде Божиим над другими народами и универсальном значении этого суда; и в этом-то учении углубляются и мотивы внутреннего обновления, которые потом будут столь присущи стоикам; персидский период<sup>48</sup> окрашен проповедью утешения и искупления (Второ-Исайя<sup>49</sup>), переходящей в политическое и моральное господство книжников; мессианизм эпохи Маккавеев<sup>50</sup> так отличается от Ветхого Завета, как период души ощущающей отличается от периода души рассуждающей<sup>a</sup>, не наша задача проследить все этапы перерождения древнего, чисто мифологического мессианизма в новое учение, рационализованное к эпохе появления Христа в связи с рационализацией преданий, собирания канона книг (эпоха пленения вавилонского), и перерабатываемое в эпоху *«Второзакония»*; это тема – толстого тома.

Год возвращения из вавилонского плена – 537 год до Р.Х., т.е. 6-ой век; год пленения – 597-ой, т.е. начало шестого века; в эпоху пленения впервые складывается книжный закон и канон: и религиозно-философский, и юридический; далее эпоха рационализации; в сборнике *«Мишна»* уже экстракт чисто рассудочных положений; *«Мишна»* – продукт уже культуры рассуждающей души; толкования Мишны в иерусалимской и вавилонской *«Гемаре»* складывались в 5-ом и 4-ом веках до Р.Х. Сборники *«Мишна»* и *«Гемара»* образуют Талмуд<sup>52</sup>; в нем рационализована жизнь евреев за 700–600 лет до Р.Х.; т.е. это – показ жизни души рассуждающей и ее культуры, ибо эпоха рождения души рассуждающей – грань между 7-ым и 6-ым веками; в 4-ом веке Талмуд, как синтез мысли евреев, вполне соответствует тому периоду греческой философии, который, начавшись в 7-ом веке с Ферекида из Сирова, продолжившись в Пифагоре (570–500), физиках<sup>53</sup>, Ксенофане, Пармениде, Зеноне, Анаксагоре, рационализировался в софистах и закончился в Сократе, с которого начинается эпоха расцвета греческой мысли.

Судьба последующих систем связана с Платоном и Аристотелем, с выработкой идеи Логоса и с окончательным переходом к рациональному монотеизму; ей соответствует талмудический период еврейской мысли, продолжающийся до первого века по Р.Х. (и – далее); Талмуд становится источником религиозно-национального права; Мишна редактируется во 2-ом веке до Р.Х.; это – эпоха уже маккавейская, отличающаяся утонченной софистикой юридических доводов<sup>b</sup>, ритуализмом и абстрактным сакрализмом<sup>55</sup>.

<sup>a</sup> Прим. Белого:

Cheyne: «Introduction to the book of Isaiah». 1895.

Marti: «Geschichte der israel. Religion». 1897.

Сергей Трубецкой: «Учение о Логосе»<sup>51</sup>.

<sup>b</sup> Прим. Белого:

Saalschütz: «Das mosaische Recht nebst den vervollständigenden talmudisch-rabbinischen Bestimmungen». 1853<sup>54</sup>.



Вместе с тем в направлении к первому веку развивается все мощней и мощней еврейская апокалиптика с ей присущим мессианизмом; горизонт апокалиптики ширится; по Шюреру<sup>56</sup>, он становится уже для евреев всею вселенной к эпохе Христа; и в этих мессианических чаяниях, в противовес Талмуду все более и более уделяется место личности; представления о Мессии носят индивидуальный характер; разрушаются рамки догматики; и из них выступает ярче личность самого Христа; Христос оконкречивается в той мере, в какой абстрагируется и расширяется античное представление о Логосе, как верховном разуме. Еврейский монотеизм конкретизируется в многообразии чаяний, связанных с Мессией, как человеком, посланным Богом, между тем, как греческий монотеизм абстрагируется в представлении Логоса, как мирового разума; линии вверх соответствует линия вниз. И подымается вопрос, что где-то линии эти должны пересечься.

Они пересекаются дважды: в конкретном учении Христа о себе, как богочеловеке; и в абстрактной системе Филона, в которой оба монотеизма, иудейский и эллинский, даны в<sup>а</sup> пересечении. И что всего замечательней, что Филон, не знающий Христа, и Христос, не ссылающийся на Филона, – современники; и деятельность их протекает недалеко друг от друга: Христос проповедует в Палестине.

Филон же читает лекции в Александрии.

## Филон

Филон<sup>57</sup> – типичный представитель эллинизированной, еврейской интеллигенции; хотя и связанный традицией с Палестиной, однако воспринявший еврейский канон в греческом переводе, получивший автономию у александрийских евреев и даже почитавшийся, как боговдохновенный; он опирался также на литературу евреев, уже подверженную влиянию эллинизации; например: ему приписывают уже знание сочинений Иосифа Флавия (Евсевий, Иероним<sup>58</sup>); он принадлежал к кружку людей, озабоченных пропагандой Ветхого Завета среди язычников, поданной в оправе эллинства, т.е., силившихся космополитизировать и аллегоризировать образы Завета в духе эллинской философии; в богословии александрийских евреев поднималась тема Премудрости Божией, как принципа объективного Разума<sup>59</sup>; – *«заключая в себе начало истинной философии»* – говорит С. Трубецкой – *«закон Моисея должен быть истолкован в общерациональном смысле»* и подобно тому, как греки рационализировали свои мифы, а *«стоики и платоники покушались делать то же с... преданиями других народов»* (*«Учение о Логосе»*)<sup>60</sup>; Филон впервые делает разработку рассудочных аллегорий в эллинском смысле, – аллегорий, добытых им из истолкования древне-еврейской литературы, видя, например, в древе жизни аллегорияю жизни сердца, заимствуя метод у терапевтов<sup>61</sup> и т.д.; он создает впервые богатую школу аллегориче-

<sup>а</sup> как бы

стов, использованную рядом течений: еврейских, языческих, христианских; стиль его писаний – аллегорика и риторика, в которой мало систематичности, но много синкретизма; Филон, по Трубецкому, словесник и эклектик, щеголяющий изысканною ученостью<sup>62</sup>; он весьма популярный профессор и общественный деятель Александрии, у которого учатся все; он защищает стойков против академиков и эпикурейцев<sup>63</sup>; но он с перипатетиками – против иных сторон стоического учения; он истолковывает самый «закон», как «мудрость»<sup>64</sup>, превращая теологию от юриспруденции (каковой она выглядела у «законников») в теологию от философии и морали; он подчеркивает историю, как символику самих законов разума; «внешняя история» – у него, по Трубецкому, – «*тень нравственных событий*»<sup>65</sup>, в которых подчеркнута идея Логоса, как «*от вечности изреченного словом Божиим*» (по Муретову<sup>66</sup>), первородным Сыном, вторым Богом, посредником между миром и Отцом, наместником, промыслителем начал мировой жизни; воплощаясь в человека, Логос становится «*некоторою средней божественной природой, высшей, чем человеческая, и низшею, чем божественная, ни будучи рожден, как человек, ни нерожден, как Бог*»<sup>67</sup>.

Эти слова пишутся до Евангелия от Иоанна, в эпоху палестинской жизни Иисуса (Филон умер в 40-ом году по Р.Х.), т.е. через 7 лет после распятия Иисуса; одни богословы ставят самое 4-ое Евангелие в зависимость от Филона; другие видят в сходстве «Филонова» Логоса с «Иоанновым» лишь отражение в аллегории реальности воплощения Христа Иисуса; но и в отношении к Логосу Филона существуют разногласия; одни видят в его Логосе личного Логоса; другие – безличное, «стоическое» философское представление<sup>68</sup>; третьи, отрицая самостоятельность Филоновой мысли, видят в нем собирателя господствовавших в его время взглядов на Логос и на Христа (еврейских и эллинских)<sup>69</sup>; Муретов в самом смешении представлений о Логосе у Филона видит особую тактику объединения разных представлений о Логосе с, так сказать, поправочным коэффициентом на цель: возвысить единство, как Логоса, над другими единствами в иерархии их; и универсализировав его, подать миру в доступной платформе; вот почему спекулятивно-философский, а не религиозный теизм доминирует в строе мысли Филона<sup>70</sup>, что на нашем языке значит: точка зрения эллинской философии превалирует в нем в отличие от точки зрения 4-го Евангелия; и поскольку он позднее влияет на христианскую философию, он эллинизирует ее вопреки Трубецкому, сияющемуся отразить взгляд немецких богословов на роль эллинизации в выработке христианской философии, и подчеркивающему всюду связь Христа с иудейскими представлениями о Мессии, как живыми и эмансипирующимися от софистики юристов<sup>a</sup> от Закона; историческая задача Филона, по мнению Муретова, в эллинском аспекте дать теистическую транскрипцию еврейского Логоса, представляемого, как личное существо, субстанционально отдельное от Божества, с пантеистическим представлением эллинов, перерабатываемым в систему панлогизма; в этом смысле Филон – синтетик-тактик в большей степени, чем философ-теоретик, хотя и вспоенный Зеноном, Платоном и Аристо-

<sup>a</sup> философов

телем; отсюда и его чисто механическая спайка неувязывающихся частей системы, и конечная эллинизация там, где он полагает, что расширяет самые пределы эллинской мысли.

Филон – завершитель эпохи. Иоанн – начинатель новой. Таково – резюме дельного исследования проф. Муретова<sup>а</sup>.

Как бы ни выглядела система Филона, для самого Филона она есть философское раскрытие учения Моисея, ибо «Писание» для него – истина<sup>71</sup>; Божество по Филону – всереально; оно не бескачественно, а всекачественно<sup>72</sup>; несоответствие его нашим качествам, – несоответствие  $\frac{1}{1000}$  с  $\frac{1000}{1000}$ -ми, в которых  $\frac{1}{1000}$  иначе выглядит; и в этом определении Божества Филон, по Трубецкому, преодолевает, хотя и абстрактно, абстрактные представления эллинов<sup>73</sup>; Бог – трансцендентен миру; но мир – дан; Филон в развитии своего строя мыслей дуалистичен; в одном разрезе он доказывает ничтожество мира; в другом – его божественное совершенство; Бог открывается в силах мира; но они же – явления существа Бога; логически эти два отношения не согласованы у Филона<sup>74</sup>; культурно – согласованы; ибо несогласование это и, так сказать, уговор философски преодолеть обнаружившийся расщеп, есть ритм жизни этой эпохи; но он ритм катастрофы самой рассуждающей души, не могущей в собственных, рассудочных средствах без сил самосознания преодолеть то, чего механика поздней была вскрыта Кантом в его учении об антиномиях Чистого Разума<sup>75</sup>; и отсюда психологическая новая зависимость души рассуждающей от души ощущающей, некогда побежденной понятием, но теперь, после разлома самого мира понятий, являющейся единственной душевной почвой культуры, подошедшей к грани духа, твердящей «о духе» в средствах рассудка, но этим «о» отделяющей себя от того, – о чем гласит это «о»; отсюда и сбивчивость Филона, смешивающего «ангелов», то с идеями, то с «Логосами»; на что указывает Целлер<sup>76</sup>; в представлениях об ангеле, как душе, живущей вне тела, – представление о таких силах души, которые должны были бы быть, чтобы перекинуть мост от человека к Богу, но которые не даны никак в средствах души рассуждающей, но пожалуй даны в средствах некогда побежденного мифа; отсюда и тенденция аллегорически истолковывать мифы в скептическом отказе от только формальной логики и в суеверной уверенности, что истолкование мифов чудодейственно омолодит рассудок, потерявший собственную почву.

«Силы», посредствующие между Богом и миром, пересечены в Логосе; Логос есть, так сказать, образ выявления Бога, как Силы Слова и идеи идей (в платоновском смысле); но идея идей – вложена в самого Бога, а не висит объектом вне мира и Бога (платоновское представление); по Трубецкому, Филонов Логос субъективно есть разумная энергия Божества; объективно же – первообраз Сущего, как пленум образов<sup>77</sup>; но Логос ни субъективен, ни объективен, а объективно-субъективен; сам мир – оболочка Логоса<sup>78</sup>; и этим он введен, так сказать, в лоно Божества; центр пересечения Логоса, как образа Божия, с тварью, есть человек, ибо последний единственно сотворен по

<sup>а</sup> Прим. Белого:

Муретов: «Учение о Логосе Филона Александрийского». 1885.

образу Божию в противоположность остальному тварному миру; образы сотворения земли и неба суть аллегории создания Человека, ибо образ Логоса — Небесный Человек; мир и человек, как макрокосм и микрокосм соотносены в Логосе<sup>79</sup>; но в человеке-микрокосме, лишь в нем, мир имманентен Логосу; вне человека мир трансцендентен Богу; чрез человека, становящегося небесным, он преобразуем, ибо человеку дана власть именовать все вещи, т.е., накладывать на них небесную печать; Человек-Израиль — Человек среди Человеков; он царь народов<sup>a</sup>.

Отсюда шаг к учению о Царе-Мессии избранного народа, долженствующем стать царем всей вселенной, который исшел из Логоса так, как Логос, разумная энергия Божества, извечно исходит из Бога; отсюда еще шаг к учению о человеке Иисусе, избранном от сливок человечества, или еврейства, долженствующем стать слугой человечества, чтобы в акте очищения, соединяющего его с Логосом<sup>81</sup>, повести за собой человечество по новым, никогда еще в мире не хоженным путям<sup>82</sup>.

Филоново учение дает форму к принятию и рассудком подобного обетования, но оно не в силах вскрыть сути таинственного процесса; и в сути вскрытия философы, овеянные духом Филоновой тенденции, произвольно склонены к прочтению этих сил в истории самого мифического процесса; этим они склоняются в мифологизм (3-го периода), который в эти века вступил на новые, ему раскрытые пути. И здесь связь религиозно-философских исканий эпохи с гностицизмом.

## Гностицизм

Гностицизм — тенденция древней души ощущений, души мифа, обрести античную мысль и ею опознать свои мифы<sup>83</sup>; некогда рассудочная душа вылетела из души ощущающей, как столб огня из вулкана<sup>84</sup>: философией физиков; вулкан же, душа ощущений, казался потухшим и в Греции, и на востоке, где некогда он изрыгал лавовые потоки религий; за два столетия до Христа этот вулкан, казавшийся потухшим, вновь задымил, под влиянием проникновения восточных культур импульсом александрийской культуры; процессу склонения дряхлеющей души рассудка греков к ее почве, душе ощущений, или линии сверху вниз, соответствует линия снизу вверх: эллинизация и рационализация самой души ощущений; и попытка ее сызнова ожить извержением мифов, перерабатываемых по-новому мыслью.

<sup>a</sup> Прим. Белого:

Сюда: С. Трубецкой: «Учение о Логосе».

Siegfried: «Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments». 1875.

Freudenthal: «Die Erkenntnistheorie Ph.'s». 1891.

Réville: «Le logos d'après Philon». 1877.

Wolff: «Die philonische Philosophie». 1858.

F. Delaunay: «Philon d'Alexandrie». 1867.

Dorner: «Entwicklung der Lehre von der Person Christi»<sup>80</sup>.



Корни христианского гностицизма 2-го века по Р.Х. в до-христианском гностицизме 2-го века до Р.Х.<sup>85</sup>; римляне в синкретических усилиях создания пантеона божеств склонили<sup>a</sup> рассудок к древнему мифу; божества, перевозимые из страны в страну, вследствие декаданса античной личности, пустили новые корни и привились; при императоре Калигуле в Риме был официально признан культ Изиды и Сераписа, подвергавшийся притеснению при республике<sup>86</sup>; Рим жертвовал сосуды в иерусалимский храм; покровительство Рима древним культам оживило скудеющую их жизнь: в Египте, Малой Азии, Персии; Александрия с эпохи Птолемеев была средоточием гнозиса религиозной жизни востока<sup>87</sup>; александрийская библиотека<sup>88</sup> гремела на весь мир; здесь вырабатывался, так сказать, общий язык для понимания многообразия мифов; здесь-то и был закончен первый перевод Библии в половине 3-его века до Р.Х.<sup>89</sup>; ведь и Павел позднее писал по-гречески<sup>90</sup>; подчеркнулось сызнова посвящение в тайные учения востока основоположников греческой мысли, Ферекида из Сирова, Гераклита, и якобы воспитанника магов, Анаксагора; создавались мифы о рукоположенности Пифагора самим Заратустрой<sup>91</sup>; подчеркивалось египетское посвящение Платона; этот подчерк – позднейший; он – выявление по-новому проснувшейся для мифа ощущающей души.

Плутарх (46–125 по Р.Х.) уже унифицирует тайный смысл мистерий Озириса с символикой культа Диониса и проводит знак равенства между Изидой и Деметрой<sup>b</sup>; восстанавливается связь между Дионисом и сирийским культом Адониса<sup>93</sup>. Озирис, переработанный в Сераписа жрецом Манефоном<sup>94</sup>, переносится в Сицилию, Италию, чтобы Калигула в Риме воздвиг ему храм; Изида смешивается с Кибелой, Астартой, Герой, Деметрой; метаморфозу переживает и древний Ваал; религия *«страдающего, убиенного и воскресающего бога»*<sup>95</sup> становится всеобщим культом, сплетаясь с христианской идеей об искуплении грехов мира Христом; 12 подвигов Геркулеса становятся аллегориями 12-ти ступеней посвящения<sup>96</sup>.

Такое же распространение по-новому в первом веке культа Митры<sup>97</sup>, некогда официальной религии персов; он разлился по Армении, Месопотамии, Каппадокии, Киликии; после похода Помпея на восток Митра распространяется и по Европе: в Италии, Испании, Галлии, по Дунаю<sup>98</sup>; и оказывается в Британии; император Коммод (180–192) принимает посвящение в таинство Митры<sup>c</sup>; культ Митры во 2-ом и 3-ем веке был официальной религией Рима<sup>d</sup>; Рим покрылся храмами Митры; император Аврелиан тем не менее строит в 270 году новый храм; Диоклетиан в 307 году строит храм на Дунае; Юлиан<sup>100</sup>, по мнению Штейнера, предпринимает свой роковой персидский

<sup>a</sup> мифологизировали рассуждающую душу

<sup>b</sup> Прим. Белого:

Сюда: Volkmann: «Leben, Schriften und Philos. des Plutarch» 1872.

Giesen: «De Plut. contra stoicos». 1890<sup>92</sup>.

<sup>c</sup> по мнению Юрия Николаева («В поисках за Божеством»)

<sup>d</sup> Прим. Белого:

Сюда: Cumont: «Les Mystères de Mithra».

Ю. Николаев: «В поисках за Божеством» 1913<sup>99</sup>.

поход, чтобы завладеть и побывать в местах возникновения культа Митры, к очагам мистерий которого, таящимся в Персии, хотел проникнуть Юлиан<sup>101</sup>.

Митра, солнечный бог, в образе юноши, закалывающего быка, символ низшей силы, пронизываемой солнечной силой, считался творческим началом вселенной; и культ его был культом воли и силы; плащ Митры испещрен знаками Зодиака; об этом плаще гласят тексты Зенд-Авесты<sup>102</sup>; пролитая кровь быка в культе Митры означала одухотворение материи в пути действительной жертвы; иногда Митре сопутствовало изображение чаши; иногда — змеи, пьющей из чаши; и эта чаша со змеей встречается в офитской символике<sup>103</sup>; змея — время; семь планет — семь сил, семь ступеней посвящения; вода и огонь были живыми эмблемами культа Митры; и были разработаны таинства посвящения в культ<sup>a</sup>: *«Окрепшее христианство 2-го и 3-ьего века к изумлению своему столкнулось с религией, вносившей в мир тождественные с ним формулы ..., те же идеи об искуплении мировой скверны кровью, и мистическую символику ... жертвы, ... напоминающую образ “агнца, закланного от начала мира”<sup>105</sup>. Те же требования ... умерщвления плоти ..., обряды крещения ... преломления хлеба»* (Ю. Николаев)<sup>106</sup>. Тертуллиан и другие писатели видят в этом сходстве дьявольское наваждение<sup>107</sup>; а митраисты, наоборот, утверждали, что христиане обокрали их таинства, как праздник Рождества; 25 декабря у адептов Митры — день Митры<sup>108</sup>.

В митраизме самые недра души ощущающей, так сказать, поднимаются в полосу, освященную светом<sup>b</sup> рассудка.

Как в учении о Логосе дан синтез усилий души рассуждающей обосновать религиозную философию, так в митраизме — синтез<sup>109</sup> мифов и культов души ощущающей, произведенный в новую эпоху; два синтеза должны были встретиться.

И эта встреча — одна из характернейших форм тогдашнего гностицизма, или вдвиг души ощущающей в выветренную душу рассудка античного человека.

Синтез мифов, их переокраска по-новому — почва, питающая гностицизм; но и еврейство внесло свое удобрение в эту почву; уже в позднейшей апокалиптике евреев — явный склик с идеями гностиков; поэтому-то она, по Трубецкому<sup>110</sup>, и попадает в руки гностиков в первую голову; и ими перерабатывается по-своему; и этот гностический сплав предшествует универсализации идеи Логоса на Востоке; он происходит в Азии и Африке; почва его — не только эллинская; он — и проявление автономной жизни оживляемого по-новому восточного мифа.

Законники у евреев не отразили всех слоев народной жизни; народ отдавался ересям; циркулировали магии, культы стихийных духов, арабские мифы; появлялись боги язычников, циркулировали финикийские верования; ранняя гностика существовала и в дохристианский период. В этом смысле не совсем прав Ричль<sup>111</sup>, переоценивая эллинский элемент в гностицизме;

<sup>a</sup> Прим. Белого:

J. Darmesteter: «Avesta».

Gasquet: «Essai sur le culte et les mystères de Mithra». 1899<sup>104</sup>.

<sup>b</sup> души

иные склоняются<sup>a</sup> к признанию важной роли еврейства в формировании поздних гностических систем; есть гипотеза о зарождении корней гностицизма именно у евреев; «*религиозное состояние разлагающегося язычества*» – по Трубецкому – «*было верою во множество отдельных демонов ... греческие философы ... признавали аналогию между ангелами позднейшего юдаизма и ... демонами народов*»<sup>112</sup>; Гарнак<sup>113</sup> отмечает бытие еврейского гностицизма в до-христианский период; просачивались, в юдаизме перерабатывались и гностически осознавались ассиро-вавилонские представления, пронизывавшие и представления персов; еще в эпоху Плиния<sup>114</sup> существовали вавилонские жреческие школы; Самария кишела культами, возникшими на почве синкретизма; влиял и парсизм (в представлении, например, о семи небесах, о семи духах и т.д.)<sup>115</sup>; эллинское же влияние задерживалось с эпохи Маккавеев; Иудея дольше сопротивлялась эллинизации; в эту эпоху, наоборот, – наплыв вавилонских и сиро-финикийских представлений, развивающих ангелологию и номенклатуру; ранний гностик – колдун, владеющий словесными формулами<sup>116</sup>.

И в первом веке таким был Симон Волхв, самарянин, которого одно время Баур<sup>117</sup> рассматривал как псевдоним апостола Павла<sup>118</sup>; с последним люто боролись евреи-христиане, члены иерусалимской общины (позднее началась тенденция примирять апостолов); но, по-видимому, помимо «*псевдонима*» была и личность, соответствующая Симону<sup>119</sup>; именем<sup>b</sup> этой личности и воспользовались ранние христиане-иудеи для того, чтобы перенести ее имя на Павла. Иустин-философ повествует о Симоне<sup>120</sup>; по «*Philosophumena*» Ипполита<sup>121</sup> Симон велел де себя зарыть заживо, утверждая, что он воскреснет в третий день, чего не случилось<sup>122</sup>; он де называл Минервою какую-то публичную женщину, Елену, которую за собой водил; по Бауру, «Елена» – миф, аллегория Селены (Луны), воплощения души, метущейся в поисках Божества (будущая София-Ахамот христианских гностиков); это – Премудрость, утопающая в материи, которую Симон, или Сила Божия, пришел освободить и которой прообраз – Елена троянского мифа. Здесь уже зерно будущей системы Валентина<sup>123</sup>, особенно в учении об эманациях<sup>c</sup> и протягиваемой цепи эонов. Таким встает учение Симона в «*Philosophumena*»<sup>124</sup>.

Некий гностик, Досифей, насчитывал уже 30 эонов задолго до Валентина<sup>125</sup>.

Современник Филона, Христа, Симона, – Аполлоний Тианский; во 2-ом и 3-ьем веках иные обоготворяли его<sup>126</sup>; Аврелиан отстроил и ему храм (Лампридий)<sup>127</sup>; Александр Север ставил изображения его рядом с изображениями Христа и Орфея<sup>128</sup>; и он – гностик-чудотворец; рой легенд отделяет нас от его личности; Филострат в 3-ьем веке посвятил ему книгу «*Жизнь Аполлония Тианского*»<sup>129</sup>; из нее явствует, что Аполлоний родился в Малой Азии, окончил образование в Тарсе, где де встречался с Павлом; позднее он

<sup>a</sup> Трубецкой склоняется

<sup>b</sup> которой согласно взгляду Баура.

<sup>c</sup> Симона

стал пифагорейцем, выдержав искус пятилетнего безмолвия; после обходил, проповедуя, Месопотамию, был в Индии, потом возвратился, был в Афинах и в Риме (при Нероне); в 96 году еще он посетил Эфес; и перед смертью исчез, развоплотившись; об учении его остались лишь легенды.

Так же мало осталось сведений о Менандре<sup>130</sup>, ученике Симона, и будто бы учителя Василида<sup>131</sup>.

Гностицизм был явлением общего преобразования, постигшего душу мифа; народными гностиками кишел Восток, изживая себя<sup>132</sup> с первого же века в ряде сект и учений, весьма гибридных и анонимных; они и были питающими корнями позднее известных систем.

Одна группа – офиты, которым приписывали змеепоклонство (символ их – чаша, перевитая змеей)<sup>133</sup>; змея – низшая сила, ожидающая одухотворения; сведения об офитах находим у Ириней<sup>134</sup>; схема их космогонии – общая всем гностикам: Непостижимый Отец, ему присущая Мысль, Дух, как 3-ий аспект Непознаваемого, именуемый «Матерью»<sup>a</sup>, носящейся над бездной и формирующей – Хаос, Глубину, Тьму, Воду, озаряемую светом Отца и Сына-Мысли; далее – рождение муже-женской Мировой души (Софии) из прозрений Хаоса, ее томление, ее двойственность; Сын, ею рожденный, но не знающий Матери, Иалдаваоф<sup>b</sup> – космическая сила, производящая семь архонтов<sup>135</sup>, правителей вселенной; Иалдаваоф, недовольный Сынами, рождает в глубине материи Ум в образе змеи; ум соблазняет отца, Иалдаваофа, возгордившегося, лишившегося искры Божества и отнявшего его<sup>136</sup> у чело- века созданием ему Евы; далее – транскрипция ветхозаветных мифов, начинающая с грехопадения, для освобождения от которого Христос отделяется от Божества, сходит в мир, соединяется с Софией. Такова космогоническая схема офитизма; она питала позднейшие гностические системы.

Офитизм представлен в ряде ересей<sup>137</sup>: варвелиотов, наасенов, распространявших Евангелия от Фомы и Иакова, ператов, учивших о троичной сущности, зонах, архонтах, сефиан, подчеркивавших значение патриарха Сифа<sup>138</sup> и перекликавшихся с орфиками<sup>139</sup>; была система Иустина-гностика<sup>140</sup>, изложенная в «Философуменах», с учением о плероме<sup>141</sup>, Ахамот, Элоимах<sup>142</sup>; система эта разветвлена в учении Валентина; существовали секты: каинитов, освящавших Каина, и любимого ученика Христа, Иуду; у них циркулировали книги: «Евангелие от Иуды» и «Вознесение Павла»<sup>143</sup>; все эти секты – видоизменения офитизма; были и николаиты, громимые «Апокалипсисом»<sup>144</sup>; была секта Керинфа<sup>145</sup>, которому одни приписали самый «Апокалипсис», другие же сводили «Апокалипсис» к полемике с Керинфом.

Более значительно учение гностика Сатурнина, ученика Менандра, современника Адриана (второй век), развившего систему многих демиургов<sup>146</sup>, творивших мир из «ничего»<sup>147</sup>.

Еще более значительно учение сирийца Василида (Ириней, Эпифаний, Ипполит, Феодорит, Климент Александрийский); о нем упоминает Ориген; учение его начинается с того же «Непостижного Отца» и с разгляда пробле-

<sup>a</sup> (она же – София)

<sup>b</sup> («Яхве» евреев)



мы зла; и далее в системе протягиваются обычные для гностиков цепи эонов («окдоада» – выявлений Отца); у Василида демиург, а не Бог, дает закон Моисею; Василид гностически учит о Христе, подчеркивая его телесную призрачность<sup>148</sup>.

Иную модуляцию гностицизма являет система Карпократа<sup>149</sup>, столь изруганного «отцами»; он современник Василида; характерна его этика, решающая проблему зла в неизбежности плотских испытаний, понятых, как проповедь разврата; он же учил о неединственности Иисуса, о равенстве ему Павла, Пифагора, Платона; учение Карпократа распространилось и на Рим; христианские апологеты<sup>150</sup> особенно люты по отношению к карпократаи-нам.

Я не останавливаюсь на характеристике всех пестрых видоизменений учения гностиков, ибо они не имеют никакого значенья в наши дни<sup>151</sup>.

В синкретическом Мальстрёме<sup>152</sup> систем и восточных мифов второго века жизненный импульс христианства оказался центром ренессанса восточных религий на дрожжах римской мысли; к христианству естественно притянулся и гнозис, далекий от подлинного знания апостола Павла; подлинный гнозис был с Павлом; «гностицизм» в это время – гнозис, абстрагированный в аллегоричку и рационализированный упадочными формами античной философии; Христос гностиков далек от Христа Павла, хотя среди гностиков мы имеем и христиан<sup>a</sup>, претендующих на сан епископа, как Валентин; христианство и античная мысль в гнозисе окрашивались теософически; гнозис – воля древней<sup>b</sup> души: обрести античную мысль<sup>c</sup>; ее верования, по-разному окрашиваясь в гнозисе, являют пеструю шкалу истолкования мифов; существо истолкования для эллина – переряженный в мысль миф; для восточного сознания – мысль, запоздало прорезанная в одеревяневшем мифе.

В позднем гнозисе переkreщиваются и учение офитов, ничего общего не имеющее с христианством, и по-новому воскрешенный орфизм, который, по Воббермину, вопреки ряду исследователей – нерв гностицизма (в учении о Демиурге и «Офисе», змее); иные, как Кесслер, пытаются в гнозисе видеть традиции Вавилона; гнозис теперь – синкретизм персидских, халдейских, иудейских, эллинских и христианских мифов<sup>153</sup>; связующее начало – античная мысль, потерявшая остроту; исследователи обычно ставят в связь явление гнозиса в Рим с расширением сношений с Александрией и Сирией, являвшейся искони передаточным пунктом товарного обмена, ибо в Сирию приходили товары из Персии, Индии и даже Китая; со времени Александра Великого увеличился товарный обмен между западом и востоком; и с ним – обмен бытов и верований; воздействие востока на запад стало огромным; и он побеждал запад тем именно, что по-своему реагировал на западную личность и мысль; культ Митры вытеснял эллинскую религию и оспаривал христианство; сказывалась отраженно и Индия; переживавшая расцвет буддизма; влияние Индии отразилось и в стоиках, и в неоплатониках; в расщеп

<sup>a</sup> христианских епископов

<sup>b</sup> ощущающей

<sup>c</sup> и ею опознать свои мифы; различные верования

рассуждающей души с особенной силой вклинивалось учение о дистанции между Богом, человеком и природой, развоплощая синтез христианства и утрируя антиномизм рассуждающей души в беспросветный скептицизм; «Неведомый Отец» гностиков есть агностицизм востока в самом гнозисе; переселение душ, идея гностиков, – наследие Индии и Египта. Андреев<sup>154</sup> правильно полагает, что семь вавилонских богов, свергнутых во ад персами и там ставших демонами, вновь появились в культе Митры; и в нем пронеслись над Европой<sup>155</sup>; но эта смесь вавилонских верований с персидскими, слагавшимися не без Вавилона, и в корне оптимистичных, приняла в гнозисе пессимистическую окраску индийских Упанишад<sup>156</sup>; персидский дуализм – динамичен и оптимистичен; в гнозисе творение низшей части этого мира отдается униженным персами планетным, вавилонским божествам<sup>157</sup>; вавилонская Истар становится у гностиков павшей Софией, поднимаемой и возвращаемой в плерому усилиями гностических, чрезвычайно запутанных представлений; и человек в гностическом дуализме разорван пополам; тело его отдано вавилонским духам, душа – персидскому высшему богу.

Гностицизм в позднейших стадиях мимикрирует христианство; но он с его характерными особенностями теогонии, зонами, демиургом и искупителем является<sup>a</sup> ранее христианства; и потому усилия церкви отмежеваться от чужеродного явления, паразитически прилипшего к церкви, понятны; но, разумеется, непонятна варварская расправа с гнозисом церковных апологетов, в результате которой от гнозиса ничего не осталось, так что тот же Валентин по Иринею – чудовище, а в «*Строматах*» Климента Александрийского<sup>158</sup> – христианин. Гункель считает<sup>159</sup>, что вся христология Павла – результат идей гностиков, тем более, что и Климент Александрийский, и Ориген – гностичны; гнозис есть ведение тайн духовной жизни: идея искупления – в нем центральна; но «*ведение*» освобождает лишь дух души, а не душу, не тело, развоплощая состав человека, и в этом развоплощении искажая учение христианства; появление нашего мира становится ошибкой духовного мира; усилие гнозиса – упразднить *душу и тело*, темницы духа, а не преобразить их; отрицание плоти вело к утверждению призрачности «Иисуса» в Христе; и за это обвиняет гностиков Тертуллиан; Иринею восклицает: «*Они отвергают спасение создания Божия, которое есть, между прочим, плоть*»<sup>160</sup>.

Касаясь вскользь характеристики многообразных и трудно излагаемых систем гностиков, нельзя не остановиться на учении Валентина и на его последователях; Валентин, родом египтянин, создал наиболее крупную школу; и он долго считался новатором, а не еретиком церкви; против него выступал язычник Прокл; книга Иринея направлена против него<sup>161</sup>; «*Философумы*» отмечают две школы его (восточную и западную); Тертуллиан написал против него трактат<sup>162</sup>; Ориген отзывался о нем с почтением<sup>163</sup>.

Вот как о Валентине отзывается Владимир Соловьев: «*Величайшее достоинство Валентиновой системы состоит в совершенно новом метафизическом (хотя и облеченном в поэтическую форму) взгляде на материю.*

<sup>a</sup> по новейшим исследованиям появился

*Древняя мысль знала только два представления о материальном бытии: или, как в индийском пантеизме, а также у элеатов, это бытие было лишь субъективным призраком, обманом духа; или же, как в остальной греческой философии, материи приписывалась самостоятельная реальность. В Валентиновой же системе впервые материальное бытие ясно определяется в своем истинном существе, как реальность условная, именно, как действительный результат душевных изменений»<sup>164</sup>.*

<sup>a</sup>Космогония Валентина следует общей гностической схеме; она являет собой цепь протянутых эонов; в непостижных высотах духа, праотец всего, первозон, Глубина, заключает в себе абсолютную возможность и мощь к чему бы то ни было; в Нем почиет мысль; выражение ее – Молчание; Глубина – молчит; из Молчания производится Ум, или Отец; с ним сопроизведена идеальная объективация его, или – Истина; Ум, оплодотворяя Истину, производит вторую пару: Смысл и Жизнь; эта пара производит Человека и Церковь (общество); так четыре первые пары (Глубина и Молчание, Ум и Истина, Смысл и Жизнь, Человек и Церковь) образуют первую восьмерку; из нее истекают 22 низших эона; все 30 эонов составляют Полноту или Плерому. Последний, 30-ый, женский эон, София, загорается стремлением узреть Глубину; но знание Глубины свойственно лишь Уму; София устремляется в бездну Глубины; невозможность ее постигнуть рождает в ней томление; она теряет Плерому и рождает страстное стремление, свою дочь, Софию-Ахамот; сама она восстанавливается в Плероме, а вторая София, вне Плеромы, становится мировой душой; из страстных ощущений Софии рождается мировая субстанция, которая материализуется; вода – слезы Софии-Ахамот, плачущей об утраченной ею Плероме; свет – сияние ее улыбки; из страха ее выходят демоны; из скорби оплотневают камни; ее стремление ввысь рождает Демиурга, или – космический ум; в миротворчестве ей помогает посланный свыше Христом Параклет<sup>165</sup>; и он же порождает сознание в ней, которое коренится и в ей порожденных смертных; в человеке – три начала: материальное, душевное (полученное от Демиурга) и духовное, как нечто, имманентное самой Софии-Ахамот; развивающие в себе духовность обладают совершенным знанием; и таков гностик; цель гностиков<sup>b</sup> переработать духовно весь мир; гностики, участвуя в этом, освобождают самую Софию-Ахамот; в этом цель мира; освобожденная гностиками София-Ахамот соединяется с Христом.

Таков в изображении Соловьева роман мирового процесса по Валентину.

Я потому задерживаюсь на нем, что в нем отражение самой мистерии соотношения душ, – души ощущающей и души рассуждающей; несомненно, что мир эонов-духов, – мифологическая картина сверхсознания, которое некогда станет сознанием человека; София-Мать в этой картине – рассуждающая<sup>c</sup> душа; ее стремление ввысь, в глубину, выводящее ее из Плеромы, и рождающее, подобное падению рождение Софии-Ахамот есть склонение,

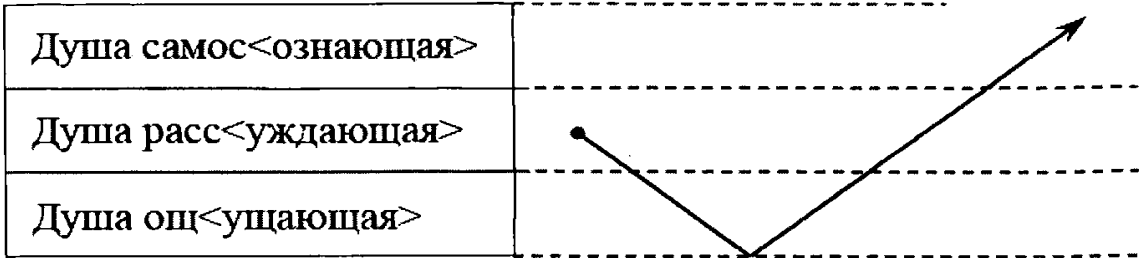
<sup>a</sup> Вот как Вл. Соловьев излагает

<sup>b</sup> мирового процесса

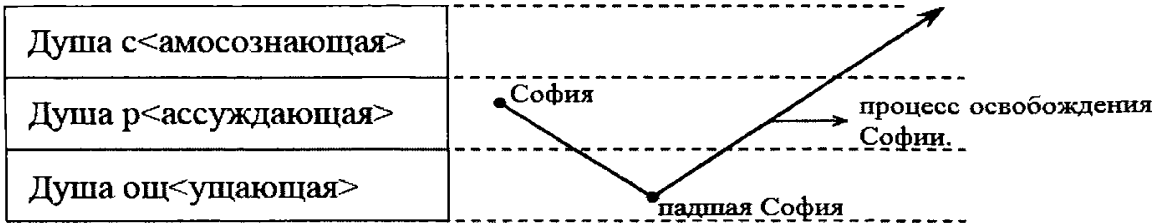
<sup>c</sup> граница

выведенной из равновесия и угасающей души античности к ощущающей душе, к мифу первого века, который – страстное томление сумерок; освобождение Софии-Ахамот навстречу Христу силами Параклета – линия вверх, или вся кривая истории.

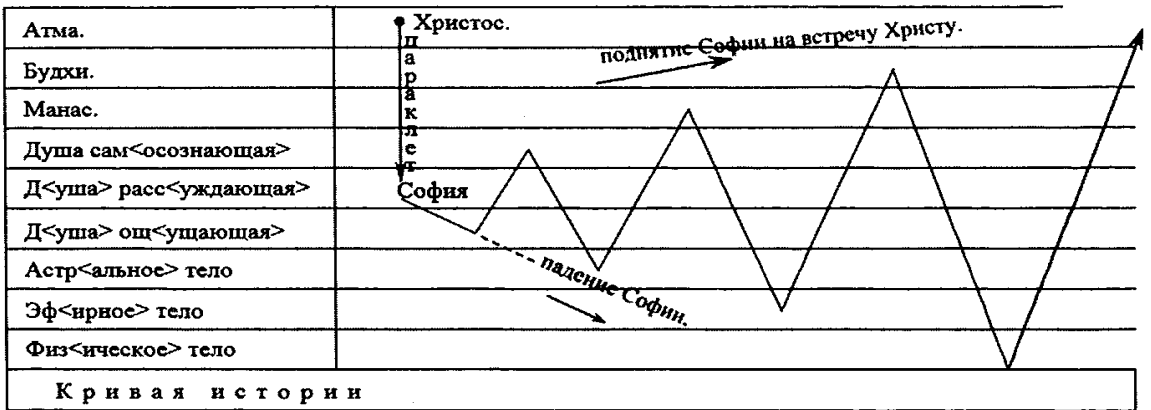
Вот что происходит с линией<sup>а</sup> истории с первого до XV-го столетия:



И этот зигзаг отражен как бы в системе Валентина:



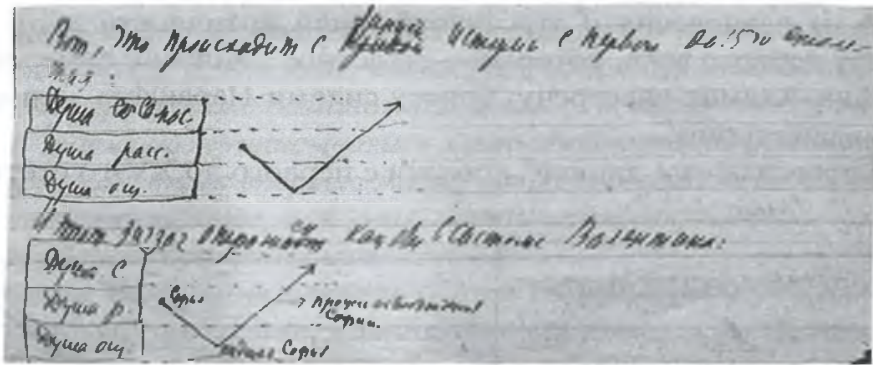
Но это лишь начало процесса; кривая истории рисует ряд зигзагов:



Система Валентина останавливает внимание; в ней мифологема, или – транскрипция религиозно-философской мысли огромной глубины на языке души ощущающей; миф о падении Софии, о томлении пленной Софии-Дочери и об освобождении ее в мировом процессе есть миф о всем будущем истории; это, так сказать, песня без слов себясознающей души, пребываю-

<sup>а</sup> кривой





Андрей Белый. Схемы из рукописи ИССД. 1931. НИОР РГБ

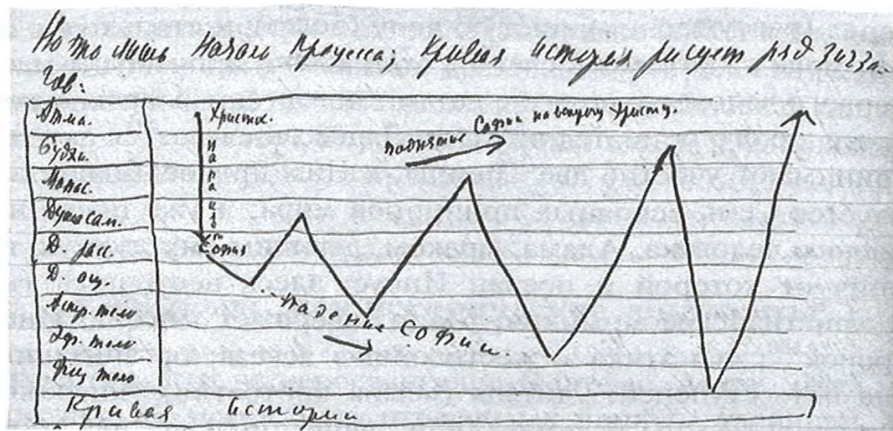
щей в утробном состоянии, в сумерках души ощущающей второго века; в этой песне – сколько будущих песен о Вечно-Женственном Начале; о Брунгильде, окруженной поясом огня, которую стережет дракон<sup>166</sup>; о Прекрасной Даме – трубадуров, Данте, Гете, Блока; и – скольких!

Валентин действовал на умы и сердца; он был и в Риме; умер он на острове Кипре в 160 г. по Р.Х.; передают, что в Риме он был одно время кандидатом на епископский престол по смерти епископа римского Гигина; Валентин блистал красноречием; и в качестве главы римской церкви, как знать, мог бы изменить судьбы догматического развития христианства<sup>167</sup>; валентиниане считали себя католиками и возмущались тем, что их не считали церковными; есть легенда, согласно которой Валентин был в тесном сношении с личным учеником Павла, что не невероятно.

Общины валентиниан длили свое существование до 4-го века. Среди последователей его следует отметить Птоломея<sup>168</sup>, учение которого было распространено в Галлии; следует отметить и другого последователя, Гераклиона, учившего в Сицилии; Ириней отмечает и валентинианца, Марка, которого считает обманщиком, так как он применял магию, совершая таинство причащения и крещения; «Философумы» повествуют о Вардасене, учителе восточных валентиниан<sup>169</sup>.

Останавливаясь на Валентине, нельзя обойти молчанием другого крупного гностика, Маркиона<sup>170</sup>, малоазиатца, сына христ<ианского> епископа, отлученного от церкви за соблазнение девушки (Епифаний Критский<sup>171</sup>); он пришел в Рим в 140 году и занял видное место в римской, христианской общине; потом разорвал с ней из-за своего мнения о Павле, как исправителе ошибок других апостолов, ибо он был христианин-павлианец, отрицавший других апостолов; Маркион отрицал Библию, отрицал аллегорическое толкование Евангелия, переработал последнее; материя для Маркиона – абсолютное зло; он требовал суровой аскезы.

Не мое задание характеризовать отдельных гностиков; и не мое задание дать оценку общей философии гностицизма; гностицизм в теме моей лишь симптом возрождения жизни мифа по-новому; гностицизм возвращает душу рассуждающую к душе ощущающей; обратно: философия древних физиков впервые отставала от мифа, приподымаясь из мифа; гнозис гностиков есть



Андрей Белый. Схема из рукописи ИССД. 1931. НИОР РГБ

гнозис самой души ощущающей, а не рассуждающей; он – не философия даже, а зафилософствовавшая мифологема<sup>а</sup>.

Синкретизм античной мысли, отставшей от жизни, стал маской, под которую прятались для христианских апологетов «бесы разны»<sup>173</sup>, вылезаящие из подземного пекла (т.е. из-за нижней границы души рассуждающей); между тем: это была реакция столетия мумифицированной души ощущающей, которая стала реагировать на мысль четвертого периода; и понятно, что различные культуры реагировали различно<sup>174</sup>.

К концу 2-го века христиане думали, что справились с гнозисом<sup>175</sup>; а «подземное пекло»<sup>б</sup> выслало на них нового монстра: в лице Мани; ересь его распространялась с третьего века; она влияла экзотикой и вламывалась в ослабшее сознание античного мира; Мани воспитало богоискательство; около 240-го года он проповедовал свою ересь при дворе Сапора<sup>176</sup>; потом странствовал по Индии и Китаю, вернулся в Персию и был распят магами в 277 году; он написал ряд книг (между прочим, «Книгу Гигантов»); они – исчезли<sup>177</sup>; два начала (добра и зла), древа жизни и смерти, света и тьмы равны по Мани; космогония расписана красочно; область света включает сферы благорастворенного воздуха (разума), прохладного ветра (знания), ясного света

<sup>а</sup> Прим. Белого: Сюда: Amélineau: «Essai sur le gnosticisme égyptien».

Bousset: «Hauptprobleme der Gnosis». 1907.

Eugène de Faye: «Gnostique<s> et gnosticisme». 1913.

"-"-"-"-"-" «Introduction à l'étude du gnosticisme». 1903.

J. Toutain: «Cultes païens dans l'empire romain» 1911.

<F.> Chr. Baur: «Die christliche Gnosis». 1835.

Lipsius: «Der Gnosticismus». 1860.

Clément Alexand<rinus>: «Stromata».

Hippolytus «Philosophumena».

Uhlhorn: «Das basilidianische System». 1855.

Tertullianus: «Adversus Valentinianos».

Heinrici: «Die valentinianische Gnosis». 1871.

R. Lipsius: «Valentinus und seine Schule» (в «Jahrbuch für protestantische Theologie»).

Ю. Николаев: «В поисках Божества»<sup>172</sup>.

<sup>б</sup>, верней Персия

(мысль), тепла (рассуждения), чистую воду (волю); и столько же сфер в области мрака; мрак вторгается в свет<sup>178</sup>; отец жизни производит мать<sup>179</sup>, рождающую первого человека; но его с детьми повергают в мрак, а потом освобождают; дети же его остаются во тьме. Далее описывается акт творения, в котором принимают участие две Троицы; к Ним присоединяется Новое начало; образуется Семь основных принципов мира; и уже после начинается творение малого человека, Адама, мраком, дающим ему дурную плоть, для освобождения от которой и послан Иисус; здесь восточный гностицизм принимает христианское мимикри; Мани завершает миссию Иисуса; он – высший пророк<sup>180</sup>; его этика – жесточайшая аскеза; организация общины Мани имела пять ступеней: учителя («сына кротости»), епископы («сыны ведения»), старцы («сыны разума»), или священники «сыны тайн» и «слушатели»<sup>181</sup>; по Августину, число учителей было 12; епископов – 72; один из учителей делался главой манихейской секты<sup>182</sup>; религия Мани распространилась тайно; манихеи приспособили свои обряды к церкви.

Дуализм Мани в отличие от персидского, динамического, статичен и безысходен; вавилонская религия, осложненная парсизмом и христианством, – такова религия Мани по данным исследователей<sup>183</sup>; христианские элементы внесены гностиками (Маркионом и Василидом); учение Мани экзотикой пленяло умы риториков и рационалистов до... Августина включительно, острой постановкой проблемы зла и радикализмом непримиримости; с манихейством боролись: и Диоклетиан, и Феодосий, и Юстиниан, и Августин, и другие апологеты<sup>184</sup>; в манихействе – коллекция мифов, собранных из религий третьего периода, образует как бы постановочный макет, пестро раскрашенный и отражающий реакцию востока на полное разочарование античного мира найти исход мысли в согласованном монизме; то, над чем трудились Платон и Аристотель, что пытался вскрыть в юдаизме Филон, представлено, как бессознательная пародия: в расколе на материю и дух, свет и тьму, между которыми – провал; в него попадает все мироздание; это мысль о тщете мысли – мысль востока, искусственно гальванизированного упадочной мыслью запада; в замаскированном пессимизме – сила манихейства, которое позднее выныривает у болгарских богомилов, у альбигойцев и темплиеров<sup>185</sup>; и докатывается, как эхо, до русских «*жидовствующих*»<sup>186</sup>; манихейство – суеверие, порожденное скепсисом; оно таит мысль скепсиса; и поднимает голову в мрачные периоды; в период разочарования идеей крестовых походов и устройства царства Божия на земле; в эпоху, когда рушилась теократическая идея на западе, манихейство оживало.

Сила его в гнозисе зла, в опознании зла; его мирочувствие можно было бы выразить в двухстрочии Вл. Соловьева:

Нет, силой не поднять тяжелого покрыва  
Седых небес<sup>187</sup>.

Это как бы голос мумии, или мумифицированных древних культур<sup>a</sup> на языке более позднего периода: на языке *Мысли*, инсценированной жестику-

<sup>a</sup> третьей культуры

ляционно; в этом отношении манихейство являет собой крах попыток гнозиса дать *систему мысли* в символах древних мифов; система манихейства в произвольном ломании *на-двое* всех систем; его условная польза, по словам Р. Штейнера<sup>188</sup> – глубокий разгляд корней зла, в предположении, что и зло в добро претворяемо, как уголь в алмаз<sup>a</sup>.

## Евангелия, как исторические документы<sup>b</sup>

Всем известно, что четвероевангелие (Матфей, Марк, Лука, Иоанн) по данным критики не могут быть отнесены к личным ученикам Христа; но они приняты церковью, как канонические, т.е., как имеющие реальное прикосновение к верному церковному преданию в отличие от *«апокрифических»*, такого предания якобы не имеющих за собой<sup>191</sup>.

Список новозаветных книг, или *«канон»*, отобрался к 4-ому веку; между временем написания и *«каноном»* – продолжительный срок; критика доказывает, что и *«канон»* отстоит от времени жизни учеников Христа; язык *«канона»* – греческий; арамейский текст не сохранился; сами Евангелия озаглавлены: *«Ката Матайон»*, *«Ката Маркон»*, т.е. *«согласно с Матфеем»*, *«согласно с Марком»*; апостолы передавали устно события жизни Христа Иисуса; записывать могли лишь ученики учеников; устная традиция существовала и после записания Евангелий<sup>192</sup>; *«Толкование изречений Господних»* Папия, появившееся в первой половине 2-го века, свидетельствует о традиции, которую записывали, и которая становилась текстом *Евангелий*<sup>193</sup>; традиция шла и от апостолов, и к какому-то Аристиону, и к пресвитеру Иоанну<sup>194</sup>; многое мы узнаем и из пристрастной *«Церковной истории»* Евсевия (четвертый век); название *«Евангелие»* входит с 2-го века, о чем свидетельствует в середине этого века Юстин Мученик, упоминающий *«о воспоминаниях, которые называются евангелиями»*<sup>195</sup>.

<sup>a</sup> Прим. Белого: Статья в Новом энциклопедическом Словаре Брокгауза и Ефрона.

A. Harnack: «Lehrbuch der Dogmengeschichte». (т. II. 1909).

<F.> Chr. Baur: «Das manichäische Religionssystem». 1831.

A. Geiler: «Das System des Manichäismus». 1875.

G. Flügel: «Mani und seine Lehre». 1862.

F. Cumont: «La cosmogonie manichéenne». 1908.

Stoop: «Essai sur la diffusion du Manichéisme dans l'Empire Romain». 1909<sup>189</sup>.

<sup>b</sup> Прим. Белого:

Сюда же:

Wendling: «Die Entstehung des Marcus-Evangelium».

Wellhausen: «Das Evangelium Marci». 1909, «Das Evangelium Lucae». 1904. «Das Evangelium Mathaei». 1904. «Das Evangelium Johannis». 1908.

Loisy: «Les évangiles synoptiques». 1908.

Weiss: «Die Quellen der synoptischen Überlieferung». 1908.

Réville: «Le quatrième évangile». 1901.

E. Renan: «Les évangiles». 1887.

Spitta: «Die synoptische Grundschrift». 1912.

Жебелев: «Евангелия». 1919<sup>190</sup>.



Наиболее древним документом до недавнего времени считался Перво-Марк, или ракурс Евангелия от Марка, снабженный<sup>a</sup> позднейшими вставками; по преданию автор – иерусалимец, Иоанн, прозванный Марком, сопровождавший Варнаву и Павла; его считали и истолкователем Петра<sup>196</sup>; Климент Александрийский полагал, что это Евангелие написано в Риме; другие относят его к Египту<sup>197</sup>. Велльгаузен считает первоосновой Ев<ангелия> от Марка – повествование, называя его «А», и объединяя под «В» содержание речей Спасителя; первооснова, по Велльгаузену – оригинальное литературное произведение; в него вставлены добавления от предания<sup>198</sup>.

Что касается до Евангелия от Матфея, то свидетельства Папия и Евсевия относят проповедь Матфея к евреям; Матфей писал свое Евангелие по-арамейски; он не был компилятором, а как Марк, – оригинальным автором<sup>199</sup>; дидактический элемент, – акцент Евангелия<sup>b</sup>; Матфей прекрасный начетчик в Ветхом Завете; он знает и обычаи Палестины, и ее географию<sup>200</sup>; Матфей, приводя изречения Христа текстуально, часто совпадает слово в слово с Марком и Лукой; совпадает он и группировкою материала, и деталями; Матфей и Лука полнее Марка; но и они совпадают друг с другом в событиях, опущенных Марком; по Вернле, зависимость Марка от Матфея исключается; Матфей пишет позднее Марка; порядок речей Христа, опущенных Марком, у него иной, нежели у Луки. Таковы выводы Вернле; и их принимает Вреде<sup>201</sup>.

Вендлинг обнаруживает определенную архитектонику в Перво-Марке<sup>202</sup>; Велльгаузен обнаруживает в греческом переводе Марка больше несвойственных греческому языку семитических оборотов; но он считает, что материал Марка – уже предание<sup>203</sup>.

Что касается Луки, то, по Гарнаку, Лука комбинирует Марка с тем совпадением Матфея и Марка, который составляет общий их источник и который Велльгаузен называет «Q» (Quelle), находя у Луки следы третьего источника<sup>204</sup>; по «Q», центр деятельности Иисуса – Капернаум; ученики в «Q» имеют мало значения; Креститель – да; в «Q» нет речи о страдании; в нем – мало мессианизма; много – дидактики; «Q», по мнению критики, предваряет Евангелие от Марка; может быть, «Q» и есть апостольский подлинник; но Гарнак не решается это утверждать<sup>205</sup>.

По Вейсу, Матфей и Лука были знакомы с источниками Марка, – именно с Евангелием, а не с Перво-Марком; специальные места, встречающиеся лишь у Луки, показывают, что у Луки был еще свой собственный первоисточник; он и дает первооснову Луки<sup>206</sup>; проф. Шпитта развивает свою точку зрения: первооснова Луки не совпадает с первоосновой Марка; в первооснове Луки, имеющей древнее происхождение, ничего не сказано о рождении от Девы; сказ о рождении от Девы – вторичная редакция; в первооснове подчеркнута связь Иисуса с народом и общее им противление Синедриону; время первоосновы Луки – еще до падения Иерусалима, даже до Неронова

<sup>a</sup> якобы

<sup>b</sup> часто

гонения; стало быть, она – относима к началу 40-ых годов, когда были живы Иаков, Петр, Павел и Иоанн<sup>207</sup>.

По преданию, Лука, – врач и спутник Павла; по Евсевию, он – антиохийский грек<sup>208</sup>; сравнивая стиль «Деяний» с Ев<ангелием> от Луки, приходят к выводу, что он – автор «Деяний»; Жебелев, наоборот, вопреки Гарнаку, сомневается в этом<sup>209</sup>; Лука дает наиболее широкую картину евангельских событий; хронологически он точней; у него тенденция связать евангельские события с ходом общей истории; он – менее тенденциозен; стиль его близок со стилем эллинской прозы; он литературнее, например, Марка; Иероним высокого мнения об образованности Луки<sup>210</sup>.

Евангелие от Иоанна Ренан считал наиболее подлинным<sup>211</sup>; позднейшие исследования, наоборот, подчеркнуто отделяют его от первых трех, относя к более позднему времени; автор его де не Иоанн, сын Зеведеев<sup>212</sup>; по Папию, Иоанн Зеведеев убит Иудеями сравнительно рано (в 43–44 годах)<sup>213</sup>; позднее распространялись версии о долгой жизни «старца» Иоанна, переселившегося в Эфес; *Евангелие* написано де под конец долгой жизни; оно очень отлично от первых трех; в нем подчеркнут Христос, а не Иисус Назарей. Считают автором Евангелия пресвитера Иоанна, малоазиатца; анализ *Евангелия* обнаруживает его знакомство с гностицизмом и с «Песнью Песней», которая имеет корни в гностицизме<sup>214</sup>; по Велльгаузену, *Евангелие* это перерабатывалось неоднократно; и в нем де есть первооснова; но все слои, сколько бы их ни было, скомпонированы единостильно<sup>215</sup>; оно выточено из единого, глубоко продуманного плана; но план его иной, нежели у «синоптиков» (Лука – Марк – Матфей); и оно же – наиболее философично<sup>216</sup>, выдвигая всюду небесный, а не земной план; всюду подчеркнута тема воскресения; по Шпитте, над Евангелием стилистически и догматически долго работала чья-то рука<sup>217</sup>.

Существует мнение, относящее автора *Евангелия* к высокообразованному и сравнительно позднему гностику школы Валентина; Луи Менар сближает автора *Евангелия* с герметистами<sup>218</sup>; иные ставят его в связь с школой Филона; последнее отвергается рядом исследований, между прочим проф. Муретовым, проф. С.Н. Трубецким, Жебелевым<sup>219</sup> и др.; у Иоанна – отчетливая, оригинальная по сравнению с Филоном, своя, концепция Логоса, не адекватная и юдаизму; совпадение с текстами Гермеса («Пимандр») <sup>220</sup> может быть с бóльшим удобством объяснено: обратным влиянием Иоанновой школы на христианскую литературу; трудно допустить до конца и «валентинизм» тенденций Иоанна, хотя с «валентиновой» школой, этой «квинт-эссенцией» христианского и высоко-культурного гностицизма, сближает стиль, изумительно изощренный и окончательно отвергающий версию Ренана о подлинности *Евангелия* в смысле наибольшей его давности. Иоанн Зеведеев, человек малообразованный, не знавший по-гречески, не мог выражаться языком Евангелия, владеющим всеми тонкостями греческой ритмики.

Евангельский канон – малая часть тогдашней, христианской литературы, сохранившейся и в отрывках, и в отдельных памятниках; была литература *логиев*, изречений Христа<sup>221</sup>; в одном верхнем Египте найдены в 90-ых годах

прошлого века на папирусе, писанном в 150–300 годах, восемь *логиев*; поздней – шесть *логиев*; в 1905 году был найден отрывок апокрифического *евангелия*<sup>222</sup>; было найдено в 1892 году и *евангелие от Петра*, о котором мы слышим от Евсевия; оно относимо к середине II-го века, как и *евангелие евреев*<sup>223</sup>; упомянем «*Евангелие от двенадцати апостолов*», «*Евангелие от египтян*»; есть группа чисто гностических евангелий; есть группа евангелий детства Христа, есть Евангелие от Фомы, есть «*Деяния*» Пилата, старающиеся обелить Пилата, есть «*Евангелие Никодима*», описывающее сошествие Христа во ад<sup>224</sup>.

Эпоха появления этой литературы II–V века<sup>225</sup>; реминисценции ее – протянуты в средневековье, осложняясь и принимая все более и более характер фантастики<sup>a</sup>.

### Стиль Евангелий<sup>227</sup>

Я нарочно забежал вперед в характеристике восточных поэм мысли, минуя христианство-собственно, христианство Христа, стоящее где-то посередине между абстрактной идеей Логоса, стойками, гностицизмом, иудейским мессианизмом, Филоном и другими синкретическими тенденциями первого века – и религиозными, и моральными, и государственными, ибо то, о чем повествуют символы Евангелия, и чему учат послания Иоанна и Павла, – не соответствует ничему<sup>228</sup>; наоборот, все отмеченные мною течения (стойки, логисты<sup>229</sup>, апокалиптики-мессиане, филонисты, гностики, манихеи) отражены в христианстве; что христианство Евангелий не синкретизм, явствует из того, что все течения, в нем оказавшиеся до момента его возникновения и в последующих двух столетиях, за вычетом их, не исчерпывают христианства-собственно; и именно: не исчерпывается личность Христа, встающая в образах Евангелия и из посланий Павла; на ответ, что в христианстве преломились особенно все элементы культуры мысли и чувства, обнимающие 4 столетия (2 – до, 2 – после), что оно конденсатор тенденций, – следует заявить: когда говорят, что нечто преломляет, нечто конденсирует, то этим привносится не данная в преломляемом материале среда, или не данная в слагаемых силах культуры сила; если бы христианство было суммой культурных сил, своего рода диагональю параллелограмма сил, то оно отыскалось бы в слагаемых и ими бы исчерпывалось; если бы христианство было не преломляющей средой, а преломляемым материалом, то говорить о том, что в христианстве преломились по-своему тенденции времени, – бессмыслица; то, что преломляет, то не преломляется; те, которые сводят христиан-

<sup>a</sup> Прим. Белого:

Сюда: Собрание логиев у Preuschen'a («Antilegomena»).

Klostermann'a («Апокрыфа»).

Wessely. «*Les plus anciens monuments du Christianisme*».

Swete. «*Zwei neue Evangelienfragmente*». 1908.

Hennecke. «*Neutestamentliche Apokryphen*». 1904.

Usener. «*Geburt und Kindheit Christi*». 1907<sup>226</sup>.

ство к сумме слагающих элементов, не могут отрицать, что в нем они преломляются; и стало быть, за вычетом слагаемого материала, христианство пусть в одном пункте есть то, что оно есть; оно – среда, не бывшая в культуре до первого века, в нее вдвинутая, как призма, не адекватная линии в нее падающего луча; если она преломляет: луч, извлекает из него новое качество<sup>a</sup>; и оно – сила, не слагающаяся так, как силовая диагональ, в квадрате сил; можно Филона разложить на иудаизм и эллинизм; можно культ Митры разложить в ряд восточных религий, можно греческий Логос разложить на системы мысли, его слагавшие, можно и гностицизм разложить на элементы иудейства, парсизма, эллинизма, христианство и религию Ассирийцев; но христианство нельзя без остатка разложить на все это; разлагаемы, так сказать, его ризы, его оперения, его тенденции, его философия; христианство – не ризы, а неделимый хитон<sup>230</sup>; оно – ни тенденции, ни философия, ни даже религия в собственно-языческом смысле; за вычетом всего оно – новое *что-то*, отпечатлеваемое на всем заемном, оказавшемся в нем; оно – неповторимый стиль для того, кто имеет глаз; оно – неповторимая тональность, для имеющих ухо<sup>231</sup>.

Растаскиватели Евангелий на составные части, как немецкие ученые, или утверждающие, что Христа и не было, или<sup>b</sup> учащие, что Христос – Василий Великий<sup>232</sup>, живший в 4-ом веке, и что до него – никакого христианства не было, – не видят того, что видит более развитой, ибо упражнявшийся в зрении, глаз: не видят стиля, который единственен в Евангелиях, на какие бы части мы ни разложили их; не слышат звука, который тоже единственен, которому советует внимать апостол: «Духов различайте»<sup>233</sup>. Передвигающие время появления христианства<sup>c</sup> на несколько столетий совершенно не имеют дара различать *времен*, на который тоже ссылается апостол; *«имейте ухо, глаз, дух, ритм времени»* – вот лейтмотив, проходящий сквозь ранние памятники христианства, прекрасно сознающего, что оно – *«соблазн»* для иудейства и *«безумие»* для эллинизма<sup>234</sup>; стало быть: не позднейшее привнесение нашего времени эта апелляция в христианстве к стилю, к веянию, к музыке, к глазу; и не символист<sup>d</sup> в 19-ом столетии в христианство вписал свою позднюю вставку о том, что надо иметь ухо, т.е., – быть музыкальным *«прежде всего и всегда»*<sup>235</sup>; не художник<sup>e</sup>, развивающий в 20-ом веке свою *«науку видеть»*<sup>236</sup>, как необходимый опыт понимания не только живописи, но и культуры мысли и тела, – не он вписал в первые века лозунг: *«имейте глаз»*, т.е., развивайте опыт восприятия образов и красок христианства, как стиля его. Не Вячеслав Иванов из XX-го века вписал в раннее христианство лозунг, что не в *«что»*, а в *«как»*<sup>237</sup> суть<sup>f</sup> слов Христа, когда они взывают к дару различения *«духов»*. И опять-таки: не Эйнштейн со своею теорией относительности вмарал из 20-го века в ранние памятники христианства

<sup>a</sup> например, – не семи цветных светочей, а белый солнечный луч;

<sup>b</sup> как Морозов

<sup>c</sup> как Морозов

<sup>d</sup> Верлэн

<sup>e</sup> Петров-Водкин

<sup>f</sup> силы



мысль о том, что для одних день не отличен от дня, а что времена различны<sup>238</sup>.

Вот эта-то апелляция к стилю, к глазу, к уху, к духу, к времени, к краскам образов, не встречаемых ни до, ни после, (ни в поэзии, ни в «поэмах» гностиков, ни в системах мысли,) – эта-то апелляция и создает особенность раннего христианства, как не бывшего ни до, ни после первого века; разлагая христианство в до него бывшие столетия, мы находим все элементы его, – «минус» стиль, которым веет фигура Христа, как она поставлена апостолами<sup>a</sup>; христианство есть новое качество: стиля, тона, ритма, композиции; образ Христа<sup>b</sup>, – ни «Логос», ни «Мессия» евреев, ни Христос гностиков и манихеев, ни «Гермес» александрийцев, ни «Митра»<sup>c</sup>.

И точно так же следует отметить смещающим Христа в Василия Великого и время возникновения его в 4-ый век<sup>239</sup>: четвертый век по Р.Х. имеет совсем другой стиль эпохи; это – не первый век; и он дан не одним Евангелием, но и неоплатониками, и апологетами, и всей литературой. На это сместители отвечают: литература сочинена поздней, чуть ли не в эпоху ренессанса; этот ответ – бегство от ответа, ибо ренессанс имеет свой стиль; и он, при всем многообразии, целостен: и в книжной литературе, и в изобразительных искусствах, и в исторических фактах; ни этой литературе, ни изобразительным искусствам, ни фактам истории никак не соответствует, что Платон выдуман Фичино<sup>240</sup>, что Флавий, о котором свидетельствуют ранние апологеты, тоже выдуман<sup>241</sup>; кто немного музыкален, и кто имеет глаз<sup>d</sup>, тому не придет в голову вымолачивать бреды об одновременном написании памятников огромной гениальности, ни в чем не пересеченных с гением времени (15-ым и 16-ым веком); допустим, что Фичино, не оставивший в истории следов своей гениальности, подобных оставленным Данте, оставил гениальный подлог, «Платона», ни в чем не схожий со своим временем (вот так гений, перегениализировавший «гения» эпохи!); тогда он и его друзья должны бы были выдумать и всю последующую платоническую литературу с Плотиним и т.д., ни в чем не схожую с временем, когда совершались подлоги. Допустим и это наперекор элементарному смыслу; допустим сверхгениальность выдумывателей<sup>e</sup>, о которой история хранит молчание, ибо все ее документы свидетельствуют о гении Петрарки, а не Фичино, Поджио и тому подобных собирателей классических древностей; остается недоумение: как же быть со Средними веками; с библиотеками пергаментов *in folio*<sup>242</sup>, писанных до книгопечатания, где, например, фигурирует «Тимей»<sup>243</sup> и где о Платоне сказано так много, что если бы Фичино до подлога сел читать историю платонизма по средневековым памятникам, ему бы времени не было сочинить Платона.

То же можно сказать и о каждой из древних книг; вместе с ней надо было бы сочинить и быт, с которым она единостильна, и который дан громад-

<sup>a</sup> «минус» то «как», в котором все бывшие до первого века «что» преломляются.

<sup>b</sup> извините немножко

<sup>c</sup> а все это, плюс что-то еще, не выводимое из чего.

<sup>d</sup> кто стоит прочно в ритме времени,

<sup>e</sup> Фичино с товарищ<ами>

ным материалом музеев, гипсов, скульптур, одежд, моделей, не совместимых в одной эпохе; для цельности картины, совершая подлог с Платоном, надо было бы открыть и фабрики подложного производства античной скульптуры, сосудов, ваз, стоящих в кричащем противоречии со средневековой эпохой и с ренессансом.

То, что мной сказано о Платоне, применимо и к раннему христианству: оно – цельно, монолитно, стильно; и – созвучно с первым, а не с четвертым веком; смещение его на 4 столетия вперед, или назад, какими бы остроумными соображениями это ни вызывалось, – бессмыслица перед ухом, глазом, стилем, духом времени.

Надо быть в смысле живого восприятия совершенной дубиной, чтобы утверждать то, что утверждается о христианстве, или почтенными гробокопателями без глаз и уха, или остроумниками от рассудочной абстракции, или полуманиаками, как бы убедительно маньячество ни звучало в одной из граней многогранного целого: христианство, – не грань дат, не грань – мыслей, красок, поступи, а – культура<sup>а</sup>, не разлагаемая в качестве; возникновение его в целом культуры возможно тогда-то, а не – тогда-то.

Если первый век с гностиками, апокалиптиками, логиками<sup>244</sup>, стоиками, митраистами и т.д. есть четвертый век, то четвертый век есть восьмой; и – только; все остается на месте; изменяется хронология, чтобы где-нибудь в линии времени (раньше, или позднее) остаться с дырой; остается конфигурация сил с таким, а не иным, так-то преломляемым материалом; и если бы даже не было христианства, его следовало бы выдумать, ибо преломитель сил и материалов культуры – налицо; и это Христос, несущий такую проповедь, какая встречает нас в ранних памятниках первого, а не четвертого века; если Христос является в четвертом веке, то и Филон, и Аполлоний, и Симон, и герметисты, и многие прочие переселяются в этот век; а за ними и все обстание; то есть, ничто не меняется.

Дико было бы отрицать, что в живой речи смысл междометия «ах», или утверждения «да» – в жесте, в улыбке, в ужимке, в интонации; что и «да» можно произнести, как «нет»; и «ах» может выражать: радость, скорбь, испуг, ожидание, надежду.

Но книжники из рассудка, гробокопатели, раздергиватели текстов в своих научных действиях поступают так, как если бы они отрицали наличие живой речи, данной не в грамматике лишь печатной строки, а в тембре голоса (ухе), блеске глаз, в неуловимом, стилевом «как», в жесте «времени».

И тогда получается то, что получается во всякой мертвой работе: христианства, сводимого к компоненту культурных сил до него, не существует, хотя в нем этот компонент преломился; если не христианство есть преломитель в христианстве, то – что ж? Дух христианства, стиль Евангелий, художественная драматика личности Христа? Но тогда художественный образ, а не то, что гробокопатели считают христианством (догмат, культ, обычай, ритуал и т.д.) – христианство.

---

<sup>а</sup> целое

Тогда скажем: христианство в христианстве – то, что пронизало образы христианства, данные в Евангелиях; и если Евангелия – не Евангелия, то есть Евангелие Евангелий: «*сердечное письмо*», о котором говорит Павел<sup>245</sup>; и оно – стиль, дух, ритм, в котором пересекаемы Евангелия, противопоставленные всему прочему.

И если самые Евангелия, преломляющие в новом качестве, к ним притекающие с запада, востока, севера и юга – система мыслей, культов, бытов, взятых в их катастрофическом сдвиге, – если эти Евангелия позднейшая заплатка на дыре, не заполненной ничем, то ткань культуры, их обстающая с рядом прожогов и следов огня гласит: здесь, в этом месте ткани культуры был некий прожег, так-то деформировавший ткань; и мы, не имея в месте Христа никого, должны бы были установить: в сгоревшем месте – пересечение всего, ибо все ведет к линии пересечения, ставшей дырой прожega ткани культуры; узоры жизни на памятниках первого века гласят, что узоры эти с катастрофической силой слетаются к воронке, рисующей как бы Мальстрём<sup>246</sup>; и эта воронка подобна огромному духовному, новому импульсу, как бы спускающемуся перпендикулярно к истории, отчего линия ее, пронизанная сошествием импульса, с этого места закручивается в спираль<sup>247</sup>.

Но описание событий спирали, или – тема «заплаты», и есть тема Евангелий; с нее-то и открываются Евангелия; это проповедь Иоанна: «Я глас... Исправьте путь... Я видел Духа, сходящего с неба...» (Иоанн); или: «Всякий дол да наполнится, и холм да понизится... Идет сильнейший меня...» (Лука); или: «Я посылаю Ангела..., который приготовит путь» (Марк); или: «Я не достоин понести обувь Его; Он будет крестить вас Духом» (Матфей)<sup>248</sup>.

Евангелия начинаются с отметки ритма времени, сдвигающего перспективы и исправляющего кривизны; но узор ткани культуры ведь и рисуют нам эти сдвиги; тема Евангелий – тот именно сдвиг, перекрещивающий быты, мысли, системы, который нам дан и без Евангелий; но Евангелие раскрывает качество этого сдвига; качества не раскрывают: ни стоики, ни предхристианские гностики, ни Филон, ни герметисты, ибо сдвиг ими отмечен, а качество сдвига не показано; новое качество – не придумываемо; оно – продукт как бы кипения веществекультуры в некоей реторте; и если Евангелия написаны позднее не в обстановке сдвига, не в расплаве огня, то такое написание их нарушает все наши нормальные представления о том, как вывариваются произведения культуры: в реторте времени; если бы они и были написаны не в первом веке, то такую ретортой, в которой образовалось бы новое качество в расплаве материала старых культур, была бы живая традиция, даже не слова, а жеста, ритма, интонации: из уст в уста, от уха к уху, от блеска глаз к блеску глаз; тогда значит: Евангелие писалось, как «*письмо, написанное в сердцах*» (Павел)<sup>249</sup>; Евангелия были бы Евангелиями этого живого Евангелия.

Евангелия суть качественное выражение закручиваемых в спираль времен под действием перпендикулярно сходящего к времени Импульса, образующего в момент схождения самую воронку Мальстрёма, или пронизания воздухом неба водяной, текучей, жизненной стихии; Христос, изображенный в Евангелиях, и есть эта воронка, ибо он описан, как Логос, сходящий в

человека, образующего во времени Мальстрём: и он описан не в линиях рисунка, не в ходе мыслей системы, не в наложении легенд одна на другую, а в совершенно отчетливых красках, которые не появлялись ни до, ни после; все попытки пародировать стиль Евангелий в позднейших веках, какие бы художники ни брались за такую пародию, разбивались о стилистическое убожество, выдавая подлог, ибо Евангелия не передаваемы по краскам так же, как неповторимы они по глубине, полноте, множественности смыслов, всегда транспарентных и всегда сквозящих иным смыслом, их все подстилающим.

Этот стиль, качественно раскрывающий, как бы в линиях культуры сдвиг силовых линий, которыми сигнализируют системы и быты, и им кореллятивный, но не адекватный (ибо там, как бы количественное измерение времен и сил времени, а здесь – качественное), – этот неповторимый стиль подчеркивает Рудольф Штейнер с такой силой, с какой еще никто – не подчеркивал<sup>250</sup>; ибо те, которые должны были бы подчеркнуть стиль, т.е., *ухо и глаз*, к которым апеллируют христианские памятники, вовсе его не подчеркнули, уподобляясь тому ротозею басни Крылова, который заметил в кунсткамере всех букашек, а слона – не приметил<sup>251</sup>.

Но прежде чем сказать о стиле, скажу о сдвиге времен, который отмечают начала четырех Евангелий, согласно с другими памятниками; наступает полнота времен<sup>252</sup>, приходит полновременный день<sup>253</sup>, ни на что не похожий, который надо отметить и различать от других дней; для того-то и апелляция к слуху и к духу; это различие, очевидно, – новый дар времени<sup>254</sup>; он предполагает нового человека, который умеет различать там, где эллин не различает, ибо для эллина апелляция к опыту различения дней, духов, даров в своем «Я» есть безумие, как для иудеев это – соблазн, ибо в эллинстве отсутствует сама проблема различения, (нет нового органа, самосознания, есть лишь рассудочное сознание), а в еврействе самый этот опыт различения не свободен, а окован книжной догмой.

Чем отличается полновременный день, от просто дней; тем, что в нем переживается как бы полнота временной линии, повернувшейся на себя самое (наша спираль); полновременный день – момент сдвига времени, или то, что мы называем воронкой «Мальстрема»; это вхождение вглубь водяной стихии небесно-воздушного<sup>a</sup> столба, т.е. Духа нового импульса над точкой времени, в которую стал человек; и это – картина крещения водою<sup>255</sup>; надо было опуститься на дно воронки времен, чтобы обрести опыт полновременного дня, или дня начала сдвига времени; человек, об этом учащий, т.е. имеющий этот опыт, – Иоанн Креститель, а человек, обретающий всю полноту опыта – Иисус, ибо опыт в Нем, есть непосредственное соединение личности с Логосом, – то, которое и пытается систематически вскрыть Филон, учащий теоретически об этом в то именно время, когда это событие совершается; именно: Бог посылает в мир Христа через Иисуса, личность, ставшую двуединой, т.е. Иисусом Христом<sup>256</sup>.

И потому-то слова, характеризующие Иисуса, ставшего Христом, слова Крестителя, отмечают его тем признаком, каким отмечено все кругом; и этот

---

<sup>a</sup> смерчевого



признак – сдвиг времени; оно отныне – не линия, а круг; но круг здесь – схема спирали (воронка Мальстрема образует в струях именно спираль!); Креститель говорит: «Идущий за мною... стал впереди меня» (Иоанн: I, 27); или «Стал впереди меня, потому что был прежде меня» (И<н>. I, 30); идущий за Крестителем – Иисус; стал впереди Крестителя, соединившись с импульсом, сдвигающим время – Христос Иисус; «Стал впереди меня» – значит: стал Иисусом Христом; «Потому что был прежде меня» означает: Христос в Иисусе, или в предвечной своей имманентности самому человечеству, есть загаданность человечества в Логосе мира; и оттого-то «Апокалипсис», приписываемый и Иоанну, и Керинфу, и неизвестным<sup>a</sup>, выражает мысль именно Евангелия от Иоанна: «Я – альфа и омега»<sup>257</sup>, так же, как и начало послания Иоанна: «О том, что было от начала, ... что мы видели и слышали..., что осязали руки наши, о Слове Жизни»<sup>258</sup>. Ни у кого из других апостолов не берется тема круговой спирали времен так, как у Иоанна, который Евангелием, «Апокалипсисом» и Посланием в этой теме обнаруживает совершенное единство стиля, как и в теме жертвы Логоса, стоикам и евреям не известной, ибо Логос назван Агнцем, закланным до создания мира<sup>259</sup>.

Ни у дохристианских гностиков, ни у Филона, ни в еврействе, ни в эллинизме нет ничего, соответствующего учению о сдвиге времен в новом качестве, явленном в виде Христа Иисуса; ждали человека-пророка, ждали Царя-Мессию, учили о Логосе и об откровении Логоса в человеке, но такого конкретного знания о том, что в данное время происходит со всею исторической культурой, не было ни у кого, ибо это знание возможно лишь в овладении опытом самосознающей души, а не в опыте опустошенной цивилизацией души рассуждающей; знание о том, что эта душа – пустыня, опять-таки, есть начало Евангелия: «Я – глас вопиющего в пустыне»<sup>260</sup>.

Но будучи новым в качестве, христианство дает ответ из опыта самосознания, и на стиль греческой философии, на учение о Логосе: в первых пяти стихах Евангелия от Иоанна<sup>261</sup>; в них Иоанн отчитывается перед эллинами; и этот отчет перед ними – не соблазн, ибо стоики и Филон уже подготовили почву; в Евангелии дан и отчет перед иудейским законничеством, упрекающим Иисуса в соблазне; и этот отчет – выяснение еврейского представления о жизни Логоса в деяниях закона; ответ: Логос не закон, ибо он – истина, а истина – не закон; она – дух истины, который дышит свободно: «Закон дан чрез Моисея; благодать же и истина ... состоит в том, что Сын пришел в мир» (И<н>. III, 14)<sup>262</sup>. Филон строил для Моисея<sup>263</sup>; Евангелие, отделяясь от Моисея в сторону свободной для исследования истины эллинской, однако делает оговорку, что «Сын» уже «пришел», чего не знает и эллинизм; еврейство знает, что Мессия придет; но проекция в будущее Мессии с точки зрения христианства вчера еще не была абстракцией, а сегодня – абстракция, ибо опыт сегодня – опыт сдвига времен.

Учению эллинов о свободной истине дается корректив, что она, истина, свободна из благодати, т.е. из нового опыта, к которому приготавливал путь крещения водой; эллинский рассудок – засыхающая пустыня, в которой

<sup>a</sup> пресвитеру Иоанну

имеющий новый опыт есть *«вопящий глас»*; ее истина – абстракция; истина из благодати, т.е. полноты нового дня, есть жизнь нового пути, ибо *«Я есмь истина, путь и жизнь»*<sup>264</sup>, а не истина вне пути и жизни; об истине из опыта пути учили стоики; но они не вскрыли корня жизни, а Христос Иисус вскрывает семь ступеней этого корня: 1) *«Я есмь хлеб жизни»*<sup>265</sup>, 2) *«Я – свет»*<sup>266</sup>, 3) *«Я – дверь»*<sup>267</sup>, 4) *«Я – пастырь добрый»*<sup>268</sup>, 5) *«Я – воскресение и жизнь»*<sup>269</sup>,

б) *«Я – истина, путь и жизнь»*, 7) *«Я – виноградная лоза»*<sup>270</sup>. Здесь истина, как путь стойков, акцентуирована в по-новому строимой жизни, которой корень – лоза, или маслина, а личность есть наливающийся соком жизненной истины плод лозы, или листок масличной ветви.

Родовая жизнь эпохи души оцущающей знала эти образы; но ствол лозы был – род; дети висели в этом образе, так сказать, на отцах, отцы – на дедах; эпоха души рассуждающей уничтожила лозу, эмансипировав личность, которая в жизни мысли родила абстракцию о реальности родового понятия, как *sui generis* жизни, не адекватной жизни личности; в ней абстрактная аллегория лозы – понятая, как безличный Логос, свисает сверху вниз, протягиваясь черешками в головы многих личностей понятиями; голова здесь – аллегория объективности законов логики; и только.

В евангельском символе взяты в соединении и образ родовой жизни, как жизни именно, сравнимый с лозой, которой сок, по еврейству – родовая кровь и семя отца, неотделимое от похоти, с аллегорией лозы, как надличного сознания в мышлении многих виноградин, как сознаний личностей.

Но в Греции совершился отрыв от рода; в еврействе род сохранил жизнь; зато: в эллинстве отрыв личности от рода привел к абстрактному бытию лишь родовых понятий, оставив плоть личности эгоистической; а в еврействе склейка сына с кровью отца посредством семени и похоти грубо сенсуализировала жизнь национального коллектива; образ Евангелия, соединяя истину с жизнью, а жизнь со сладким, благодатным, целящим соком лозы, обещает оправдать в новом единстве жизненной истины Человека, который становится свободен всей жизнью, а не только жизнью абстракций, но сохранив свою автономию от рода.

В этом взятии и по-новому сочетании истины и жизни, неведомом органам рассуждающей души, как и органам оцущающей души, пересекаются обе души в новом опыте, в новом качестве, для которого строится новый путь: по-новому отрыва от рода; и по-новому размыкания личности в солнечие личностей, которых жизнь – Сын Божий; здесь в новом качестве вскрываются: 1) Сын Божий, как жизнь в нас, 2) коллектив, личности которого уподобляются членам тела нового, не родового организма, который и есть индивидуум, или личность, переполненная опытом благодати, как соком лозы, 3) по-новому вскрывается сама личность.

И заранее осознается, что это новое вскрытие, сочетающее еврейство и эллинство в новом качестве, для первого – соблазн; для второго – *«безумие»*.

*«Дал власть быть чадами Божиими, которые ни от твари, ни от хотения плоти, мужа, но от Бога родились»* (И<н>. I, 12–13); или: *«Если кто не родится свыше, не может войти в Царствие Божие»* (И<н>. III, 3)<sup>271</sup>.

Здесь рождение свыше, – не аллегория, а реальность, которую не знает Греция; на вершинах своего опыта она знает опыт выхождения из своего «Я» в экстазе; но рождение свыше есть сохранение «Я», так сказать, в новом аспекте; оно – не экстаз, не вылет, не угашение сознания, но облечение всей плоти Разумом Христа, как Промыслом Жизни; акт этот подобен катастрофе и для иудея, и для эллина; и в учении о нем – новое качество Евангелий, нигде не развитое; оно – в опыте пути мучительного отделения «Я» от уз плоти рода, в<sup>а</sup> опыте привития этого «Я», как дичка, к маслине (Павел)<sup>272</sup>, или – организму жизни в Христе (не по Филону); и обратного вхождения в плоть для переорганизации ее «*составов и мозгов*» (Павел)<sup>273</sup>; это – операция всего организма сознания, сплавляющего по-новому плоть и душу в конкретном духе<sup>274</sup>; еврейство знало операцию обрезания (для рода); эллинство знало – операцию отрыва от рода; здесь операция есть самый путь жизни «Я», данный для разума в семи ступенях сознания («*Я есмь*» – хлеб, путь, свет и т.д.); для жизни чувства это суть обряды: 1) омовения ног (или ритма поступи), 2) бичевания, 3) тернового венца, 4) несения креста, 5) распятия, 6) смерти и воскресения, 7) вознесения<sup>275</sup>; для воли это путь приобретения даров, символизированных семью чудесами: 1) претворения воды в вино, 2) исцеления горячечного, 3) исцеления параличного (могущего теперь носить свой одр, т.е. взявшего в руки тело), 4) умножения хлебов, 5) хождения по водам, 6) исцеления слепорожденного, 7) воскрешения Лазаря; эти дары обретаются преобразованием «Я», операцией крестного пути<sup>276</sup>, рождающей силы жизни, исходящие не из тела, а из духовно преображенного и ставшего индивидуальным чрез Христа «Я»; в этом деянии и храм тела<sup>277</sup> восстановим после разрушения его, или вырыва из уз родовой жизни; Греция вырвала лишь голову личности из уз рода; теперь обещан вырыв всего состава человека, чтобы и он стал «*полновременным днем*», как первый, вставший в ритм полновременности (Иисус)<sup>278</sup>: «*Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его*» (И<н>. II, 19).

И опять подчеркивается, что возможность к началу такого пути, неведомого религии и философии, уже наступает, т.е. апелляция к духу времени: «*Посмотрите на нивы, как они... поспели к жатве*» (И<н>. IV, 35).

Для стойков, логисистов, филоновцев, апокалиптиков и мессианистов – не поспели!

Но, чтобы не оставалось сомнения, что путь этот не закон, не догмат абстрактной истины, не миф, подобный прошлым мифам, – чисто эллинский подчёрк свободы гнозиса и свободы упражнений с глазом, с ухом, с ритмом: «*Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит, и так бывает с рожденным от Духа*» (И<н>. III, 8). И – «*Настало время ..., когда... будут поклоняться Отцу в духе и истине*» (И<н>. IV, 23).

Но дух Истины здесь – дух жизни; и он обретается не в эллинской философии, а в трудном опыте перестроения себя, подобном разрушению «храма» и сложению из развалин его нового храма.

<sup>а</sup> для нового привития

Храм – человек-индивидуум: ни род, ни личность<sup>279</sup>.

Вот несколько штрихов, лишь намекающих о новом качестве культуры, которое начинает звучать лишь в христианстве: пантеизм, деизм, мифологизм, панлогизм, антропоморфизм обстания, описывающего свои детали в истории христианства, ничего подобного не знает, ибо пантеизм, деизм, мифологизм, панлогизм, антропоморфизм с первого века начинают в христианстве по-новому вывариваться; и этапы выварки – эллинизация, гностицизм, герметизм и т.д.; но это – внешние ризы, не касающиеся их окрашивающего ядра.

Гностицизм, герметизм, филонизм, панлогизм первого и второго столетия суть дни – *«не полновременные»*; они на момент порой заслоняют основную тему христианства, как потом ее заслонят восточная и западная патристики, паразитирующие на христианстве и отстраивающие свои небывалые построения.

А корень христианства, дух его, – *«голос которого слышишь, а не знаешь, откуда приходит»*<sup>280</sup>, – становится культурой почти двух тысячелетий, имеющей определенный, свой стиль, где *«Фауст»* Гете, *«Цветочки»* Франциска<sup>281</sup>, *«Данте»*, Рафаэль, Микель-Анджело<sup>282</sup>, Ангел Силезский, Новалис, Вл. Соловьев, Штейнер, из глубин полновременного дня приносят новые и новые плоды, которых целое – не текст Евангелий, а – культура Духа.

Вот пролегомены к тому, что мне хотелось бы сказать о христианстве.

## Евангелист Иоанн<sup>283</sup>

Материал Евангелий неисчерпаем в смысле характеристики стиля; и при том: каждое Евангелие характерично, цельно, выточено, как из камня, разумеется, если на него глядеть глазами художника; и каждое имеет свою особенную мелодию, отличающую его от других; разумеется, если в нее вслушиваться ухом музыканта; без глаза художника и уха музыканта, Евангелия, конечно, – конгломерат текстов, относительно которых можно рассуждать, что, где, как и когда вставлено; но вопрос о вставках, первотексте, как, например, размышления о Перво-Луке, не имеет никакого значения при художественной оценке Евангелий<sup>284</sup>; если Евангелия не писаны тогда-то, а тогда-то, если такая-то вставка принадлежит такому-то веку, такой-то школе, если 4-ое Евангелие есть скорей отклик *«Пастыря Народов»* Гермеса<sup>285</sup>, а в таком-то – *«законнические вставки»* от пророков, текст которых де писан после Евангелий, – значит: позднейшие вставки, инородные включения, сам позднейший текст, – чудо, ибо разнородные клочки, на которые разрывают Евангелия, сложились в картины столь целостные, что это свидетельствует лишь о чуде сложения; апологеты и комментаторы вставляли и искажали первоначальный текст, а он красочно богател и расцветал у Марка стилем, подобным, допустим, Греко, у Иоанна – стилем Рафаэля.

Почему-то никто не подходит к Евангелиям с оком художника; если подходят, то в очках догмата вероучения, одевая чудные картины в раки и



ризы<sup>а</sup> металла, или даже, как в католичестве, отнимая у паствы евангельский текст. Или наоборот: подходят к Евангелиям седые, почтенные, ученые очканы, икающие на всякое художество и совершенно невежественные в различении глазом, например, живописных школ, ухом – мелодий (Шуман – шум, Моцарт – «nicht zahrt»<sup>286</sup>); подходят и начинают ковырять под углом библиографии, истории и т.д.

Если бы подходили скромней и непредвзятей, – ну так, как к картине, выставленной на выставке, то воскликнули б: «Иоанн – одна школа красок и ритмов, а Марк – другая». И воскликнули б: «Та и другая школа представлена мастерами, которых образы и стиль перерастает в только искусстве почти все, что написано, где “вставки” – не кричат заплатами, и где связь с той или иной доктриной в ходе абстрактных мыслей утоплена тем, что “как” этих мыслей подано с вовсе иным выражением».

То, о чем я говорю, есть факт восприятия: эмпирика уха и глаза, разумеется, хоть несколько тронутых искусством *видеть* и *слышать*; но Евангелия, все, ведь и кричат требованием: «Имейте глаз, имейте ухо»<sup>287</sup>, о чем забывают ученые мужи, не понимающие, что их разъяснение неподлинности Евангелий есть именно восстановление их в *стиле*; и это – чудо, ибо Евангелия, умершие в растаске цитат, в концепции, над растаском, как погибающее горчичное зерно, начинают приносить плод; ибо, когда доказано по пунктам, что их нет на бумаге, они восстанавливаются в стилевой концепции в нас и становятся «сердечным» письмом, а не буквенным.

И тогда-то ставишь вопрос: «Кто, в самом деле, вписал эти позднейшие, художественно гениальные вставки?» Ответа не получается, ибо стиль апологетов – иной; гностиков – иной; герметистов – иной; эллинов – иной; иудеев – иной; встает вереница исторических лиц; и никому из них нельзя приписать стиля *Евангелий*; менее всего – отцам церкви, ибо последние оставили труды, написанные в стиле пышного византийского велелепия и реторики, характерной для четвертого и пятого века; и только болван может приписать отцам эти вставки; остается факт: «вставочники» исчезли, а они-то и были *качеством* Евангелий; стало быть: христианство Евангелий в импульсе написания не пересеклось с историей христианства ни в каком смысле; и тогда история христианства без собственной истории, ставшая именно двигателем истории, есть еще большее чудо, чем «бог вдохновенные» такие-то апостолы, подлинные авторы Евангелий.

Хотя бы *Евангелие* от Иоанна: люди, посторонние христианству, но подходящие к стилю *Евангелия* с ухом, развитым для восприятия эллинского просодия и ритмики, отмечают: *Евангелие* есть чудо ритмической прозы, переходящей в стих, где отдельные фразы суть *колоны*, имеющие такое-то строение; связь фраз – перебой *колонов*<sup>288</sup>, показывающий изощрение стиля, не имеющее источников; очень изощренны в стилевом смысле и «*Орфические Гимны*»<sup>289</sup>, которые в изощренности были бы сближаемы с ритмикой Евангелия, если бы не иной стиль, не иное вообще звучание, не говоря о красках; «*Орфические Гимны*» – безобразны; образы Евангелия от Иоанна ясны

<sup>а</sup> догматического

и чисты, как светопись; и сближать с орфизмом их, на основании лишь одной фонетической звучности, бессмысленно; и наконец: изошренность строения Евангелия, по словам специалистов, изучавших ритмически его греческий текст, несоизмерима с орфическим текстом, ибо в Евангелии самое расположение так-то построенных строк (кóлонов) следует расположению образов, что, например, обнаруживает анализ беседы Христа с Самарянкой<sup>290</sup>; дана просодическая тема Христа, тема Самарянки и их сплетение, как в сонатной форме.

То, что я говорю, – тоже факт: и факт научной ошупи, обнаруживающей цельность там, где метод историков гласит: растерз! Цельность стиля и ритма вопреки растерзу; да это же чудо, как если бы мы гравюру Дюрера расстригли на штрихи, бросили эти штрихи на землю, и они бы сложились в случайном падении расстриженную гравюру.

Объяснения историков и текстологов – необъяснимы с точки зрения аналитиков морфологии образов, красок, слов, звуков.

Евангелия – художественные произведения<sup>291</sup>, вызывающие к уху и глазу: это – факт, который можно доказать; но стиль художества Евангелий совпадает с содержанием стилевых образов, ибо эти образы гласят не о стиле вещей, а о стиле жизни; человек, показанный в Евангелии, учит жизненному творчеству; он – художник жизни; и художник не в стиле стоиков, эпикурейцев, иогов, браминов, книжников, теургов, а в каком-то ином, никогда не бывалом, ибо образы слов Христа и «как» этих образов говорят о ритме жизни, доселе не звучавшем нигде и никогда, о чем свидетельствуют и слушающие это «как» слов Христа посторонние: «*Никогда человек не говорил так, как этот человек*» (Иоанн. VII, 46).

Да, никогда человек не говорил так, как говорил Христос по *Евангелиям*; я разумею пока лишь *стиль*; стиль *единственен*; ему имманентен лишь стиль *Евангелиста*, ибо обстание Христа передано таким стилем, каким еще никогда человек не говорил.

«*Как*» до такой степени здесь перевешивает «*что*», поданное как зрительная метафора, что музыкальное ухо в одном и том же образе прочитывает ряд модуляций; всякое великое искусство обладает образами, звук которых и смысл которых меняется и в веках, и в восприятиях: факт известный, что Пушкин звучит по-разному в разном возрасте и в разной эпохе; но многообразии оттенков, смыслов, красок и выражений голоса, звучащего из Евангелий, превосходит все памятники литературы; что Евангелие имеет внутренние смыслы, вписанные друг в друга, как круг в круге, – факт опыта чтения: не десятков, не сотен, не сотен тысяч, а миллионов; тысячи свидетельств об этом – Голос Истории; но Голос этот проверяем и в 20-м столетии фактом вглубления в Евангелия каждым; оттенки и смыслы просвечивают сквозь оттенки и смыслы пропорционально внутреннему сосредоточению, вниманию, углублению в себя; точно в себе самом открывается дверь и ты уходишь в нее, чтобы слышать Голос, в тебе раздающийся в совершенной свободе; и этот Твой Голос есть Голос же и из Евангелия; *Евангелие* в таком вглублении – ключ, отпирающий дверь, как и сказано: «*Я – дверь*»<sup>292</sup>; оно – путь, высекающий бесконечность модуляций в тебе углубляемых ис-

тин, которые в тебе становятся как бы сперва второй жизнью; но эта жизнь расходящимися кругами все полней разливается в твоей жизни: в направлении от головы, к сердцу, к рукам, к ногам, становясь понятием, чувством, волей и их единством по-новому<sup>293</sup>, в котором восстает новое «Я», адекватное «Я» Иисуса, но как бы приходящее не из строк, а из недр тебя самого, как из-за тебя – к тебе самому.

Но это же и есть тема Евангелия, или тема Истины, Пути, Жизни в по-новому взятом «Я» («Я – воскресение и Жизнь»<sup>294</sup>), в котором истина становится не абстрактной (по-эллински), не юридической (по-еврейству), а – «путем жизни в Я», освобождающем человека от всех предпосылок сознания и закона, понятого формально.

То, о чем я говорю, исходя из опыта личного прикосновения к Евангелию, скликается с опытом тысяч свидетельств, разбросанных в истории; и оно же – содержание образов слов Христа, данных не только в тональности, но и сжатых лозунгах чисто эллинской мудрости, ибо одна из тем, например, Евангелия от Иоанна есть ход от Крещения водой, как осознания факта изменения ритма времени в спирально-круговое («кризис сознания»<sup>295</sup>), к Крещению Духом, который есть жизнь истины, освобождающей человека: кризис крещения есть еще лишь перетряс в человеке старых каркасов культуры, а крещение духом есть рост и восстановление человека в новых органах восприятия; в крещении водой как бы спадает пелена с глаз и ухо слезает с уха в смысле открытия возможностей по-новому видеть и слышать, так сказать, в физиологическом смысле, ибо новому органу познания соответствует, конечно, коррелят и в составе телесном; в крещении духом впервые открывается подлинная причина перетряса каркасов, ведущая к крещению водой; «стоящий за мною стал впереди меня»<sup>296</sup>: стоящее за чувственно-душевым осязанием опыта кризиса<sup>a</sup> – в нем находящийся уже опыт новой духовной свободы в линии истории становится как бы следствием; *идущее впереди стояло еще прежде как бы за плечами идущего*.

И это – освобождение человека: к новой культуре: «Истина сделает вас свободными» (И<н.> VIII, 32); «Слова ... суть дух и жизнь» (И<н.> VI, 63); «дух животворит» (И<н.> VI, 63); он – «дышит, где хочет»<sup>297</sup>.

Если где хочет, то не по закону рассуждающего сознания, или мифу, или закону евреев, или плоти, или чего иного, чем переполнена дохристианская культура; да, – не по закону; и исходя из новой, свободной истины, какой революционный ответ, повергающий в соблазн, смятение, страх, ярость иудеев; нарушение субботы, – ведь это символ нарушения всего для истинного еврея; суть не в субботе (это и фарисеям ясно), а в многовековом принципе; если нарушить субботу, то – все нарушаемо; падают скрепы нации, с таким усилием в законе обретшей щит; нарушение догм, – не столь страшно, ибо оно не кричит перед народом; нарушение субботы пред всеми, – развал народа; и потому: «Искали убить за то, что Он... нарушил субботу» (V, 18).

Нарушение субботы – нарушение принципа закона, основанного на суде; суд – высшее проявление божественной власти; Отец именно «судит», а

<sup>a</sup> сознания

тут: «*Отец не судит никого*». Как, почему, с какого времени? Он – «*суд отдал Сыну*» (И<н.> V, 27)<sup>298</sup>. Как же судит Сын? «*Суд в том, что свет пришел в мир*»<sup>299</sup>; стало быть, суд не суд, а самообличение тьмы светом внутреннего сознания; суд есть суд совести: Сын распорядился с отчим судом не по еврейским представлениям об Отце; стало быть: Отец – не отец? Чтобы не оставалось сомнения, называющий себя Сыном заявляет, что и он не судит: «*Не думайте, что Я буду обвинять вас...*» (V, 45)<sup>a</sup>.

Сын, принявший от Отца суд, суд упразднил: Он отдал его Моисею так точно, как отделил в налоговой системе Кесаря от Бога: суд же Моисея в толковании Иисуса о том, что «*вы умрете от греха, если не уверуете, что это Я*» (VIII, 24)<sup>300</sup>. Отнята у суда всякая активность кары; суд – в отставании от времени<sup>301</sup>; пока не было органов нового духовного зрения, была слепота; грешащие, не имея собственной совести, бичевались судом извне, судом плоти; но они были невинны, как невинен тигр, задирающий человека; тигр невинен, но убиваем; «тигр» до Христа – грубо чувственный эгоизм, растерзывающий дух истины; но времена – изменились; дан дар их различать, пусть в потенции: «*Не двенадцать ли часов во дне?*» (Иоанн)<sup>302</sup>. Дана в ухе и в глазе потенция к различению; это и есть потенция к зрению духовного света совести<sup>303</sup>; Сын не карает, отец, отдавший суд сыну, теперь – не карающий; кто же карает? Карает свет высшей природы, потенциально данной человеку, карает человек «*тигра в себе*», ибо если «тигр» съест «Я», то «Я» – не «Я»; и в этом его гибель: «*Если бы вы были слепы, не имели бы на себе греха*» (IX, 41); грех становится грехом лишь в акте высшего самопознания; суд Сына в том, что он, отданный ему Отцом суд, отдает этот суд в руки человеку, как свободному.

На языке теософии суд превращается в осознание человеком необходимости избыть карму; но это необходимость из свободы: из природы освобождения себя в Духе живущей в нем теперь истины; суд Сына – не суд<sup>304</sup>: «*Он мне дал ничего не погубить, но все воскресить*» (VI, 39); это ответ принципиальной морали. А конкретный ответ?

Вот он: приводят совершившую прелюбодеяния; и говорят: «*Моисей заповедал нам побивать камнями. Что Ты скажешь?*» (VIII, 5) Ответ: «*Кто из вас без греха, первый брось... камень!*»<sup>305</sup>. Никто не бросил: «Моисей» в еврейском толковании посрамлен, ибо он видоизменен; закон Моисея теперь стал законом кармы; для законников такая революция «закона» – национальное<sup>b</sup> преступление; Иисус ставит точку над «и», как бы говоря: «Да, преступление!» Он говорит: «*Никто не осудил тебя?... И я не осуждаю... Иди...*» (VIII, 12)<sup>306</sup>; и тут же обобщает, чтобы не было сомнения: «*Я не сужу никого*» (VIII, 15); и далее: «*Я – Пастырь добрый*» (X, 11).

Проблема заостряется; революция, которую осуществляет Иисус, непомерна; но, значит, Иоанн Креститель формально говорил уже о характере ее, ибо одни говорят: «*Все, что сказал Иоанн о Нем, – истинно*»<sup>307</sup>; для других

<sup>a</sup> Прим. Белого:

Все ссылки на главы Ев<ангелия> от Иоанна.

<sup>b</sup> государственное



же, – и Иоанн, обезглавленный, как преступник, царем иудейским, ошибся, отметив Самозванца, как Сына Божия; *«Хотим побить Тебя камнями ... за то, что Ты, будучи человеком, делаешь Себя Богом»* (X, 33).

Отрицающий суд, закон и провозглашающий свободу в себе есть для еврея уже Бог, ибо лишь Бог неподсуден и свободен; на что Иисус отвечает: *«Я сказал: вы боги»* (X, 34).

Смысл ответа: не только он, как Христос Иисус, – Бог, но и как Иисус Назарей, он, соединившись со Христом, бог; но он – не только единственный, как Христос в Иисусе; он и первый во времени из нас Иисус во Христе; и стало быть: если Иисус во Христе – Иисус Христос; если Христос в Иисусе, – Христос Иисус, то будут времена, когда Андрей, Иван, Петр, всякая личность станет во Христе тем, чем стал Иисус в миге Иордани<sup>308</sup>; и Иоанн *«Послания»* тут скликается с Иоанном *Евангелия*, утверждая: *«Ныне мы дети божии, но неизвестно, что будем»*<sup>309</sup>. А Павел добавляет: *«Будем судить ангелов»*<sup>310</sup>.

Иисус показывает и путь обожествления; он – один: свободное несение кармы, как мировая операция освобождения; но жизнь этого освобождения, импульс к свободной истине из благодати, которая – любовь, ищущая соразделиться в переживаниях страдания и этим ведущая к смерти: для жизни; пшеничное зерно, или личность, если не умрет, пав в землю, то не принесет *«много плода»*<sup>311</sup>; и здесь тема умирания в зерне, в личности, для восстания в многих зернах колоса, или в многоличии индивидуума, или тема о хлебе, как умножаемом безмерно именно в уничтожении его, как пищи, т.е. следствие расширения сознания от изжития кармы, которой суть – добровольность любви к истине жизни, – прорастание темы *суда* и преобразование темы *суда* в хлеб жизни: *«Я есмь хлеб жизни»*<sup>312</sup>.

[И тут опять]<sup>313</sup> – недоумение; одни: *«Никогда человек не говорил так»*<sup>314</sup>; другие: *«Все, что сказал Иоанн о Нем, – истинно»* (X, 11<sup>315</sup>); третьи: *«Свидетельство твое не истинно»* (VIII, 13). Соблазн лишь растет от сплетения тем отмены закона, отдачи *«суда»* в руки человека, как добровольное и освобождающее в *«бога»* изжитие кармы, ведущее к взятию греха всех в себя, ибо грех *«один»*: грех несвободы; к этому прорастанию зерна сквозь смерть в зрелую ниву, волнуемую ветром Духа, и сводится переход к учению об искуплении, о котором ниже. Свободный человек из полноты жизни приходит к отдаче себя за всех, взяв крест мира, или древа познания добра и зла, чтобы оно стало деревом жизни; и этот приход – от ликующего светом истины *«да»*.

К тому же приходят и законники, но не из полноты, а, так сказать, негативно: из страха, непонимания, даже из ложного понимания добродетели, как незыблемости национального закона; вот что говорят старейшины: *«Лучше..., чтобы один человек умер за людей, нежели, чтоб погиб весь народ»* (XI, 51)<sup>316</sup>; ответ – из абстрактного рационализма и тоже *sui generis* морали; но эта мораль – пустыня; и в ней самое слово свободы из любви звучит, как *«Ныне – суд миру»*<sup>317</sup>. И эти слова – не активное осуждение, а отметка: *«Человек неприятием новых путей, которыми стала живая история, осудил себя, заключил себя в темницу плоти, из которой уже дан выход»*.

Потенциальный выход в старых средствах еще закона, – та же апелляция к уху и глазу: «Я пришел в мир, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы» (IX, 40), т.е. тема обратного хода времени, в котором все старое кажется вывернутым наизнанку; и апелляция к слуху: всякий научится приходиться к Нему (VI, 45)<sup>318</sup>, ибо «Мое учение не Мое» (VII, 16); «Я пришел не Сам...»<sup>319</sup>, т.е. подчиняясь ритму полновременного дня; и в этом возвращение темы закона, суда и свободы к проблеме различения духов; это сплетение тем дает монолитность концепции «Евангелия» от Иоанна в его склике с «Посланием» от Иоанна<sup>320</sup>.

«Мое учение не Мое», «Я пришел не Сам...», – кто может говорить это? Личность в Иисусе о Христе, соединенном с ним, ибо в человеке Иисусе личность имеет еще процесс расширения в Христе, створения с Ним<sup>321</sup>; и этот процесс – ступени трехлетия, иссеченные дарами, приобретаемыми личностью и ознаменованными семью основными чудесами, отмеченными в Евангелии от Иоанна; их завершение – воскрешение Лазаря, после чего наступает новая серия ступеней, начинающаяся с омовения ног и кончающаяся вознесением; на слова Иисуса законники отвечают: «Ты сам о себе свидетельствуешь, свидетельство твое не истинно» (VIII, 13); или: «Мы знаем, откуда Он; Христос же, когда придет, никто не будет знать, откуда Он» (VII, 27). Ответ: «Я знаю, откуда пришел, и куда иду, а вы не знаете»<sup>322</sup>; «Куда я иду, туда вы не можете прийти» (VIII, 21); «Вы от внешних, Я от вышних», «Будете искать меня и не найдете» (VII, 34).

Эти слова говорит Христос чрез Иисуса, который стал дверью, где встречается Христос с людьми; если дверь закрыта, т.е., если Иисус в словах учения закрыт, то Христос в нем не открыт; но тут же прибавлено: «Кто хочет творить волю Его, тот узнает о сем учении, от Бога ли оно» (VII, 17)<sup>323</sup>; творить волю Бога в смысле древнего закона – слепо подчиняться бичу, каре, року, закону необходимости; творить волю в новом смысле – быть свободным в истине жизни; путь свободы же лежит в приобретении даров различения духов, времен, слуха, зрения; и приобретший эти дары восклицает: «Я был слеп, а теперь вижу»<sup>324</sup>, на что Христос устами Иисуса отвечает: «И видел ты его, и Он говорит с тобой» (IX, 37), в то время, как видевшие закон «стали слепыми» (IX, 40)<sup>325</sup>; к увидевшим он обращается с другими словами: «И знаете ..., откуда Я» (VII, 29)<sup>326</sup>.

Как характерен стык в антиномии двух заявлений; одно: «Я знаю, откуда пришел, а вы не знаете...» с «И знаете ..., откуда Я»<sup>327</sup>. Первое знание – явленное; второе – новая потенция узнать, которую «знающие» в первом смысле в себе не развивают, и которая делается на их зрении катарактом. Для тех, с глаз которых спадает пелена, он говорит: «Прежде, чем был Авраам, Я есмь» (VIII, 58); но слепые «тогда взяли камень, чтобы бросить в него» (VIII, 59), ибо сущий до Авраама кто же, как не «Агнец мира»<sup>328</sup>, или – «Логос»; оттого и камень. В этом заявлении опять-таки: Христос, все более и более проникающий личность Иисуса, так что эта личность становится индивидуумом самосознающего «Я», гласит устами Иисуса, как одной из личностей в составе их, образующем Христа Иисуса.

Все изречения Спасителя нарочно столкнуты в кричащих антиномиях: «Я – прежде Авраама»; и «Я – хлеб»; т.е. «Я – Дух», «Я – тело»; «Не знаете, откуда я», – «Знаете, откуда я»; «Не сужу» – «Сужу»; противоречу Моисею; и – исполняю его закон; слепые – прозревают, зрячие – слепнут; и т.д. Сквозь все Евангелие проходит антиномия, как бы двух личностей, как бы оспаривающих друг друга и противопоставленных так, как личность и только личность противопоставлена индивидууму; один голос – Иисуса из Назареи; другой голос – Христа, Сына Божия; и это – «Дух», голос которого слышишь, а не знаешь, куда он уходит, откуда он приходит; и когда он уходит, ибо он еще не до конца створен с личностью Иисуса, и это бросается в глаза особенно в первых главах *Евангелия*, рисующих первые моменты выступления в мир, как, например, в 5-ой главе, тогда говорит Иисус из Назареи, а Христос в нем молчит; и этот Иисус говорит: «*Я ничего не могу творить Сам от себя*»; и еще: «*Как слышу, так и сужу*»<sup>329</sup>; и если к теме Евангелия от Иоанна присоединить темы других Евангелий, то вырастает ряд слов, характеризующих Иисуса Христа, как Иисуса из Назареи; вспомним, как он не мог совершить чуда, как при прикосновении к нему женщины сила изошла из него; как он был искушаем чисто человечески в пустыне уже после Крещения; с силой витающей над ним, как с атмосферой, еще на него сходящей, мы встречаемся в *Евангелии*; и первое обнаружение ее – голубь, сходящий над ним в момент Крещения; стало быть: до этого момента не было в нем того, что символизирует сходящий голубь; или сила эта – гром, который слышат окружающие: «*Прославил и еще прославлю*»<sup>330</sup>. Как бы ни истолковывать антиномически друг друга перебивающие голоса Иисуса и Христа в Христе Иисусе, они – факт в Евангелии от Иоанна; факт двойственности, становящейся все более и более двуединством; и с ростом единства этого двуединства свет, почиющий на личности и падающий на нее как бы свыше, становится внутренней силой и внутренним светом этой личности, прозаряющим ее изнутри во вне до *преображения*, которое не – озарение извне, а озарение изнутри, чему соответствует растущая мощь чудес и власть над телесным составом окружающих, вплоть до воскрешения Лазаря, так что народ при входе в Иерусалим оказывает царские почести личности; к концу *Евангелия*, особенно с момента Тайной Вечери, в словах Иисуса уже не звучит раздвоение; не две темы *Христос* и *Иисус*, а одна тема: Иисуса Христа.

Но полного до конца створения нет: Иисус говорит на Тайной Вечере, как Христос Иисус, а в саду Гефсиманском он в других *Евангелиях* томится; на кресте восклицает о том, что Отец оставил Его; в Евангелии от Иоанна нет этих томлений, ибо его архитектоника – архитектоника, рисующая новое «Я»: Христа в Иисусе, которое и есть неделимый хитон: «*не сшитый, а весь тканый сверху*»<sup>331</sup>; прочие же одежды – делимы; неделимый хитон – духовное «Я»; четыре части одежды – тела (физическое, эфирное, астральное) и душа; в других Евангелиях отмечена жизнь этих тел в Иисусе; в Евангелии от Иоанна жизнь духовного «Я»; и это «Я» с момента Вечери – неделимое единство, целое Христа и Иисуса: в Христе Иисусе.

Чему же учит Христос Иисус в эти миги?

Он, омыв ноги, сказав противящемуся Петру *«Что Я делаю, ... уразумеешь после»*<sup>332</sup>, дав заповедь новую – любви, говорит: *«В доме Отца Моего обителей много»* (XIV, 2); и дав этими словами концепцию многопланности бытия, он дает в линии времени так сказать транспланацию этой множественности планов в учении о повторном Своем явлении: *«Когда ... приготовлю вам место, прииду опять и возьму вас к Себе»* (XIV, 3); и *«Не оставлю вас сиротами; приду к вам»* (XIV, 18); *«Мир ... не увидит Меня, а вы увидите»* (XIV, 19); *«Кто любит Меня, тот возлюблен будет ... явлюсь ему Сам»*<sup>333</sup>; и еще: *«Иду от вас, и приду к вам»* (XIV, 28). В одной главе пятикратное повторение возврата Его к ученикам вместе с указанием на схождение на учеников *«Духа истины»*<sup>334</sup>, которого мир не может принять, ибо не видит; и тут же: *«Куда я иду, вы знаете, и путь знаете»*<sup>335</sup>, ибо *«Я есть путь, и истина, и жизнь»* (XIV, 6); это – повтор того, что многократно уже высказано в предшествующем; и тут же: *«Встаньте, пойдем отсюда»* (XIV, 31). В этом встаньте, пойдем, – слово становится уже делом пути, ибо *«вы уже очищены через слово»* (XV, 3); и этим очищением ученики в одном, так сказать, плане соединены с ним, но не узами плоти, а своими *«Я»*; и тут-то вступает тема множественности обителей, множественности сознаний, строящих целое храма в одном сознании: *«Я есть Лоза, а вы ветви»* (XV, 5); *«Кто пребывает во Мне, а Я в нем, тот приносит много плода»* (XV, 5); эти слова звучат в унисон с расширением зерна в многозернистость колоса<sup>336</sup>; теперь они получают новое освещение в образе пребывания в Нем и его в них, как сока лозы в виноградинах; до сих пор он говорил лишь про себя, что *«Он и Отец – одно»*<sup>337</sup>; впервые он говорит, что не Он и Отец одно, но и ученики и Он – одно; по образу и подобию Его пути строится и путь каждого из них в Нем; это – новая стадия раскрытия темы пути во время пути; они ведь *«идут»*, ибо ноги – омыты и слова эти он произносит ведь тотчас после слов: *«Я есть путь ... Встаньте, пойдем отсюда»*<sup>338</sup>. Путь здесь – строительство многого в одно, как цельность коллектива. Он прибавляет *«И будете Моими учениками»* (XV, 8), подчеркивая, что они еще не ученики, ибо они не исполнили заповедь *«Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих»* (XV, 13); Он прибавляет: *«Я уже не называю вас рабами»* (XV, 15); они ведь пошли путем Его, т.е. идут сквозь Него (*«Я – путь»*, *«Я – дверь»*), а он в образе человеческом, становясь дверью, отходит: *«Лучше для вас, чтобы Я пошел»* (XVI, 7), тогда к ним придет Утешитель, Дух Истины, которого они знают через Него, а должны узнать непосредственно; и потому: *«Многое имею сказать...; но вы теперь не можете вместить»*<sup>339</sup>. Путь учеников – история, все будущее культуры, доселе – прямой, а теперь – спиральной; и когда культура учеников станет Духом Истины в смысле Христа, то опять *«увидите Меня»*; *«печаль ваша в радость будет»* (XVI, 20); *«Я увижу вас опять и возрадуется сердце ваше, и радости вашей никто не отнимет от вас»* (XVI, 22); *«И в тот день вы не спросите Меня ни о чем»* (XVI, 23).

Они воссоединятся с Ним, когда будут в Духе Истины так, как Он воссоединяет их новым соединением с Духом Истины; и здесь тема начала дела-

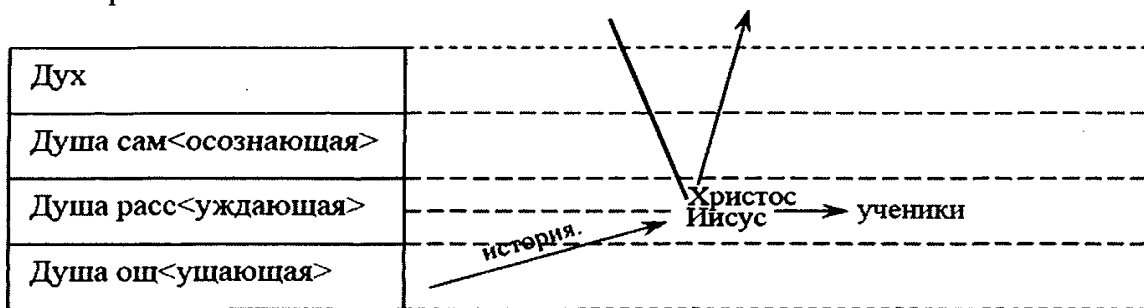
ется опять темой конца, а тема конца – темой начала, темой повторов, темой спирали.

И этим кончается Его речь к ученикам; начинается Его разговор над ними уже, мимо них, с Отцом, повторяя лейтмотив начала *Евангелия*, т.е. тему Слова, ставшего плотью: «Я... совершил дело, которое Ты поручил мне» (XVII, 4); «Я открыл Имя Твое человекам»<sup>340</sup>; «Ныне уразумели они (XVII, 7),... что Я исшел от Тебя» (XVII, 8); «И Я прославился в них» (XVII, 10); «Я уже не в мире, но они в мире, а я к Тебе иду» (XVII, 12)<sup>341</sup>; но «Они не от мира, Я не от мира» (XVII, 16); – «Как Ты послал Меня в мир, так и “Я” послал их в мир» (XVII, 18); «Как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (XVII, 21); «Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены воедино» (XVII, 23); «да видят славу Мою, которую Ты дал Мне, потому что возлюбил Меня прежде основания мира» (XVII, 24).

Изумительная речь, звучащая космическим финалом, как громом над вечерей любви с учениками, которым он омыл ноги для пути в ритме спирального времени, – эта речь возносится к Отцу от них: к воспоминанию о том, что было до основания мира, с чего начинается *Евангелие*: «В начале было Слово, и Слово было у Бога ... В Нем была жизнь, и жизнь была свет» (I, 1).

До этого момента лейтмотив *Евангелия* – схождение Слова в плоть жизни, схождение Христа в Иисуса; и схождение Христа Иисуса к ученикам; наконец: вхождение его в них; импульс жизни в Нем, став импульсом воскресения в них (и морального, и физического), ныне действует, как историческая спираль, а Он, умирая, воскресая и возносясь, рисует линию вознесения<sup>а</sup> к Отцу; конец *Евангелия* – первые пять стихов, но взятые в обратном порядке: «Свет во тьме светит» (I, 5); «Жизнь была свет человеков» (I, 4); «Все чрез Него начало быть»<sup>342</sup>; «Оно было в начале у Бога» (I, 2); «В начале было Слово ... и Слово было Бог» (I, 1).

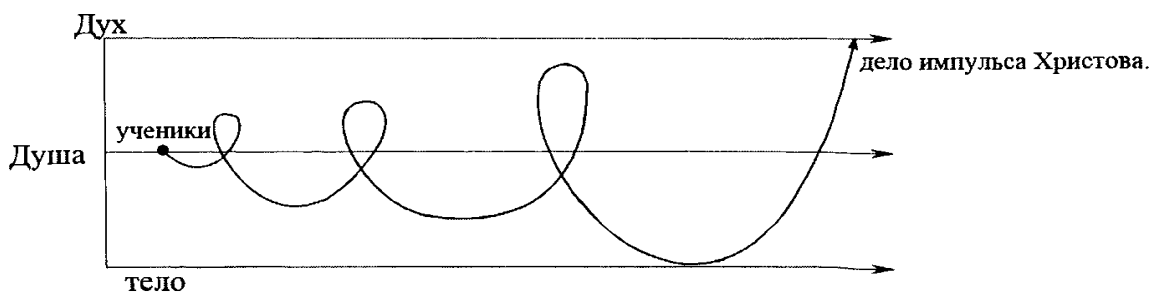
*Евангелие* от Иоанна в линии жизней Христа, Иисуса, Иисуса Христа, Христа Иисуса, рисует гармоническую воронку схождения вниз; и – поднятия вверх:



С момента вознесения Импульс Христа в учениках есть отражение спирали, или разбег струй истории по спирали, т.е.:

<sup>а</sup> Хлеба Жизни





Это есть просвещение светом Христовым всего состава человека: духовного, душевного, телесного с его мозгами и составами (по слову Павла<sup>343</sup>).

В проекции плоскостной, это – наша кривая истории<sup>344</sup>.

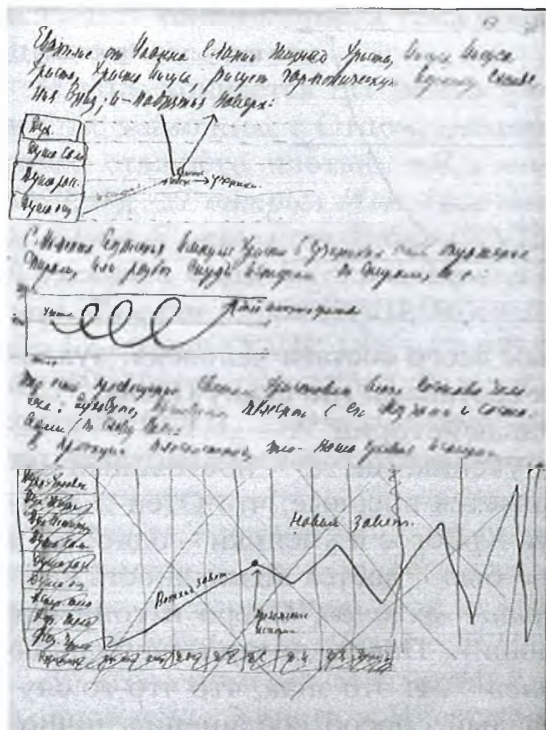
Замечательны слова Христа к Отцу над учениками; до – постоянный повтор – «Я и Отец одно»; теперь устанавливается впервые, что Отец и Христос – одно; Христос и Иисус – одно; Иисус Христос и ученики – одно; «Я в них, а Ты во мне»<sup>345</sup>; этого «Я в них» еще не было; дается возможность каждому из 11-ти внутри себя сказать: «Христос во мне». Скоро и гонитель Христа, с Ним не ходивший, его не выдавший, Павел, внутри свободного своего «Я»<sup>a</sup> скажет: «Не я, а Христос во мне»<sup>346</sup>. И это знак, что что-то случилось; открылся новый, в истории небывалый способ соединения личностей в целое вне рода, без утраты сознания и свободы; и это целое осознает себя организмом внутренней церкви; если «Я» в Христе, то и Христос в «Я»<sup>347</sup>; а Христос, быв до начала творения, вторично явится в конце исторического процесса; значит: и «Я», быв до начала творения, будет в конце творения; и время его – одновременное.

Замечательны слова, которыми створяются ученики в целое организма: «Да будут совершены во едино»<sup>348</sup>; «совершены» в смысле соделаны; «соделание» – новый акт христианской теургии, которого не знала ни древняя магия, ни мистерия эллинов, ни иудейство; створяет в целое организма не мысль, не личная воля, а то в каждом из нас, что «было от начала» по слову первого послания Иоанна; створяет слово жизни, бывшее изначально у Бога; какое невероятное расширение кругозора и времен; и это расширение жизни из сознания – осязательно: «Что осязали руки наши» (I, 1)<sup>b</sup>, «заповедь древняя есть слово, которое вы слышали от начала» (II, 7); апостол мог бы прибавить: ибо вы были в начале: «Что вы слышали от начала, то и пребывает в вас» (II, 24); Новый Завет – древнее Моисеева ветхого, ибо ветхий начинается в истории, а новый нисходит в него, как само доначальное, определяя ветхий и его ограничивая, гнозис чего скоро раскроет Павел: «Вы познали Безначального» (II, 14); Безначальный Отец гностиков и Плотина – непознаваем; в Христе и Он познаваем, как жизнь в нас, как осязание новых органов сознания: «Жизнь явилась» (I, 2); «Имеющие Сына, имеют жизнь» (V, 2); «Мы перешли из смерти в жизнь» (III, 14), «чтобы радость ... была совер-

<sup>a</sup> своего гнозиса самосознания

<sup>b</sup> Прим. Белого:

Все, ниже цитируемое, из Первого Послания Иоанна.



Андрей Белый. Лист из рукописи ИССД.  
1931. НИОР РГБ

шенна» (I, 4); «рожденный от Бога побеждает» (V, 4), но рожденный не семенем, а Христом и Отцом; «Мы теперь дети Божии, но еще не открылось, что будем. Знаем..., что... будем подобны Ему, потому что увидим его, как он есть» (III, 2); это «как он есть» – не лик, не образ земной жизни Христа Иисуса, а образ света изначального, но из конца, а не из начала брызнувший; и подобие образа – Дамасский свет Павла, ибо «Бог есть свет» (I, 5); «если... ходим в свете, то... имеем общение друг с другом» (I, 6)<sup>349</sup>; это общение – не быт, не род, не договор, не равенство прав, не нация, не отвлеченная солидарность, а связанность импульсом света изначального, который встанет солнцем из конца истории; в этом учении – исполнение проповеди Крестителя о свороте времен; свет становится как бы осязательной соединительной тканью нового организма; здесь отвлеченная истина греков и формальный закон евреев прозаряются светом, становясь жизнью; и воплощение жизни по-новому, – по-новому переживание любви; основа ее из нового познания, что Христос отдал за нас, верней нам, свою жизнь; «в том любовь, что не мы возлюбили..., но Он возлюбил нас» (IV, 10); наша любовь до этого момента истории, или безличная, родовая, или личная, эгоистическая; новая любовь в акте свершения во-едино чрез одинаковое познание: «Любовь мы познаем в том, что Он положил за нас душу» (III, 16); «Кто не любит, тот не познал Бога» (IV, 8); «Любящий рожден от Бога» (IV, 7); «будем любить друг друга» (IV, 7); «если любим, Бог пребывает в нас» (IV, 12); «Любовь до того совершенства достигает в нас, что мы имеем дерзновение» (IV, <1>7); «в любви нет греха» (IV, 18)<sup>350</sup>. Безгреховная, свободная, дерзновенная, не родовая, не отвлеченная, не эгоистическая любовь есть нечто поставленное апостолом, как венец пути, как конец исторического процесса, как второе пришествие Христа<sup>351</sup>, Бога, ибо – само Безначальное – любовь: «Бог есть любовь» (IV, 16).

Если стереть с этих слов все банальные штампы, которыми в истории принизили «христианскую» любовь, если принять во внимание, что эта любовь противопоставлена всему, что до первого века мыслилось под любовью, то нужно, положив руку на сердце, сказать: в мире не раздавалось ничего прекраснее слов Евангелиста Иоанна; они при всей немоте как бы их в сутолоке мира – подлинный «громовый вопль восторга Серафимов» (слова Достоевского)<sup>352</sup>; но радость этого восторга не безголовый экстаз, а жизнен-

ное познание: «Нет большей радости, как слышать, что дети ходят в истине»<sup>а353</sup>; характерное выражение: «ходить в истине»; истина здесь – дом, наполненный теплым светом любви; и к тому, кому пишет Иоанн, обращает он слова: «Возлюбленному, которого люблю по истине» (третье послание)<sup>354</sup>.

Слова «истина», «жизнь» и «любовь» берутся здесь в невообразимом до христианства смысле; и эти три новых, невообразимых смысла раскрываются в целом небывалого их сочетания.

Таков лейтмотив благой вести Иоанна Богослова.

### Апостол самосознания Павел<sup>355</sup>

«Савл ..., дыша угрозами и убийством ... выпросил письмо в Дамаск ..., чтобы кого найдет ..., связав, приводить в Иерусалим ... Когда же ... приближался к Дамаску, внезапно осиял его свет с неба. Он упал на землю и услышал голос ...: "Савл! что ты гонишь меня? ... Встань ...", Савл встал с земли, и с открытыми глазами никого не видел. И повели его за руку ... в Дамаск. И три дня он не видел, и не ел, и не пил ... И ... как бы чешуя отпала от глаз его ... И ... стал ... проповедовать» (Деяния IX, 1–20).

Что тут нового? При схождении Святого Духа на личных учеников Христа, прошедших с ним три года и осиявших его личность, схождение света на них есть результат работы над ними Иисуса, не только учившего их, но и совершившего над ними акт соединения во-едино; и кроме того: опытно зная в себе силу воспоминания о Христе Иисусе, готовясь к встрече с ним по-новому, они были в атмосфере, способствовавшей принятию новых даров; и люди, с ними «совёршенные во-едино»<sup>356</sup>, ими обучаемые новому опыту о сломе времен и о полном временном дне, были готовы к духовной революции<sup>б</sup> в них.

На них и сошел шумный свет, огненными языками разделяясь и опускаясь над головой каждого; тот же свет облеснул и Павла; но – Павел шел, дыша угрозами и убийствами; но – Павел не имел опыта учеников; но – Павел был из совсем другой среды; предполагают, что он был сын богатого купца из Тарса, давшего сыну превосходное образование, так что Павел превзошел еврейскую, законническую мудрость, учился у Гамалеила<sup>357</sup>, относительно которого предание гласит, что этот Гамалеил был пропитан духом терпимости, ибо, когда потом обвиняли Павла, он предостерегал против крутых мер в отношении к апостолам, говоря, что если слова их не истинны, то они не будут иметь силы, а если истинны, то насильем не поборешь их; это – чисто эллинский ответ; вероятно, Гамалеил был эллинизован, как и многие евреи римских провинций, не разделявшие иерусалимской исключительности и пользовавшиеся греческим переводом Библии; прекрасное вла-

<sup>а</sup> Второе Послание

<sup>б</sup> сознания

дение греческим языком выдает в Павле эллиниста, а степень его культуры и последующее умение разговаривать с эллинами в Коринфе доказывает, что он не мог не знать атмосферы, которой дышала культурная Греция, т.е., не мог не знать стоицизма, неопифагорейства, соединенного с вольнолюбивым скептицизмом; Виламовиц-Меллендорф, знаток классической философии, считает язык посланий Павла в стилистическом отношении поднимающимся до уровня лучших классиков-стилистов<sup>358</sup>; для иудея-законника овладение этим стилем было возможно лишь под условием огромной культуры.

Все это, вместе взятое, разительно противопоставляет Павла другим апостолам, людям не книжным, замкнутым в национальный быт; Павел – эллинист, ученик свободолюбивого Гамалеила, совершенно чужд атмосфере жизни апостолов; кроме того: он с чисто<sup>a</sup> рассудочной яростью преследует их<sup>b</sup>, как эллинист-законник, которого задание – элементы греческого рассуждения использовать во славу религии только Моисея, как и его не знающий александриец Филон, его современник; вероятно, Павел углубил свои доводы против «секты» христиан чисто логическими соображениями, заимствованными у эллинов, но сделанными орудием еврейства, считаясь с веянием, господствовавшим у образованной еврейской интеллигенции.

Этот довод – новый мотив, роющий принципиальную бездну между ним и апостолами; можно сказать, что таких, как Павел, не может «облистать свет»<sup>359</sup>; такие не слышат Голоса; однако: вопреки логике, свет, не облиставший Филона и других иудеев-эллинистов, свет, не облиставший еврейских мессианистов, – облистал Павла; и он услышал Голос, – тот Голос, о котором мы знаем, что он приходит, неизвестно откуда и уходит неизвестно куда; это – голос свободной Истины, становящейся в новом опыте Светом Жизни и дающей тепло любви, как изначального, нового знания<sup>c</sup>: о «*Боге, как любви*»<sup>360</sup>; Павел, никем не наученный, увидел свет, ослеп для того, что он хорошо знал; потом пелена спала с его глаз так именно, как об этом учил ему неведомый Креститель, Иисус, а за ним Иисусом оживленный Иоанн, совершённый воедино с Христом и с прочими апостолами; весь этот процесс – процесс углубления личности Павла и расширения сознания в преодолении личности, до умения, выражаясь словами Павла, «*найтись во Христе*»<sup>361</sup>.

Что «*найтись в новом опыте*», в «*новом качестве*» было можно уже, что времена преломились, пересеклись, так что две параллельные исторические линии, еврейство и эллинизм, стали уже в новом качестве не еврейством и эллинизмом, а – «*соблазном*» и... «*безумием*», что нет ни эллина, ни иудея во вчерашнем смысле, все это – мы узнаем от Павла<sup>362</sup>.

В качестве эллина Павел дает по-новому чисто эллинский гнозис: из свободы; в качестве иудея, он так подхватывает *качество* нового преломления иудейства в первых христианах, что лучше их всех показывает целому миру суть этого качества, начиная там, где кончает Иоанн, и выводя чисто

<sup>a</sup> непонятною

<sup>b</sup> христиан

<sup>c</sup> опыта

гностические следствия из перерождения сознания, кладущего в основу Бога любовь, как первичную данность, а не данность закона, или логики рассудка, не данность родового обычая, или быта предков; изначально, до предков сущее, он, сообразно спиральному повороту времен, показывает чисто гностически, как нечто совершенно новое, в конце еврейской истории облиставшее его светом: из будущего.

Есть над чем тут задуматься: как мог далее всех отстоящий от Христа гонитель внятнее всех, точнее всех, из глубин своего личного опыта развить учение о том, что во всяком «Я» живет «не “Я”, а Христос»<sup>363</sup>, и что в таком парадоксальном способе жизни «Я» – не только не растворяется, но растет во Христе, являя образ и подобие второго как бы Иисуса. В учении Павла впервые становится ясным, что Иисус в Христе Иисусе есть всякая личность, разорвавшая в себе путы, ставшая индивидуумом и имеющая свои многие личности, относительно которых растущее во Христе «Я», поступает так же, как поступает Христос Иисус с учениками; индивидуум не рвет с личностями своего состава-храма, а преобразует их в «многие обители»<sup>364</sup>, выявления, т.е., промышляет эти обители, облекая их разумом Христа: промышляя – действительно, жизненно, опытно, и этим меняя; кроме того: Павел с изумительной четкостью показывает, что акт створения с Христом многих во-едино, т.е. умение ходить в Истине, как в светом наполненном храме, зависит от такого же поступка внутри «Я», себя нашедшего во Христе; – в «Я», умершем замкнуто, воскресшем и вознесенном в духовный индивидуум, створяющий во-едино свои члены, составы, души, тела так<sup>365</sup>, как Отец створяет воедино свои Небеса, Сын – своих учеников.

Павел показывает, что это створение в церковь имманентно процессу створения в индивидуальный комплекс множества в нас живущих потенций (личностей в будущем); и там в итоге створения – храм; и – здесь; Храм Составы Человека и Храм Составы общины, створенной с Храмом, построенным, как на семи колоннах<sup>366</sup>, на семи небесах, или Храм Отца, Храм Сына и Храм людской в Духе Истины – одно: «Сии три суть едино»<sup>367</sup>. Так что церковь – и состав людей в организме любви, и состав человека в организм <е> духовного самопознания; Павел расширяет Иоанново представление о церкви, как оно дано в *Евангелии* и *Посланиях*, включая с ним и «семь небес»<sup>368</sup>, доселе висевших трансцендентно над человеком и с ним не пересеченных; и он же углубляет акт створения во-едино с небесами, с Отцом, Сыном и Духом не только людей, но и животных, подчеркивая, что и тварь ждет усыновления, томится<sup>369</sup>, и что акт нашего пресуществления своих плотей влияет на плоть тварей, ибо плотью мы створены с животным миром<sup>370</sup>.

Павел в гнозисе самопознания одновременно и расширяет горизонты нового сознания, и возносит их, и заставляет опуститься в бездну плоти, неведомой еще никому, кроме Христа; им отчетливей осознана и связь любви с разумом; и связь этого разума, ставшего промыслительной химической, жизненной силой плотей – с плотями.

Павел духовно разрывает пределы горизонтов, доступные личности; и он же разрывает впервые пределы христианства, вводя его в мировую культуру



ру; он во столько же более индивидуалист, чем апостолы, сопутствовавшие Христу, во сколько он более всех универсалист, ибо гражданство он понимает в космическом масштабе, а не в масштабе даже Римской Империи; масштабами, им поставленными для «Я», души, плоти, общества, он вылетает из своего времени, становясь одно время водителем церкви в момент вырыва ее из католичества (апостол протестантизма<sup>371</sup>), становясь, далее, апостолом самой культуры (ибо церковь его в наших днях, – так сказать, эсотерика самой культуры), становясь водителем отъявленных бунтарей-индивидуалистов, подобных Ницше и Штирнеру<sup>372</sup>, ибо он, не понятый и ими, их лишь углубляет в их духе бунта; и церковь первых годов считает его отступником (его спор с Петром<sup>373</sup>), церковь 16-го века, протестантство, его уплощает и калечит; представители свободной науки не видят, что они углубляют самую плоть на плацдарме его лозунгов первого века; – мудрецы-толкователи Евангелия, как Толстой<sup>374</sup>, не видят себя в Павле, когда они, как и он, проповедуют любовь из конкретного разума (ибо их разум еще абстрактен в истолковании Павла), а бунтари-держатели, как Ницше, показывают слепоту и просто невежество в неумении *видеть* и *слышать* дух Посланий<sup>375</sup>, на котором висит их дерзание, как яблоко, на древе.

Павел превышает в каком-то отношении всех других апостолов, ибо учит самому подходу к ним: из будущего; и поэтому, разумеется, он в другом отношении более всех разорван в плотях, в личности; более всех личность его – представляет собой неуравновешенный разрыв; что всходило в Иоанне, когда он возлежал на груди Учителя, бурно, как бомба, разорвалось в Павле; Павел постоянно жалуется на свои немощи, в смысле болезни; иные подозревают, что эта болезнь – припадки эпилепсии; но эпилепсия эпилепсии – рознь; есть формы, эпилептические в одном отношении, в другом – не повторяющие признаков эпилепсии; эпилепсия – болезнь, неопределенная и не до конца изученная. Эпилепсия могла и случиться, как действие облистания светом в минуту, когда плоть еще не промыслена светом разума<sup>376</sup>; но гнозис самой болезни Павла Павлом же – дает плод в учении, отмечающем экстаз и вводящем, так сказать, культуру опытного расширения сознания и даже дающем совет, чтобы каждый поступал *по степени* своего сознания, которых много, но из которых не надо выпрыгивать преждевременно; отповедь мистическому экстазу дает он в учении о даре разумения в противовес только наитию<sup>377</sup>.

Павел – не мистик: и если он был болен эпилепсией, то самую эту болезнь сумел он сделать источником познания; он сам говорит, что ему в тело всажено «*скорпионово жало*», чтобы он не зазнавался<sup>378</sup>; что он носит в своем теле «*мертвость*», но эта «*мертвость*» – дар, ибо в «*мертвости Иисуса*»<sup>379</sup>, умирая и воскресая каждый день, он отделяет в себе жизнь и смерть: самопознанием.

Павел более всех апостолов проявляет неуравновешенный темперамент; но он осознан в нем; в других апостолах неизжитая личность, или закон, или быт, или страх проскальзывают в текстах под флагом учения, образуя на самом учении как бы тусклое пятно; Павел никого не вводит в заблуждение, подчеркивая свою двойственность, как неготовность, уча терпению в скор-

бях о двойственности природы нашей, пока еще не изживаемой; «*высший дар*» в еще «*низшей природе*» подчеркнут резче всего в Павле; и низшая его природа с максимальной честностью брошена им, так сказать, в лицо ученикам; он их благодарит, что они не усомнились в нем, видя его немощным (к Коринфянам<sup>380</sup>); подчеркивает, что немощь его не исключает высшего дара, опытно развиваемого им в «*меру*» сил; и, давая оценку одному событию странному (вероятно бывшему с ним), он подчеркивает, что не умеет его оценить, было ли оно в сознании, вышедшем из тела, или в сознании, из тела не выходявшем<sup>381</sup>. Уча, как никто, соединять дары – разумения и сознания – в цельность, учит он и гнозису разделения многого на «*составы*», а тела – на «*мозги*», подчеркивая, что в человеке эти «*составы и мозги*»<sup>382</sup> суть явления множества в нас заключенных «*плотей*»<sup>383</sup>.

Как он ясно рисует нам картину мучительной собственной двойственности, как креста и мертвости: «*Мне, наименьшему ... дана благодать*», удивляется он в послании к Ефессянам (III, 8); или «*на личность ли смотрите*» – горько иронизирует над собой он во «*Втором Послании к Коринфянам*» (X, 7). Но унижая свою природу, уязвленную жалом скорпиона, он сознает и природу Голоса, его створяющую с высшим миром: «*Я, Павел, который лично скромн, а заочно отважен ... , прошу, чтобы мне ... не прибегать к твердой смелости*» (X, 1–2); и подчеркивает тут же, что «*оружия воинствования нашего не плотские, но сильные Богом*» (Вт. к Кор. X, 4), т.е. любовью.

В сфере духа он с бóльшей гордостью, чем кто-либо над гнозисом своего убожества подчеркивает «*всеоружие света*» (так называет он разум во Христе); и так же он начинает все свои послания: «*Я, Павел, призванный Апостол, избранный к благовестию*» (к Римл. I, 1); или в «*Первом Послании к Коринфянам*»: «*Павел, призванный Апостол*» (I, 1); или во «*Втором Послании*»: «*Павел, волею Божией, Апостол*» (I, 1); или – к Галатам: «*Павел, Апостол, избранный не человеками*» (I, 1) и т.д. И эта гордость – не кичение, а глубочайшее узнание новой природы человека, ибо каждый в опыте пути – таков, как он: «*Вы... сограждане святым и свои Богу*» (К Еф. II, 19). И уже чисто по-нищански: «*К свободе призываю вас, братья*» (К Галатам. V, 13)<sup>384</sup>.

Павел в учении о домостроительстве состава сознания внутри каждого «*Я*» и состава «*Я*» в церкви Христовой рисует и церковь в общественном смысле, и в личном<sup>a</sup>, в пересечении<sup>b</sup> в Индивидууме; Индивидуум есть – целое, створяющее сверху вниз Отца, Сына и Духа Истины с человеком, как Иисусом, створившим плоти, души, сознания свои в вознесенном к духу «*Я*», подчеркивая градацию многосоставности: «*До чего мы достигли, так и должны мыслить и по тому правилу жить*» (К Филипп. III, 16); самая этика здесь – многообразие этик; закон – моральная фантазия из свободной в Боге Любви, определяющей и истину закона<sup>385</sup>. Многосоставность целого, так сказать, в вертикальном разрезе есть во-первых, семь небес, имеющих каж-

<sup>a</sup> как организм сознаний, душ, плотей

<sup>b</sup> в третьем, как

дое свой принцип жизни; многосоставность целого в горизонтальном разрезе есть выявление во времени принципа жизни индивидуального «Я», как многих личностей; учение о церкви, как многосоставном социальном целом, есть дедукция из многосоставности вертикального разреза, а учение это в горизонтали истории, как следствие слов Павла, есть учение о культурах, как фазах культуры сознания нашего индивидуального «Я» (спираль); Павел – по существу философ культуры, в которой Христос, в выявлении Своем, как космическом интеллекте<sup>386</sup>, есть ритм самой смены культур, ибо принцип сложения станет ясным храмом космической церкви лишь в будущем; но церковь есть и комплекс телесных культур, ибо «Христос, из которого все тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви» (К Эф. IV, 16); принцип приращения есть принцип разверта спиралей, принцип умножения и смысла, и хлебов (плотей) в ритме пути «омытых ног»; как скликаются эти слова со словами Христа по Иоанну: «Да будут совершены воедино»<sup>387</sup>; здесь акт свершения, данный, как Символ таинства, уже подан в гнозисе, в «как именно», в учении о целом, как неразложимом комплексе элементов a, b, c, d, умножающем свое количество и качество в переложении и сочетании связей от каждого с каждым, как ab, ac, ad, ba, ca, da, cd, dc, abc, bac, cba, и т.д., abcd, bacd, bcad, bcda и т.д.; принципы сложения и разrostания даны в законах аритмологии<sup>388</sup>, Павлу неведомых, но нам открытых; и гнозис этих принципов – гнозис церковной культуры, который она заклепала в себе.

Импульс Логоса в учении Павла становится не только гнозисом раскрытия духа в себе, но и раскрытием духа в душе; при чем сфера духа в душе, или верхней души, себя нашедшей в духе, оказывается за пределом двойных половинок души – души ощущающей и рассуждающей, в третьей душе, самосознающей свое «Я», как Дух Жизни<sup>389</sup>; это дух умножения смысла понятий, взятых в отдельности фигурами их совокупления, дающими более вариаций, чем количество элементов; но это же дух умножения плотей, как хлебов, дающих возможность 5-ю хлебами прокормить 5 тысяч жизней<sup>390</sup> (образ зерна и колоса Евангелия от Иоанна<sup>391</sup>); апостол Павел дает уже философскую символику культуры души самосознающей, переходящей в культуру Духа, ибо у него личности индивидуума самосознания и члены церкви во Христе, и члены состава каждого человека, промышленные Христом; этим вскрывается еще в 4-ом периоде 5-ый период<sup>392</sup>, отвергаемый мифологами третьего и логиками четвертого, ибо он ни только миф, ни только логика, а качество их соединения: *имагинация*<sup>393</sup>; в ней объясняются все мучения и неравновесия проблемы: как выйти из личности, не упав в древний род.

Огрубленная личность римлянина идентифицировалась с сознанием; и выйти из личности значило: сознанием не быть, умереть; прикосновение индивидуума к личному казалось прикосновением четырехмерного тела к трехмерному; это прикосновение сперва дано в одной точке, подобно шару, касающемуся к плоскости; но прохождение шара сквозь плоскость рисует расширение точки на плоскости в сферу; эта сфера есть символ того, что

происходит при пересечении четырехмерного мира с третьим; и так подана Павлом сфера целого, как индивидуума, сферой, составленной из многого (точки окружности, как дары, личности, смыслы – во Христе и в «Я» человека); целое здесь ни отвлеченный принцип государства, ни точка пересечения его с личностью, или «*cives*»; это ни объект права, и ни субъект, а индивидуум церкви.

Античному сознанию не мыслилась эта сфера; не мыслимая сфера, однако загаданная всей ситуацией трагедии сознания и линией времени, есть, по учению Павла, сфера *веры*, как нового опыта сознания, подобного лишь акту выделения из мифа чистого понятия в 7-ом веке<sup>394</sup> (поздней ставшего Логосом); но новый опыт катастрофичней и шире; этот опыт расширения конкретно пережит Павлом перед Дамаском; здесь фигура пересечения многомерного мира с трехмерным в сфере сечения стала опытом о «Я» во Христе, как индивидууме: и личностей вне нас, и личностей в нас; опыт узнания в сфере Разума: Логос есть ритм размножения сфер сознаний; опыт узнания в сфере жизни: Логос есть Сила, или Импульс, размножающий внутри нас дары, как тело хлеба, умножаемое во время ядения его (вопреки канону рассудка); и этот опыт Павла есть то, что называет он опытом веры; в основе своей это узнание о факте благодати, пережитое, как любовь Иоанна<sup>395</sup>; вне фактичности, т.е. вне наличия условий опыта, которые – в нашем опытном изменении себя, он называет опыт<ом> предощущения опыта, как веры в веру; «*вера в веру*»<sup>396</sup> коренится пока в уверенности, что все ведет к тому, что так именно должно случиться; это – не дедукция рассудка, а индукция из материала сознания.

Вера в веру – уже праксис; она – упор первого усилия произвести опыт выхода сознания из личности без утраты и сознания, и личности; доверие к усилиям опыта апостол называет путем оправдания верой; вера есть как бы предкачество сознания; она – самый переход количества в качественную количественность, в результате которой из *яда* хлора и *яда* натрия рождается неядовитая и полезная соль; вера – почвенна, как уверенность; «*в которой стоим и хвалимся*»; и тут же апостол прибавляет: «*Но хвалимся скорбями*» (К Римл. V, 2).

«*Скорби*» – муки пересечения, креста, складывающегося в усилиях выделения духовно-душевной сферы из низшей душевности; в них – конфликт перебоя двух состояний сознания, терзающих друг друга; сознания невозможности вырыва «я» из когтей личности; и невозможность уже лично ограничить себя.

Память о раз пережитой полноте (благодати, любви) – источник мук: в безблагодатном периоде; и тут позитив благодати, как любви, оставляет свой след, как бы негативный; и это – сила воспоминания; она и есть сила уверенности в то, что вопреки природному «*Нельзя*» побеждает сознание: «*Надо*»! Сознание – волящее; воля вкладывается в познание; и сила воли в познании<sup>397</sup> недоказуемое рассудком положение превращает в аксиому, вызывая к памяти о памяти; безначальное, с которым мы сопричастны, живет в глубине эмпирической памяти, как... «*память о памяти*»<sup>398</sup>; в ней она – уверенность; это – уверенность, или верное знание о том, что мы забыли в

условиях неверного знания; и ее называет апостол «*верой в веру*»; так что «*вера в веру*» есть дедукция из абсолютно первой данности; первая данность – опыт любви, как благодати Божией; второе гносеологическое положение из опытной данности, пусть ошупанной, как «*память о памяти*», есть «*да будет*»<sup>399</sup>, или императив силы, императив воли, негатива любви, влагаемый в закон, как продукт рассуждающего сознания.

Такова «*вера в веру*» Павла.

И он превращает абстракцию истины в правду<sup>400</sup>, как конкрет; истина становится путем оправдания, или путем жизни «*Я*»; это путь («*Я есть истина, путь и жизнь*») оправдания верой<sup>a</sup>; в пути конкрет духа и становится опытом самосознания, субъект которого не личность, а индивидуум; путь, ведя чрез муки борьбы, имеет этапы, которые и перечисляет Павел: «*Хвалимся скорбями, зная, что от скорби происходит терпение, от терпения – опытность, от опытности – надежда; а надежда не постыжает, потому что любовь Божия излилась в сердца наши*» (к Римлянам)<sup>401</sup>.

Итак, в основе всего – «*Бог, как любовь*»<sup>402</sup> по Иоанну; Любовь до и после закона, как начало и конец его: закон – посредине; момент вложения любви, как силы – момент веры в веру, – <sup>b</sup>что путь крестный родового рождения ведет к опыту познания греха и к убиению греха опытом сознания, чрез грех прошедшего; конец закона – смерть и всевиновность твари, хотя б она была «*без вины виноватой*»<sup>403</sup>; в конце закона, именно в проблеме всевиновности чисто диалектический переход к единственно возможному выводу, не обесмысливающему самый смысл законов логики: «*Всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать*» (Римл. XI, 32), ибо все под законом необходимости – «*без вины виноваты*»; Бог, или закон, или – любовь; и тут постулат выхода из закона, или уверенность («*вера в веру*» и апелляция к «*памяти о памяти*»): «*Я уверен, что ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни власти, ни глубина..., не может отлучить от любви Божией*» (Римл. VIII, 39). Но остается факт отлученности и подзаконности, тварности, похоти, семени; факт остается положить лишь как имеющий начало и конец; если любовь – до начала и после конца, то вера, как вытекающая из любви – начало и конец закона.

Так оно и обстоит с верой у Павла: «*Конец закона Христос*» (Римл. X, 4). Закон природы уничтожается верою во Христа, как законом самого закона; и это – вера; закон веры – новый опыт сознания, живущего в конце периода закона и не умеющего еще позитивно определить то, что дано в негативных словесных терминах; поэтому-то закон веры – не закон, а конец закона, или начало благодатного пути<sup>404</sup>.

Но и начало пути закона, которого вывод – всевиновность, у Павла есть ссылка на Авраама, потому что закон греха, по Павлу, связан с родовым началом, осознанным в новом периоде чисто биологически, как продолжение рода посредством похоти; обрезание есть печать начала закона, символ закона; поэтому-то и ссылка на Авраама: «*Аврааму вера вменилась в правед-*

<sup>a</sup> как уверенности

<sup>b</sup> момент конца закона,



ность ... не по обрезанию, а до обрезания» (Р<им>. III)<sup>405</sup>, что по Павлу значит: еще до закона; поэтому вера – первичная данность, а закон уже абстракция этой данности: «категория данности», как сказал бы Риккерт<sup>406</sup>, или – условие общих форм рассудочного познания; поэтому Авраам «стал отцом всех, верующих в необрезание» (Р<им>. III, 9)<sup>407</sup>, как и отцом верующих в обрезание; Павел и в законе Моисея видит его обуславливающую предпосылку: праведность; праведность же – опыт пути, имеющего этапы развития, а не формула, пригодная для всех времен: «Моисей пишет о праведности закона, а праведность закона, от веры» (Р<им>. X, 6)<sup>408</sup>; но это осознание закона, как этапа пути веры, – в конце периода закона, когда осознано, что «делами закона не оправдается ... никакая плоть: ибо законом познается грех» (Р<им>. III, 20), т.е. только грех; потому что «весь мир ... виновен» (Р<им>. II, 29)<sup>409</sup>; но то – механическая консеквенция рассуждающего сознания; она – детерминизм; и она же – данность чувственно погрязшего мира: декаданс античности; «все ... обратились с пути» (Р<им>. III, 3)<sup>410</sup>; быть под законом – рассуждать; и – только; и это значит: судить; а по суду осуждаемый и осуждающий одинаково подсудны: «Ты, судящий другого ..., тем же судом, каким судишь ..., осуждаешься» (II, 1) и «сам себе собираешь гнев» (II, 4–5).

Вывод: или – все гнев и суд; или: все заключены в осуждение, чтобы всех помиловал Бог; помилование – не акт суда: чрез искупление правда дается в отношении закона – «даром» (Р<им>. III, 25)<sup>411</sup>; и подчеркнуто: «Но ныне, независимо от закона, явилась правда Божия» (Р<им>. III, 21), или путь оправдания уверенностью, что как Авраам «сверх надежды, поверил ... что силен и исполнит» (Р<им>. IV, 18–21)<sup>412</sup>, так и верящий в веру получит опыт пути; и ему станет ясным, что «суд за одно преступление – к осуждению; а дар благодати – к оправданию от многих преступлений» (Р<им>. V, 16); все зависит от гнозиса, от опознания опыта своего пути, от ступени сознания, от меры сил, от горизонта мудрости, ибо «нет ничего в себе самом нечистого» (Р<им>. XIV, 14); «только почитающему что-либо нечистым, тому нечисто. ... все, что не по вере, – грех» (Р<им>. XIV, 22)<sup>413</sup>; самые заповеди закона – негатив позитива, который – не запрет, а наоборот: сила дерзания: «Заповеди не прелюбодействуй, не убивай, не укради ... заключаются в ... слове “люби ближнего, как самого себя”» (Р<им>. XIII, 9)<sup>414</sup>.

И здесь переход к вере, что истина – в правде, а «правда... от веры в веру» (Р<им>. I, 17); «оправдавшись верою, имеем мир» (Р<им>. V, 1); и эта вера – опыт соединения со Христом, лично пережитый Павлом: «Если соединены с Ним подобием смерти..., то должны быть соединены подобием воскресения» (Р<им>. VI, 5); это «должны» и есть императив познания, сила уверенности, или практический разум Канта, предопределяющий и самый теоретический разум; вера у Павла – не то, что обычно понимают под словом «вера»; это – сила познания, воля, вложенная в него; «грех не должен господствовать» – восклицает он (К Р<им>. VI, 14); коли «не должен», то и не будет, ибо мы апеллируем к дару нового опыта, к знанию, что и умирая, мы не умираем; но умирая в условном смысле, в этапе пути, мы освобождаемся от греха (Р<им>. VI, 7)<sup>415</sup>; опыт умирая во имя жизни и гнозис освобождения

от умирания сформулирован гностиком-Павлом в шести правилах вооружения: «Шлем спасения возьмите»; «станьте в броню праведности»; «возьмите щит веры»; «и меч духовный, который есть слово Божие»; «станьте, препоясав чресла ваши истиною», «обув ноги ваши в готовность благовествовать» (К Эфесянам. Гл. 4-ая)<sup>416</sup>; облечение умом чела (шлем) есть как бы контроль мыслей в самопознании; облечение груди (панцирь) есть как бы равновесие; вооружение левой руки щитом, а правой мечом, сводимы к инициативе действия и к стремлению к положительному («Меч, как Слово Божие»); человек вооружается с ног до головы в пути усилий, терпения, опыта; весь состав человека вводится в переплав; одно вовлекается в проработку многого; и это одно – нисхождение ума Христова в наш ум, а нашего ума – в сердце (для брони), откуда он промышляет – руки, ноги, чресла, самые внутренние органы, учась различать «составы» организма, которые – есть многое в одном, как и человек есть много личностей в одном, как и церковь есть много людей в одном, в Христе, как и Он – во всех<sup>417</sup>.

Отсюда и проблема гнозиса Павла (она и теория, и опыт): как сочетать многое в одно, чтобы многое не разрывало одно и чтобы одно не поглощало многое<sup>418</sup>; гнозис рассудка заострил<sup>a</sup> многое в одно, сделав одно объективным законом логики, выявляющим принцип Логоса; многое заключалось в общее, родовое понятие ценой отказа от конкрета, качества, цвета, звука и т.д.; разрыв одного в многое, утопляя одно, вел в сфере рассудка в эпоху Павла к субъективизму многих единичных понятий, т.е. к скепсису, а в сфере чувства к власти многих суеверий, воспринимаемых чувственно; и даже материально (власть идолов); в сущности, эти две проблемы расщепления мира на многое и одно – уже будущие реализм и номинализм и средневековой философии; и апостол Павел разрешает эту проблему ни как номиналист, ни как метафизический реалист, а как концептуалист школы Абеяра<sup>419</sup>; но концептуализм – разрез разума по Павлу в сфере рассудка; это – одна лишь проекция его жизни; но здесь он логичен, как последовательный критик; но он оговаривается, что этот разрез условен, т.е., он дан в рамках закона; но закон, или один план из цельной многопланности<sup>b</sup> ведет к ограниченности; рассудочный разум – мудрость мира сего, которой владеет и Павел, но предпочитает, как он говорит, «юродствовать»; он хочет «юродством проповести спасти верующих» (Первое к Кор. I, 21); «юродство»<sup>420</sup> – выражение ироническое; в свете рассудка оно скорей диалектика многомыслия, основа которой – методология, как проблема языков и перевода смысла из одного в другой; Павел твердит многократно о том, что «имеющие должны быть, как не имеющие; и плачущие, как не плачущие ..., ибо проходит образ мира сего» (1-ое к Кор. VII, 29–30)<sup>421</sup>; образ мира сего – рассудочная статика; «проходит» значит: сменяется динамикой, текучим состоянием расплавленной мысли, способной плавить и тела; «имеющий, как не имеющий» – слова эти подчеркивают обусловленность взгляда от точки зрения; Павел же – проповедует: многие точки зрения соединить в линию текучего, живого, а не не-

<sup>a</sup> акцентуировал

<sup>b</sup> в сфере цельности, или Христова Разума, – ограничен; это

подвижного взгляда; вот в чем соль его «юродства»; оно – педагогика; и в этом стиле он твердит: «кто думает, что он знает что-нибудь, тот еще не знает» (I-ое К<ор>. VIII, 2); или: «кто думает, что он стоит, берегись, чтобы не упасть» (I-ое К<ор>. X, 12); или «будь безумным, чтобы быть мудрым» (I-ое К<ор>. III, 18); «Мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией» (I-ое К<ор>. I, 21); т.е. в конкретном, практическом разуме, хотя и познал рассудком; и оттого в глазах рассудочного только, или только чувственного мира: «Мы сделали позорищем для ... человеков»; и «Мы безумны во Христе» (I К<ор>. IV, 9–12)<sup>422</sup>.

Разумеется, слова эти, – юродство: диалектика, тактика, педагогика<sup>423</sup>; когда Павел говорит серьезно, он развивает свою теорию об облечении в Разум Христа; и даже о вразумлении, т.е. переработке в Разум и органов плоти; так что «безумны», – полемика; ради тактики, иногда он выступает как ничего не знающий: «Я рассудил быть у вас не знающим ничего»<sup>424</sup> – пишет он к Коринфянам, поучая их многострунной мудрости, ибо «Я не могу говорить с вами, как с духовными»<sup>425</sup>; «будучи свободен от всех, я всем поработил себя ... Для Иудеев я был, как Иудей ...; для подзаконных, как подзаконный ...; для чуждых закона, как чуждый закона ...; для немощных ..., как немощный ... Для всех я сделался всем, чтобы спасти ... немногих» (Перв<ое> к К<ор>. IX, 19–22)<sup>426</sup>.

И здесь открывается, что говоря с «недуховными», он начинает их учить гнозису конкретного духа; это – эсотерический урок, вскрывающий корень многоязычия в факте исследования своей многосоставности, следствия вхождения Духа в душу, деления мозгов на составы<sup>427</sup>, смыслов на планы; это гнозис самосознающей души в отличие ее от однопланной рассуждающей души<sup>428</sup>; чтобы понять опытно то, о чем он говорит, он рекомендует: «Испытывайте самих себя, ... самих себя исследывайте» (2-ое к Кор. XIII, 5)<sup>429</sup>; или – к Тимофею: «Вникай в себя» (IV, 16)<sup>430</sup>.

Это сократовское «познай себя»<sup>431</sup>, но обставленное праксисом более широким и революционным, ибо к нему привлечена и йога вооружения сознания (6 правил<sup>432</sup>), и йога плавления тел, чему еще не мог учить Сократ; опыт саморазгляда и самоделания приподымет пелену над тактикой Павла, говорящего с Коринфянами, как еще с младенцами: «О нас же, надеюсь, узнаете, что мы то, чем быть должны» (2-ое к Кор. XIII, 6); поэтому он и рассудил быть «не знающим ничего»<sup>433</sup>; и – «Не судите прежде времени ... Господь осветит скрытое во мраке» (Перв<ое> к Кор. IV, 5); «Мне, наименьшему ..., дана благодать ... открыть, в чем состоит домостроительство» (К Еф. III, 9)<sup>434</sup>; «домостроительство» – учение о храмах духа, души, тела, имманентных друг другу; «не почитаю себя достигшим, а только, забывая заднее, простираюсь вперед» (К Филип. III, 13)<sup>435</sup> – «обновиться духом ума ... и облечься в нового человека» (К Еф. IV, 23–24); и далее: обращение к ученикам: «Облекитесь во всеоружие» (Еф. X, 11)<sup>436</sup>; всеоружие – йога христианского праксиса, начинающая в скорбях, в самопознании, и ведущая к «вооружению»<sup>437</sup>; вооруженных, т.е., христианских гностиков, он испытывает: «Скоро приду к вам ... и испытаю не слова ..., а силу» (I-ое к К<ор>. IV, 10)<sup>438</sup>, ибо «что мне судить внешних?» (I К<ор>. V, 12); внешние

слова, рассудочные учения, законничество, – не открывают, а покрывают пеленой односторонности; по внешним словам не откроешь опыта пути, ибо «кто из человеков знает, что у человека, кроме духа человеческого» (I к К<ор>. II, 11); «духовный судит о всем, а о нем судить никто не может» (I, К<ор>. II, 15).

И тут открывает себя Павел: «А мы имеем ум Христов»<sup>439</sup>, т.е. мы не «безумны» во Христе; «безумны» – тактика испытания; и еще откровение: «Мудрость же мы проповедуем между совершенными, ... но проповедуем тайную, сокровенную ..., которой никто ... не познал» (I, К<ор>. II, 12)<sup>440</sup>.

Что может быть членораздельней этого учения Павла о признаках внутренней мудрости у преддверия опыта к ней; в Послании к Римлянам язык Павла более экзотеричен, ибо более юридичен, философичен; в Посланиях к Коринфянам он более эзотеричен, и в Греции у Павла была внутренняя школа и были эзотерические ученики.

Трудно сказать, о чем учил *in concreto* Павел, ведь это *опыт*, не видимый глазом и не вмещающийся в написание; но если нельзя сказать конкретно о том, чему он учил, можно все же видеть контуры, или внешнее этого внутреннего; он учил о свободе, о человеке, как многоколонном храме, о строении этого храма, как обителей духа, души, тела, сплетенных в целое; и он учил о свободе, о праве каждого избрать себе личный предел в многопредельном храме, или составе человека, как индивидуума<sup>441</sup>:

«Храм Божий свят» (I, К<ор>. III, 15, 17); «разве не знаете, что вы – храм Божий, и Дух Божий живет в вас?» (I, К<ор>. III, 16); «Вы – храм Бога Живого» (II, К<ор>. VI, 16); храм Божий – трех-ярусен в нас; купол – Дух, стены – Душа, подножие – тело<sup>442</sup>; но и тело, и душа – храмы, ибо в Духе они просечены, ибо Дух то, что объемлет антиномию мира внешнего (телесного) и внутреннего (душевного<sup>а</sup>); «Прославляйте Бога и в телах ваших и в душах ваших» (I, К<ор>. VI, 20); «Тела ваши суть храм»<sup>443</sup>, ибо дух Божий в нас промышляет тело; а так как Христос соединил нас в Духе, створяя чрез себя друг с другом, то и мы соединены и телами: «Мы многие одно тело» (I, К<ор>. X, 16)<sup>444</sup>; и тут же: разделенности в физических телах противопоставляет он излиянность друг в друга в телах нефизических (астральном, эфирном)<sup>445</sup>; ибо в нас не плоть, а *плоти*; и «не всякая плоть такая же плоть»<sup>446</sup>; «есть тела небесные и тела земные» (I, К<ор>. XV, 40); «как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного» (I, К<ор>. XIV, 49); образ небесного, так сказать, астральное тело; дух и душа – невидимы, «образ» сам по себе, вне физического каркаса, есть реальность в себе более тонкого, небесного тела; этому еще учил Демокрит, говоря о световых телесных идолах, вылетающих в процессе зрения из глаз<sup>447</sup>; Павел проповедует взятие души в духе, говоря, что душе надо найтись во Христе; или, другими словами, облечься в разум Христа; но и телу нашему и животному надо облечься в душу, или найтись в душе, что значит: быть духовно-душевно проработанным; и тут подчеркивает, что будет говорить тайну: «Не все мы умрем, но все изменимся ... Тленному ... надлежит облечься в нетленное» (<I>

<sup>а</sup> духовного

К<ор>. XV, 1–53)<sup>448</sup>, т.е. продушевиться; *«имея такую надежду, ... действуем с великим дерзновением, а не так, как Моисей, который полагал покрывало на лице свое ... Когда они читают Моисея, покрывало лежит на сердце их ... Господь есть Дух; а где Дух ..., там свобода»* (2-ое к Кор. III, 12–18)<sup>449</sup>.

Действие преобразования, т.е., облечение тел душою и духом в противовес покровению духа душой, а души телом, освобождает нашу душевно-духовную жизнь; в ней *«телà ваши суть члены Христова»* (I, К<ор>. VI, 15).

Нам в любви открыта свобода; в ней: *«обрезание ничто и необрезание ничто»* (I, К<ор>. VII, 19); *«для чистых все чисто»* (к Титу I, 15); *«Иной уверен, что можно есть все, а немощный ест овощи. Кто ест, не уничижай того, кто не ест»* (Римл. XIV, 2–3); *«Не уклоняйтесь друг от друга»*<sup>450</sup> – говорит он мужчинам и женщинам – *«прославляйте Бога и в телах, чтобы не искушал вас сатана невоздержанием...»*<sup>451</sup>; *«если женишься, не согрешишь»* (I, К<ор>. VII, 28); *«не имеем ли мы власть иметь спутницей сестру жену»* (I, К<ор>. IX, 5)<sup>452</sup>; *«впрочем это сказано не как повеление»* (I, К<ор>. VII, 5–6); *«надлежит быть разномыслию между вами, дабы открылись ... искусные»* (I, К<ор>.<sup>453</sup>); или: *«все мне позволено, но не все полезно; ... ничто не должно мною обладать»*<sup>454</sup>; *«каждый имеет свое дарование»* (I, К<ор>. VII, 7); *«в каком звании кто, ... в том и остается»* (I, К<ор>. VII, 20)<sup>455</sup>; каждое звание имеет свою этику, как искусство обладания, а не как механика подчинения; следовательно: нет формальных канонов, а есть моральная фантазия, развиваемая сообразно с индивидуальным «даром»; *«дары различны ... служения различны ... и действия различны ... каждому особо, ибо, как тело одно, но имеет ... члены, и ... члены ... составляют одно тело, так и Христос»*<sup>456</sup>, в котором мы опытом любви стремимся найти; потому: *«Бог расположил члены ... в составе тела ... А если бы все были один член, то где было бы тело? ... Не может глаз сказать руке: “ты мне не надобна”»* (I, К<ор>. XII, <18–21>). Таково учение о многообразии, вытекающее из учения об опыте свободы.

Но тут же дается корректив о тактике поведения для «внешних»: *«Берегитесь однако же, чтобы эта свобода ваша не послужила соблазном для немощных»* (I, К<ор>. VIII, 9).

Решающим определителем и этой свободы, дающим уверенность, что подлинная свобода не свобода к греху, а от греха, суть дела любви, ибо само знание о горнем определяется любовью: *«Если я говорю языками ангельскими, а любви не имею, то я – медь звучащая, если я знаю все тайны..., могу и горы передвигать, а не имею любви, то я ничто ..., ...любовь никогда не перестанет, хотя и пророчества прекратятся...»* (I, К<ор>. XIII<, 1–8>). Так как любовь *«все покрывает»*<sup>457</sup>, то и свобода из любви – не соблазн; но свобода Павла и результат облечения в разум Христа; и здесь рекомендуются усилия гнозиса в чисто разумной сфере: для выхода из рассудка: *«Не достигну ли и я, как достиг меня Христос»* (К Филипп. III, 12); достижения – в усилиях поднятия до, так сказать, точки схождения сверху вниз Силы Христовой; в этой точке *«все почитаю за сор, чтобы ... найтись в нем»* (Филип. III, 8–9).



«Впрочем, до чего мы достигли, ... – по тому правилу жить»<sup>458</sup>, ибо усилия преждевременного дерзания – натуга: несвобода.

Таков лейтмотив учения Павла, основанного на гнозисе самопознания<sup>a</sup>, предполагающего новый душевный орган, неведомый людям до христианства; и этот орган в Павле – самосознающая душа.

Евангелия, и особенно Евангелие от Иоанна, суть чистые символы Духа<sup>b</sup>, данные в ярких<sup>c</sup> по краскам образах; рассудочное толкование их – невозможно, как невозможно толкование темы<sup>d</sup> симфонии, которая может внушить с одинаковым правом не одну, а тысячи программ; для одного она<sup>e</sup> – то, для другого – другое; смыслы Евангелий – текучи; у рассуждающей души нет органа, чтобы их взять, хотя условно; аллегорическое толкование Евангелий так же бесплодно, как вопрос о подлинности, или неподлинности; подлинность Евангелий – в созвучном с ними биении сердца; аллегорика, всякая, – тысячная возможных истолкований; Евангелия великолепно скрывают свой прямой смысл, хотя бы в основном, казалось бы, вопросе: считал ли себя Христос Иисус воплощенным Логосом, или человеком, которому раскрыт Логос; он называет себя и Сыном Божиим, и Сыном Человеческим; но в духе Евангелий всякий духовный человек – Сын Божий<sup>459</sup>; Толстой и Ренан сводят<sup>f</sup> слова Христа к учению о себе, как только человек <е>; но – таким<sup>g</sup> толкованием и Толстой, и Ренан лишают<sup>h</sup> силы как раз наиболее сильные места Евангелий; «*нехристь*», Ницше, в сочинении против христианства, великолепно поправляет их глухоту одним замечанием, что Христос был символист<sup>460</sup>; это-то проглядели Ренан и Толстой, ибо в сознании обоих символизм и есть тенденция к аллегоризму<sup>461</sup>; характерно: Толстой отрицает Павла<sup>462</sup> – именно потому, что у Павла ухо символиста, что он и гнозис строит в соответствии с духом музыки Евангелий; аллегория Павла налагаема на символ; она – теневой контур символа; аллегория аллегориста – рассудочная вытяжка, не соответствующая образу; толкуя так-то стоящую статую, как «*Викторию*» («*Победу*»), не принимают во внимание стиля, школы, трактовки складок; «*Победа*» к стилю притянута за-уши.

У Павла аллегория – реально обведенный контур символа: линией мысли; она – тень символа; она налагаемая на него; это потому, что между рассудком и сферой Духа у Павла есть им осознанный новый, душевно-духовный орган; орган – самосознающая душа; самое раскрытие<sup>i</sup> ритма Евангелия оттого принимает у него вид философии самосознающей души, которая рождается как следствие переработки рассудка «*Я*», соединенным с Христом<sup>463</sup>.

<sup>a</sup> как нового фактора

<sup>b</sup> конкретного

<sup>c</sup> гениальных

<sup>d</sup> бетховенской

<sup>e</sup> музыкальное звучание есть

<sup>f</sup> великолепно

<sup>g</sup> в рассудочном разрезе

<sup>h</sup> уплощают и

<sup>i</sup> в плане рассудка

Самосознающая душа – «Я» в его выходе из личности; она – разгляд в нас лежащих потенций, как рода выявляемых личностей; ствол же этого рода – не родовая кровь<sup>a</sup>, а, так сказать, разумный свет, свыше озаряющий личность и прозаряющий ее сверху вниз<sup>b</sup>, отчего личность, как семя, умирая, – становится колосом, т.е., пленумом личностей; в пространственной аллегории это – композиция личностей, слагающая из них храм; во временной линии это их смена; каждая отдельная личность во времени есть – вариация индивидуума, как их пленума; последний вывод из этого положения – необходимость перевоплощения в личностях индивидуального «Я»; вывод<sup>c</sup> сделан Оригеном<sup>464</sup>: – в духе гнозиса Павла.

Новое «Я» Павла – самосознающее «Я», как цельность организма сознаний, имеющего не один смысл, не одну личность, не один дар, не одно сознание, не один этап развития, а много их; личность – еще подвижна родом, хотя силы рода в ней оторваны от родового ствола; но теплота ее – родовая; индивидуум же, как воплощение изначального, до- и после- родового «Я»<sup>d</sup>, соипостасного Божеству, сам определяет род, давая иной смысл выявлению в роде: необходимости из свободы; свобода в учении Павла дана в контрапункте с необходимостью, как зарисовка данной человеку проблемы *самосознания*, которая еще не выдвигалась историей; самосознающая душа в Павле – разновидность вида, называемого душой рассуждающей; разновидность с тех пор повторяется; тональность ее звучит и в Плотине, и в Оригене, и в Августине, и в Абельяре; разновидность становится в 15-ом столетии уже видом; род, душа рассуждающая, еще доминирует, но в формах явного вырождения; вырожденческий характер души рассуждающей в сравнении с античным периодом ясен на протяжении всех средних веков; он<sup>e</sup> – сама схоластическая философия; в наше время самосознающая душа уже даже не вид, а род душевной жизни; голая же рассудочность в прежнем смысле – уродство, обреченное на гибель<sup>f</sup> и вредное в выявлении: вредное для жизни; не отрицаю силы рассудочности в новом периоде; но эта сила суждений есть критицизм 19-го века, которого собственно не знает рассуждающая душа; критицизм – итог переработки ее самой уже силами самосознающей души; это – дедукция рассудка из самосознания, вне которого рассудочность паразит жизни, как и форма его – догматизм, жалкий в выявлении и губительный по плодам.

Наконец, Павлова «*вера в веру*», или уверенность опыта, лежащая в основу самой гносеологии, есть воля, вложенная в познание и раскрытая в нем, как практический разум; это – императив: чтобы познание было познанием, а не незнанием, оно должно иметь такую-то структуру; если ее нет налицо, то и познания нет вовсе; однако последнее нам дано в деятельности; стало быть, – пружины этой деятельности согласуемы с императивом; Павел

<sup>a</sup> жизнь

<sup>b</sup> как схождение Логоса

<sup>c</sup> не сделан Павлом, но

<sup>d</sup> как Духа,

<sup>e</sup> именно в силу напряженной жизни рассудка, оставившего следы в

<sup>f</sup> пережиток

в гнозисе уже выявляет будущие пружины новой философии, начиная от Канта; и они оказываются таким же рассудочным отпечатком самосознающей души Павла, как и последняя – душевный отпечаток культуры<sup>a</sup> Духа, в ней скрытой и данной символами *Евангелия*.

Павел – <sup>b</sup>мост между Евангелием и душой рассуждающей его времени; в нем – объяснение Евангелия, как принципа написания множества Евангелий, вариаций темы; принцип Евангелий – в жизни самосознающего «Я»; Павлом дан подсказ, как относиться к разности красок и к индивидуальному отбору слов, жестов в четырех Евангелиях, разных по стилю; сквозь Павла мы видим 12 Евангелистов, как бы вынимающих из Жизни Истины в Христе 12 разных освещений<sup>465</sup>, зависящих от места их стояния вокруг Христа; 12 мировоззрительных знаков, 12 смыслов, 12 стилей, 12 потенциалов христианских школ, рисующих рост смысла слов Христа 6 комбинаций вариаций<sup>466</sup>, подобно умножению хлебов, от прикосновения к ним «хлеба жизни».

<sup>c</sup>«Послания» Павла противопоставлены духу иных из евангелистов, как свобода от быта, рода, нации, догмы.

И у Павла есть ряд темных пятен, унаследованных им у «отцов»; и Павел изредка роняет свой текст, который начинает звучать не по «Павлу»; но он сам же и осознал в себе ограниченность; и нет, не «жало скорпиона», всаженное в него, на которое он жалуется, определяет целое его стиля, а – подлинная свобода; между тем: в посланиях Петра и Иуды редкие моменты свободы поработаны не изжитым догматизмом бытовых преданий.

В настоящее время считаются подлинными послания: к Римлянам, оба к Коринфянам, к Галатам, к Филиппийцам, Первое к Солунянам и к Филемону; а к Тимофею, к Титу, к евреям – неподлинными; относительно послания к Ефессянам существуют разногласия. Хотя этот спор о подлинности лишь отчасти касается моей точки зрения, однако я цитирую Павла главным образом из тех посланий, которые признаны подлинными; мой метод, исходящий из разгляда стиля мысли, соответствующего целому, дает на этот раз показания, согласные с показаниями критиков текста: стиль мысли послания к Евреям – не Павлов<sup>d</sup> (если взять ядром послание к Римлянам и оба к Коринфянам); в Посланиях к Тимофею и к Титу Павел – слабее себя<sup>e</sup>; подложность их для меня весьма вероятна; но я не уступлю послания к Ефессянам, ибо в нем – дух Павла; коли оно не подлинно, то анонимный автор его, – подлинный ученик Павла; и я не имею причин его не цитировать; из Послания к Евреям беру я одну цитату; но в ней склик с цитатами, взятыми из так называемых подлинных Посланий<sup>f</sup>.

Беру теперь первое послание Петра; начало – бледная копия сказанного Павлом о вере, но без раскрытия существа веры; силен акцент на мысли, что к

<sup>a</sup> конкретного

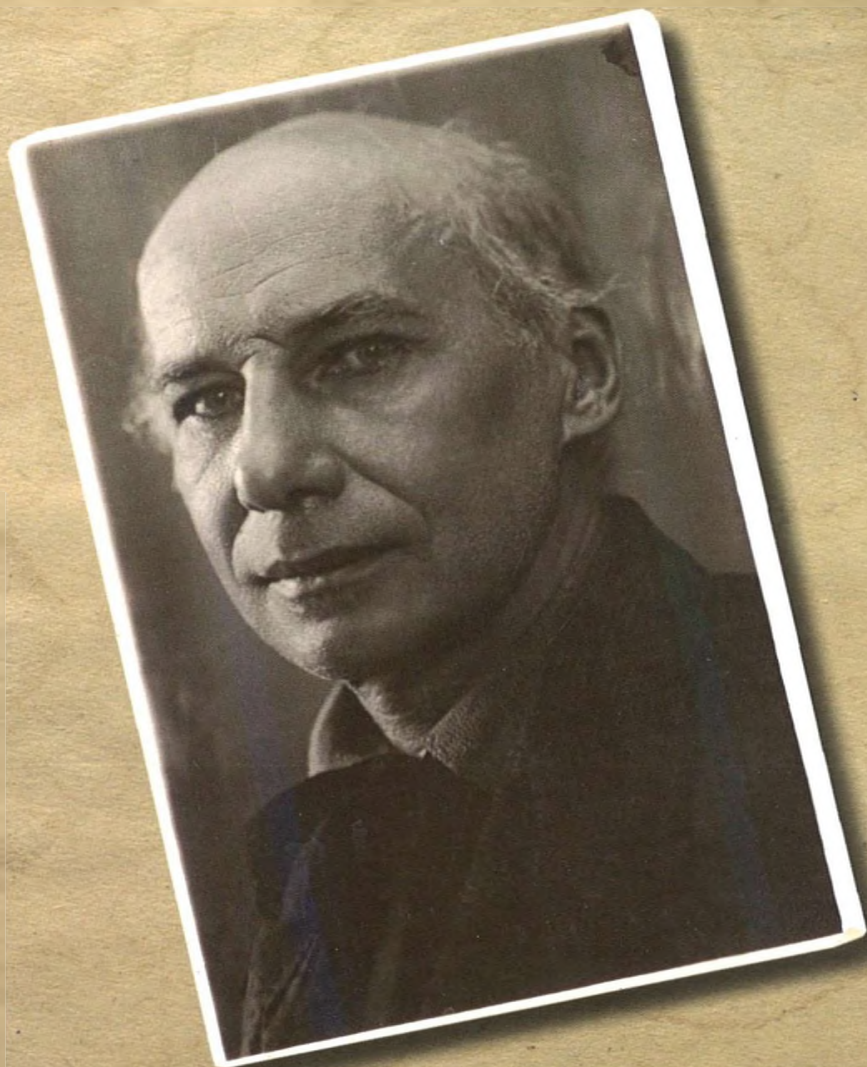
<sup>b</sup> самый подход к чтению Евангелий

<sup>c</sup> В этом смысле

<sup>d</sup> по духу

<sup>e</sup> «Павла»

<sup>f</sup>; из Посланий к Тимофею и к Титу я не привожу цитат, ибо материал их – Павел, ненужно разбавленный вялыми повторениями, повторами уже сказанного.



Андрей Бельи.  
Москва. 1933. МКАБ

[Бумага со стола Б.Н.  
внутри его записи]

«Бумага со стола Б.Н.» внутри его записи.  
Пояснение К.Н. Бугаевой.  
Использовалась как обертка рукописи  
«Истории становления самосознающей души».  
1926. НИОР РГБ



Андрей

5  
1

9/413

"История становления самосознания"  
очерк. Часть 1-я.

1926

Черновой автограф.

Чернилами и карандашом.

Присоединены коллективные рисунки  
[1940-е], рукой К. Н. Бузгевой,  
лами и карандашом, 5 л.

25 л. +  
ч. об.

рисунки  
черни-

Белый,

Андрей

УИДЕН ГРАЖДАНСКОЯ
Год. 603-20 ССРР в.н. Москва
Фонд № 25
Андрей Белый
Картон № 45
Ед. хран. № 2

818-09/412

"История становления самосознания"  
очерк. Часть 2-ая.

1926

Черновой автограф.

Присоединены черновые материалы  
к "Истории становления самосознания"  
(Наброски, библиография, хронологиче-  
ские записи, схемы, рисунки и н.д.)  
Черновые автографы, чернилами и  
карандашом. [1925-1926], 67 л.

250 л. +  
1 вкл. на л. 140



~~История становления самосознания души~~

" Он Кварц-Медь  
(Спродолжение)

Литература

Русские

" Умножить Символизм

(Черковик, неправо-  
на)

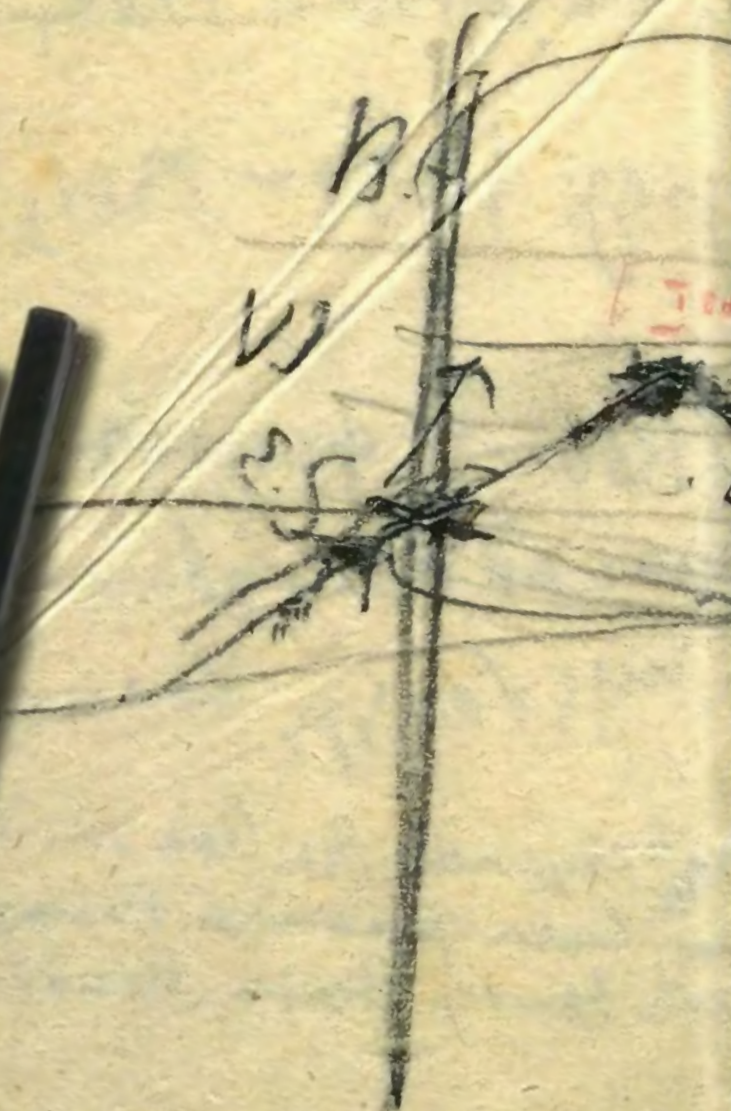
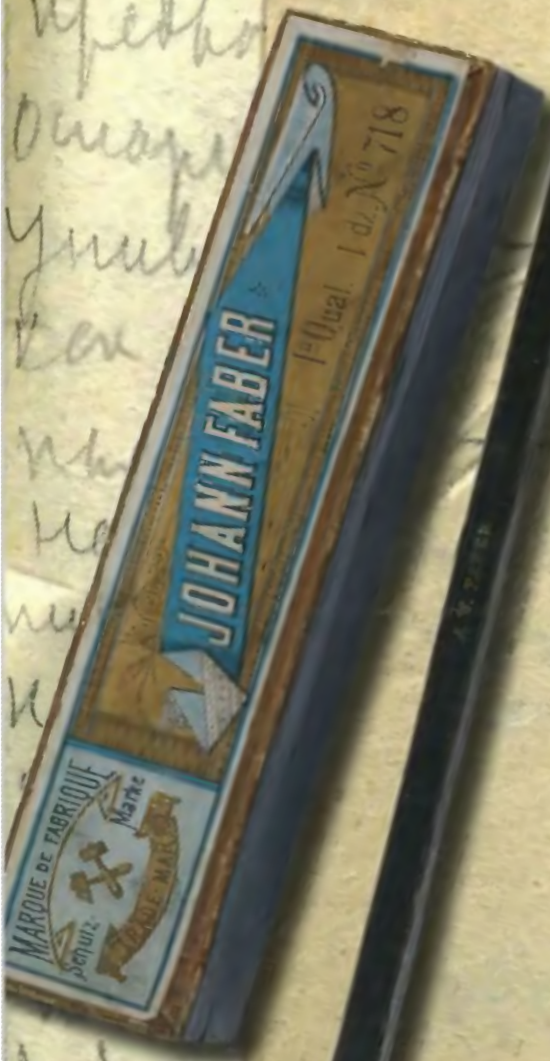
[1926]

Андрей Белый. История становления самосознания души. Архивные папки и рукопись 2 тома. («Черновик, неправо-  
на»; зачеркнуто: «Кучинский» дневник»).  
1926. НИОР РГБ



10

Всем Ко  
Апрели  
Людям  
она м  
Кредит  
Омар  
Умил  
Ван  
Наш  
На  
ни  
и



[Один из паров  
"Восток" и др.

Линейка «Johann Faber».  
Принадлежала  
Андрею Белому.  
МКАБ



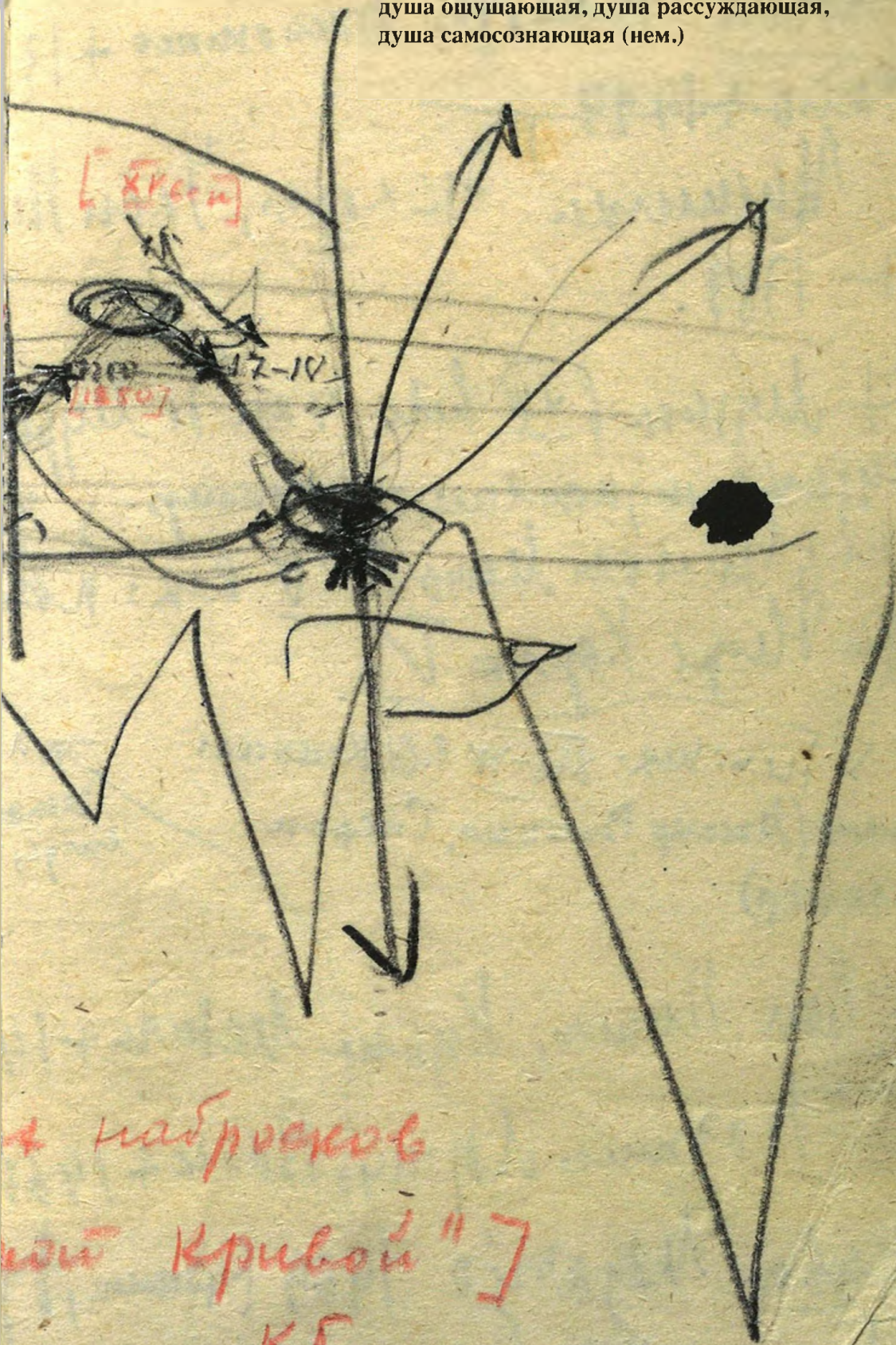
207 247  
«Один из первых набросков “исторической кривой”».

Пояснение К.Н. Бугаевой.

Из подготовительных материалов к ИССД. 1926.

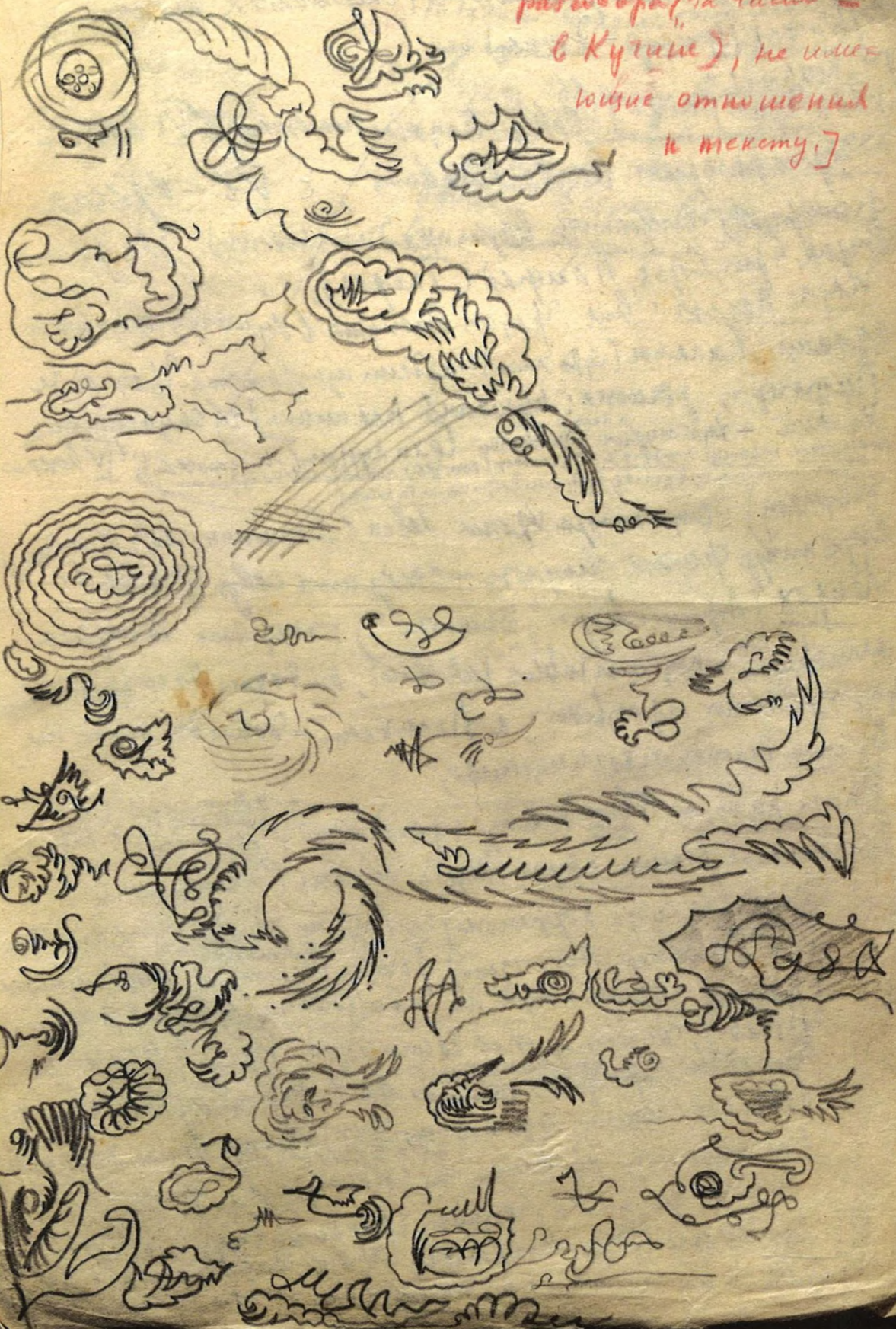
НИОР РГБ

Empfindungsseele, Verstandesseele, Bewusstseinsseele –  
душа ощущающая, душа рассуждающая,  
душа самосознающая (нем.)





[Рисунки во время  
 разговора ("зачасы" —  
 в Кутине), не име-  
 ющие отношения  
 к тексту.]





«Рисунки во время разговора  
("за чаем" – в Кучине), не имеющие  
отношения к тексту».

«"Схемы" – во время разговора,  
в связи с темой книги».

Пояснения К.Н. Бугаевой. 1926.  
НИОР РГБ

24

«"Схемы" – во время разговора,  
в связи с темой книги. К.Н.»









279  
280



К.Н.Бугаева. 1935. МКАБ

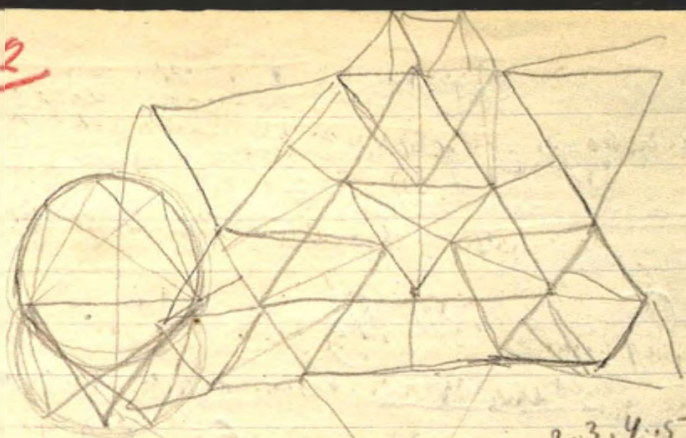
[Пятно от чая.  
Во время работы Б.Н.  
ставил стакан на  
рукопись (не дотянувшись  
до блюдца), чтобы не  
делал пятно на  
скатерти.]

«Пятно от чая.  
Во время работы Б.Н.  
ставил стакан на рукопись  
(не дотянувшись до блюдца),  
чтобы не делать пятна  
на скатерти».  
Пояснение К.Н.Бугаевой.  
1926. НИОР РГБ



["Схемы" -

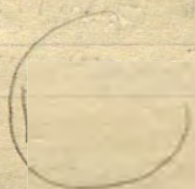
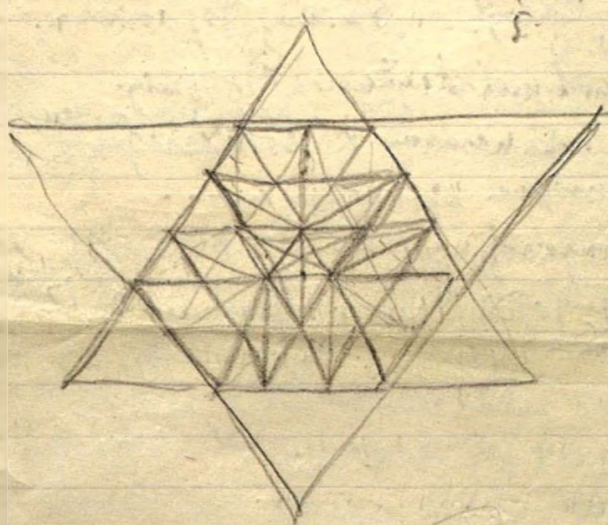
для себя во время работы.  
К. Б.]



асв  
всс  
ска  
ксс  
сас  
ксс

ав - 2.  
ра 3-6  
4-24  
5

2, 3, 4, 5  
24  
5  
120  
6  
20



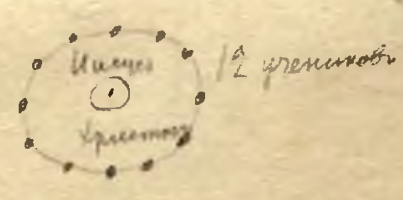
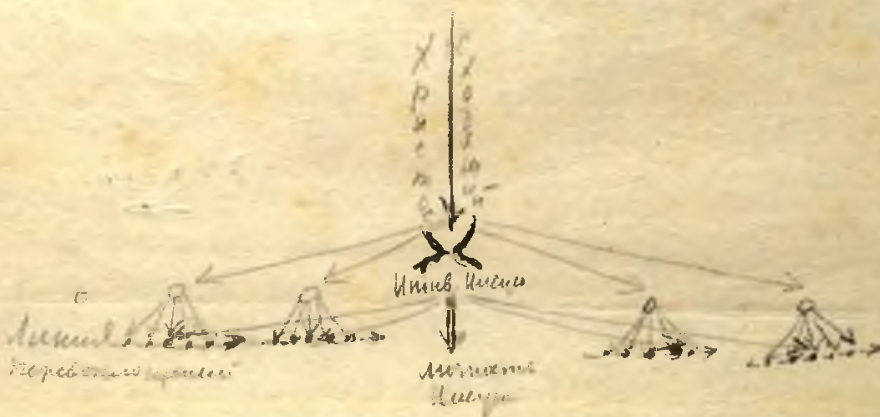
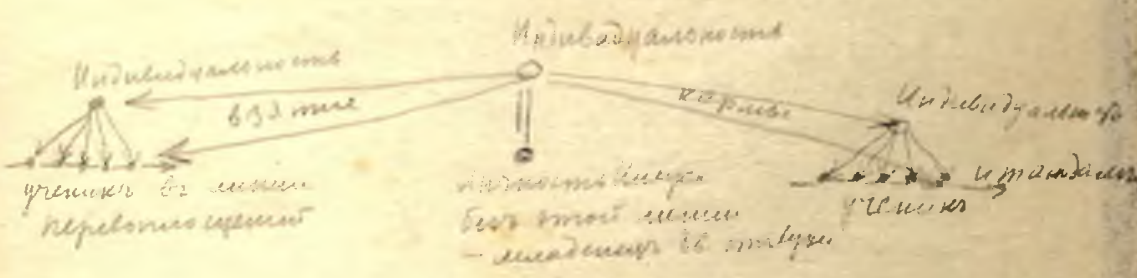
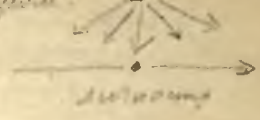
оплеши (взв. сета) жемлошь ветра  
в белоцерковные чюра взвн

(У Бели) Индивидуальность

86

2) Что такое индивидуальность?

Индивидуальность



Слово или мысль - взятие карьеры - признак генов (Мелла Иисус)

Мысль или слово - признак логоса, следствия в мышлении Иисуса (Мелла Иисус)

Из подготовительных материалов к ИССД.  
 Лист вложен между страниц с тезисами курса  
 «История становления исторического самосознания»,  
 который Белый читал у М.А.Чехова.  
 Копия К.Н. Бугаевой?  
 1925-1926? НИОР РГБ

[1925-1926?]







Наука

Диффер. Знания

Энциклопедия  
Стихотворения

Восток

Неопифагор

Нефит

Восток

Восток

Восток

Восток

Серапис

Кибелла

Митра

И т.д.

«Карандашки последние с наконечниками», какие Б.Н. любил. Пояснение К.Н. Бугаевой. 1920-е. МКАБ



Пех Дифференциал

Алекс. Персиан





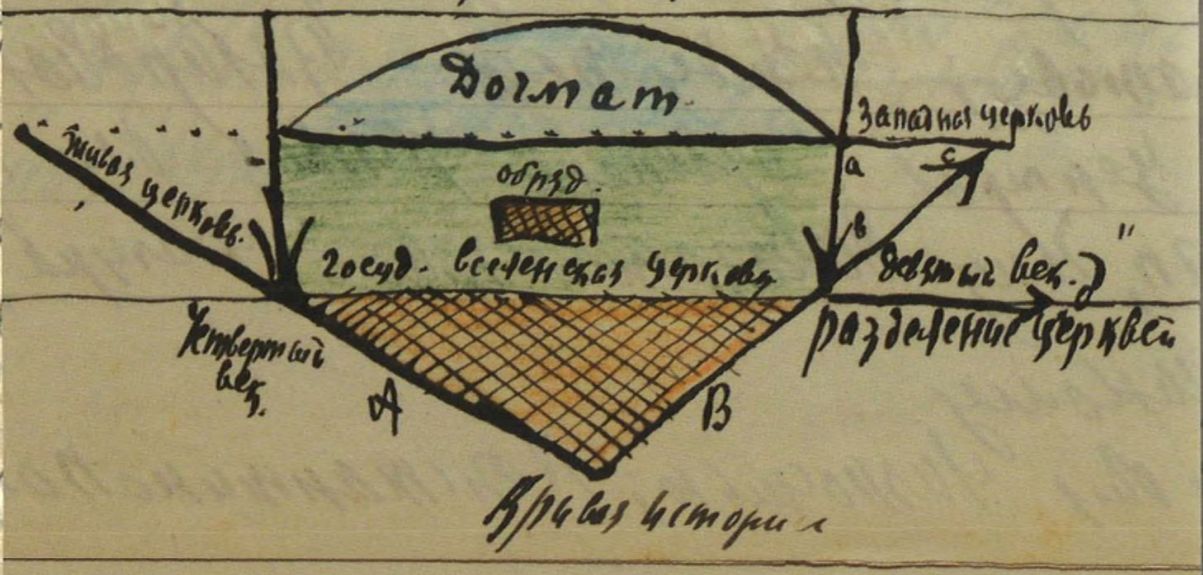




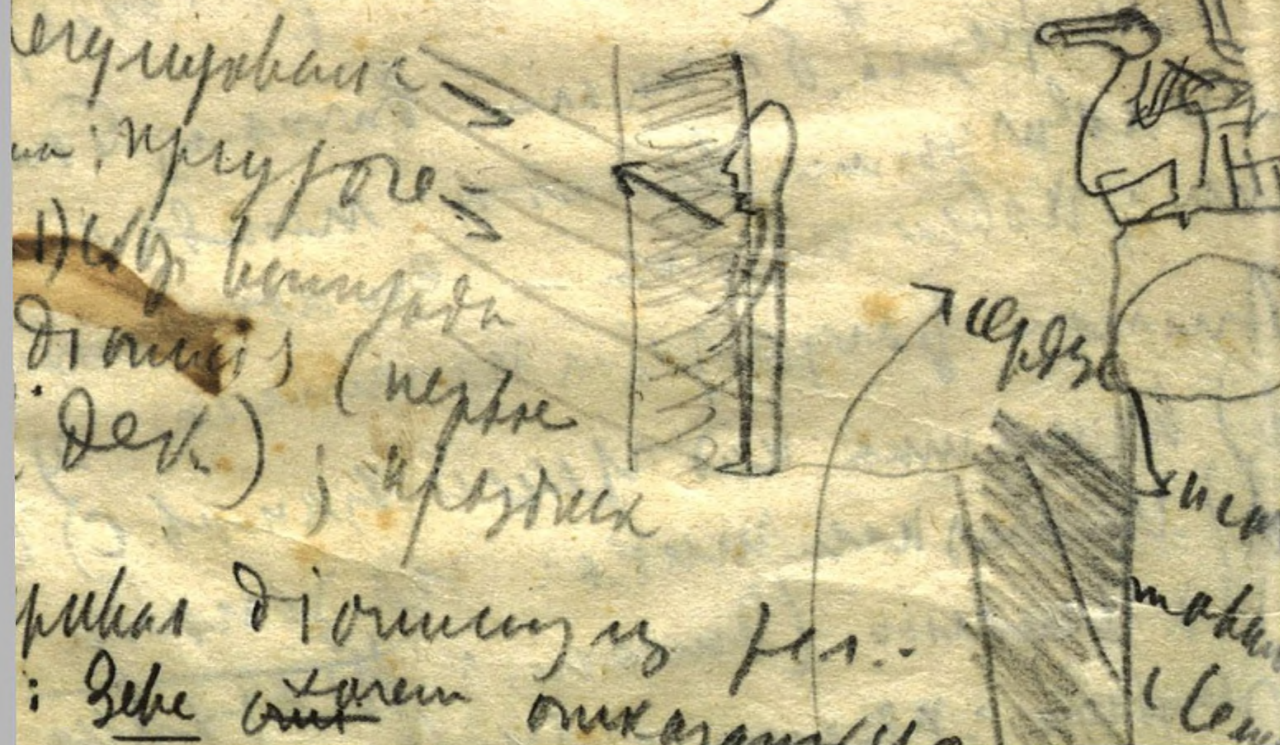


...написаны ... в ...  
 ...написаны ... в ...

Кладбище м. церкви



...написаны ... в ...  
 ...написаны ... в ...  
 ...написаны ... в ...



учению о вере «относились... исследования пророков, которые предсказывали о назначенной вам благодати» (П<ервое> Посл<ание Петра>. I, 10); Новый Завет здесь выводим из Старого: без революции<sup>a</sup> сознания; «Им» – пророком – «открыто было ... то, что ныне проповедуемо... благовествовавшими Духом Святым» (П<ервое> П<ослание Петра>. I, 12); и – далее: «уповайте ..., как послушные дети» (Ibidem I, 4); «со страхом проводите время» (П.П. I, 17), «послушанием истине ... очистив души» (П.П. I, 22); «всякая плоть – как трава ...; засохла трава, и цвет ее опал» (П.П. I, 1Петр. 1, 24); «вы – род избранный, царственное священство, ... прошу вас ..., удаляться от плотских похотей» (П.П. I, 9–11); «будьте покорны всякому человеческому начальству ...: царю ли ..., правителям ли, ... посылаемым для наказания преступников» (П.П. II, 13–14), – между прочим и «преступников-апостолов»; «слуги со всяким страхом повинуйтесь господам» (П.П. II, 18); «жены, повинуйтесь мужьям ... Так Сарра повиновалась Аврааму» (П.П. III, 1)<sup>467</sup>; «и если праведник едва спасается: то нечестивый и грешный где явится?» (П.П. IV, 18); «пастырей ... умоляю, – ... пасите Божие стадо ... надзирая за ним» (П.П. V, 2); «Младшие, повинуйтесь пастырям» (П.П. V, 5); «смиритеесь под крепкую руку Божию» (П.П. V, 6); вот и все, что узнаем из послания за вычетом бледных повторов того, что так ярко поет у Иоанна и Павла.

Вместо недостаточности Ветхого Завета, – согласие с ним; вместо свободы – рабство; вместо любви – страх; вместо дерзания – покорность; вместо педагогики – пастырский<sup>b</sup> жезл; вместо раскрытия плоти, как Храма, – плоть, как сорная трава; тема второго послания – та же; Бог везде у Петра – беспощадный каратель; у него твердая рука: «если Бог ангелов... не пощадил, но, связав узами адского мрака, предал... на суд, ... если не пощадил первого мира..., и если города Содомские... превратил в пепел..., то... знает Господь, как... соблюдать ко дню суда, для наказания...» (Вт<орое> Посл<ание Петра> II, 4–9)<sup>468</sup>.

Тема обоих посланий мрачно жестока, пессимистична, угрожающа; сам Бог в ней какой-то каменный<sup>c</sup> истукан; Он – «камень краеугольный ..., драгоценность ..., камень претыкания и камень соблазна» (П.П. II, 6–7); «смиритеесь под крепкую руку»<sup>469</sup>; совет Петра: не оживиться, расплавиться в огне духовного перерождения, а наоборот: догматически ствердиться: «старайтесь делать твердым ваше знание» (Вт<орое> Посл<ание>. I, 10).

Церковь истории воплотила все заветы Петра, водрузив папский железный жезл над Европой, уча повиновению, страху, ствержая символы Евангелия в одногранные догматы; она миновала Павла; дух Павла в ней – почти досадная необходимость<sup>470</sup>.

Возьмем послание Иакова, – тот же законнический догматизм: «Тот человек совершенный», который может «обуздать ... все тело» (Посл<ание> Иак<ова>. III, 2); или: «Мы влагаем удила в рот коням, чтобы они повиновались нам» (III, 3); «язык – прикраса неправды; язык ... оскверняет ..., бу-

<sup>a</sup> катастрофической

<sup>b</sup> мертвое пасение жезлом

<sup>c</sup> твердый, остановившийся



дуци ... восплаем от геенны» (Гл. III, <6>); «всякое естество зверей ... укрощается ..., а язык укротить никто ... не может: это неудержимое зло» (III, 6–8) и т.д.

Это – философия конюха, почти коновала: удила, узда, укрощение: не только животных, ждущих, по Павлу, освобождения, но даже языка, органа Слова<sup>а</sup>, превознесенного Иоанном и воспитанного в свободе и в стиле Павлом.

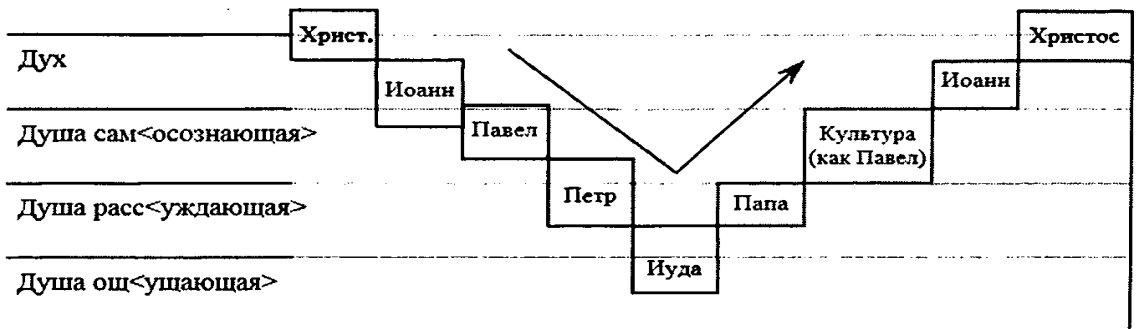
Иуда, – тоже автор Послания; этот не следует Иакову: не укрощает языка, а – здорово ругается; ругательства – главное содержание короткого Послания<sup>б</sup>: «Я хочу напомнить ... и ангелов» – Бог – «соблюдает в вечных узах, ... – так точно будет и с сими мечтателями ... Горе им, ... идут путем Каиновым ...; тириествуя с вами, ... утучняют себя. ... бесплодные, дважды умершие, исторгнутые; свирепые морские волны, пенящиеся срамотами своими; ... уста их произносят надутые слова ...»<sup>471</sup> и т.д.

Послание Иуды, – плев<sup>с</sup>, предвещающий стиль оплевания тонких философских поэм гностиков.

К сожалению: история христианства, начавшись в падающем сверху вниз импульсе Духа, показанного Иоанном, став самосознанием свободного «Я» и самой историей христианской культуры в Павле, стала и «рабством» от Петра и «зловестием» от Иуды, сперва проташив в христианство дохристианское законничество в Иерусалиме, потом из Иерусалима, перебравшись в Рим и там протолкнув законничество ствержением папского жезла и удил языка, чтобы он не вещал от свободной истины.

История этого печального события, изъязввшего постепенно из самой Церкви, понятой каменно<sup>472</sup>, импульса Христа, Иоанна и Павла, – история догматизма на востоке и история папской власти на западе. Христианство, нарисовав линию своих отбросов линией падения вниз (Христос, Иоанн, Павел, Иуда-Петр), стало бесцерковной культурой, чтобы поздней осознать самую культуру, как церковь от Павла; из этой церкви лишь оно найдет истинный путь к церкви Иоанна, и в нем обретет второе пришествие Христа.

Изображая этот путь в схеме, имеем:



<sup>а</sup> -Логоса

<sup>б</sup>, он сетует, что в среду христиан вкрались еретики

<sup>с</sup> на кого-то; скоро таким плевом стали отвечать и отцы от «Петра» на тонкие философские поэмы гностиков





в обычной обстановке протокольная запись свидетелей бывшего факта является разительное расхождение с действительно бывшим, ибо фантастика коренится и в простом наблюдении; из глубин же события прозора – натурализм и не может не быть разорван в клочки; в каждом воспоминателе – клочки фактов, ставших символами, и точно окнами, в которые врывается невыразимое освещение; но каждый описывает лишь то, из чего для него с максимальной силой выхватилось духовное пламя; внутреннее Евангелие к четырем написанным – Евангелие из глубин пережития себя в событии Сошествия Духа; Дух разделился на языки; и опустился над каждым своим языком; и каждый язык прозарил то, что каждому виделось, как основное; у одного Евангелиста подчеркнуто – одно; у другого – другое; но и подчеркнутое – не означает действительности когда-то бывшего восприятия, ибо действительность когда-то бывшего преломлена воспоминанием не каждого дня, а воспоминанием, всплывшим в момент сошествия Духа; так что: если в земной жизни Иисуса ученикам чуть мерцал свет Христов из него, то теперь открылся весь блеск этого света; Иисус, с ними живший, которого не понимали они, стал не явственен вовсе, как личность, створяясь с Христом.

Этот факт подчеркнул Рудольф Штейнер; и<sup>a</sup> он подчеркнул: противоречия Евангелий надо брать из внутреннего реализма восприятий в Святом Духе –, не из учета свидетельских<sup>b</sup> показаний<sup>480</sup>.

Что было подлинно в плане природном, что субъективизировалось в имажинации учеников до Сошествия и что выпрямилось в подлинности прозора потом<sup>c</sup>, – не расплести без глубочайшего духовного опыта<sup>481</sup>; в критерии понимания остается свидетельством не свидетельское показание в обычном смысле, а – опыт гнозиса, которому учил Павел; Евангелия вскрываемы в нем, а не только в Евангелиях четырех Евангелистов, рассудочно прочтенных.

Особенно труден тут гнозис 1) личности Иисуса, 2) индивидуума Христа, 3) способа воплощения друг в друга, второго в первого, 4) гнозис жизней их друг в друге; Евангелия дают эти знания не в догме<sup>d</sup>, а в символах музыкального звучания, апеллирующего к слуху.

## Христос Иисус

Встает вопрос о Христе: в каком отношении он Мессия евреев, Логос греков, Вторая Ипостась позднейшей христианской догматики? Знак равенства между Христом и Мессией нарушен после события Голгофы; Голгофа есть то, о чем разбились мессианические представления большинства евреев; знак же равенства между греческим Логосом и Христом – факт позднейшей эллинизации; Логос же Филона еще не тождественен Богу-Слову Иоанна;

<sup>a</sup> в одном из курсов

<sup>b</sup> внешних

<sup>c</sup> из Святого духа

<sup>d</sup> в «да», или «нет»;

станем на точку зрения людей, с великолепной убедительностью доказывающих, что Иисус называет Себя Сыном Божиим в аллегорическом смысле, ибо всякий, развивший в себе духовный опыт, – Сын Божий<sup>482</sup>; кроме всего: ведь чаще всего Иисус называет Себя лишь Человеческим сыном<sup>483</sup>; в таком смысле можно истолковать любое слово Иисуса<sup>a</sup>, лишь повысив, так сказать, ранг человеческого естества до имманентности его естеству Бога; с рассудочной точки зрения все это весьма убедительно, но не с музыкальной; то, как говорит о Себе Иисус, – в жесте, в интонации, в паузе не соответствует никак такому толкованию; если бы мы и повысили звание сынов человеческих, доказав, что они сыны Божии, то ведь они сыны Божии, – *«так сказать»*; а *«так сказать»* Бог – совсем не Бог, а – метафизическая абстракция.

Среди *«так сказать»* Сынов Божиих Христос Иисус в жесте его стояния – не *«так сказать»* Сын, а – единственный и неповторимый; вся атмосфера слов, а не *«что»* их, указывает на то, что Он говорит о себе, как о воплощении самого Логоса, понятого, как вторая ипостась Безначального Бога.

Стало быть: догмат о богосыновстве, принятый позднейшею церковью<sup>484</sup>, лишь отметка факта той единственности, с которой появляется перед нами Христос, воскрешающий мертвых, воскресающий из мертвых, возносящийся к Отцу и с неба говорящий с Павлом на Павловом пути в Дамаск.

И стало быть: Иисус и Христос – не *«так сказать»* соединены в Иисусе Христе; таков жест Евангелий; и таков гнозис к ним Павла. Тогда и встает вопрос: каков характер этого соединения сына Марии и Иосифа, Иисуса, плотничавшего в Назарете, с Логосом? Соединился ли с Иисусом Христос схождением свыше или Христос Иисус родился уже Христом Иисусом, а не только Иисусом; и – тогда: как мог Логос родиться от мужского семени; у Матфея сказано лишь про Марию, что *прежде нежели сочетались они, оказалось, что Она имеет во чреве от «Святаго Духа»* (Матф. I, 18); у Марка не сказано ничего о рождении Христа; то же и у Иоанна; остается Лука, который с большой подробностью описывает события рождения и Крестителя, и Иисуса; родители обоих знали друг друга; мать Крестителя – родственница Марии; у Луки ничего не сказано о том, что Мария имеет *«во чреве»* от Святого Духа; не сказано, что она забеременела до обручения с Иосифом; к ней является Ангел и благовествует ей о Сыне; она же говорит: *«Как будет это, когда я мужа не знаю?»* Ангел ей отвечает: *«Дух Святой найдет на тебя ...; посему и рождается Свято»*<sup>485</sup>. Этим не сказано, что акт рождения есть именно зачатие во чреве Духом; мы знаем, что много есть возможностей зачатия до брака (от нормальных<sup>b</sup> причин и от случайных, кажущихся чудесными); бывали случаи зачатия без совокупления, когда мужское семя, чисто случайно попав во чрево, оплодотворяло девственниц, не имевших мужей. Суть не в этом, а в том, что о зачатии Святым Духом во чреве Марии говорит только одна строка Евангелиста Матфея<sup>486</sup>, которая могла же быть и опиской, и позднейшей вставкой; все же прочее, от явления Ангела, до

<sup>a</sup> в просто человеческом смысле

<sup>b</sup> естественных

осенения Святым Духом Марии, приветствия ее Елизаветою («*благословен плод чрева Твоего*») <sup>487</sup>, до явления магов и пастухов, шествовавших за звездой, – все это нисколько не говорит о рождении Логоса мира из чрева Марии, а говорит об избранном Богом Человеческом сосуде, способном в будущем наполниться силой к нему сходящего Логоса; избранник тут только Иисус, как человек, устами которого в будущем проговорит Логос; в этом смысле и приветствуют младенца Симеон и Анна, Пророчица <sup>488</sup>; особые знаки благодати на младенце говорят явно о предизбранничестве его, а не о зачатии во чреве Марии второй ипостаси Безначального Бога.

Теперь остановимся на единственном тексте, утверждающем прямо, что Христос зачат Святым Духом во чреве Марии; во-первых: в этом образе не умещается представление о Святом Духе, исходящем от Отца (а по католическим представлениям «*и от Сына*»), как об Отце Христа; Христос-Логос рождается извечно от Отца, а не от Духа; если Святой Дух рождает Христа, то не Отец, а Святой Дух, – отец Логоса, что нарушает представление о Троичности; тогда слова Иисуса «*Я и Отец одно*» <sup>489</sup> относятся к Святому Духу; но Святой Дух – не Отец, ибо Он умолит, по его словам, Отца Своего послать ученикам Святого Духа <sup>490</sup>; «*Святой Дух*» – не отец Христа Иисуса; но тогда, кто же производит акт зачатия во чреве Марии?

Получается необъяснимый и, главное, грубый парадокс, ужасно нарушающий горный стиль Евангелий и отдающий реминисценциями смесительных мифов эпохи до-христианской (вроде совокупления Лебедя с Ледой); что-то грубое есть в толковании по прямому проводу текста Матфея, не говоря о том, что Логос, сходящий отменить власть родового начала, сам становится под знак рода, девять месяцев лежит во чреве земной женщины, тридцать лет подрастает и плотничает в Назарете.

Совсем не то, если рождается от Марии человек, Иисус, избранный Богом сосуд, устами которого проговорит Христос; если бы даже и допустить, что Святой Дух вопреки законам природы зачал Иисуса во чреве Марии, то сыном его оказался бы Иисус, а не Христос; Христос остался бы сыном Отца, а не Святого Духа; не будем говорить о том, что размышление о сверхприродных способах зачатия не имеют никакого отношения к горней теме Евангелий и даже унижают эту тему; для того, чтобы объяснить смысл происшедшего, вовсе не надо Святому Духу производить акт зачатия во чреве, ибо тогда будут возникать недостойные темы вроде следующей: каким способом и каким органом (духовным, или телесным) происходила физиология зачатия; такие темы способны породить лишь смешки, подобные «*Гаврилади*» Пушкина <sup>491</sup>; лучше думать, что единственная фраза, звучащая грубой кляксой, – описка, недоразумение, вставка, потому что все прочее, касающееся рождения Иисуса, никак не говорит о способе зачатия, а лишь благовествует о младенце, которого миссия перетворить самую историю человечества.

Совсем другой вопрос – вопрос о том, когда Христос соединился с Иисусом; и – как; есть ли указания на нечто в жизни Иисуса, после чего он начинает действовать, как Христос Иисус? Да, есть: и это – момент Крещения.

До него – почти никаких сведений о биографии Иисуса, кроме поучения книжников в иерусалимском Храме, когда ему было 12 лет <sup>492</sup>; и – к удивле-

нию родителей, очевидно не узнавших в сыне своего сына; если бы он проповедывал до этого события, они бы не удивились; и сказано, что после этого он продолжал расти в подчинении у родителей, очевидно, как и другие дети; ясно, что с 12-летним ребенком случилось что-то необычайное, как первое веяние того, что с ним должно было произойти потом<sup>493</sup>; но этот порыв очевидно прошел; он – подчинялся родителям; потом – он плотничал; биография Иисуса скрыта; биография Иисуса Христа после Крещения освещена<sup>494</sup>; точно две биографии; до 30 лет – немая; после – громкая.

Что в Христе Иисусе личность Иисуса была подвержена искушениям, что она страдала, т.е., в ней, как и в теле, ее носившем, были несовершенства, связанные с состоянием тел и душ той эпохи, явствует из фактов, что Иисус алкал, Иисус, при неверии в него, не мог совершить чуда, Иисус постился сорок дней в пустыне, подвергаясь искушениям, у Иисуса вырвалось восклицание в Гефсиманском саду: «*Да минует меня сия чаша*»<sup>495</sup> и т.д.; стало быть: жизнь Логоса в нем не была окончательно створенной с Иисусом, ибо представить себе Логос, искушаемый низшими духами, невозможно: это – оперетка. Стало быть: была личность Иисуса, выявлявшаяся, как Иисус; и был Логос, выявлявшийся личностью Иисуса, как Христос Иисус; единство же этого двуединства коренилось сперва не в теле, а коренилось в Духе; и если Логос, как вторая ипостась, предшествует в иерархии ипостасей Духу, то сходя в сферу земли, Он должен, пройдя сквозь Духа, в него облекшись, пройти, так сказать, сверху вниз девять ангельских иерархий<sup>496</sup>, чтобы коснуться человеческого сознания; то же в смысле плотей; если плоть есть склеротизированное, останавливающееся и как бы засыпающее сознание, сознание, ставшее привычкой (сонное сознание), инстинктом привычки (бессознание) и законом необходимости инстинкта (абсолютный предел)<sup>497</sup>, если извне стадии этих склеротизаций, соответствуя животности, растительности и минерализации, рисуют нам астральное тело, которому коррелятивен образ всей нашей звездной вселенной<sup>498</sup>, эфирное тело, которому коррелятивны орбиты движений светил внутри вселенной<sup>499</sup>, данные в их сплетении, как организме, физическое тело, которому коррелятивно самое физическое светило в его стадиях от солнца до планеты, данных как отовсюду замкнутые и осязаемые тела, то схождению Логоса сквозь иерархию духов и душ должно соответствовать и схождение его как бы из-за вселенной: сквозь вселенную; и далее сквозь светила, или солнца, каждой системы, на планеты солнечной системы; и если человеческое развитие имеет стадии, или культуры, подготовляющие состав человека к инкорпорации Логоса в нем, то, разумеется, стадии эти отпечатлеваемы и в культурах, и в религиях этих культур; Рудольф Штейнер уподобляет культуру, соответствующую моменту, так сказать, схождения Логоса сквозь мир чистого Духа, той наидревнейшей стадии, следы которой в поздних реминисценциях остались в «*Ведах*»<sup>500</sup>; стадию прохождения Логоса сквозь<sup>a</sup> мир высших иерархий, которым соответствует образ всей звездной вселенной, отразила, по Штейнеру, звездная религия древних халдеев, наидревнейших египтян и арави-

<sup>a</sup> звездной



тян<sup>501</sup>; здесь культ *звезд*, и круга их зодиака, – основа религии; если каждая неподвижная звезда – символ той или иной иерархической силы, то Логос среди неподвижных звезд – пересекающая их звезда, напоминающая комету, орбита которой выносится за зримую вселенную; стадию прохождения Логоса сквозь Солнце отразила солнечная религия персов, которая по существу есть гелиология: она – культ светового очага, символа Агуро-Маздао<sup>502</sup>; а линию схождения Логоса к земле в проницании воздушной среды отразила религия греческого Аполлона Стрелометателя (стрелы – лучи, окрашивающие воздух); культ Аполлона, между прочим, по Штейнеру, сравним с метеорологической религией; стадию же воплощения в физический план, или в «землю», отразила религия евреев, которую Штейнер называет *геологией*<sup>503</sup>.

Логос в образах древних религий, облекаясь в культуры, соответствующие духовным сферам, может явиться и в символах Духа, и в знаках Серафима, и в знаках, принадлежащих Архангелу, или Ангелу; физическим символом его может быть и звезда, пересекающая сферу неподвижных звезд, и солнце, и луч этого солнца; например, маги, идущие за звездой, – символ древних культур, поклоняющихся звездам; не даром звезда фигурирует и в христианской символической: «*И дам ему звезду утреннюю*» (Апок. <II, 28>) или: «*Доколе ... не взойдет утренняя звезда в сердцах ваших*» (Вт<орое> Посл<ание Петра> I, 19); но звезда внутри сердца, – уже знак соединения Логоса с человеческим существом<sup>504</sup>; до этого соединения звезда еще стоит над человеком; а до этого – она течет по небесам в направлении к нему; этим и объясним образ шествующих к Младенцу магов; они спрашивают: «*Где родившийся Царь Иудейский? ... мы видели звезду его на востоке*»<sup>505</sup>. Звезда *его* – к нему сходящий Логос: «*Звезда ... шла перед ними ..., и остановилась над местом, где был Младенец*» (Матф. II, 9)<sup>506</sup>; здесь дан образ звездной культуры в ее движении; в истории движение этой культуры – таково: от культа *звезд* на небе к культу звезды внутри «*Я*» человека; когда звезда Логоса вступит в сферу Солнца, ее не будет уже между неподвижными звездами; и это стадия померкания древне-египетских представлений о звездной культуре; начинается культ Озириса-Солнца, Изиды-Земли и Горуса, рожденного ими<sup>507</sup>; или же Логос – Сам Солнечный очаг, ставший символом Бога (религия персов); когда Логос соединится с Землей, это будет религия плоти и крови; Логоса уже не будет на небесах; он будет почивать внутри сердец; тело станет – Кивотом Завета; и религиозная культура изойдет из Египта; но это стадия Моисеевой религии, несущей Кивот Завета<sup>508</sup>, или тело человека в землю обетованную, – в место, над которым опустится Логос в человеческое сознание; в наши дни символической Логоса, пронизавшего ядро материи, ставшего ее, так сказать, квинт-эссенцией, было бы представление о солнечной системе атома с его очагом, протоном, вокруг которого, как угасшие планеты носятся заряды отрицательного электричества, как пустые объемы; Логос в этой символической, так сказать, уже не только центр человеческого «*Я*», но и протон каждого из атомов материи, таящая энергию тепла и пожаров вселенной; это – чисто христианский символ<sup>509</sup>, в котором уже «*Ягвизм*» или древний геологизм стал лунной, планетной рели-

гией, – религией остывшей и пустой земли, ибо центром земли стал протон, а не электрон, подобие лунной стадии.

Древние маги стали бы в наших днях Борами и Резерфордами<sup>510</sup>, осмысливающими логически (т.е. *«логосически»*) итог научных открытий.

Стояние звезды *над Младенцем* и образ Логоса, имагинированный в телесном образе сходящего голубя, этого символа Святого Духа, может быть символикой Логоса, пронизывающего и пространства вселенной, и линию исторических культур в символах<sup>a</sup>, покрывающих Его истинный смысл (ведь и Моисей носил *«покрывало»*<sup>511</sup>); религии до Христа суть именно – *покровения*; христианство – откровение сердец, в которые опустилось сознание так, как в сознание опустился Логос.

Все это с события на Иордане, до которого – нет биографии Иисуса Христа, и есть скудные намеки на биографию лишь у Матфея; Марк, рисующий образ Христа в связи с представлениями древних о культурах посвящения, и Иоанн, рисующий новую культуру самосознания, *«Я»*, просто не упоминают об Иисусе до момента Его выступления, как Христа Иисуса; но Иоанн именно вскрывает существо нового посвящения, а Марк, ведающий знаки древнего посвящения, говорит в его знаках об Иисусе, как Христе; оба суть более внутренние евангелисты<sup>512</sup>; и для обоих Христос Иисус начинается именно с события на Иордане.

Все четыре единогласно подчеркивают это событие: Матфей: Иисусу, когда он вышел из воды, *«отверзлись небеса»*; до схождения – не отверзались: как же так? Логосу, Господу<sup>b</sup> вселенной, – небеса закрыты? *«И увидел Иоанн Духа Божия, Который сходил, как голубь ... на Него»* (М<атф>. III, 16); во-первых, о схождении Духа свидетельствует Иоанн, а не Иисус; Иоанн же сам заявляет Иисусу: *«Мне надобно креститься от Тебя»*<sup>513</sup>, т.е., Иоанн, как только предтеча, мог и не узнать, что в образе Святого Духа сходит Логос; и наконец: Матфей утверждает, что *«Дух Божий»* сошел, а не *«Святой Дух»*; *«Дух Божий»* – и Ангел, и атмосфера Отца, и атмосфера Сына, и атмосфера Святого Духа; Отец присутствует при событии этом Гласом: *«Сей есть Сын Мой возлюбленный»*<sup>514</sup>; Отец ничего не гласит о Святом Духе, а о Сыне, которым может быть и сходящий на *«сына»* человеческого Логос, и *«сын»* человеческий, к которому *«Мое благоволение»*<sup>515</sup>: благоволят тому, кому покровительствуют; а вторая ипостась, равная Отцу, не есть предмет благоволения; стало быть: *«благоволение»* относимо к Иисусу, в момент, когда ему разверзлись небеса; и у Марка стоит *«Дух»*, а не *«Святой Дух»*: *«увидел Иоанн разверзающиеся Небеса и Духа, как голубя, сходящего на него»* (М<арк> I, 10). *«Дух»* понятие – многосмысленное; *«Святой Дух»* – Третья Ипостась; и Иоанн утверждает лишь свидетельство Крестителя: *«Я видел Духа»*<sup>516</sup>, а не *«Святого Духа»*; у трех евангелистов свидетельство о схождении Духа принадлежит Иоанну Крестителю, которому суждено *«умалиться»*, ибо он лишь – *«предтеча»*; и окончательное свидетельство – за Иисусом Христом.

<sup>a</sup> до срока его воплощения

<sup>b</sup> Царю

У Луки лишь стоит «Дух Святой»<sup>517</sup>; но не сказано, что это свидетельство – Иоанна Крестителя; это – молва; так мы и не знаем, что означает эпитет «Святой»; ведь можно сказать: «Ангел Святой»; говорят же: «Отче Серафиме, Святой»; не показано, дан ли сходящий «Дух» в смысле горнего мира, или это – сама Третья Ипостась; Иисус Христос же молчит о событии на Иордане; а весь гнозис Павла, наиболее глубокий в душевном приближении *тайн* воплощения Логоса к нашему сознанию, да и самое это сознание скорее говорит о том, что если факт схождения Логоса имел место, начиная с Иордани, ибо Логос, сходящий в утробу женщины и этим подчиненный биомеханическим законам, тогда как он именно и приходит освободить от закона необходимости, – нонсенс нашего сознания, нонсенс и с точки зрения учения Павла; с точки же зрения духа Евангелий от Марка и Иоанна, и с точки зрения бесед с учениками Христа это – тоже нонсенс; не нонсенс – точка зрения еврейских мессианистов, ожидавших Христа, как плотского царя; но еврейский Мессия-Царь, – не Логос; и евреи, ожидавшие Мессию, разочаровались в Христе.

Единственно<sup>a</sup> приемлемое понимание, что Христос мог соединиться с Иисусом не в утробе Матери, а потом, и скорее всего на Иордане, выразили гностики, у которых красной нитью проходит сквозь все системы: *именно эта мысль*<sup>518</sup>.

А если это так, то встает вопрос, чисто гностический: что есть существо Христа до события на Иордане, что есть Человек Иисус, что оба существа в Христе Иисусе, т.е. после события на Иордане; и наконец: что есть единство нового двуединства; и что есть двоица в этом единстве; наконец: как триединство (Иисус, Христос, Христос Иисус) относится к триединству Божества, и к триединству человеческого состава (дух, душа, тело); вне расчленения<sup>519</sup> основного вопроса на эти вопросы, вне гнозиса каждого из отдельно взятых, самая христология смазывается; она – невозможна; а она стала в истории вселенских соборов быстро себя обуживающим догматизмом, отвергающим гнозис не только гностиков, но и негласно: гнозис самого апостола Павла.

Что есть Христос, как Логос, в Отце Безначальном, и что есть сущность Его в духе человеческого сознания? Это же основной вопрос христианской, эллинской и иудейской философии; решением его занимаются с четвертого века до Р.Х. до четвертого века после Р.Х.;<sup>b</sup> первый век – особенно заостряет этот вопрос; философии Плотина, Павла, неоплатоников, стоиков, гностиков, нео-пифагорейцев и герметистов вращаются вокруг проблемы Логоса, как планеты вокруг Солнца; начиная с Платона, история философии поднимает проблему Логоса и решает ее семь столетий; ответ на вопрос о Логосе: Логос есть Божество, явленное, как вторая ипостась Безначального; и – Логос – дух человеческого сознания; стало быть: *a priori* можно соединять Человека с Логосом.

<sup>a</sup> И эту верную ноту

<sup>b</sup> к первому веку, ибо в первом веке, так сказать – узловая станция особенно о первых и революционизирующих человеческое сознание решений этого вопроса,

Характер этого соединения поднимает вторую проблему: что есть Иисус; Иисус, – <sup>а</sup>личность, стоящая на вершине культуры самосознания, доступно человеку. В этом смысле Иисуса называют вторым Адамом: как Адам есть корень ствола размноженного в нем человеческого древа, так второй Адам – Небесный Корень этого древа; ствол, ветви и листья которого как бы вростают в многообразие личностей; сам же он в корне соединен с Логосом; и если от Адама ведет начало род, как кровное множество, то во втором Адаме это множество соединено не в кровях, а в сознании; он, как бы сам антирод, соединяющий личности в новом единстве, которое в нем индивидуум, соединенный с божеством; учение о древе, растущем кроной вниз, а корнями – в небо<sup>520</sup>, – учение Будды<sup>521</sup>, дающее этот образ и прибавляющее, что листья древа – *«сладкая пища Вед»*<sup>522</sup>; это символическое древо жизненного познания духовных истин отождествлялось с образом смоковницы, под которой сидел, учил и преобразился Будда<sup>523</sup>; древо – и эфирное тело человека; оно же – это тело, проработанное мудростью в дух жизни, или Будхи (по восточной терминологии)<sup>524</sup>; Будда – *«анупадака»*<sup>525</sup>, т.е. безначальный, безродный; в эпоху Будды в Индии уже была написана поэма, *«Бхагават-Гита»*<sup>526</sup>, в которой в ярчайших образах рисовалась гибель рода в человечестве и ужас, охватывающий *«Я»* человека, представляющего себя лишь в родовом растворении; гибель рода для него – гибель *«Я»*; Арджуна, ученик пути жизни, переживает на поле брани чисто апокалиптический ужас, связанный с этим; но Кришна, его учитель, подымает перед ним новое учение о *«Я»*, которое – не листок родового древа, а листок древа, которого ствол коренится в *«Я»* высшем человека, соединенного со вселенной и воссоединяющего в себе все проявления жизни и *«Я»* людей: *«Я – то, Я – это»* – вещает Кришна<sup>527</sup> и показывает Арджуне свой тайный лик тысячерукого, многоочитого существа<sup>528</sup>, в котором вращаются все жизни, все смыслы, все словесные значения; и потом, вновь приняв вид человека, объясняет Арджуне, как трудно сознанию вынести этот тайный лик Безначального, все-*«ячного»* *«Я»*: *«Только любви доступно такое созерцание»*<sup>529</sup> – говорит он; и здесь налицо учение о невероятном расширении *«Я»* (космический эгоизм): в мудрости (в Манасе); *«Я – Манас»* (Бх<агават>-Гита<sup>530</sup>); и в переходе Манаса в Любовь, или Будхи; культуру этого пути жизни Кришна называет йогой, которая есть *«искусство действий»*<sup>531</sup>, т.е. динамизации в себе сил разума и жизни; философия основа и многих отправных пунктов учения Будды, и учения Кришны, ибо Кришна сам ссылается на нее, утверждая, что йога вытекает из Самкьи<sup>532</sup>; здесь образ древа, растущего корнями в небо, а листьями протянутого в сознание многих, есть образ жизненной йоги<sup>533</sup>, отрывающей от родового ствола; для посвященного в мудрость это древо – термин; и *«смоковница»* Будды – такой термин.

Учение Будды распространялось в Индии, Тибете, Цейлоне с шестого века до Р.Х.; буддизм, по мнению Штейнера, входит в христианство лишь, как этап<sup>534</sup>; события преображения Будды – вершина дела Будды; преобразование Иисуса, – переход к высшим этапам пути: в христианстве; Христос

<sup>а</sup> человеческая



постоянно ссылается на смоковницу; но указывает, что она к его времени уже – засохла<sup>535</sup>; указание это дает он – после *Преображения*<sup>536</sup>; после Преображения Христос Иисус<sup>a</sup> поднимается над Буддой; что он буддovu смоковницу знает, именно как древо высшего, духовного познания, показывает его разговор с Нафанаилом (Евангелие от Иоанна)<sup>537</sup>; Нафанаил – гностик, интересующийся признаками Мессии и постигающий признаки явления Нового Человека; Филипп говорит ему: «*Мы нашли Того, о Котором писал Моисей, ... Иисуса, сына Иосифова*» (I, 45); Нафанаил, как посвященный, сомневается в этом: что может дать нового Назарей<sup>538</sup>? Филипп ему говорит: «*Пойди и посмотри*». Иисус с места бросает Нафанаилу: «*вот, подлинно Израильтянин*»<sup>539</sup>; слово Израильтянин написано с большой буквы, как имя собственное; Штейнер подчеркивает, что в персидских мистериях четвертая ступень посвящения именовалась: «*Перс*» с большой буквы<sup>540</sup>; она означала расширение сознания как бы до сознания духа народов; устами «*Перса*» вещал как бы Дух народа о нуждах народа; следующая, высшая ступень, называлась «*Солнечный Герой*», или «*Сын Божий*»<sup>541</sup> (не в смысле Ипостаси); посвященные в эту ступень овладевали сознанием, которым выговорил себя Дух Человечества (подобно Кришне); культура расширения сознания иогой практиковалась в очагах посвящения у терапевтов, есеев и т.д.; персидские же мистерии и тайные школы были распространены и в Сирии, и в Месопотамии в первом веке; посвященные в четвертую степень, не «*Персы*»<sup>b</sup>, могли быть и сирийцами, и евреями, и греками: могли быть «*Афиняне*» (с большой буквы), «*Израильтяне*» (с большой буквы); Нафанаил был «*Израильтянином*» в этом смысле; услышав, что ступень его посвящения открыта, Нафанаил «*говорит Ему: почему Ты знаешь меня?*». Если бы «*Израильтянин*» относилось к национальности, Нафанаил бы не удивился, а он – поражен; Иисус объясняет ему: «*Когда ты был под смоковницей, Я видел тебя*»<sup>542</sup>; смоковница – восхождение в Дух, как древо жизни; это – термин Будды; это – духовное познание; Иисус показывает, что в момент духовного приподнятия над своей личностью Нафанаила, Он его в Духе встретил и в Духе узнал<sup>c</sup>, ибо Дух народа коренится в Духе Человеческом; Он сам достиг высшего; Нафанаил, посвященный, по этому тайному знаку угадывает в Иисусе «*высшее духовное звание*»: мог его узнать ведь только стоящий на пятой ступени его посвящения; и Нафанаил называет Его: «*Ты – Сын Божий*»; решающий момент, заставляющий принять эту версию, объясняющую удивление Нафанаила, как удивление посвященного посвященным же, – ответ Иисуса Нафанаилу: «*ты веришь, потому что Я тебе сказал: Я видел тебя под смоковницею; увидишь больше сего*» (И<н>. I, 50), что, по версии Штейнера, значит: «*Ты увидишь больше того, что было с Буддой под смоковницей*». Это показывает, что и личность Иисуса в смысле чисто человеческого углубления в духовные тайны прошлых культур была как бы венцом достижения древней мудрости<sup>543</sup>, которой представители – и Нафанаил, и Нико-

<sup>a</sup> вступает в более горные регионы пути

<sup>b</sup> именовались именами своих народов

<sup>c</sup> степень его посвящения

дим, «один из начальников Иудейских» (Ин. 3, 1); и Никодим ему говорит: «Равви! мы знаем, что Ты Учитель» (Ин. 3, 2). Но Никодим не знает новой тайны, ведомой Иисусом: тайны извечного соединения человеческого «Я» с Логосом, как «Я» изначально; оно – и до, и после «закона», который лишь ствол, вскрываемый и в корне, и в листьях; это вскрытие – рождение свыше, или новая, сверхприродная связь с Отцом через сошедшего в Человека Логоса, к чему уже и древняя Индия<sup>a</sup> готовила культурой «Я» (речь Кришны к Арджуне); то, чему учит Иисус, превышает и это космическое «Я»; знание «Я» соипостасно с Безначальным, которого космос есть проявление, с недостаточной внятностью вскрыто<e> у Кришны; Иисус Никодиму говорит в ответ на его недоумение о рождении свыше: «Неужели может он» – т.е. человек – «в другой раз войти в утробу...?»<sup>544</sup> Иисус отвечает: «Рожденное от Духа есть дух...: должно вам родиться свыше» (III, 6–7); личность Иисуса и в чисто исторической преемственности культур – вершина; дары приглянувшихся к нему магов и посвященных (Нафанаил, Никодим) суть и дары культуры «Я», усвоенные чисто человеческой исключительностью Иисуса; печать ее – проповедь в Храме еще в возрасте 12-ти лет<sup>545</sup>; в ней дары магов – сказались в отроке.

Личность Иисуса – вершина самой истории; что же нового вскрывается в личности этой, как узнание о человеке вообще? Узнается, что человек есть Человек с большой буквы; он есть – Манас, или ум; не даром немецкое слово «Mann» есть, собственно, ракурс слова «Манас», или «Высший Разум»; и не даром немецкое слово «Mensch» есть измененное слово «mens», что значит, опять-таки, «ум»; в русском языке в слово человек входит словообразование: «Чело»<sup>546</sup>; человек есть синоним Ума; корень его в Логосе; а «чела» (санскрит) есть ученик пути высшего познания<sup>547</sup>.

С другой стороны, латинское слово «homo» имеет связь с другой стороной человека; «homo» есть видоизмененное «humus»; «humus» – земля; или верней – ее размягченный слой; человек по Библии – двояк; с одной стороны, он сделан из красной глины; он – тварь, «humus», сосуд скудельный<sup>548</sup>; день сотворения его совпал с шестым днем, в который были сотворены животные; отличие его от животного пока – внешнее: он сделан *по образу и подобию Божию*<sup>549</sup>, что<sup>b</sup> отличает его от прочих тварей; пока он – скульптура, движимая силой духов, как манекен<sup>550</sup>; но иметь плоть отображением подобия Божия значит а priori: чем-то противопоставляться твари будучи тварью; после седьмого дня, в эту «тварь», в «humus», Бог вдохнул душу живую для вдоха и подобие образу Бога; откуда взял душу Бог? Из Себя; эта душа, или дох, дух Божий – живая; до выдыха коренилась она в Лоне Божества; ибо была частью Божества; она низошла в «humus», ставший «homo», как в свою тварь, имеющую напечатление образа Божия; она сходила тем же способом, каким Логос позднее сходил в сознание Человека, т.е. сквозь все иерархии – сверху вниз<sup>551</sup>, делаясь попеременно Мыслью их Мысли; замысел Бога – в Логосе; часть части Ума Его, став мыслью иерархий, ограничи-

<sup>a</sup> знала расширение «я» до космоса; и знак этого расширения –

<sup>b</sup> он и в своем земном каркасе

ваясь кругами, коснулась «*humus'a*», и медленно погружалась в него, как «Манас», Ум (Mann, Mensch), или духовное начало, имманентное Логосу еще до создания мира; первой деятельностью человека, Адама, являющего собой картину духовного «Я», правящего своим домом, плотью, в которую он, Адам, сошел, – творчество нарицательных имен: зверей, птиц, рыб, трав, минералов; это нарицание – творческое «*да будет*», или – сила слова, подобная эманации духа в материю: для расплава материи и для преобразования ее в образ и подобие человека, который сам – подобие Бога; деятельность нарицания есть деятельность Слова; в слове своем человек остался соипостасен Слову и во плоти; до схождения в плоть Человек-Слово жил в Слове словом; как слово отделяется от гортани и становится буквенным начертанием; так человек, отделяясь от Логоса, влип в «*humus*»; Слово Логоса стало в нем «Я»; его же слова становились подобием «Я», еще не в тварях, а как бы над тварями, чтобы и их пронизать, чтобы мысль слов Адама стала в тварях когда-нибудь «Я» тварей, как Мысль Логоса, ставшая мыслью иерархий, стала «Я» в Адаме<sup>552</sup>; Человек размножался в словах; и человеческий род в нормальных условиях райской жизни размножался бы лишь как жизненные слова, внедряющиеся в тела вещей и внутри них становящиеся их «Я»; Адам стоял бы над этим преобразованием телесного мира, лишь касаясь материи, как *sui generis* Демиург, или второй Логос<sup>553</sup>, деятельность которого – одушевление низших слоев телесности.

Грехопадение в том, что Человек-Адам чрезмерно вошел в материю и стал размножаться телесно, а не словесно<sup>554</sup>, как бы утрачивая связь своего «Я», соипостасного с Логосом; появилось родовое «Я», управляющее телесными органами через кровь; органы же не имели личности; так появился закон крови, и как покрывало, скрывающее подлинный безначальный корень человеческого «Я»; понадобилась эволюция тысячелетий, данная в лестнице культур, чтобы «Я», как личность, эмансипировалось из лишнего погружения в плоть и в род, чтобы внутри каждой личности открылся принцип ее, единый Адам, Человек Человечества, как индивидуум, коренящийся в Логосе, ибо последнее узвание посвященной в духовное знание личности в том, что «Я» этой личности – не личность, а индивидуум, корни которого<sup>a</sup> в небе; в ответ на это узвание Логос, как вода, перетекающая из корней к листьям, спустился в индивидуальное «Я»; но условие для этого – освобождение хотя бы одного «Я» от греха, или состояния подзаконности; к освобождению вели пути раскрепощения и превращение необходимости в закон свободы или пути изжития Кармы (в терминах Востока); это – операция, сопряженная с муками, но, так сказать, обратными мукам утраты райской свободы.

Человек, распадающийся в родовое множество с утратой индивидуального «Я», и человек, воссоединяющий это множество в по-новому созидаемые органы своего единого тела и обретающий дары своего «Я» нарицать словами правду вещей (дар инспирации<sup>555</sup>), – таково противопоставление Второго Адама Первому Адаму; оба замыкают период закона; один – начинает его падением; другой – освобождается от него, восставая над ним; пер-

<sup>a</sup> в Самом Логосе

вый – конечный этап эманации Логоса; второй – первый этап восхождения самой индивидуальности до точки пересечения ее с Логосом; и понятно, что личность и только личность, но посвященная в этап расширения своего сознания до сознания всего человечества, как роя, пересеченного в его духе, не может не пережить Карму свою, как Карму всего человечества и не аллегорически, а реально; мистерия искупления, сопряженная с переживанием трагедии сознания, перед которой меркнут все исторические трагедии, есть венец, до которого может дойти человек; она не только мистерия преображения сознания, или плоти; но и мистерия жертвы; цель Будды – освобождение от страдания; Иисус ищет освобождения в *страдании*, ибо цель его – не «ничто» страдания, а «все» – блаженства; страдание всего человечества, от падения Адама до мига взятия Креста Страдания, – страдание личности Иисуса.

Человек и только человек, человечески восходящий на вершину человечества, – только так и может пережить свое личное «Я»; это личное «Я» створяется с Адамом, искупающим все то, что явилось следствием его впадения в материю, и становящимся Вторым Адамом, или Сыном Божиим.

Второй Адам – личность человека<sup>a</sup>, утрачивающая свое только личное «Я», но в этой утрате обретающая память о корне<sup>b</sup> «Я» – и осознающая его, как бы отворяет в себе дверь к Логосу:<sup>c</sup> «Я – дверь», «Я – путь»<sup>556</sup>.

Такая личность – Иисус до Иордани.

Личность же, ставшая индивидуумом духовного мира, к которой впервые после разлуки с Логосом притекли силы Логоса, чтобы проработывать дух, душу, тела сперва одного, потом немногих, и наконец всех людей – Иисус, ставший Иисусом Христом с момента Крещения, чтобы к моменту воскресения стать – Христом Иисусом<sup>d</sup>; и, наконец – Христом для Павла и всей истории христианства.

Только так может быть поставлен вопрос о личности Иисуса в духе образов Евангелий, чтобы стало понятным, чем должна была ощутить себя личность, поднимающаяся к вершине, откуда ее мог достигнуть к ней сходящий Логос; она должна была вспомнить свое изначальное прошлое: «В начале было Слово и Слово было у Бога»<sup>557</sup>. Она должна была пережить свое «Я» как Слово Слова; катастрофический сдвиг сознания, перемещение личности, утрата ее, вторичное обретение, но вовсе не там, где эта личность привыкла видеть себя так недавно, – вот молниеносное переживание в миг погружения в воду; до – невыразимое, небывалое личное страдание, ибо это вовсе не личное страдание, а страдание человечества в целом в многообразии видов страдания, в бесконечности падений и уродств на протяжении тысячелетий, но как бы спрессованных в одну мощную, разрывающую душу боль, таимую от всех, ибо у боли этой нет имени; а источник боли – неизвестен, ибо он вскрывается лишь в луче света Логоса, изливаемого глазами

<sup>a</sup> Иисуса

<sup>b</sup> человеческого

<sup>c</sup> воссоединиться с «Я» человека

<sup>d</sup> для учеников



Иисуса и опознающего имена и причины вещей, Иисусу доселе не до конца ведомых<sup>558</sup>.

Там, где кончается биография Иисуса, начинается биография Христа Иисуса, которого свыше рождение – Иордань.

И не случайно: праздник Крещения, справляемый 6-го января, близок от праздника дня рождения Иисуса (25 декабря); можно сказать: последний<sup>a</sup> приурочен к до-христианскому празднованию (у Египтян, Персов); мы не знаем, действительно ли Иисус родился 25-го декабря, или это совпадение с традиционным до-христианским праздником – символ, знак исторического рождения, первого, плотского; рождение второе празднуется через 12 дней; 12 дней – собственно ракурс года; символично, что эти два рождения (первое и второе) отделены шестью днями от теперешнего празднования нового года; в соединении двух рождений, в единстве их двоичности – открывается новый год в круге мира<sup>559</sup>.

### Тема воскресения в гнозисе двуединства<sup>560</sup>

Материал Евангелий в свете гнозиса Павла и в обстании умственной жизни первого века, мифов, систем стоиков, Филона, еврейского Мессианизма можно рассматривать как материал для внутреннего прочтения<sup>b</sup> образа Христа, как Логоса; и прочитываема личность Иисуса; если такой прочёт и не гнозис, то прогноз: возможного гнозиса; но и на основании такого прогноза установим и более сложный вывод, для которого логика, внутренний опыт, способ чтения Павла и Евангелий, взятых в их преломлениях, дают сырой материал; будь здесь гнозис – догадка о пролегоменах к возможному опыту, будь это вывод из самого опыта, пережитого индивидуально, – мы должны прежде всего условиться, что будем относиться к догадкам вполне свободно, как соответствующим или не соответствующим музыкальной теме, метафизический и догматический смысл которой, может быть, – дело лишь далекого будущего, а оправдание, или осуждение – дело, может быть, девятого или одиннадцатого вселенского собора<sup>561</sup>, если такие случатся в эпоху, когда случится возможность к таким соборам в истинной вселенской церкви; при чем мы еще не знаем, будет ли эта церковь руководима самим Христом, или она останется мозаичным образом, составленным из ее исторических осколков (католичества, православия, протестантства, армянской, англиканской, коптской и прочих «церквей»).

Пока нет возможности к собору видимой, или невидимой церкви, никто не может нам запретить строить<sup>c</sup> мифологему над музыкальной темой Евангелий и давать ей объяснительные ключи в виде вспомогательных гипотез, или от гнозиса, или... от прогнозов.

<sup>a</sup> праздник

<sup>b</sup> в сердце

<sup>c</sup> свободную

Вопрос центральный, вытекающий из установки личности Иисуса и образа Христа, как второй Ипостаси Божества, взятых отдельно так, как мы их берем, есть вопрос об отношении Христа к Иисусу, или Иисуса к Христу: до Иордани; после Иордани, до Голгофы и после Голгофы; здесь могут быть лишь попытки к ответам на вопросы, возникающие в нашем сознании: в каком смысле Христос Иисус, будучи отдельно Иисусом и Христом, был их единством?

Решение в догматической форме выносилось в церковных соборах<sup>562</sup>; оно уязвимо, поскольку уязвим догматизм в свете критического сознания современности; в данном вопросе, нас не занимает гносеологический анализ понятия Логоса; мы берем не понятие, а образ Христа, каким он встал в целом Евангелий; нас не занимает историческая достоверность личной биографии Иисуса; мы берем не биографию, а образ личности, данный, как в тумане, и заслоненный образом Христа Иисуса, каким стал Иисус после второго рождения.

Подчеркнем: о Христе мы знаем более всего из опыта Павла; опыт был опыт внутренний: к Павлу Христос приходил из глубины его сердца, раскрытого ключом<sup>a</sup> Разума; Павел более всего понимал, что Христос Иисус – свет миру, хлеб жизни, ключ, отпирающий сердечную дверь, самая дверь, выход из нее или путь, воскресение жизни, истина и лоза; от умного света, брызнувшего в его открытое, как дверь, сердце, шел он к уразумению и личности Иисуса; между тем: апостолы <в> земной жизни Иисуса менее всего видели Его, как путь, дверь, свет, хлеб, ибо видели они Иисуса, которого Филипп просто называл сыном Иосифа, а не Сыном Бога<sup>563</sup>; лишь в исключительные минуты апостолам, как бы в светлом сне, виделось, что личность Иисуса становится, как бы распахнутой дверью в путь, относительно которого нельзя еще решить, где он, в каком измерении: снится ли этот путь, перенесены ли они реально в него, временным выхватом из тел, впавших в каталепсию<sup>b</sup>; но после наступала и «*трезвая*» действительность; она стала «*претрезвой*», когда они разбежались от Иисуса, увидав, что он захвачен «*полицией*» Каиаффы; а один из них – трижды отрекся от него; «*полиция*»-то оказалась реальней пережитых миггов, в которых Иисус стоял среди них, как сам Христос; и в период до сошествия Святого Духа они, можно сказать, заспали память о Христе в воспоминаниях о катастрофе, происшедшей с Иисусом<sup>564</sup>.

Тем сильней очнулись от сна они в миг сошествия Святого Духа; ибо основа любви из изначального опустилась на них; и встала память: о бытии каждого «*Я*» в «*Я*» Логоса (до создания мира)<sup>565</sup>, ибо в изначальном то, что стало «*Я*» каждого, жило, как Слово, в Слове.

Изначальное, – фон всякой природной жизни, и в ней эмпирической<sup>c</sup> биографии и всех встреч<sup>d</sup>, – какое<sup>e</sup>, сказал бы я, сжигающее узвание о собст-

<sup>a</sup> в него сошедшего

<sup>b</sup> но то были моменты,

<sup>c</sup> на фоне всякой

<sup>d</sup> с близкими,

<sup>e</sup> катастрофическое

венном прошлом, едва выносимое и для учеников Христа; и конечно невыносимое: для непосвященного.

Между тем: только таким и мыслимо переживание события жизни: в Святом Духе; и если оно было в такой обстановке, какая зарисована в «*Детях*», то оно было бы тем, чем я описываю его.

Что могло подчеркнуться в тот миг: возврат<sup>а</sup> самых сильных моментов истекшей жизни, невероятно, гигантски вытянутых в глубину<sup>б</sup>, как свой фон, отчего эмпирика видимости должна бы сместиться; и важнейшие события жизни предстать, как впервые: в истинном свете; но истинный свет пережитого должен бы был выглядеть как не бывший, – если бы все бывшее не было разоблачено в этом моменте, как сторающая в свете воспоминания пелена; в воспоминаниях о сильнейших мигах жизни парадоксально бы сгорал самый материал воспоминаний: то именно, что именуется воспоминаниями в обычном смысле; воспоминания как бы стирались бы процессом воспоминания; процесс становился истиной, а объект процесса фикцией; объектом памяти делалось бы то, что в натуре свершений стояло скрытым натурой; процесс воспоминания был бы криком перетрясения: «А!... Вот что было... А я-то думал!.. А!... Вот что стояло, а я – не слышал... Как я мог все это забыть?»<sup>566</sup> Тò же, что было бы и что стояло бы, – было бы Христом, облиставшим и прозарившим личность Иисуса, и личность эта, как свет<sup>с</sup> на свете, превосходящем его в тысячу солнц, – личность виделась бы едва легкой дымкой; дымкой оказался бы Иисус, евский, спавший, и странствовавший три года с учениками.

Их разговор с собой и друг с другом по сравнению с обычным языком воспоминаний был бы разговором на многих, незнакомых доселе языках, ибо Слова Иисуса к ним, вглубленные, как в фон, в Слово Логоса, молниями невыразимых значений разорвали бы все прежние смыслы.

Повторим: Евангелия писались бы <так!> не как воспоминания о биографических событиях трехлетней жизни с Иисусом, а как воспоминания о преломлении этих событий из мига сошествия Святого Духа; в них-то впервые и уяснился бы Христос Иисус из глубин Христова света, а не из уст Иисуса, сквозь которого выговаривал себя этот свет.

И в подобном же миге Павел dorостал до восприятия и Иисуса из открытого его «Я» Христоведения; и в этом миге имманентен Евангелистам и он, ибо он говорит об Иисусе сквозь призму Христа, как изначального «Я»<sup>д</sup>, скликаясь с Иоанном, возлежавшим на груди Иисуса, однако начинающим *Послание* не с Иисуса, а с воспоминания об этом изначальном: «*О том, ... что мы слышали, ... что осязали руками, – о Слове жизни*»<sup>567</sup>.

Таково изумительное, по моему личному мнению, объяснение события сошествия Святого Духа, данное Рудольфом Штейнером, как ключ подхода к взятию тональности темы Евангелий; ключ к ним – один: *Евангелие* от Святого

<sup>а</sup> в памяти

<sup>б</sup> Безначального

<sup>с</sup> сквозной

<sup>д</sup> мира

Духа, как *Пятое*<sup>568</sup> четырех их; ключ же к пятому Евангелию – опыт жизни во Христе тех, которые<sup>a</sup> развили в себе эту жизнь, как свидетельство опыта о том, что жизнь «Я» во Христе – внутренняя достоверность: здесь Апостол Павел, святой Серафим<sup>569</sup>, Франциск, Симеон Новый Богослов, Макарий Египетский<sup>570</sup>, Рудольф Штейнер и автор замечательной книги о Молитве Иисусовой<sup>571</sup> (безымянный странник, кончивший жизнь на Афоне)<sup>572, b</sup> – пересекаются; ключ к ключу – опыт развития в себе Христова импульса как опытного факта и XX-го столетия; гнозис – уже надстройка над опытом.

Или так надо подходить к вопросу о жизни Христа в Иисусе, или – никак; догматические решения, основанные на соборном голосовании, которым придан самозванческий характер «*тоже*» Наития Святым Духом, и которые сопровождалась не сошествием, а показыванием друг другу языков и пощечинами Арию<sup>573</sup>, и<sup>c</sup> головоотяпскою<sup>574</sup> чисто логикой хотя бы в отношении к тонкой логике Оригена, – значимость таких соборных решений, пусть и вселенских<sup>d</sup>, – ничтожна; и логика, и сердце, и опыт жизни, подчас здравый смысл никогда им не подчинятся; и – не должны подчиняться; собор же ничем не отличен от... любой парт-конференции.

Вместо объяснения вопроса о том, как соотносены Логос и личность Иисуса, ставшая индивидуумом, друг в друге, я в двух словах дам картину этого соотношения так, как поставил ее передо мной гнозис Рудольфа Штейнера, который для меня лично – наиболее проникновенный и глубокий сказ о Христе Иисусе, соответствующий более всего и опыту моего «Я», и для меня вскрывающий и гнозис гностиков, и догму патристики; это – сказ-символ, относительно которого нельзя сказать ни того, что он – рассудочное доказательство, ни того, что он – выдумка<sup>575</sup>.

Сам Рудольф Штейнер, приводя опытные результаты своего гнозиса, постоянно подчеркивал, что сложен путь уплотнения его до членораздельного слова<sup>576</sup>, как<sup>e</sup> звучания духовного опыта, подлинного в<sup>f</sup> инспирации и уже скривленного в образе, в краске, в слове, в грамматике языка, в понятийном смысле; надо долго работать над результатом инспиративного опыта, который адекватен более музыкальной мелодии без программы, чтобы найти ей символ в имажинации, обложить его словами так, чтобы связь их очерчивала контуры символа, найти рассудочные аллегории, опять-таки очерчивающие слова, и дать им рассудочное толкование, вскрывающее метафизику аллегории.

Путь от инспиративного опыта к внятной его рассудочной формулировке, так же длинен, как путь от первой интуиции поэмы «*Медный Всадник*»<sup>577</sup>, данной, как звук, к сложению законченной и оформленной стилистически организации поэтических строк и далее к разъяснению этой организации критикой, делающей ее понятной читательской массе; первый этап

<sup>a</sup> опытно

<sup>b</sup> апостол Павел, Иоанн

<sup>c</sup> или неумением чисто логически разобраться в учении

<sup>d</sup> соборов ... вселенских

<sup>e</sup> безобразных и внесловесных звучаний

<sup>f</sup> лишь в интуиции



от звука к сложению образов в строках поэмы есть путь переведения опыта инспирации в образы имагинации<sup>578</sup>; второй этап есть анализ имагинации рассуждающим сознанием.

И если путь раскрытия в нас инспирации, сложившей «*Медного Всадника*», равной истории ее сложения в поэму автором и опыта чтения и понимания, длится столетие, то тем большее расстояние отделяет нас от опыта инспирации темы Христа в Иисусе<sup>a</sup> от внятных выводов из нее; невнятица тут – в трудности найти образы, слова, аллегории и понятия к ним; но это не значит, что инспирация – не гнозис; всякий опыт есть гнозис; но форма гнозиса зависит от сферы опыта.

Рудольф Штейнер постоянно подчеркивал, что кроме трудности восприятия материала духовного опыта (в восприятии может вкратиться ошибка) есть еще трудности избежания ошибок в передаче восприятия, подобных переводу текста на ряд языков; правильность восприятия может не соответствовать правильности передачи: в конечном тексте; он указывал, приводя тот или иной тезис духовного знания: «*это*» вот – выверяемо гносеологически; это вот – еще только уплотнено до имагинативного образа и подлежит выверке; «*это*» вот – лишь звук инспиративной темы; и он, – как мелодия, многопрограммен<sup>579</sup>.

Относительно темы Христа, ракурс которой я подаю здесь, он говорил, что это – первое уплотнение ее в имагинации, первый черновик гнозиса, имеющего в будущем огромный путь в наших сердцах, в нашем опыте о Христе, и в культуре этого опыта; так что нельзя спрашивать, «*Почему это так, а не эдак*»<sup>580</sup>; можно брать то или иное, сообразуясь с опытом и пониманием каждого, и ждать, чем проростет взятое в гнозисе лет; можно и отвергать.

Поэтому я нарисую лишь момент темы курса «*Пятое Евангелие*», как образ, мне углубляющий гнозис патристики; и менее всего я доказываю философски тут, или навязываю звучащее мне, как догму.

Каждому из учеников в миг сошествия на них Духа открылась память о прошлой их жизни с Иисусом; но в памяти этой сам Иисус как бы растворился в Христе, а Христос встал в изначальной картине своего извечного, не тварного рождения от Отца, в картине жертвы до создания мира и в линии спускания с небес («*И сшедшего с небес*»<sup>581</sup>); линия эта, в историческом разрезе, есть как бы история самого духовного мира, отстоящая от начала физической вселенной во столько же раз, во сколько первый миг земного бытия отстоит от мига Голгофы; линия эта пересекает сферы духовных иерархий под углом к линии земной истории, – навстречу ей; и там, где начинается линия земной истории, в точках ее восстанавливаемы как бы перпендикуляры к линии схождения Логоса; в этих точках возникают символы и мифы: в меру разумения; они<sup>b</sup> обусловлены эпохой, и культурой нации; один разрез дает, например, звезду, текущую над миром и управляющую его судьбами; это – звездный культ того, что позднее встанет, как представление о Логосе; он показывает, что Логос опускается в сферы ие-

<sup>a</sup> в Штейнере

<sup>b</sup> ритмы схождения

рархий, символ которых – Зодиак; если бы позднее встать насильственно в этот прежде пережитой момент истории и восстановить перпендикуляр к линии сходящего Логоса, т.е. реставрировать древнюю религию звезды, то ее не получится: будет мрак в месте звезды, потому что разрез времени, религия времени, явит символ солнца, как отражение в душе ощущающей мифом того, что линия схождения Логоса спустилась к линии земного развития, пересекая регион духовных существ, физическая арена действия которых – от солнца к земле; и встанет образ Агуро-Маздао в передаче его Заратустрой<sup>582</sup>; еще позднее это – солнечный луч в воздухе, принявший человеко-подобную форму, или Аполлон греческой мифологии; немного позднее это – земной царь, Мессия евреев, – такой, каким он вызрел в душах после пленения вавилонского.

К первому веку восстанавливаемый к духовному миру перпендикуляр, или религия, не дает никаких символов; в небе водворяется мрак: боги – умерли; в античном мире господствует скепсис; царят лишь абстрактные учения о Логосе, да... в Палестине происходят события, небывалые по драматизму и отраженные в Евангелии: Христос таки сошел с небес.

Небесные религии, как стадии отражения схождения, или покрывала, скрывающие тайну Логоса, – теперь упразднены; религия стала и не религией, а чем-то, чего мир не ведал еще, ибо она сдвинула и оси представлений о существе человека, и оси представлений о существе Бога; человек стал в сравнении с недавним – Бог; Бог же стал человеком; об этом-то извне гласило крещение водой Иоанна; теперь оно стало крещением Духа<sup>583</sup>.

Представьте себе метеор, падающий из неизвестной вселенной на землю, – одно представление; представьте себе метеор, падающий на голову самого близкого человека, – обычный факт станет катастрофическим; представьте же себе состояние апостолов, узревших, что человек Иисус, – действительно есть точка пересечения земли с Логосом, спускавшимся с небес извечно в миссии Агнца, закланного до создания мира; они увидели Иисуса как прозаренную точку на фоне духовного света, ширящегося за ним, как конус, сфера которого из-за земли прозаряла и землю, на которой стоял Иисус; разрез же конуса продольный как бы рисовал угол пересечения двух историй: истории земли с историей всего духовного мира – впервые; ближайший поперечный разрез сферы конуса рисовал – само солнце<sup>584</sup>; фоном солнца являлась огромная сфера Отца, в которой извечно – <sup>a</sup>Логос, исходя из нее, как конус света, и постоянно вновь рождаясь в Безначальном; апостолы увидели Логос, как Слово, исходящее от Отца в словах Иисуса, створенного с фоном своим, или – с духовным миром; они увидели и изначальное Слово, как Божественную Мысль в ее вечном рождении из сферы вседержания Отца; и они же увидели, что Божественная Мысль, коренясь в Отце, как Едином, коренится в Воспоминании, содержание которого изъято из человеческого разума, ибо это Воспоминание – воспоминание Отца о том, что было до всех вселенных; и подобно тому, как Слово имеет кореллят нашему представлению о внутреннем мире, так Слово–Мысль–Память в об-

---

<sup>a</sup> рождается

ратном взятии (Память–Мысль–Слово) есть символ внутренней и извечной обращенности Второй ипостаси к Первой; они увидели свою имманентность Иисусу; в Нем же – имманентность свою и Логосу; они поняли имманентность своего «Я», как Слова Жизни, воскрешающего душу и плоть в жесте его обращения к Мысли, как коренящейся в воспоминании об изначальной вложенности человека в Бога, отчего Бог – уже не Бог в прежнем смысле, а любовь; а человек не человек-тварь, а – достигнутая в потенции свобода, превышающая свободу духовных существ<sup>585</sup>: ведь круг земного воплощения и максимальное вглубление в плоть человека-духа в сравнении с прочими иерархиями, – без «вины виноватость» человеческого рода; искупление же ее, – для достижения «почестей высшего звания» (Павел)<sup>586</sup>, ибо «мы будем судить и ангелов» (Павел)<sup>587</sup>, нас так создавших, что мы упали.

Если бы передать на языке несовершенных подобий (ведь и Слово, и Мысль, и Память здесь лишь – подобия невыразимого ритма) то, что встает отсюда, – надо бы так сказать: только в Боге оправдание человека, что значит: оправдание человека – в том, что он станет «божеством», ибо тайна человека – в том, что он – Бог; но и –: только в Человеке-Боге – оправдание нечеловеческому Богу; или акт творения вселенной, как твари в свете Христа Иисуса, или образ Бога, как ветхозаветного Иеговы, – образ тирана; Отец в Сыне («Я в Отце и Отец во Мне»<sup>588</sup>) рождает извечно свое другое, как муку жертвы, подобной искуплению; и это – образ Логоса, безвинно страдающего за муки всех вселенных и из свободы своей как бы сходящего в недра всей муки: сквозь человека; сквозь атомы его существа, прокалывая и центры атомов, протоны, духовно-солнечной силой, так что самые очаги образования материи с точки зрения обычного представления суть как бы отверстия материи; тайна ее, или крестное распятие Логоса в плоти Иисуса; внутри атомов Иисуса она становится внутренней эфирной силой тепла и света: внутри-атомным теплом; овладение им посредством силы Христа-Иисуса есть вскрытие очагов духовной, душевной и телесной<sup>a</sup> жизни, ведущих к преобразению («Свету Фаворскому»)<sup>589</sup>, к воскресению (уничтожение в материи самой энтропии), вознесению, или раскрытию мира материи, доселе не введенной в духовный мир, как нового индивидуума: духовной жизни<sup>590</sup>.

Вообразите себе картину, соединяющую мир материи, историю человечества, историю пересечения мира духа с миром материи, образ соотношения Отца к Сыну, Сына Божия к человеку-Иисусу, створенному в Духе с учениками, – вам станет ясным, что пережили ученики, когда они увидели Крест Голгофы и весь ужас муки, как соединение двух еще больших Крестов; один крест – извечное из свободы страдание Логоса, в которой рождается любовь к свободному человеку, себя восстанавливающему в Боге; самая свобода становится, как бы пленом в теле человека... из безмерности любви к нему; это – крест, превосходящий физический.

Вообразите себе и картину любящего своих братьев человека, развивающего любовь, доселе еще не свободную, но порабащивающую узами крови

<sup>a</sup> телесного тепла, как духовной конкретности

и быта, – представьте любящего, развивающего любовь до жертвы, взятием на себя предрассудков быта, нации, родства, как креста, и перерабатывающего не свои грехи, а грехи ближних в новый опыт освобождения; представьте себе любовь, как перегорающее страдание<sup>591</sup>, а не как эгоистическое стремление, как страдание за все человечество, и вы увидите картину перерождения любви в свободу, до которой еще никогда не доросстал человек, ибо свобода была доселе уделом Бога.

Крест этого пути к свободе через перегорающее в любовь страдание и перегорающую в свободу любовь – крест биографии Иисуса: до крещения на Иордане.

Два креста, соединенные третьим, или – три креста в одном, – вот подлинное вскрытие креста Голгофы, которая лишь завершает крестный путь человека в его усилиях обожествить ему не данное божественным «Я» и крестное схождение с неба Логоса в его свободе сделать... *и себя* несвободным: из любви к человеку-Богу и в нем загаданному Богочеловечеству, створенному с материей всей вселенной, которая человеком, ставшим Богом, будет явлена в знаках духовного света и тепла. Крест Голгофы есть крест крестов: страдание, превосходящее все представления о страдании, и есть картина жертвы Логоса, как Любви из Свободы; и жертва Иисуса, как свободы из любви, в итоге которой впервые любовь становится свободной, и впервые свобода из холодной свободы<sup>a</sup>, – становится свободой теплого света любви, освобождающего и внутри-атомную энергию.

Таков гнозис Штейнера, поставленный, как лейтмотив лишь к тайне соединения Христа и Иисуса.

Соединение началось с Иордани; Логос три года, так сказать, вросал в состав Иисуса (от духа, к душе, от души к плотям), преобразуя в нем состав самого человечества, ибо вскрытие внутри-атомной не материальной, а эфирной энергии в одном атоме, есть вскрытие ее во всех атомах вселенной; внутреннее овладение этой энергией, поскольку эфирные силы атома материи связаны с астральной силой вселенной (ибо в ней атом – солнечная вселенная), поскольку астральная сфера есть статизированная сила психизма, которая – ограниченный плотью Дух, постольку же и овладение эфирной силой человеческого организма – начало Второго Пришествия Христа, уже во Славе<sup>592</sup>, ибо оно есть картина Вселенной, вводимой в<sup>b</sup> состав человека, и человека-вселенной, вводимого в лоно Божества.

Обратно: механическое овладение внутри-атомным теплом, сводимое к насильственному взрыву одного атома, как бомбы, в складе бомб, который – вселенная, воображенная в духе материализма, вызывая взрывы окрест лежащих атомов, есть начало светопредставления<sup>593</sup>, пожар вселенной, истребляющий все, не ставшее внутренним теплом и светом; если мы не сожжем себе и тепловых, и световых тел в нас заключенной силой свободно-любовного Христова импульса, мы телесно сгорим в тот именно момент, ко-

<sup>a</sup> в которой обитает трансцендентно загаданный Бог,

<sup>b</sup> лоно трех



гда сила Христова импульса, излучаемая во вне, вызовет взрыв атомов мира, не вскрытых усилиями внутренней работы.

Так первое пришествие, или достижение Логосом точки любви в Иисусе, соответствующее достижению любви<sup>594</sup> Иисуса точки свободы в Логосе, ведет с фатальной консеквенцией к Второму Пришествию, как скоро импульс Христа в нас, проработав наш дух, духом душу, душой тела астральные и эфирные в точке пересечения эфирных сил с материальными протонами состава нашего тела, ведет неизбежно к Второму Пришествию и к консеквенции его, т.е. к началу взрыва атомов вселенной<sup>595</sup>.

Борьба за материю, сводимая к борьбе за атом и его культуру, за способ овладения им, в разрезе 20-го века есть форма борьбы сил Христа с силой, так называемого, Антихриста<sup>596</sup>.

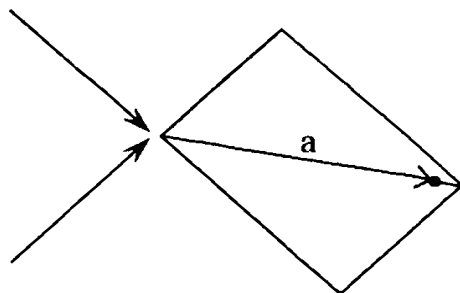
Все это, как молния, и как предмысли к неосажденным в рассудке мыслям, не могло не встать в миге сошествия Святого Духа на апостолов, определяя стиль будущих Евангелий и всю будущую линию истории развития христианских представлений со всеми абберациями непроработанной логики и смещения перспектив; они-то и положили основу ожидания Второго Пришествия, как непосредственно следующего за Первым; оно непосредственно следует в гнозисе прочтения картины Первого Пришествия, а вовсе не в линии истории.

История ошибок прочтения есть вереница последующих столетий; то, что было пережито апостолами в едином миге, развертывалось две тысячи лет, как история перевода инспирации на язык образов, слов, аллегорических, логических, гносеологических и научных смыслов, по мере выработки языка этих смыслов в истории человечества; это судьба – Христова импульса, ищущего себе путь в сознаниях миллионов, из поколения в поколение; она напоминает источник воды живой, пробивающий себе русло среди заторов тины и ила, и делающ<ийся> – подводным источником; он тайно питает поверхность сознания, не повернутого на себя самого, ибо история поворота сознания, на корни этого сознания, и есть история становления самосознающей души; предварением этой истории и является написание этого тома.

Вопрос о том, как именно нам открыт гнозис импульса Христа в 20-м столетии, есть поэтому тема другого тома. В этом месте я даю лишь музыкальную тональность к теме второго тома в виде гнозиса Штейнера, данного в 20-м столетии образными намеками, чтобы они явили, так сказать, в христианстве тональность, не отразившуюся почти никак в церковном каноне истории.

Христианство – момент, изменяющий представления о человеке, Боге, вселенной, духе, плоти истории; целое, сложенное из изменения всех представлений – преломление самой прямой истории в спираль.

Если сила истории до Христа – восходящая прямая, если линия схождения Логоса дана в ней под углом, то – равнодействующая двух сил – диагональ параллелограмма, отклоняющая линию<sup>597</sup>.



Линия «а» есть новая линия; это есть линия опускания Импульса из души рассуждающей в душу мифа<sup>598</sup>, или схождение Христа «во ад»<sup>599</sup>, изводящее древнюю душу; в самосознании совершается впервые поворот на себя, свою низшую душевность, связанную с телами, на тела вплоть до физического; проработка Христовым импульсом слоя за слоем низшего состава человека, рисует итог проработки, как достижение все высших и высших даров, сперва высшей душевности, потом – и конкретного духа; но конкретный дух в трех стадиях его раскрытия есть новое качество химического синтеза из того, что стоит нам в аспекте тел, как стадий остановки душевного развития (привычек, инстинктов, законов природы); тела суть душевность в постепенной утрате ею ее сознания<sup>600</sup>; вместо сознания – ощупь привычек, становящихся условными рефлексам; это – то, что мы называем астральным телом (здесь понятие тела – понятие о комплексе, или замкнутой в равновесие системы сил); углубленный условный рефлекс становится инстинктом бессознания; корень его – в бесконечном повторе привычки, становящейся наследственностью и ее выявлением в росте и размножении; это – эфирное тело, которое находит предел в абсолютно бессознательном, как законе, или бессознании как бы навсегда; это – смерть, небытие, явленное как ощупь минерального мира; проработка этих пластов омоложенной силою импульса душевностью, сперва душевности, потом и тел, рисует циклическое развитие все более и более высоких уже духовных даров, ибо дух есть итог усилия переплавления тел в душевно-духовное качество; так в христианстве история становится спиралью; путь Христа-Иисуса есть символ всего предстоящего человечеству<sup>601</sup>, ибо так, как Христос извел души в незамкнутость духа, так мы с Его импульсом в душе, в культуре, или в работе продушевления телесной вселенной, переводим и ее в образ новой духовности; и в этой работе как бы творим в мире мир<sup>602</sup>.

История импульса в душе есть история зачатия, становления, рождения, роста души самосознающей, до ее поворота на самую телесность; далее – ее схождение в астрал до проработки его и до извлечения в ней самой нового качества ее как Духа, взятого в первой зоне его культурного обнаружения; Штейнер называет зону этой духовности Само-духом<sup>603</sup>; философия же Индии – называет ее Манасом; христианство – Духом Мудрости<sup>604</sup>; следующий этап – обнаружение этого духа, как Духа Жизни; следующий, как Человеко-Духа<sup>605</sup>.



в астральном теле, эфирном теле и физическом, как «фантоме»<sup>611</sup>, или, как сказали бы ученые, в системе своих протонов, но еще не электронов.

Что есть «фантом»? Он во-первых: система силовых центров, как протонов, т.е., система солнц плоти в их композиции, «плюс» система сил, управляющих движением электронов по орбитам и в скачках их с орбиты на орбиту; эта вторая система сил атомно-гелиоцентрична, или эфирна (по выражению Штейнера), а система из солнц организма плоти – астральна (по выражению Штейнера); так в атоме, в каждом, как физическом элементе, прежде всего эфирно соотношение электронных движений с протонным центром; и астральна – связь этих центров, как вселенная, или тайное название всякой минеральной плоти; материальное в собственном смысле (по Штейнеру минеральное) есть лишь крап пылинок, носящихся по орбитам, или сумма электронов, которая в одном разрезе есть сама материальная масса, данная в тепловом, газообразном, или жидком, или твердом качестве; в другом же разгляде она есть лишь отрицательный заряд пустого объема; если она – такова, то «дыра» протона, взятая в ее ошупи, есть как раз наоборот: «нечто», или субстанция самой материи: это и есть фантом, или узор самого эфирного тела, напечатленный на материи<sup>a</sup> («печать, запечатленность праведных в Апокалипсисе»<sup>612</sup>); так что фантом – не минеральное качество материи, но и не только нематериальное тело, а ось пересечения эфирных сил с силами материальной инерции.

Материю называет Штейнер землей в собственном смысле: соединение Христа и Иисуса, бывшее до Голгофы соединением духа с душой, стало чрез Иисуса Христа и соединением с астралом Иисуса, с эфирным телом Иисуса (к моменту преображения); и наконец, стало соединением с физическим телом в моменте смерти Иисуса<sup>613</sup>, ибо смерть и есть вхождение сознания в абсолютный мрак законов физики; в этот момент «свет засветил во тьме, и тьма не объяла его»<sup>614</sup>, т.е. открылся протон, как солнечный свет внутри каждого атома вселенной плоти Иисуса; это стало восстанием из смерти Иисуса: в «фантоме»<sup>615</sup>; электронный же состав тела Иисуса соединился с землей, т.е. произошла первая декомпозиция атомов, как итог усилий работы духа над плотью, – декомпозиция еще не достигнутая в химии; и действие этой декомпозиции – изменение состава самой земли и в прямом, и во всех переносных смыслах<sup>616</sup>.

В этот момент Логос вродился в землю<sup>617</sup>, так сказать, проколом эфирно-световых сил; и прокол стал проколом всех атомов вселенной, ибо прокол одного атома есть прокол и всех; внутренне-атомной энергией стала сила Христова, как основа и материального мира, скрытого внутри нас, ибо мы в восприятии себя, так сказать, экстра-атомны: войти в свои плотяные недра до конца и значит: соединиться до конца с силой Христовой<sup>618</sup>.

Фантом – нематериальная основа вселенной – внутри материи; и эта основа – одна; нет двух фантомов, ибо фантом – один: связь всех атомов вселенных в их силах протонности; но отпечатков фантома<sup>619</sup> столько же,

<sup>a</sup> как негативном слепке его



сколько отдельных физических плотей; т.е. столько, сколько протонных систем.

Через Иисуса, соединившегося с Христом, силой Христа восстановилась цельность протонных систем, ибо фантом в Иисусе, Иисусом восстановленный, есть в потенции восстановление всего человечества, всего животного, растительного и минерального мира, – в цельность Логоса; в нем физически стала «жизнь», и жизнь стала «свет человеков»<sup>620</sup>, как могущих излучать из себя силой Христа преобразующую мир внутриатомную энергию.

Таково резюме вывода из гнозиса Штейнера о том, что есть смерть и воскресение: смерть Иисуса, как рождение в землю Христа; и восстановление земли в фантоме Иисуса, как восстание из мертвых Иисуса, а за ним всех отпечатков фантома<sup>621</sup>, т.е., каждого из нас, всего, что нас окружает<sup>622</sup>.

Этот кажущийся трудным и с трудом излагаемый момент христианского гнозиса, сделанный Штейнером, тем не менее единственно логичен; и он же соединяет тему Первого Пришествия со Вторым; начало Второго Пришествия – пришествие Христа к нам, внутрь нас сквозь все протоны наших атомов, как итог нашей работы над душами и плотями, а конец его, – явление Христа из всех нас в видимый мир, как свет и преобразующий пожар мира, сжигающий все, что не проработано изнутри.

И здесь гнозис Штейнера пересекается с учением о Христе внутри нас апостола Павла.

Двадцатый век подает руку первому в согласном пересечении с Иоанном, ибо мы знаем уже, что есть Иоанново: «Ей, гряди, Господи!»<sup>623</sup>.

Раскрытие смысла «гряди», – вся кривая истории, как она подана темой моей книги.

## II. Упадок античной культуры<sup>624</sup>

### Первые христианские общины<sup>а625</sup>

Уже в посланиях Павла наряду с гнозисом христологии и рядом философских тем – ряд практических указаний, касающихся быта при нем новообразуемых общин; в этих указаниях часто Павел ниже себя самого, как гностика, лишней раз доказывал, что революция быта – самая трудная из всех революций<sup>626</sup>, ибо быт есть сама душевная косность, переходящая в условный рефлекс; в быте сама душа как бы становится телом; это – астрал культуры, преодолеваемый лишь действительным перерождением в духе; перерождения в душе еще недостаточно, чтобы расплавить быт; по Дюбшицу<sup>627</sup>, Павел переносит в свою бытовую практику многое от иудейской педагогики, соображаясь с новой обстановкой и применяясь к не иудейскому обставанию большинства своих общин<sup>628</sup>; он борется с собственностью, как отложением в быте эгоизма; он дает вежи новой семейной жизни; начальные общины еще не знают культа в смысле теургических действий; культ – деятельность любви, которая, будучи недостижима сразу, требует воспитания, терпения, школы; и этим программа-максимум христианства в быте общин становится программой-минимум.

Одна из важнейших Павловых общин – в Коринфе, культурном центре древнего мира, куда Павел приходит в 52-ом году; в новой общине – столкновение классов, пониманий, бытов и степеней образованности; в общине появляется касса; в общине этой складывается эсотерическая школа Павла; здесь *«важно было обладание Духом Божиим»* – говорит Дюбшиц<sup>629</sup>; члены общины собирались у Юста, потом у Гая<sup>630</sup> по воскресеньям; здесь бывали и поучения, и вечера любви<sup>631</sup>; все были одинаково активны; духовенства не было; была суголока, был порой беспорядок; и Павел, ценя общину, апеллирует к благоразумию и самодеятельности всех в деле установления порядка, – рекомендуя поучения вместо субъективизма немотивированных пророчеств; *истолкование* в педагогических целях ставит он выше *«дара языков»*<sup>632</sup>; внесение косного быта обставания многими членами уже отяжеляет, искажает тот *«дар»*, который был так развит в апостолах; новые христиане не разрывают с языческими друзьями, переплетаясь с ними в беседах, в торговле, в оценке культурной жизни, обставшей общину; лишь меньшинство коринф-

---

<sup>а</sup> Прим. Белого:

По Э. фон Дюбшицу: «Древнейшие христианские общины» (Из «Общая история европейской культуры». Том V-ый. Стр. 271–470).

ских христиан стояло за полное обособление от язычников<sup>633</sup>; Павел уравнивает разногласия в этом пункте; он советует не прибегать к римскому суду, но не из ригоризма, а чтобы не вмешивать «власти» во внутреннюю жизнь общины<sup>634</sup>; но он же не запрещает браков с язычниками<sup>635</sup>; боясь нецеломудрия на почве аскетизма в развращенном Коринфе, он подчеркивает брак, оставляя свободу и для «высшего пути», как безбрачия<sup>636</sup>; он оговаривает свое «мне все позволено»<sup>637</sup> ввиду ложного понимания этого лозунга и иудеями, и эллинами; но оговорки эти дает на философской базе, ибо Коринф – город, где любят философствовать<sup>638</sup>; борясь против стяжания и ставя коммунизм идеалом, он пока не отменяет собственности, ее терпя<sup>639</sup>; но он негодует на нежелание жертвовать деньги: на общину; организует кассу взаимопомощи, посылает Тита заведовать ей<sup>640</sup>; и около года очень озабочен вопросами кассы, сетуя, что нет прочной организации общины<sup>641</sup>; что «свобода» его понимается и в сторону права силы, и в сторону беспочвенной софистики, а «святость» его искажается в «суеверный страх» перед осквернением и «демонами»<sup>642</sup>; Павел темперирует прю между «свободными» и «святыми»<sup>643</sup>, как стоящий выше «партий», уже сложившихся в общине, поддерживает красноречивого и образованного александрийца Аполлоса<sup>644</sup> против тех, кто его желает поставить на свое место, подчеркиванием, что «патрон» общины – Павел; он считается и с юдаистической агитацией против него: внутри общины<sup>645</sup>; подозревалась сама нравственность Павла; Павел – защищается против недоверия к нему<sup>646</sup>.

Иные общины в Македонии<sup>647</sup>; Фессалоника была большим торговым городом; Филиппы – город с латинизированным населением; общины были бедные; состав их – чисто эллинский; Павел подчеркивает гостеприимство общин, но незрелость христианских начал в них; и тон его в посланиях к общинам – внешний; позднее в фессалоникийской общине развивается общинный бюрократизм, а также ложное понимание труда, как каторжного дела.

К первым малоазиатским общинам<sup>648</sup> относимы: община в Галатах, сирийски-килийского центра, община фригийская, и важная община в Эфесе, центре, где скрещивались эллинизм с культом Артемиды<sup>649</sup>, с чувственной культурой Азии, с ее магиями и шарлатанизмом<sup>650</sup>, где и Павел сходил за «мага»; юдаистическая интрига против Павла действовала и здесь; и здесь же начиналось излишество «церемониала», чуждое первым общинам<sup>651</sup>; сказывалось бессилие вне обряда понять дух христианства; вводился по-новому и еврейский закон; здесь не понимают Павла, разделяя это непонимание с будущим католичеством; в Колоссах принцип воздержания вырождался в догматический пиетизм, фарисейство, в экзотерику, в гордость, в привычку повелевать: Павел защищает раба Онисима перед его господином, галатцем, взывая в последнем к милосердию<sup>652</sup>.

Римская община<sup>653</sup> не создана Павлом; и в послании к ней Павел не касается дел общины, лишь излагая свои идеи; семя христианства было занесено в Рим из Иерусалима; Андроник и Юния первые проповедовали там<sup>654</sup>; был и кружок христиан-иудеев; в Риме – столкновение в принципах подхода к христианству: Павла и иерусалимской общины; от этого Павел так подчер-

кивает в послании к Римлянам инородность его веры закону иудейскому, имеющему лишь условно-временный смысл; Рим – был и центром пролетариата, в котором были живы начала восстания против власти<sup>655</sup>; Павел это учел; и развил особую тактику в своем послании к Римлянам, из опасения, что «власти» будут преследовать его адептов, как социал-революционеров<sup>656</sup>, что скоро и случилось в Риме, когда Нерон свалил на плечи христиан поджог Рима<sup>657</sup>; Павел подчеркивает тактическую необходимость: иноземцам исправно платить подати; и борется с распутством, сильным в Риме<sup>658</sup>.

Иные – первые палестинские общины; иерусалимская община руководима апостолами; и состояла из благочестивых евреев, ожидавших второго пришествия Иисуса Христа, как Мессии, долженствующего явить свою Славу<sup>659</sup>; здесь строгость жизни и ревность были подчеркнуты, как и замкнутость, которой не было в общинах Павла; молитва и преломление хлеба господствуют с начала общины; вводится чисто иессейский коммунизм<sup>660</sup>; жизнь носит общинно-семейный характер с собраниями и трапезами, сглаживающими сословное неравенство; Петр ведет себя в общине, как карающий глава семьи (случай с Ананием и Сапфирой<sup>661</sup>); члены общины таятся, боясь преследований; но и сюда проникает раскол между чистыми иудеями и проникшими в общину эллинами<sup>662</sup>; эллины жаловались на утеснения со стороны аборигенов-евреев; в общине создается первая духовная должность архидиакона, которую занял Стефан. Вместе с эллинами в общину проникают и фарисеи; Стефан, эллинист, погибает на почве прей с ними; после убийства его община временно рассеялась; вставал вопрос об отделении от иудейства, определившегося как<sup>a</sup> начало, враждебное христианам<sup>663</sup>; но против отделения восстает Иаков<sup>664</sup> со своим чисто-фарисейским пониманием слов Христа; и партия Иакова одержала верх<sup>665</sup>; эллинисты покидают Иерусалим; уходит и Петр; остается Иаков, руководитель собора апостолов; в 58 году он – во всей силе своей власти; развивается презрение к язычникам; издается декрет о строгой жизни; дух раввинизма силен в этой общине; разрешение не обрезать для эллинов – давление времени, печальная необходимость; и – только<sup>666</sup>; Гегесипп пишет о Иакове, что он не пил вина, не ел мяса, не стригся, не брал ванны и ходил молиться в иерусалимский храм<sup>667</sup>; дух Евангелия от Матфея воспринял налет обычаев иерусалимской общины, чем он так отличается от духа, например, Евангелия от Иоанна.

Иудейские христиане силились вести свою законническую пропаганду и вне Палестины<sup>668</sup>; и тут они сталкивались с деятельностью «свободного» Павла, начиная с Антиохии; где они требовали обрезания для всех, но были Павлом отражены; Павел размыкал свои общины, предоставляя христианам общение с язычниками; христиане-иудеи разделяли и внутри общины «своих» от «не своих»; в Коринфе они возбуждают против Павла синагогу, возмущая Павла средствами, к каким прибегают они в агитации; Павел называет лицемерами и Петра, и Варнаву<sup>669</sup> (к Гал. II, 12); они борются с Павлом и в Риме: *Они имеют ревность в Боге*», – говорит Павел, – *«но не по рассуж-*

<sup>a</sup> как враг и гонитель христианства



дению; ... не разумея праведности Божией хотят... поставить собственную» (к Рим. X, 2).

В 62 году – мученичество Иакова; в 63-ем – смерть Павла; в 64-ом – Петра; перед осадой Иерусалима многие бежали из него на Восток; вне Палестины распространились две ветви иудео-христианства: умеренная в смысле юдаизма (традиция Петра), и свирепо-фарисейская, Иакова; Юстин не признает за христиан представителей второго типа<sup>670</sup>; первая ветвь сближалась с христианами из язычников; общины, состоящие из иудеев и христиан, были и в Элии Капитолине, возникшей на развалинах Иерусалима<sup>671</sup>; и тут-то – усиленное насаждение поздней осужденного гнозиса.

Первые десятилетия христианства – триумф Павла; несколько поздней поднимается значение Иоанна, переселившегося в Малую Азию<sup>672</sup>; в 95 году христианская община в Риме возглавляет раннюю организацию общин; здесь и создается послание к «Евреям», приписанное Павлу; в Риме возникает и первое послание Петра<sup>673</sup>; в обоих подчеркнут порядок, этот рудимент государственности и аппарата, перенесенный в центр христианской организации; подчеркнуты чисто по-римски (с примесью иудейского законничества) трезво практические, ближайшие задания; или – программа-минимум<sup>674</sup> самого «минимума» Павла, чем почти скинуто со счетов учение о свободе, вере и праведности в духе Павла; вместо веры – покаяние; вместо свободы – смирение и подчинение «христианским властям»; и – вообще «властям»; растет опасность духовного высокомерия.

В общинах появляется сан пресвитера<sup>675</sup>.

В Коринфе в 95 году в ряде инцидентов обнаруживается развал общин, когда-то сплоченных духом Павла, хотя в целом жизнь их протекает в традициях школы Павла; в это время вырастает значение эфесского округа общин, где доминирующая роль принадлежит Иоанну из Эфеса; по одним, это не апостол Иоанн, хотя много оснований считать его и Иоанном-апостолом, достигшим глубокой старости; влияние его распространяется по всей Малой Азии; но из школы Иоанна еще при жизни последнего выходит ересь: «Они вышли от нас, но не были наши» (Иоанн. I-ое Послание)<sup>676</sup>; ересь – чрезмерная эллинизация учения Иоанна о свете Божиим и о Слове; Иоанн борется с представителем этой ереси, Керинфом; обращение «Апокалипсиса» к семи азиатским церквам<sup>677</sup> – характеристика Иоанновых общин в конце первого века, показывающая, что и в них была сильна уже борьба оттенков – эллинистических, иудейских, гностических с чисто «иоанновским» пониманием христианства; в Сардах и в Эфесе каменела духовная жизнь<sup>678</sup>; оскудела любовь, появилось празднично-гностическое любопытство к заглядыванию в бездны («глубины сатанинские»<sup>679</sup>); и вместе с тем, – всюду подчеркнуто отделение от юдаизма: в Иоанновой линии.

Через 20 лет жизнь этих общин рисуют послания Игнатия, сирийского епископа (во 2-ом веке образуется епископат); в них – пламенный чисто сирийский поэтический ритм; его везут, привязанного к леопардам в Рим, бросить на съедение зверям; и христианские общины высыпают ему навстречу;

<sup>a</sup> не заслоняя Павла

он же вещает: «Кто возле огня – близок к Богу. Кто посреди зверей – близок к Богу»<sup>680</sup>; послание – яркий факел энтузиазма, охватившего христианский мир в силу готовности переносить гонения; в нем христианство опять дано, как программа-максимум<sup>681</sup>; ученик Игнатия, Поликарп, ему следует<sup>682</sup>.

Дух единства и пламенного энтузиазма характеризует жизнь малоазиатских общин начала второго века; организуется и духовенство, имеющее теперь ранги: епископ, пресвитер, диакон<sup>683</sup>; дар благодати перенесен на него, а миряне обычно его как бы лишаются; но положение епископа еще не упрочено; единство сознания этого времени расколото ростом докетизма<sup>684</sup>, подчеркивающего призрачность страдания Христа и не развивающим <так!> деятельно любви, и юдаизмом, но не в национальном смысле, а вероятно, в «гностическом»<sup>685</sup> (иудейские гностики); начатки гностицизма сильно укореняются в общинах в это время на почве и интеллектуализма, и мифологизма; вместе с этим гипертрофируется и аскетизм, и вегетарианство, и пост, и дуализм, и неосторожное обращение с истиной, которая становится в экзотерическом облике своим ничем не отличной от софизма, средства утаивать символы, уносимые с поверхности жизни и обертываемые ради скртия тайны, чем угодно, хоть ложью; гностики, внедряясь в тело христианства, часто становятся в нем лишь христианами по имени, ведя внутри него свою собственную агитацию, что особенно раздражает пылких апологетов общего церковного дела.

Вместе с тем христианство ширится; и ширясь, популяризует основные лозунги учения Христа, не углубляясь в гнозис; это расширение, стабилизируясь, в среднем уровне и становится основой «кафоличности» (универсальности); и централизатором этого среднего уровня становится Рим, озабоченный дать практические формы для общежития; и – надолго; клир становится блюстителем нормы; появляются чиновники «от христианства», получающие жалованье; исчезает первоначальная простота нравов общины; появляются обряды, регулирующие и семейную, и общественную жизнь; устанавливается культ: текст молитв, регламентация дней и часов молитвы, постов, праздников (влияние юдаизма); членится богослужение; появляется ответственность за членов общин, налаживается их организация в общецерковном аппарате<sup>a</sup>; так многоязычие первых общин становится единством церкви<sup>687</sup>.

<sup>a</sup> Прим. Белого:

Wernle: «Die Anfänge unserer Religion». 1901.

Weizsäcker: «Die Anfänge christlicher Sitte». 1876.

Keim: «Rom und das Christentum». 1881.

Harnack: «Vorstudien zu einer Geschichte der Ausbreitung des Christentums in der ersten drei Jahrhunderten». 1901.

Bestmann: «Geschichte der christlichen Sitte». 1885.

Ernesti: «Die Ethik des Apostels Paulus». 1875<sup>686</sup>.

## Неоплатоники

К середине третьего века относится и герметическая литература, в которой двинулась мысль Египта под воздействием Греции, христианства и юдаизма; она, по Вл. Соловьеву<sup>688</sup> – сочетание стоических и платонических элементов с Филоном; по Зелинскому<sup>689</sup>, ее породил перенос элементов аркадской религии Гермеса, ибо в ней Гермес – отец самого Логоса<sup>690</sup>; Луи Менар, приводя тексты Гермеса, подчеркивает их идентичность с текстами Евангелия от Иоанна<sup>691</sup>.

Бог есть свет Разума, который порождает Слово-Логос; из воли Божией истекают стихии природы; в учении о человеке слиты представления об образе Божиим с гностической идеей падшего андрогина; цель человека посредством знания соединиться с Богом<sup>692</sup>.

К герметическим книгам надо отнести *«Пэмандра»*, *«Асклепия»*, дошедшие отрывки из *«Девы мира»*<sup>693</sup>; цитаты из книг приводит Кирилл Александрийский; в средние века появляется приписываемая Гермесу-Трисмегисту *«Изумрудная скрижаль»*<sup>694</sup>, которая становится путеводной нитью для алхимиков, ибо они видят в ней аллегорическое описание философского камня<sup>а</sup>.

Герметическая литература являет собой попытку отразить по-новому мифы Египта в терминах мысли греческой; она и дана на греческом языке; мысль герметизма относительно более антична и ближе к христианству в сравнении с мыслью гностиков и манихеев, в которых копошатся древневавилонские и древнеперсидские культуры; связь Египта с Грецией древнее; взаимное проникновение тесней<sup>696</sup>.

Поскольку гнозис, манихейство, герметизм и другие системы и секты, возникшие на Востоке, являют собою реакцию третьего периода на жизнь мысли четвертого<sup>697</sup>, они в странах Востока – явление пробуда, ибо понятие *гнозиса* в них есть центральное; опознать в себе миф, опознать в себе зло, опознать природу ощущений, – таков девиз движения, охватившего Восток под действием христианства и античной мысли; в третьем периоде миф есть субъект, которого эманация – мысль, себя не сознающая и изживающая себя в метаморфозе образов; теперь в нем вскрыта мысль, как активный субъект, а не как пассивная эманация; сам миф становится пассивным объектом гнозиса, в котором и видят – путь жизни.

Но поскольку древние культуры тронулись мыслью, постольку же мысль античной культуры остановилась в них, оказавшись связанной с суеверием; что для перса, вавилонянина, кровного египтянина было возрождением, для

<sup>а</sup> Прим. Белого:

Сюда: книга Louis Ménard (перевод герметических фрагментов с предисловием). Reitzenstein: *«Zwei religionsgeschichtliche Fragen»*. 1901.

"-"-" *«Poimandres»*. 1904.

Zielinski: *«Hermes und die Hermetik»* (*«Archiv für Religionsgeschichte»*, VIII).

Зелинский: *«Гермес Тривжды-Величайший»* (*«Из жизни идей»* т. III)<sup>695</sup>.

римлянина и грека оказалось упадком; и этот упадок являет собой вершина мысли Платона и Аристотеля; связавшись с Филоном и заостряясь в необыкновенной силе мысли у Плотина, она тем сильнее срывается с кручи в бездну суеверий, о чем свидетельствуют личные судьбы неоплатоников.

Гностицизм, манихейство и герметизм – ответ Западу культур Востока на воздействие на них этого Запада; неоплатоники являют собой, так сказать, *ответ на ответ*; но ответ – плачевен для Запада, ибо он гласит Востоку:

– «Ты меня победил и повел туда, куда я идти не хотел».

Неоплатонизм – течение, в котором, как в фокусе, скрещиваются две линии; линия мысли, или душа рассуждающая, с линией вверх возрождающегося и уже переходящего в мысль<sup>a</sup> мифа; в отличие от гностицизма, манихейства и герметизма, явно гибридных форм, в исходе неоплатонизма мы имеем дело с традициями эллинской мысли в усилии ее взлететь выше положенной ей грани; в намерении система Плотина превосходит величием и стройностью даже Платона; его «единое», так сказать, на ярус выше понятия о «едином» у Платона; в последнем, как скоро мысль взвигается в<sup>b</sup> духовную сферу, нарушается великолепная пластика символических образов, в которых идея – образна, а образ – идеален; Платон – конкретный идеалист<sup>698</sup> лишь в отправных пунктах своей системы; и эти пункты, – почва, на которой он стоит, – суть подлинные вершины мысли античной Греции, пришедшей к символизму и правильно понимающей формо-содержательный смысл образного понятия, что он – ни форма, ни содержание, ни грубая чувственность, ни голая абстракция; но в усилиях определить «монос»<sup>699</sup> символа, который и образ, и понятие одновременно<sup>700</sup>, платонизм в самом уже Платоне перерождается в рационализм, которого единственное спасение – либо стать критицизмом Канта; либо «всебогом» Веданты<sup>701</sup>; «единое» Платона по замыслу надпонятийно; в судьбах платонизма – оно абстрактно.

В Плотине понятие о «едином», как конкретно-духовном начале, определяющем и «вещь», и «идею» в их слиянности, правильно приподнято над «единым» Платона; так, как, например, готическая башня приподнята над фронтоном греческого храма; и далее: его место в системе понятий точно указано, но как схема, или как леса башни, которую отстроят лишь полторы тысячи лет невероятных усилий мыслителей средневекового периода, возрождения и нашего времени, завещающего нам лишь в будущем достроить грандиозную систему, схему которой оставил нам весь александрийский период; Плотин в тенденции – силился быть шпиком этого периода; и его усилия – оригинальны и грандиозны; но и только: судьба плотинизма – судьба строителей вавилонской башни, не овладевших огромными материалами, не знающих законов распределения тяжестей, перегрузивших леса башни тяжестями всех суеверий и мифов, горделиво мысливших подменить усилия столетий единым махом экстаза и в этом «едином махе» обрушившим

<sup>a</sup> древнего

<sup>b</sup> интеллектуальную



<так!> задание Плотина, а в нем и задание всей предшествующей культуры мысли в бездну отовсюду приподнимаемых в философию духа сенсуальных суеверий и пережитков.

Вместо башни – хаос обломков, над которыми остался реально фронтоном до-александрийской мысли, украшенный Платоном и Аристотелем, да гениальная схема башни в руках у строителей, утверждавших, что лист, на котором начертано изображение ее, и есть реальное построение; остался синкретизм, да спекуляция, ничего не имеющая общего с философией, а скорей с магией, внушающей, что «неоплатоническая философия» – царское платье, тогда как его не было на «царе»<sup>702</sup>; «царь» же, или рассуждающая голова грека-александрийца, – была пустая.

И оттого-то о неоплатонизме говорили мифически и переоценившие его в кредит будущего, и недооценившие его на основании жалких по мысли остатков<sup>a</sup> ближайшим столетиям, – остатков гибельных, ибо он превратил в миф и Платона, и Аристотеля, их заслоняя на протяжении ряда столетий и прививая средним векам не подлинную культуру мысли, а пустую софистику.

И оттого «мифично» утверждение Виндельбанда, судящего новоплатоников по реальным остаткам их мыслей, когда, ощупывая их, он говорит: «Неудача ... философской реставрации ... заставила новоплатоников вернуться к научным исследованиям ... Прокл пытается диалектически систематизировать ... содержание греческого философствования ... ученики Прокла ... принимают развить систему учителя, ... начинается бесплодная болтовня ... Сила греческого мышления угасла ... Разум ... так ослабел, что впал ... – в высокопарное отсутствие разума ...»<sup>b</sup>. И это «отсутствие» разума, по Виндельбанду<sup>703</sup> – «содержание варварских религий», оказавшееся его собственным содержанием.

– «Да», – подхватывают другие «мифологи» неоплатонизма, – «и это потому, что сила греческого мышления угасла в блеске новых идей, которыми Плотин осветил все будущее...»<sup>704</sup>.

Таков смысл исследования, например, Блонского<sup>c</sup>, который утверждает, что «Плотин больше, чем кто-либо иной, является основой европейской философии ... и в этом смысле он – исторический корень европейского мировоззрения ...»<sup>705</sup>. И «*cogito, ergo sum*»-де Декарта<sup>706</sup>, и бессознательное-де Гартмана<sup>707</sup>, и «абсолютное сознание» Шеллинга-де<sup>708</sup>, – коренится, по Блонскому, в Плотине<sup>709</sup>; не далек от такой оценки неоплатонизма и Гегель, видящий в нем расцвет мощи всей греческой философии<sup>710</sup>; все же он далек от панегирика Блонского: Плотин-де «нужен по той причине, что нет мыслителя, который дал бы столь ... цельное диалектическое мирозерцание, нет философа, который был бы большим философом, чем Плотин»<sup>711</sup>.

<sup>a</sup>, которые он оставил

<sup>b</sup> Прим. Белого:

Виндельбанд: «История древней философии».

<sup>c</sup> Прим. Белого:

П.П. Блонский. «Философия Плотина». 1918.

В последней оценке оценено идеальное задание новоплатонизма, как синтеза александрийского периода, легшего в основу Рима, и забыто реальное выполнение его, которое – жалко; в первом мнении указано на жалкость выполнения; но в нем не оценено задание; и оттого-то меж обеими оценками судьба неоплатонизма есть – миф, могущий в будущем и осуществить себя, как победитель, которого не судят, и разлететься с последними клочками мистического тумана под трезвым разглядом ... *духовного знания*<sup>712</sup>.

Новоплатоники взялись быть истолкователями системы Платона; вместо ж этого история средневековой мысли (и арабской, и европейской) в некотором отношении стала истолкователем их истолкования; и в результате – Декарт, Спиноза, Лейбниц, Кант, Шеллинг, Гегель; оказывается: новоплатоники истолковывали не Платона, а корень мифического творчества третьего периода; Гарбе в *«Die Samkhya Philosophie»* отмечает воздействие на них мысли Индии<sup>713</sup>; Радлов видит заслугу новоплатоников в определенной чеканке религиозно-философской мысли<sup>714</sup>, <sup>a</sup>отделившейся от греческого антропоморфизма в сферу сверх-человеческого, сверх-разумного, и даже сверх-мирового; так отделив сферу познания Бога от человека, новоплатоники с другой стороны ввели Бога в человека учением о непосредственном откровении, и этическом гнозисе, пути жизни, ведущем к нему; в этическом праксисе Гарнак видит их заслугу<sup>715</sup>: Плотин развивал учение об очищении души до *«нусà»* (духа), в котором душа коренится, в результате которого она непосредственно созерцает идеи; это созерцание соединяет ее с Божеством; форма соединения – экстаз; и тут, по Виндельбанду, Плотин, учившийся вместе с Оригеном у Аммония Саккоса, отделяется от Оригена: в то время, как первый рисует процесс возвращения к Богу, как исторический процесс, в который вовлечены и люди, и иерархии духов, у Плотина это возвращение – <sup>b</sup>экстаз замкнутого в себя человека<sup>716</sup>.

Гнозис религиозных мифов у Плотина – чисто вспомогательное средство к очищению души: так сказать, – параграф его этики, не грозящий засилием системе идей<sup>717</sup>; у Порфирия, его ученика, средство становится равным цели<sup>718</sup>, а у последующих платоников доминирует над всею системой идей, вырождаясь в сомнительную магию и теургию; а иерархия понятий, движимая мифической метаморфозой, становится уже чистою мифологией<sup>719</sup>; в ней стремление Плотина к построению системы, возвышающейся над душой рассуждающей четвертого периода, – сорвано; оно, так сказать, летит кувырком; вершина его, долженствующая оказаться учением о надличном, но само-сознающем «Я», в жесте отталкивания от души рассуждающей падает в его последователях, и оказывается под этой душой, в недрах души ощущающей третьего периода, где это единство живет, как мифологическое единство в метаморфозе божеств, деймонов и героев друг в друга: по схеме<sup>c</sup> триады (пребывание, исхождение, возвращение)<sup>720</sup>.

Таково оно у Прокла.

<sup>a</sup> Гарнак подчеркивает в них этическую тенденцию

<sup>b</sup> индивидуальный

<sup>c</sup> диалектически себя изживающее в

Так стремление к самосознающей душе, этому духовно-душевному единству, которое видел Плотин и достижение которого волил в этике, приводит не к переработке в нем души рассуждающей и души ощущающей, а к новому разрыву нового единства на двоицу душ, где античная душа формализуется и выветривается<sup>a</sup> в сухую, пустую псевдо-научную и псевдо-философскую номенклатуру Прокла<sup>721</sup>, а душа ощущающая превращает это единство в диалектику грубых суеверий, в которых утоплен, однако, и закон диалектического развития Гегеля<sup>722</sup>, выпрямившийся лишь через полторы тысячи лет.

Так Восток осилил мысль Запада; вместо рождения пятого периода, уже рожденного в первый век в личности Павла, этот пятый период в неоплатонизме окончился реставрацией третьего, в котором он окончательно увяз, сплетаясь с гностицизмом и манихейством в пеструю палитру философски бледных и мистически ярких, экстравагантных попыток вплоть до фальсификации элевсинских мистерий<sup>b</sup>.

Неоплатонизм, возникнув<sup>c</sup> потенциально в учении Аммония Саккоса (175–242) в начале третьего века, и реально в Плотине, длился на протяжении третьего, четвертого, пятого и даже шестого века (если считать Боэция за отзвук неоплатонизма), чтобы в девятом<sup>d</sup> веке своеобразно воскреснуть в Иоанне Скотте Эригене и продолжить свое существование под флагом средневековой философии.

Его задание: яростно нападать на христианство и всемерно поддерживать язычество; но его судьба: всемерно окрылять первых средневековых христианских философов и, продолжая свое бытие в католически окрашенном реализме, бороться с «языческим» Аристотелем: в сознании тех же отцов (церкви).

.....

В связи с неоплатониками, опять обращаешься к слуху: подслушать ритм аналогий, сопровождающий кривую истории и заставляющий вглядываться в явления культурной жизни, падающие на одинаковые уровни кривой и являющие закон эквивалентов; эквивалентность – не в судьбах течений и их тенденции, а в импульсе становления, в как бы припоминании когда-то звучавших тем; припоминаемые факты отделены столетиями; но они падают, приблизительно, на один уровень исторической кривой.

В неоплатониках ярко прозвучали две темы: тема реставрации Платона (и вслед за ним Аристотеля); она выразилась в попытках к синтезу их (Пор-

<sup>a</sup> опустошается

<sup>b</sup> Прим. Белого:

Сюда: Vacherot: «Histoire de l'école d'Alexandrie». 1846.

Richter: «Neuplatonische Studien». 1867.

Владиславлев: «Философия Плотина». 1868.

Блонский: «Философия Плотина». 1918.

Whittaker: «The Neo-Platonics». 1901.

С.Н. Трубецкой: «Учение о Логосе». 1900.

R. Hamerling: «Ein Wort über die Neoplatoniker». 1858<sup>723</sup>.

<sup>c</sup> на перегибе двух столетий

<sup>d</sup> восьмом

фирий, Прокл); уже в мировоззрении Аммония Саккоса сознательно подчеркнут Аристотель (вместе с Платоном); другая линия новоплатонизма – апологетика античной культуры, заставляющая новоплатоников быть практиками-агитаторами и александрийских научных традиций математики (Гипатия), и естествознания (Прокл); другой вопрос, насколько им это удается (агитация удается только ценой искажения тех систем мысли, которые являются предметом агитации). Но в ноте апологетизма новоплатоники многое заимствуют у христианских апологетов, непосредственно им предшествующих, отчасти современников.

Христианская апологетика и дидактика берет начало в деятельности апостолов; школа Павла уже с середины первого века основана в Коринфе; и обращена к эллинам; а школа практической политики – Рим (иудео-христианство на римской почве); апологетика приводит к эллинизму; и в первую голову – к стоикам, имевшим задание осмыслить практически монотеизированный политеизм, ориентируя его вокруг человека (антропоморфическая тенденция).

Стоицизм когда-то начался в подчерке практической мудрости одного из разветвлений платонизма, осложненного и импульсом, идущим из Индии, и Сократом, чрез сближение Стилпона (сократика) с идеями Полемона<sup>a</sup>; Зенон осуществил<sup>b</sup> мировоззрение, имеющее задачу сложить в конкретном человеческом единстве многие линии античной культуры<sup>724</sup>; стоицизм к первому веку (от 180 года до Р.Х. до 180 года по Р.Х.) стал и религиозной этикой (Панеций, Посидоний); этот момент подчеркнут в Сенеке и усилен до Марка Аврелия философа (121–180); так что угол кривой истории (первый век), так сказать, в обеих линиях, строящих его (линия вверх, линия вниз), обрамлен стоиками; религиозно-тактическая тенденция их сплетается с христианской апологетикой, использующей стоический синтез в своих целях уже во втором веке по Р.Х. (Юстин Мученик, Афинагор, Климент, Иринеи); но с третьего века христианская апологетика укреплена философски (Тертуллиан, Ипполит, Ориген, Лактанций); Аммоний Саккос, выкрест, одинаково связанный с тенденцией обеих апологетик (христианской, языческой), решительно поворачивается к Платону (и Аристотелю), – так именно, как Зенон к стоицизму, будучи через Кратеса в контакте с платонизмом.

Зенон умирает в 265 году до Р.Х.; Аммоний Саккос умирает в 242 году по Р.Х.; если Кратес, возглавлявший Платонову Академию<sup>725</sup> (270–241)<sup>726</sup>, влиял на Зенона, то Аркесилай<sup>727</sup>, возглавлявший Академию после него, влиял на скептицизм<sup>728</sup>. Академия, породившая поздней стоицизм, процветала с Платона до Аркесилая; вот линия платоников-академистов до Р.Х., взятая в обратном порядке (от Кратеса к Платону): Кратес<sup>729</sup> (270–241), Полемон (314–270), Ксенократ (†314), Спевсипп (347–339), Платон (427–347)<sup>730</sup>; это время платоников-геометров: Евдокс (408–355), Гераклид (†330), Эвклид (300), своей научной школой влиявший до 6-го века по Р.Х.; это время – и платоников-пифагорейцев (Спевсипп, Ксенократ) и т.д.

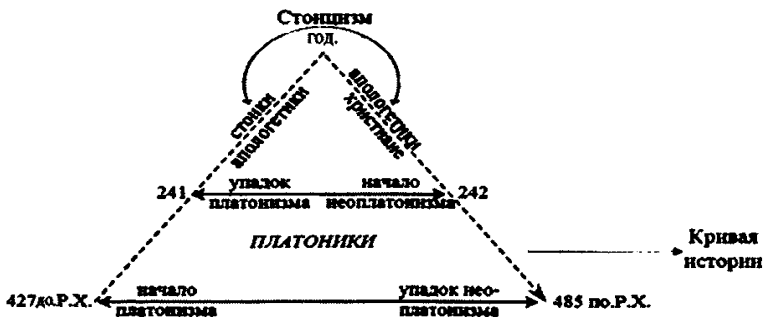
<sup>a</sup> (платоника)

<sup>b</sup> практически



Возьмем соответствующий уровень не до, а после Р.Х.: от 242 до 485-го; в 242 году умирает Аммоний Саккос, а в 485 году умирает Прокл; этот отрезок времени соответствует влиянию, блеску и действительности новоплатонической школы; и он эквивалентен эпохе жизни Платона и процветания<sup>а</sup> Академии его учеников, ибо в 241 до Р.Х. умирает Кратес<sup>731</sup>, а в 485<sup>732</sup> – родится Платон. Как только кривая культуры, опускаясь вниз, достигает уровня, соответствующего времени платонизма<sup>б</sup>, так по-новому вспыхивают идеи Платона; (в 242 году по Р.Х. умирает Аммоний Саккос); и соответствующий древним платоникам период занят новоплатониками: Плотин (204–269), Порфирием (233–304), Ямвлихом (†330), Юлианом (†366), Гипатией (†390), Плутархом (†430), Проклом (485).

Опять параллель, склик тенденций в склике уровней, изобразимый графически:



История неоплатонизма имеет три фазы<sup>733</sup>; первая фаза захватывает третий век; ее можно назвать римско-александрийским периодом; в этой фазе неоплатонизм являет собой, главным образом, течение теоретическое, которое начинается в Александрии и переносится в Рим; Плотин являет собой наиболее яркую фигуру, заслоняющую прочие; если же брать всю группу «платоновцев» этого периода, формально связанных отношением к полумифическому учителю их, бывшему христианину, Аммонию Саккосу, то в этой группе мы увидим лиц, возглавляющих течения, в скором времени с острой враждебностью противопоставленные друг другу; неоплатонизм в этот период еще не имеет той специфической окраски, которая его отмечает в последующих столетиях; ученики Аммония Саккоса (175–242), читавшего лекции в Александрии, и знаменитейший богослов-философ Ориген (185–250), и Плотин (204–269), и Ориген-платоновец, и Лонгин, эстетик и чистый платоник, а не «плотиновец».

Ученики Плотина, Амелий, и в особенности издатель сочинений Плотина, Порфирий, которого сочинение «Введение» в учение Аристотеля о категориях играло решающее значение в исходе средневековой философии<sup>734</sup>, начинают ряд новоплатоников в собственном смысле, причем Порфирий,

<sup>а</sup> Платоновской

<sup>б</sup> окончания



Андрей Белый. Схема из рукописи ИССД. 1931. НИОР РГБ

сириец, является водоразделом, отделяющим римский неоплатонизм от сирийской школы, представленной Ямвлихом (†330), развившим богословие политеизма; как философ, Ямвлих скорее комментатор<sup>735</sup>; как личность, он скорее теург, противопоставленный теоретику, Плотину; его главнейшие ученики – Максим Эфесский, игравший роль при Юлиане, как вдохновитель последнего (в борьбе с христианством и в реставрации язычества), сам Юлиан, Саллюстий и Гипатия, знаменитая математичка-философ, трагически погибшая в перипетиях борьбы язычества с христианством<sup>736</sup>; в Ямвлихе новоплатонизм, срываясь с собственных высот, бескрыло ползает в сумраке суеверий, чтоб «извести из ада» древнюю душу<sup>a</sup>.

Пятый век характерен третьим этапом развития новоплатонической школы, центром которого становятся Афины; мифологическая фантазия и сухой формализм – так характеризуют главу афинского новоплатонизма, Прокла (410–485), современные историки философии<sup>737</sup>; диалектика архитектоники (схема триадизма) насилует в нем живую мысль.

Афинский новоплатонизм представлен Плутархом, Гиероклом, Сирианом, Проклом и его группой (Марин, Асклепиодот, Гермий), открывающей ряд комментаторов Платона и Аристотеля (Симпликий, Дамасций, Асклепий, Присциан, Олимпиодор и т.д.)<sup>738</sup>. Великая по оригинальности и дерзновению система Плотина, рисующая героическую попытку вырваться из пределов души рассуждающей и дать конкретное раскрытие философии самосознающей души, подобной учению о самосознающем «Я» Павла, в судьбах новоплатонической школы – рождает мышь, т.е. фалангу неоригинальных схоластов-комментаторов<sup>739</sup>; наоборот: «мышь» философии Плотина, или мифологический момент, дающий точку отправления системе, преодолевающей его, разрастается в «гору» суеверий<sup>740</sup>.

Самосознающая душа – итог перерождения души ощущающей в импульсе конкретного духа<sup>741</sup>; целеустремленность к переработке этой души, или линия вниз, истечение духа в душу, правильно у Плотина; и правильна тенденция его индивидуальную душу путем гнозиса и очищения возвести к уму, как началу духовному; но Плотин, великий предшественник новой фи-

<sup>a</sup> ощущений

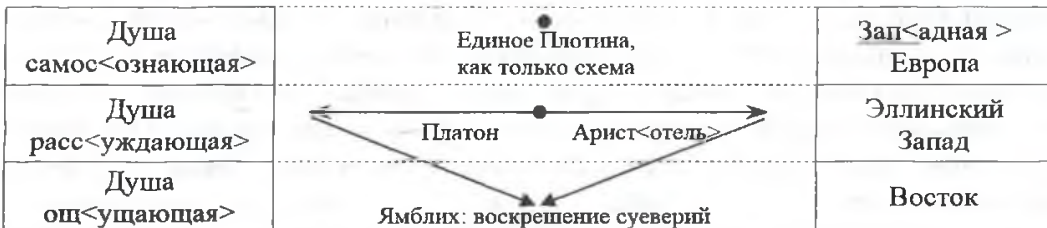
лософии и неосознанный средними веками двигатель средневековых споров, в своем времени стоит, как предшественник, и только предшественник, отделенный от собственных учеников вереницею столетий, ибо фактические ученики его, – Порфирий, Ямвлих, Максим, Юлиан, Прокл – скорее рисуют падение вверх пятами сознания в мрак бессознания древнего политеизма, не чисто эллинского; в них отразилось влияние тронутой мыслью души ощущающей Востока больше, чем переварка этого Востока эллинской, рассуждающей душой.

В судьбах новоплатоников отразилось время; с одной стороны, влияла на него религиозная проблема, по-новому выдвинутая, как антиномия между западным, эллинским политеизмом, и восточным, азиатским монотеизмом; с другой стороны: в пределах эллинской мысли стояла тенденция сомкнуть линию вверх Платона с линией вниз Аристотеля; рычагом, так сказать, для смыкания и служила соединительно-примиряющая тенденция неопифагорейского синкретизма.

Изобразю в схеме, чего хотел Плотин.

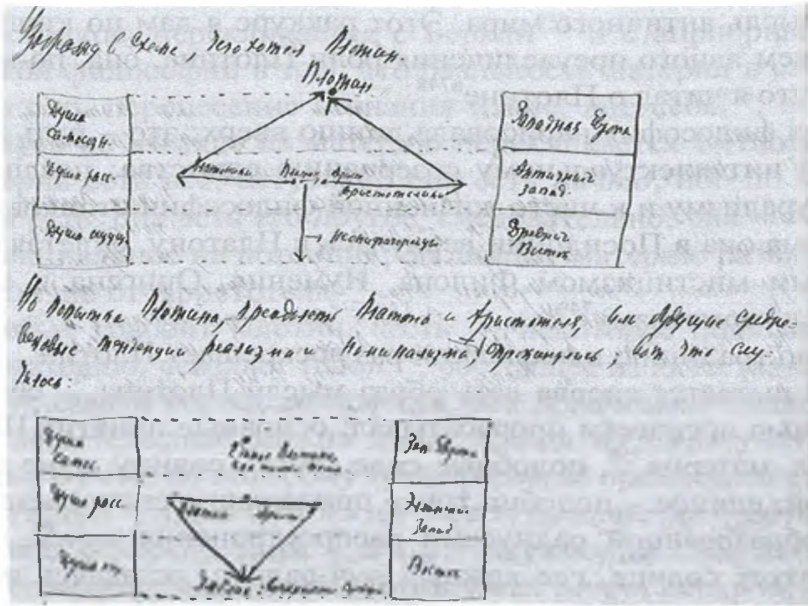


Но попытка Плотина преодолеть Платона и Аристотеля, или будущие средневековые тенденции реализма и номинализма, – опрокинулась; вот что случилось:



Неоплатонизм любопытен в том отношении, что в нем перекрещены две линии; христианство и язычество – борющиеся двойники в нем; новоплатонники, отталкиваясь от христианства, борясь с христианством, толкают их усваивающую мысль церковных христиан; наоборот: христиане, борясь с неоплатонизмом, как с тенденцией языческой культуры, не видят, что самая оригинальность Плотина в преодолении Платона и в отыскании высшей сферы единства, в которую преодолеваются рассудок, ум и античный Логос, теоретически силится обосновать в абстракциях проповедь апостола Павла о самосознающем «Я», как «не Я»; в преодолении понятия о личной душе в





Андрей Белый. Схемы из рукописи ИССД. 1931. НИОР РГБ

душу индивидуальную, в указании, что природа ее в духе, («нусе»), а духа («нуса») в еще более высоком единстве, в преодолении замаскированного у Платона рационализма, и натурализма в подлинно конкретный идеализм (а не фиктивно-конкретный, ибо Платон – «фиктивно-конкретен»); опять-таки Плотин – отделен уже от античной философии; и то, что его отделяет – христианский, им в себе неосознанный, но уже вписанный импульс.

Борьба новоплатоников с христианами постоянно обнаруживает нечто, в чем сталкиваются они; и не спроста, что Аммоний Саккос, сперва христианин, потом язычник, – учитель и Оригена, инспирирующего отцов церкви, и Плотина, инспирирующего Порфирия, Ямвлиха, Цельса и Юлиана, лютых противников христианства; – и что, далее, Синезий, христианский епископ, – ученик Гипатии, погибшей от руки христиан; неспроста и то, что Проклу приписывают учение об иерархиях, легшее в основу ангелологии восточной церкви<sup>742</sup>, и что сам Августин, увлекавшийся Плотинем, сохранил в своем учении ряд платоновских положений<sup>743</sup>; и далее от Иоанна Скота Эригены, Ансельма Кентерберийского, сквозь Фому<sup>744</sup>, Экхарта тянется Плотин в эпоху Возрождения, где у него начинается новая цепь учеников: Плетон<sup>745</sup>, Марсилиус Фичино<sup>746</sup>, Джордано Бруно<sup>747</sup> и т.д.

## Плотин

Попытаюсь дать в двух словах ракурс системы воззрений Плотина, ибо он – центральная станция, подводящая итог всему александрийско-римскому периоду, и первый, действительный шаг вперед по сравнению с Платоном и Аристотелем, и одновременно утес, с которого срывается, чтобы



погибнуть, мысль античного мира. Этот ракурс я дам по книге Блонского; за исключением явного преувеличения роли Плотина, она, по-моему, – лучшее из того, что я читал о Плотине<sup>748</sup>.

Эллинская философия нарисовала линию вверх; это – путь восхождения диалектики к интеллектуальному созерцанию единства; позднее она склонилась к натурализму и к чисто жизненной философии стоиков; чрез критику скептицизма она в Посидонии вернулась к Платону, сплетая свои судьбы с религиозным мистицизмом Филона, Нумения, Оригена и скатываясь к гностицизму и герметизму<sup>749</sup>.

Эллинскую традицию в последний раз воскрешает Плотин.

Блонский пытается сперва дать образ мысли Плотина, – образ, который он всю жизнь логически прорабатывал; основные понятия Плотина: единое, ум, душа, материя<sup>750</sup>, подобные силе света<sup>b</sup>, солнцу, луне и мраку пустой вселенной; единое – подобно точке приложения силы света; ум – подобен сфере, образованной радиусами распространения лучей, поверхность которой образует солнце, где каждый луч-радиус, оставаясь индивидуальным и отстоящим от другого в точках поверхности сферы, пересекается в центре; солнечная сфера – ум, в котором уже дана антиномия между единым центральной точки и множеством точек поверхности; так ум, будучи духовен, уже, однако, есть двоица (субъект-объект, поверхность сферы и центр сферы); ум есть изливание точки до-умного (отца, бога) в сферу; сфера души подобна обстающему сферу солнца пространству, освещенному солнцем, или луне, светящейся отраженным светом; и так, как лунный свет освещает воздух, так душа освещает материю; и по мере погружения в нее, гаснет; материя же – предел распространения света; она – отрицательное понятие, или – ничто, пустота<sup>751</sup>.

Метафизика Плотина, – метафизика солнечного света; и в этом он – эллин, ибо эллинская философия – гелиософия (огонь Гераклита, эфир Парменида, огненные атомы Демокрита<sup>752</sup>); но несомненно, что в двоицу Плотина дух-материя, свет-тьма вошел и импульс религии Зороастра.

Материя Плотина<sup>753</sup> – ни элементы, ни атомы, ни частицы Анаксагора; атомизм отвергнут; материя – неделима и не телесна; у нее нет качеств (цвета, теплоты, холода, плотности, фигуры, сложности, величины и т.д.); ей не присущи количественные определения; эти определения привносит в нее уже рассудок, в котором коренятся формы; она и не масса; она, так сказать, пустая масса, подобная чаше, в которую качество, количество, вес и т.д. вливает душа; нетелесная бескачественная материя – приемник видов тел; мы мыслим ее при помощи фальшиво подставленных под нее понятий<sup>754</sup>; ее бытие – в нашей душе; она – ирреальна; она – не есть; в определении материи Плотин близок с Платоном («Тимей»)<sup>755</sup>; материя и для Аристотеля есть отрицательное понятие, но – в другом смысле; она – не «отсутствие», а – бытие отрицательного качества, как не оформившийся, исполненный потенциал субстрат<sup>756</sup>; у Плотина материя – отсутствие потенциал; он – против ма-

<sup>a</sup> Прим. Белого: П.П. Блонский: «Философия Плотина» (367 стр.). М., 1918.

<sup>b</sup> чистому свету

териалистов-стоиков, перекликается с Беркли<sup>757</sup> и с априорным формализмом кантовской философии в том, что реальность материи в самом понятии «реальность» есть перенесение сознания извне, вне себя<sup>758</sup>; во многом современная наука во взгляде на материю перекликается с Платином; потенциально материя есть все; актуально она есть *ничто*, ибо по отношению к всему, что ни есть, она есть его другое; следовательно, она – «*не есть*»; для Платина потенциальное не потенция; он лишает материю развития и силы; и в этом его отличие от Аристотеля<sup>759</sup>.

«Телесность», говорит Плотин, «есть ... некоторое понятие, которое ... привходя» в материю, «создает тело»<sup>760</sup>, состоящее из качеств; качества привнесены душой; самый корень телесности, как логической спецификации, – в уме; понять мир телесный можно лишь исходя из мира умственного<sup>761</sup>; и здесь Плотин – с Гете, по которому трансформизм организмов есть следствие метаморфозы идей<sup>762</sup>; лишь онтологии раскрыты качества чувственного мира; мировое начало и корень мира – душа, излучающая свой огонь; круговое движение светил объясняется тем, что прямая линия распространения огня, наталкиваясь на свой предел, как душу, огибает ее<sup>763</sup>; так душа является, так сказать, круглой дырой в кажущейся реальности материи, отсюда и кажущийся круговорот мира; наоборот: материя в душе – дыра опустошенности.

Исходя из своего воззрения на материю, тело и душу, Плотин дает рациональное обоснование невозможности астрологии, противопоставляясь своему ученику, Ямвлиху, написавшему трактат «*Халдейское богословие*»<sup>764</sup>.

Далее Плотин критикует материалистическую и спиритуалистическую теорию необходимости<sup>765</sup>: сводя к беспорядочному движению атомов, первая не в состоянии объяснить порядок, устойчивость форм; вторая, вводя судьбу, как проявление духовной причины, опрокидывает всякую закономерность; и во-вторых: лишает, как и первая теория, наши личные действия всякой значимости; тогда: и мы – не мы; и наши действия – не наши; Плотин доказывает сосуществование свободы с необходимостью, допуская в одном ряду механическую причинность, как следствие проявлений мировой души во внешнем мире; во внутреннем мире наша индивидуальная душа свободна, если она действует согласно с правилами рассудка; свобода воли возможна, если она определяет себя через разум; и здесь, в этом пункте Платина скоро подхватит Августин, а позднее его мысль разовьет Кант; наш мир – подобие идеального; необходимость законов в нем есть выражение правил мышления; под подобием идеального понимает он не скверное<sup>a</sup> подобие, а – наилучшую копию, противопоставляя пессимизму гностиков свой эллинский оптимизм; мир надо рассматривать в целом, чтобы видеть, как факторы борьбы за существования интегрированы, как диссонансы с гармонией, в высшем гармоническом разрешении; все имеет значение в созерцании картины мира, как целого; лишь дети могут жаловаться на страдания<sup>766</sup>; и перед смертью Плотин восклицает: «*Пытаюсь божественное в нас возвести к божественному во всем*»<sup>767</sup>.

<sup>a</sup> злую тень

Но слабая сторона такой картины целого, что такой мир – статичен; и Юстин Философ противопоставляет этой статике христианскую телеологию, вводящую время, а с ним и историю, ибо бог христиан – историчен по существу; целесообразность у Плотина формальна, как и у Канта, а не реальна<sup>768</sup>; помещая чувственный мир во время, время – в душу, душу же – в ум, Плотин лишь в интеллигибельном мире сливает расщеп между двумя причинностями: причинность из свободы, и причинность из необходимости; но вместо слова «душа» надо подставить, по мнению Блонского, термин над-индивидуального сознания; и здесь опять склик Плотина с Кантовой школой<sup>769</sup>.

Мир есть многообразие; ум есть единое; «*терциум компарационис*»<sup>770</sup> меж миром и духом – душа<sup>771</sup>; она совмещает единое, неделимое, с многим, делимым; душа дробима в телах; в одной грани здесь Плотин со стойками<sup>772</sup>, отвергая версию дробления душ до их замкнутости друг от друга, ибо самый факт существования симпатии есть знак некоего не вскрытого в телесном мире единства; единство это логического порядка в каждой индивидуальной душе; но многие единства сочленены в целое духа-ума, как иерархия понятий в научной системе<sup>773</sup>; Плотин соединяет монизм с плюрализмом<sup>774</sup>, чрез дуализм, преодолеваемый в высшем триадизме, где «дуалиа» суть: душа, погруженная в тело, и душа, коренящаяся вне тела; «*монос*» этих двух, так сказать, сторон душ, – в духе-уме, который и не внешний, и не внутренний мир; образ нисхождения души в гроб тела, – орфические представления<sup>775</sup>; деятельность души трояка<sup>776</sup>: ее направленность на низшее (душа ощущений), на себя самое (рассуждающее сознание), на высшее в ней, – то, что мы пока в кредит называем «самосознающей душой», и что Плотин ошибочно отнес к сфере рассудка<sup>777</sup>.

В теле душа, как свет в воздухе; поскольку она освещает темный воздух, она – проявление вселенской души; поскольку она ослабевает в лучах, пронизывающих материю, она приобретает различия от ограничения ее потенциалов; и такое ограничение ее – личность<sup>778</sup>; личная душа – формующий и сохраняющий принцип в мире тел и материи, но она – не тело, ибо в ней – пленум движений, где механические движения – частный случай; полемизируя против телесного принципа души стоиков, Плотин подчеркивает: роль воспоминания, чувственного восприятия, мышления, морали, не объяснимых физиологически и материалистически; тело – количественно, а не качественно; качественность привнесена душой и коренится в образе воспринимающего сознания, завися от памяти и воображения<sup>779</sup>.

Плотин считает недостаточными теорию энтелехии Аристотеля<sup>780</sup> и теорию гармонии пифагорейцев<sup>781</sup>, ибо гармония функций есть результат деятельности души, а не причина ее; а учение об энтелехии, по Плотину, не объясняет нам ощущающей и желающей души<sup>782</sup>; <sup>a</sup>корень души в памяти, которая не есть хранилище впечатлений, а сила воображения; в ней и ощущение есть образ, подлежащий активной обработке<sup>783</sup>; к образности сводимы и ощущения, и понятия; можно говорить о единстве тех и других; в учении о душе, как единстве потенциалов, Плотин – ученик Аммония Саккоса.

<sup>a</sup> корень души в умственном мире;

Блонский говорит: «Тот плохо понял бы психологию Плотина, кто стал бы в ней искать разрешения проблемы души»<sup>784</sup>; она переходит в «ноологию» (учение об уме<sup>785</sup>), ибо градация переживаний души снизу вверх такова: аффект, желание, ощущение, страдание, представление, ум; ум это – внутреннее души в нас<sup>786</sup>.

Здесь, в учении об уме, по Блонскому – оригинальность Плотина, ибо вместе с метафизикой и диалектикой в это учение вставлен и индивидуальный опыт Плотина<sup>787</sup>.

Внутренняя основа души – ум; мышление в душе еще стремление; в уме – обладание; он самодовлеющ и мыслит не ища, но имея<sup>788</sup>; в нем-то самопознание есть нечто простое; дискурсивное мышление характеризует душу; но каноны его есть жизнь ума в нем<sup>789</sup>; рассудок, натываясь на них, постулирует лишь высшим единством; в самопознании ума дано тождество созерцающего, как субъекта, и созерцаемого, как объекта; ум есть активность из свободы; для рассудка типичен дуализм понятия и материала; этот дуализм души преодолен тем, что субъект познания, как и объект познания относимы к одному ряду: они – мыслимы<sup>790</sup>; они – взаимопроницаемы; и это взаимопроникновение их есть жизнь; душа, отдаваясь созерцанию, отвертываясь от гетерогенного ей телесного мира, созерцает в себе собственный первообраз<sup>791</sup>; и это – ум; чистое созерцание освобождает душу; и в этом освобождении функции ума в душе носят характер чисто эстетического феномена; эстетика Плотина чисто интеллектуальна: гармония, мера, красота суть свойства ума<sup>792</sup>.

И та часть этики Плотина, которая вмещает внутреннему человеку правила очищения души в процессе ее восхождения к уму, можно сказать, имманентна эстетике; здесь опыт очищения есть эстетический опыт<sup>793</sup>; Плотин рисует стадии внутреннего пути в процессе индивидуального поднятия души, как двоицы, к себе, как единству ума; они – таковы: 1) приобретение гражданских добродетелей, 2) очищение от тела, ведущее к созерцанию ума, 3) уподобление уму. Путь философии есть отчасти и служение музам; проводники ее – математика, дающая опыт интуитивного мышления, и диалектика, дедуцирующая нам категории, как знаки трансцендентного душе мира; ум в себе – красив; душа же красива умом; то же, чего проявление есть ум, есть благо<sup>794</sup>.

Но и в уме, преодолевающем душевный дуализм, остается тень дуализма: именно деятельность его протекает в формах субъекта и объекта, причем объекту присуща множественность; и деятельность ума, состоящая в сравнении, различении и переходе от одной идеи к другой, обнаруживает в этой деятельности не данное, единое; самая имманентность субъекта объекту, не данная в деятельности ума, предполагает «монос» ума в надумном бытии, которое ему трансцендентно.

Ум, по Плотину, есть лишь проявление единого, его актуальность, как свойство: свет солнца, не самая сфера его; единое – неизрекаемо; и даже оно трансцендентно знанию и сущности; сознание (знание чего-либо в связи с чем-либо), как и самопознание, ему не присуще; здесь «ноология» переходит в метафизику, в которой Плотин пытается свое единое<sup>795</sup>, долженствующее слить его с единым Платона и Аристотеля, так сказать, поместить ярусом выше, в доказательство имманентности мира миру идей и в проти-



воположность Аристотелю в установлении, что эта имманентность еще не есть единство, стоящее, так сказать, над сущностью Аристотеля и Логосом всей античной мысли, для которой Логос есть высшее и непереступаемое единство бытия и сознания.

Границы ума – самодостоверность, аксиоматичность, которой корень – не Логос, а, так сказать, единство отческое по отношению и к Логосу; оно доступно уму не в умопостижении, а в умозрении, как пассивном зрении, наполняющем ум силой света; и здесь в этике, в праксисе, Плотин отождествляет состояние прозрения ума внутри покоя ума с экстазом; ум наполняется светом, который *«пришел, не придя»* и *«до всего присутствуя»*; здесь поднимается тема *«вседержительства»*<sup>796</sup>, которую Никейский собор отнес не к Сыну, а к Отцу<sup>797</sup>; и эта сфера есть сфера *высшего блага*; она не есть *«идея о нем»* Платона, завершающая его здание мысли<sup>798</sup>; она – над ней так, как Отец в композиции христианских икон рисуется над Сыном и вне Сына, ибо Сын есть вписанный в Отца Младенец<sup>799</sup>.

Здесь, в приподнятости над Логосом, Плотин силится переступить границу всей эллинской философии; и здесь-то он, не имея терминологических средств, вынужден схематически сигнализировать своей сфере гетерогенными понятиями, заимствованными из античного мира; а его последователи, схватываясь за эту именно сферу, наделяют беспомощно ее религиозно-философскими калькуляциями, в которых или пусто абстрагируется метафизическое единство Плотина, или чувственно огрубевает в мифах ощущающей, древней души.

Обычной триаде (тело, душа, дух) Плотин противопоставил тетраду (тело, душа, дух, единое, как благо); по мнению Блонского, предшественники Плотина уподобляли сущее уму, ум душе, а душу погружали в материю; Плотин же линию справа налево перевернул слева направо, сблизив душу с умом, ум с сущим, а сущее с *«немыслимым сверхсущим»*<sup>800</sup>; но новизна в передвижении обычных границ познания и отсутствие терминологических возможностей сказались в том, что он как бы отнял от Отца самое самосознание; следствием этого разрыва явилась теория без-умного экстаза, как завершающего познание<sup>801</sup>; индивидуум, который есть дух у Павла, оказался в сфере души, которая в эпоху Плотина отождествлялась с душой рассуждающей; вследствие чего принцип самопознания стал адекватен с дискурсией; самопознание такое оказалось абстракцией самопознания в противоположность реальному самопознанию Павла, которое, будучи *«безумием»* для эллинов (для Плотина – экстазом) и соблазном интеллектуализма для иудеев, тем не менее есть облечение души в конкрет разума Христа, имманентного Отцу (*«Я в Отце и Отец во Мне»*<sup>802</sup>), который заперделен Сыну, по Плотину. В этом и лежит корень будущего срыва новоплатоников; ум определяется у Плотина добром, как высшим принципом; но высший принцип, оказываясь вне-умным, реализуется в безумии суеверий, которыми переполняется школа новоплатоников; отдаваясь этому *«вне-умию»*, как конкретному проявлению жизни Отца, Сына и Духа, видя в истории мира и народов символы божественной метафизики, хрис-

тианство<sup>а</sup> раскрывает сущность самосознающего «Я» в ее имманентности с Богом.

Можно сказать, что теория эманации света во тьму Плотина рисует лишь инволюцию духа в мир; натуралистическая теория Аристотеля вскрывает эволюцию инволюированного: от первосущности, как субстрата, до самосознающего «Я».

Задача христианской мысли: в будущем дать систему, в которой инволюция и эволюция – составные части картины мира: эманация «Я» из Бога в материю и переработка самой материи самосознающим «Я» человека, возвращающим Богу материю и в этом возврате обретающим себя в Боге – рисует исторический<sup>б</sup> процесс, как историю становления самосознающего «Я», в индивидуализации этим «Я» духа, души, тела и самой материи<sup>с</sup>.

### Апологетика и Августин

В этот период на Востоке – теснейшее переплетение гностицизма, античной философии, мифологии с христианством; образуется какое-то тесто, из которого выныривают и лопаются, как пузыри, элементы, присущие душам: рассуждающей, ощущающей и самосознающей.

Христианская тенденция, то склоняясь в ранний период к античной мудрости до отыскания ее предвозвестий даже в языческих мифах, как у Юстина, то позднее в лице Тертуллиана, Ипполита и Иринейя люто борясь с ней, все же пропитывается философией; и Тертуллиан о душе рассуждает по стойкам, и склоняется к религиозной свободе; Климент (†200)<sup>804</sup>, представитель александрийской школы апологетов, благожелателен к платоникам; Ориген, великий христианский учитель, – ученик новоплатоника, вместе с Плотинном; Василий Великий и Григорий Назианзин<sup>805</sup> шесть лет проводят с

<sup>а</sup> конкретнее

<sup>б</sup> цельный

<sup>с</sup> *Прим. Белого:* О Плотине: Kirchner: «Die Philosophie des Plotin's». 1854.

M. Heinze: «Die Lehre vom Logos».

R. Volkman: «Plotin's Abhandlungen vom Schönen». 1864.

О неоплатониках:

W. Lyng: «Die Lehre des Ammonius Sakkas». 1874.

Heigl: «Der Bericht des Porphyrios über Origenes». 1835.

H. Kellner: «Analyse der Schrift des Jamblichus».

Neander: «Über den Kaiser Julian und sein Zeitalter». 1812.

A. Mücke: «Julian nach den Quellen». 1866.

A. Naville: «Julian l'Apostate et sa philosophie». 1877.

St. Wolff. Исследование о Гипатии.

R. Volkman. Sinesius von Kyrene. 1869.

Марин: «Жизнеописание Прокла».

H. Kirchner: «De Procli metaphysica». 1846.

K. Steinhart: (статья о Прокле в «Pauly's Realencyklopädie»).

Ch. E. Ruelle: «Le philosophe Damascius». 1861.

F. Nitzsch: «Das System des Boethius». 1860.

A. Hildebrand: «Boethius». 1885<sup>803</sup>.

новоплатониками в Афинах; сам Афанасий Александрийский, отталкиваясь от Платона, не только внимает Плотину, но и в «*Oratione de Spiritu Sancto*» страницами воспроизводит Плотина; и даже под понятие платиновой души подставляет Св. Духа<sup>806</sup>; в самих теологических формулах Никео-Цареградского «Символа» выражение «света от света»<sup>807</sup>, по Пикавэ<sup>a</sup>, заимствовано от Плотина<sup>808</sup>; печать эллинства лежит на произведениях Григория Нисского, Синезия, бывшего ученика Гипатии и... ученика Кирилла Александрийского, виновного в убийстве Гипатии; новоплатонизм – и в Бозэции, и в Кассиодоре, и в Исидоре Сицилийском<sup>809</sup>.

<sup>810</sup>Апологеты эллинизировали христианство; они боролись с языческим политеизмом средствами античной философии, по существу рассудочной; они замкнули сферу христианства рамками рассуждающей души, объявив все, выше лежащее для разумения этой души, непостижимым, небесным, и все, ниже лежащее, бесовским, значительно способствовав созданию мифа, в котором сферы трех душ стали сферами адской бездны, земной юдоли, небесной обители; в результате чего в последующих веках диапазон души оскудел, ибо часть ее возможностей, как высшая жизнь познания, была объявлена непознаваемым объектом; и на границе его стал догмат, предельно постижимое понятие, насильственно отрезывая от понимания того, что являлось непонятым лишь в условиях времени; другая же часть низших возможностей, перерабатываемых в высшие, была объявлена отданными греху; и поскольку импульс духа, сходящий именно в недра темной души, как свет, светящий во тьме и окрашивающий ее в палитру восприятий<sup>b</sup>, оказался заперт в пределах души рассуждающей, самые высшие возможности, или – душа самосознающая, как итог просвещения души ощущений (души древних мифов) духом, были искусственно задержаны; пока историческая кривая оказывалась в сфере души рассуждающей, христианская культура с удобством могла утилизировать для своих целей античную личность, античное общество и античную мысль, ибо скопчество души, произведенное неумелой апологетикой, не бросалось в глаза; но по мере приближения кривой истории к нижней границе души рассуждающей, по мере погружения культуры по-новому в душу мифа, скопческий характер апологетики сказался с особенным уродством на Востоке, где не случайно судьбы соборов и прей оказывались часто в руках византийских придворных евнухов; епископ заменил Евангелие собственным рассудком; и оттого рассудок его попал в зависимость от мнения скопца; «скопец», или насильственно суженная душа, отмстила за свое уродство.

Понятно, что история Восточной церкви, которую можно назвать историей охраны от ересей снизу, позаботилась об укреплении догматов церкви; под формою догмата она боролась за консервирование христианства в средствах дневного, рассудочного сознания; отсюда и ход на эллинскую мысль;

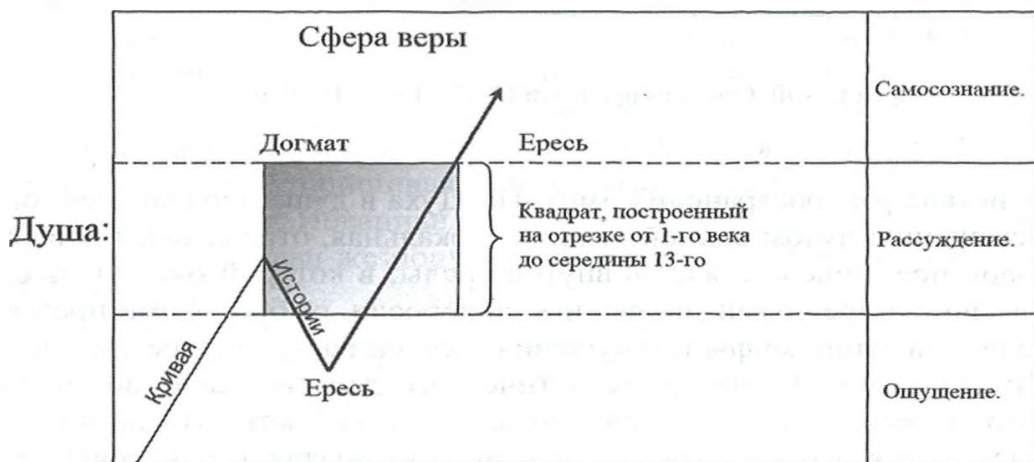
<sup>a</sup> Прим. Белого:

François Picavet: «Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales». Paris. 1907.

<sup>b</sup> цветов

и лишь гораздо позднее, когда кривая истории в спиральном своем подъеме кверху поднимала культуру вопреки церкви, ненужно связавшей себя с душой рассуждающей, в регионы самосознающей души, – выступила задача борьбы с, так сказать, ересями сверху; и здесь подчеркнулась роль Западной церкви; история схоластики – пример этой борьбы.

Изобразю это в схеме:



Квадрат, вписанный в квадрат, обнимающий собой полную сферу души, графически изображает ненормально стиснутую, кастрированную душу; такой оказалась душа античного человека в эпоху начала упадка культуры души рассуждающей; эллинизация и только символов Духа, данных в христианстве, ненормально спаяла историю церкви с судьбами рассуждающей души, уже не питаемой душой ощущающей, как ее конкретным содержанием, и потому не могущей духовно-душевым оком разглядеть жизнь внутреннего человека, как индивидуума самосознающего «Я»; душа рассуждающая уже статизировалась в эпоху падения Римской империи, являя пустую форму, проницаемую для импульса Духа так, как свет проницает стекло; действие света внутри сферы есть освещение светом ее пустого воздуха; и действие этого освещения – просвещение средствами души рассуждающей человеческого «Я»; и таким просвещением оказалось для христианина эллинское понятие, легшее в основу догмата; и таким же просвещением оказался знак равенства, поставленный между Христом, как Сыном Небесного Отца, иудейским Мессией и античным Логосом. Христос стал Логосом; в этом сказалось просвещение христианства логикой античного мира; и в свою очередь: из этой идентификации возник ряд новых, чисто познавательных проблем и для эллинского, и для христианского сознания, воспринявшего эллинизацию; но это проникновение было подобно распространению света в воздушной среде, не изменяющей химического состава воздуха; осветилось по-новому лишь то, что и до освещения было зримо, и что не меняло по существу своих контуров.





истин понятиями рассудка; эти понятия с течением времени стали очками не по глазам: они закрывали предмет зрения.

Так Бог стал судьей, а не началом<sup>a</sup> новой жизни; и чтобы приблизить Его к человеку, механически антропоморфизировали личность Иисуса, постепенно атрофировав космическое начало Его, как Христа в жизни души, где Он фигурировал в виде чисто статического представления о Логосе, не пронизывающем человека; так космическое начало в человеке было пришито к личине, иль личности; печать «*индивидуума*» была с нее стерта.

Ириней сблизил новозаветную идею спасения с эллинским рационализмом<sup>811</sup>; но еще в нем жив гнозис, превосходящий гнозис самих гностиков; Тертуллиан живо силился вскрыть отношение единства к троичности; оба уже вводят в Христа идею о Логосе; но у Иринейя центр апологетики сосредоточен на Иисусе, пришивая, так сказать, Логос к личности и сосредоточиваясь на личности; Новациан разрабатывает в 3-ьем веке христологию Тертуллиана<sup>812</sup>; Киприан же популяризирует ее<sup>813</sup>; так готовится почва для никейского Символа<sup>814</sup>.

Александрийская школа в лице Климента в «*Stromateis*»<sup>815</sup> продолжает дело эллинизации христианства внесением в него утонченных, философских понятий; Климент уточняет христианское понятие Логоса, и этим логизирует идею искупления и воплощения; он как бы силится Логос ввести в человека, но вводит его, как рационально-разумное начало, о котором говорит в рассудочных средствах; и этим своим обуженным, статическим Логосом обуживает в Логосе Христа, создавая «*общее*» понимание, которое ложится в основу Восточной церкви<sup>816</sup>.

Ориген силится расширить космически философему, вложить<sup>b</sup> Логос в Христа, и этим видоизменить каноны античной статики; он силится сочетать строгость теологизма со смелостью философа-новатора; он учит о том, что христианин, которому имманентно знание о Христе, уже не нуждается в пастыре<sup>817</sup>; он пытается отстаивать право символизма в догматизме; подчеркнута им божественное происхождение человека; Евангелие имеет три смысла: буквальный, моральный, духовный<sup>818</sup>; он не стоит за буквальность; отсюда сложность его Христологии: она вытекает из опущенности Логоса в каждого человека, как духа; отсюда и изживание духа в душе есть изживание индивидуума в модификациях личностей; консеквенция чего – и идея предсуществования, и идея перевоплощения; сложность процесса человеческого возрождения, апеллирующая к многим жизням, всеобщность спасения в итоге исторического процесса, учение о духовных телах и замена вечного осуждения очищением, подставка мук совести вместо «*ада*»<sup>819</sup>, все это не под силу последующим отцам, в которых склеротизируется христианство; и Ориген – осужден<sup>820</sup>, вопреки огромному значению его для «*отцов*» же (например, Златоуста<sup>821</sup>)<sup>c</sup>.

<sup>a</sup> творцом

<sup>b</sup> вернуть

<sup>c</sup> Прим. Белого:

E. de Faye: «Clément d'Alexandrie». 1898.

Winter: «Die Ethik des Clemens». 1882.

G. Thomasius: «Origènes». 1837.

E. Denis: «Philosophie d'Origènes». 1884<sup>822</sup>.

И властителем христианской мысли становится Августин (354–430), пересекающий в момент развития, как бы все три душевных слоя, чтобы стать верным учеником Павла; он личностью, доростающей до индивидуума, как бы изваявает предстоящие европейской культуре пути, – вплоть до Ренессанса, которого не достигает он; он в пятом веке есть как бы памятник, изваянный из будущего; передовое средневековье в его борениях выбиться из наследства, оставленного ему античным миром, – предсуществует уже в Августине, хотя в чисто философском разрезе от Оригена он значительно отстает.

Будучи непоследователен, как философ, и в этом смысле уступая и Плотину, он ярче его, как индивидуум, ибо в личности Плотина дан синтез прошлого; Августин же – позыв к рождению «нового человека»; он – рыв самосознающей души из уз рассуждающей; он – росток пышного дерева, которого ветви, по Гревсу<sup>823</sup>, простерты в будущие: католичество, протестантство, вне-исповедные секты, даже в Декарта, являясь предшественником его положения «*cogito, ergo sum*»<sup>824</sup>.

Это плодовитейший христианский писатель, оставивший 93 труда, данные в 232 книгах.

Но и вне книг: самая его личность ярка ожесточенной борьбой противоречивых стремлений: духовный взлет сквозь кипение неизжитой страсти; и – страстная ярость в духовном взлете; борьба мысли с волей; мысль в воле и воля к мысли являют в нем перемещение сознания<sup>825</sup>; воля, перенесенная в сознание, катастрофически перестраивает в нем самый человеческий состав; и линия перестроения этого соответствует линии перерождения души ощущающей в душу самосознающую; душа ощущающая в нем как бы вовлечена в самый процесс самосознания; она, врождаясь в него, становится им, между тем как душа рассуждающая, недостаточно вовлеченная в вихрь перерождения, образует в Августине тот тормоз, тот, так сказать, ветхий плащ, который мешает ему стать новым человеком; в то время, как в Плотине мы видим философа, в средствах души рассуждающей абстрактно сформулировавшего ей противоположную и высшую душу, как дух души, но не раскрывшего самосознанием конкрет этой души, Августин во многом дает нам этот конкрет в опыте самораскрытия<sup>a</sup>, в изумительных по стилю, правде и новизне «*Confessiones*»<sup>826</sup>; и значительно отстает от Плотина в рассудочном оформлении им конкретно раскрытого.

В этом его трагедия; но его трагедия становится впоследствии и трагедией «новой души»; Шпенглер назовет эту душу (и – неудачно) «*фаустовской*» душой<sup>827</sup>.

Августин – африканец, сын богатого язычника и просвещенной христианки, Монники<sup>828</sup>, он с юности уже ярок талантами, огромною любознательностью, горением страстей и плотскими излишествами; он проходит высший курс наук в Карфагене (реторика, литература, право, философия); страсти его несколько умиротворяет гражданский брак<sup>829</sup>; юношей еще он увлекается Цицероном и эллинской философией; и уже рано становится преподавателем грамматики и потом реторики в Карфагене; в этот же пери-

<sup>a</sup> личной жизни

од увлекается он поэзией и театром; но светская культура начинает его не удовлетворять; и в нем пробуждаются религиозно-философские искания; христианское писание кажется ему примитивным; его влечет к манихейству, гнозису, астрологии, магии.

Манихейский учитель, Фауст, доказывает ему несостоятельность христианства; и до 383 года, года переселения в Италию, он в сетях вероучения, которое впоследствии разоблачает, как ересь<sup>830</sup>.

Но вопрос чисто философский, а именно, вопрос о достоверности познания, отвлекает его от манихейства в сторону скептицизма; в 384 году Августин попадает в Милан, увлекается философией Плотина и вместе с тем изучает «Послания» апостола Павла<sup>831</sup>; он бросает преподавание; и в уединенной вилле отдается чтению Virгилия и изучению философии (Сократ, Платон, Плотин, Цицерон, Сенека)<sup>832</sup>. Он впоследствии признается, с каким трудом усвоил себе конкретно позицию идеализма; и как ему было трудно понимать выражения, подобные выражению «духовный свет»<sup>833</sup>, ибо все метафоры духовного мира он понимал грубо чувственно; ему понадобился долгий праксис, подобный тому, который предлагает Плотин, чтобы конкретно развивая в себе самопознание и очищая душу, прийти к духовному взятию истин о духовном свете, ибо опыт гнозиса ему вскрыл, что и духовное он доселе понимал: грубо чувственно; так философия идеализма была взята им в этической, так сказать, тональности; истина воспринималась, как конкретное благо самопознания; и преодолевался манихейский дуализм в монизм системы Плотина.

Так в личном, активном борении со своею природою, в практике самопознания открывалось ему то самосознающее «Я», о котором все еще отвлеченно для Августина говорил Плотин; самопознание, ставшее для него и гносеологией, и опытом пути раскрытия личности в индивидуума, привело его и к богопознанию; Бог открылся ему внутри «Я», как не «Я», а «Христос во мне»; так внутренний опыт, спаявший в нем волю к пути с волей к познанию блага, стал совершенно конкретно метафизикой: не системой только, а и духовным зрением; так, углубляя самосознание в богознание, он преодолел незаметно в себе абстрактную систематичность Плотина усиленным углублением в себе «Посланий» Павла и созерцанием подвигов Антония Египетского; в уединении пишет он свои трактаты «*Contra Academicos*», «*De vita beata*», «*De immortalitate animae*»; в этих трактатах он – гуманист, проповедник жизненной религиозной философии и духовной свободы; проблема примирения знания с верой – основная для Августина этого периода<sup>834</sup>.

В 387 году Августин принял крещение; с этого времени решающее влияние на него оказывает Амвросий Медиоланский; в 388 году Августин возвращается в Африку, вырабатывает систему религиозной философии и пишет против Фауста, своего бывшего учителя; с 391 года аскетические тенденции в нем окрепли; он основывает монастырь, посвящается в пресвитеры; с той поры он преисполнен клерикальных тенденций; но еще «плотинизм» и даже Ямвлих пока для него «*una verissima philosophiae disciplina*»<sup>835</sup>; и он ставит знак равенства между христианскою Троицей и тройкой Плотина (единое, ум, мировая душа)<sup>836</sup>; пока еще не выдвинута



проблема зла; зло – неполное добро<sup>837</sup>; в концепции этого периода огромное место занимают: теософический антропоцентризм, свобода воли и совести; воля к вере и знанию – решающий фактор в философии Августина; здесь примат веры есть примат воли в знании, или уверенность в практике постижения человеческим «Я» тайн Божьего домостроительства; самосознающая душа в воле к познанию восходит к зрению высших истин; познание Бога возможно лишь при условии веры в Бога; но вера здесь – не пассивное состояние, а сама воля, вводимая праксисом самоусовершенствования в сферу познания; она – не агностицизм; она – гнозис, умноженный на волю, или произведение их обоих, превосходящее и гнозис, и веру, понятую позднее в банальном смысле этого слова (например, – в средние века)<sup>838</sup>.

Виндельбанд и за ним ряд писателей считают, что центральное понятие гносеологии Августина, имманентной праксису его самосознания, есть понятие о свободе воли<sup>839</sup>, которая, входя в разум и его определяя, как практический, от спекуляций теоретического разума не зависит; но под волей разумеем он не природно-чувственную волю, а то единство, которое предопределяет и нашу природу, и наш ум; воля его порой адекватна идее блага, непосредственно нам открытой в процессе самопознания; она – то высшее сверх-разумное единство, которое силится приподнять над душой рассуждающей Плотин, – то единство, которое он уподобляет световой и вместе силовой точке, распространяющей лучи-радиусы в мрак материи. Августин последнее достижение экстаза Плотина, трансцендентное самопознанию, силится сделать первым гносеологически данным нам; но, чтобы установить место его, как первого-зримого нам в опыте погружения души в «Я», надо очистить себя от всех предпосылок фиктивного знания и бытия<sup>840</sup>; теории эманации Плотина противопоставляется августиновская теория эволюции перводанного, раскрывающегося нам в опыте свободы воли, которая и не «воля» в обычном природном смысле, и не понятие о единстве, запредельном понятию; «Я в Отце» и «Отец во Мне» становится в намерении Августиновой антропологии этого периода импульсом к преобразованию человечества, человеческого коллектива и мира.

Поэтому статическому спиритуализму Плотина, рисуящему соотношение сверх-духовного (Отчего мира), духовного (мира Логоса), душевного, телесного и материального начал в виде неподвижной иерархии, пронизываемой эманацией лучей, предел которых мрак и ничто, – этому статическому спиритуализму Августин противопоставляет динамическую картину мира, рисуя не инволюцию света в мрак, в результате которой имеем цветную палитру качеств, а наоборот: эволюцию человека, человеческих групп, воссоединяющихся в целое: града Божия<sup>841</sup>.

И совершенно понятно, что оба предела Плотина (запредельная разуму точка света и запредельная телу материя, как ничто), пытается Августин сомкнуть; материя, как дыра мрака в душе, оказывается, так сказать, дырой, чрез которую Адам, а за ним человечество, провалилось из до-начала истории, которая есть история грехопадения, – в эту историю.

Картина, данная Плотинином, в картине, которую, так сказать, силится дать Августин, есть картина соотношения духа, души и материального тела уже после грехопадения.

Но следует различать в умственных усилиях Августина два момента; в период, не омраченный апологетикой, каждый человек в самосознании ошупывающий свой извечный корень, есть как бы Адам до грехопадения (человек же, не отрешившийся от предпосылок данного познания и бытия, уже человек грехопадения); в этот момент гнозис Августина пытается самое царство блага Плотина вложить в самосознающее «Я», как перво-«Я», которое в процессе волевого гнозиса впервые становится истинной действительностью «Я», как результат познания. *«Теоретическая свобода воли»* – говорит Гарнак – *«превратится в действительную только тогда, когда основным мотивом воли станет cupiditas (amor) boni<sup>842</sup>, т.е., только добрая воля свободна»<sup>843</sup>*.

Работа самосознания – в том, чтобы, так сказать, опознав средствами практического гнозиса в *воле волю*, т.е., свободную в несвободной, эту волю, ставшую в познании уверенностью, превратить в веру; закон парадокса подстерегает нас здесь; и этот парадокс Августин называет *«чудовищем»*: *воля не хочет того, чего она хочет<sup>844</sup>*; но он бы мог сказать, что и вера не верит в то, во что она хочет верить, ибо она уже знает свой объект.

Эта-то коренящаяся в нас до гнозиса, как инстинкт, вера в веру, есть в Августине ни скепсис, ни суеверие, а подлинное единство веры и знания, бытие которого он силится доказать; Августин строит на коренящейся в человеке знании-вере все свое богопознание.

Августина считают *«вторым Аристотелем»*, сделавшим самопознание исходной точкой для построения христианской картины мира. И в этом моменте своей деятельности он уподобляет лишь апостолу Павлу, являясь уже не личностью, а *«индивидуумом»*, отчасти осознавшим в себе самосознающую душу, как результат переработки гнозисом души рассуждающей и импульсом духа, в нем жившим, – свою *«манихейскую»* душу, или душу ощущений; он – не только двойная душа, но и душа, осознающая свою *двойственность*, как исход из нее: в концепции третьей души; самое чувство вины, бессилия и греха осознал он, как необходимый источник для осознания начала восхождения человека к Богу; и в этом моменте он первый после апостола Павла соединил греховного из свободы человека с свободным от греха человеком; соединил в принципе двойную природу в нас, которую щепили на две части: и манихеи, и гностики.

Августин переродил самое религиозное чувство, жившее страхом, сознанием бессилия и смутной надеждой в живую религиозную веру; и этим, выражаясь словами Гарнака, он открыл *«религию в религии»*, показав живую связь человека, взятого в целом всех его противоречивых стремлений, – с Богом<sup>845</sup>.

Далее наступает апологетический и преимущественно церковный период *«епископа»* Августина, в котором страстная натура Августина, увлекаясь

<sup>a</sup> Прим. Белого:

Гарнак: «История догматов».

идеей церковного коллектива и борьбой с пелагианством, донатизмом и язычеством<sup>846</sup>, как бы другою рукой зачеркивает золотые письма свободы и веротерпимости, им так прекрасно данные из глубин Павловой свободы; «Петр» в нем убил «Павла»; и свободный Августин стал жертвой Августина-«насильника».

Две природы человека (два Адама) разъяты в этот период: свобода воли дана была Адаму и им утрачена в грехе; в нем утратило свободу и все человечество; природа наша уже не способна собственными силами стремиться к добру; благодать искупления спасает; но эта благодать – монополия церкви; но и над этой монополией господствует предопределение Отца; в конце концов и благодать действена лишь для предопределенных.

Церковь, по Августину – едина; в ее единстве лишь осуществима любовь; вне ее вера, подвиги не ведут к спасению; она – свята и не оскверняема грехами; она – всеедина и обнимает вселенную; она осуществляется во времени посредством преемственности апостольской власти; она, как дом Божий, есть царствие Божие на земле; идея теократии с вытекающей из нее инквизицией уже содержится в грандиозном сочинении Августина «*De civitate Dei*»<sup>847</sup>.

В нем возникновение «Града» Божия связано с происхождением зла; царство Божие есть сила, творящая самую историю, которой ритмы – борьба Бога с Дьяволом, которой арена – вселенная, земля, человечество, самая человеческая душа; огромный труд Августина – философия истории; Гревс видит концепцию ее, как «симфонию», уподобляемую «Божественной комедии» Данте<sup>848</sup>; в ней бездна эрудиции, остроумия, знания, развернутого полета мысли; и в ней же вместо соединения неба и земли – разверзается бездна между ними; земля – подножие будущей папской туфли; небо – застывшая в папский жезл молния; «острый конфликт» – говорит Гревс – «между презрением к миру и господством над ним коренится»<sup>849</sup> в идеях, развиваемых Августином в этот последний период его деятельности; по Гарнаку, церковь Августина самопротиворечива; она, как видимая, исключает грешников и еретиков; она, как невидимая, включает в себе еще не обращенных, но уже предопределенных язычников, пребывающих за церковной оградой, которая, однако, не только ограда в видимом храме, но и паспортное отделение на право прохода в рай (после смерти); наконец: земное ее осуществление государственно; она – не церковь, а государство; ее призмат – не любовь, а власть<sup>850</sup>.

Так самая самосознающая душа в Августине ущемлена душой рассуждающей; Августин-гностики, Августин-индивидуум лишь в индивидуальном порыве временно возносится над эпохой рассуждающей души; но «индивидуум» в нем побеждается государственным-практиком; как философствующий индивидуум в Плотине побеждается государственным-утопистом. И как характерно, что оба в старости мечтали каждый о своем Граде; Плотин силился при помощи императора Гордиана заложить основу для государства философов<sup>851</sup>; Августин дал схему теократического государства, которое осуществилось в Риме.

Обоих победил Рим, или римская государственность; пред нею склонились бессознательно и свободный философ, и свободный богослов. В обеих идея «целого» была съедена и подменена идеей «общего», пустого понятия, которое оба наделили реальным бытием; в этом склонении пред властью общего, в подмене им целого – бессилие самосознающей души вырваться из уз души рассуждающей<sup>a</sup>; подставляем ли мы под понятие общего понятие церкви, или понятие государства, ставим ли мы государство над церковью, церковь ли над государством, – получается тот же результат: «общее» государство и «общая» церковь суть формы того же «общего»; «общее», как трансцендентальная форма, есть предел, абсолютный предел, отрезающий две сферы: душу рассуждающую от души самосознающей; он – верхнее небо, о которое разбивается жизнь личности; то, что выше – есть сфера веры; когда она вскрыется, в ней окажется концепция индивидуума, т.е. состав человека, взятого в подлинном, вечном, космическом и церковном смысле<sup>b</sup>.

### Душа ощущающая в рассуждающей

Подводя итог всему сказанному доселе о соотношении на Востоке душ ощущающей и рассуждающей к эпохе падения Западной римской империи, мы получаем отчетливое расслоение течений, организованных процессами диффузии, происходящей между древней душой некогда изжитых культур Востока и уже изживающей себя душой рассуждающей; она приняла образ и подобие Молоха, в понятии о римской государственности; государственность стала идентична<sup>c</sup> культуре, глиняными ногами ушедшей в труху культур: третьего периода.

Центральное понятие такой культуры мыслится всеобщим понятием; оно – пустая абстракция, восставленная над реальным содержанием жизни; последнее подменено синкретизмом, который исчерпывает себя в номенклатуре, в каталоге.

Эллинская философия изживалась в оригинальных и личных системах; философские понятия добывались из личного опыта мысли; с второго века стали мыслить уже не понятиями, – системами понятий или понятиями о школах мысли; вместо «единого» Платона, или Аристотеля разумели платонизм, аристотелизм и т.д.; в неопифагорейцах, стоиках, новоплатониках ви-

<sup>a</sup> ощущающей

<sup>b</sup> Прим. Белого: F. Böhringer: «Aurelius Augustinus» (2 т.т.). 1878.

H. Reuter: «Augustinische Studien». 1887.

H.A. Naville: «S. Augustin». 1872.

H. Becker: «Augustin, Studien zu seiner geistigen Entwicklung». 1908.

Е.Н. Трубецкой: «Миросозерцание блаженного Августина». 1892.

Попов: Первый том исследования об Августине, обнимающий теорию знания (не помню заглавия). 1916.

Гревс: «Августин» (статья в Новом Энциклопедическом Словаре Брокгауза и Эфрона).

Герье: «Блаженный Августин» (в «Зодчие... Божьего Царства»). 1910.

Nourisson: «La philosophie de St. Augustin» (2 т.т.). 1866<sup>852</sup>.

<sup>c</sup> вселенской



дим уже не архитекторов зданий из отдельных понятий, а архитекторов зданий, построенных из школ; задание изваять школу школ в системе систем преобладает в то время; увеличение сложности задач, вытекающих из нового задания, не соответствовало скудеющим силам мысли; отсюда – разрыв ее: конкретное многообразие ее было вобрано<sup>a</sup> воскрешенным мифом (под формой суеверия); абстрактное единство оказалось высосанной формой,<sup>b</sup> колпаком над миром мысли, увы, бессодержательным; дыра разрыва, «*трезвое*» общественно-нефилософское сознание заполнилось идеей римского государства и идеей христианской церкви; два объединения («*общее*», как государство и «*общее*», как церковь) себя отразили в пустой реставрации государственной утопии Платона Плотинем и в утопии о Божественном государстве, созданной Августином.

Такова реакция души рассуждающей на импульс конкретного духа, оказавшегося<sup>c</sup> в центре ее сферы, и на вторжения снизу в сферу ее древних мифических представлений<sup>d</sup> восточных культур<sup>853</sup>.

Так содержательным объектом<sup>e</sup> упдающего рассудка оказался миф и синтезы метаморфоз<sup>f</sup>, драматизированные символами древних мистерий; рассудочно-государственный прототип формы в двух аспектах ее, абстрактно-правового государства и абстрактно-философского единства, стал логическим содержанием организма церкви, принявшей государственную форму для общины и сделавшей формальным единством вероучения греческий культ Логоса; содержанием же учения стала подпочва рассуждающей души, или миф души ощущающей, данный в пантомиме мистерий, как действий очищения этой души; учение о таинствах архаической Греции перерабатывалось в учение о таинствах христианской жизни.

Гэтч в исследовании «*Христианство и эллинизм*»<sup>g</sup> приводит ряд характерных этапов перерождения христианских обычаев в культовую форму древне-языческих мистерий<sup>855</sup>, принявших в эпоху христианства синкретические формы (например: смешение культа Деметры и культа Митры); таинство крещения, в отличие от обряда крещения Иоанном, стало таинством в древнегреческом смысле<sup>h</sup>; со времени Юстина, заимствовав название греческого обряда, оно стало «*просвещением*» («*фотисмдс*»); и мистериальное слово «*печать*» («*печать дара Духа Святого*») появилось в нем<sup>856</sup>.

То же и в отношении к причастию; в учении двенадцати апостолов вместо молитвы о дарах лишь стоит: «*Благодарю Тебя, Отец наш, за святой виноград Твоего раба Давида, который Ты открыл... через Твоего раба Иисуса*». После благодарения садились за трапезу; потом уже вводится в чин трапезы приглашение дьякона: «*Обретается ли кто-нибудь здесь в лицемерии?*»<sup>857</sup>.

<sup>a</sup> оплодотворенным силою рассуждения вновь

<sup>b</sup> оказалось и небесным куполом, аллегорически реальным, по существу же пустым;

<sup>c</sup> с христианством

<sup>d</sup> (снизу вверх).

<sup>e</sup> вобрания в себя перерождаемой души ощущающей

<sup>f</sup> мифических метаморфоз третьего периода

<sup>g</sup> Прим. Белого: См.: «*Раннее Христианство*» (том VI «*Общей истории европейской культуры*») под ред. И.М. Гревса, Ф.Ф. Зелинского, Н.И. Кареева и М.И. Ростовцева). Изд. Брокгауза и Ефрона<sup>854</sup>.

<sup>h</sup> в эпоху эллинизации

Так появляется перед трапезой мотив покаяния, которому надлежит стать таинством очищения от грехов; и лишь с середины 2-го века обычный стол трапезы превращается в языческий алтарь<sup>858</sup>; он, так сказать, отнимается от трапезующих и становится в церкви отдельно<sup>a</sup>; перед ним появляется лишь священник, взявший санкции яз<ы>ческого жреца и отнявший, так сказать, раннюю «агапу» христиан<sup>859</sup>: в свое культовое пользование; но еще с понятием таинства до конца пятого века связан главным образом символический смысл древних мистерий; вот что говорит о таинстве причащения Дионисий Ареопагит: «... Венцом ... является участие в теархических<sup>860</sup> мистериях всех посвященных... Они делаются участниками божественного света ...; причастие ... открывает ... видение, благодаря мистическому свету, которого человек как бы удостаивается созерцания...»<sup>861</sup>. Так умственное прозрение и «как бы» созерцание указывает на символический смысл «таинства», подобный смыслу мистерий, а не на материальный момент пресуществления, роль которого не отмечена вовсе. И далее: «Первосвященник произносит очистительную молитву ..., объявляет всем священный мир ..., все приветствуют друг друга, заканчивается чтение священных ролей»<sup>862</sup>; связь между элевсинскими мистериями, театральным действием и «таинством» еще жива была в пятом веке; смысл таинства – не в моменте пресуществления духа, а – сознания; т.е. «горè имеем сердца», предшествуемое «оглашенные изыдите»<sup>863</sup>; т.е. это – тот же смысл, к которому вело и таинство крещения, полагающее паузу между оглашением и крещением, практиковавшееся одно время и тоже вошедшее из арсенала древних мистерий; чтобы не сомневаться, в чем ударный момент мистерии причастия светом, Дионисий <так!> Ареопагит прибавляет: «Народ преклоняет колена пред тем, что лишь символ божественного...»<sup>864</sup>. Но «лишь символ» божественного скоро станет совсем не символом, а реально-материальным фактом; и после того, как он чувственно реализуется, отпадут и будут изъяты из него постепенно все моменты, подчеркивающие символический смысл этого умного делания; зачем? После того, как наложенная епитрахиль механически снимает грехи, механическое съедение материальной частицы тела Христова ведет ближе к делу; поэтому и уничтожается пауза между оглашением и крещением; и крестятся механически неосмысленные младенцы; в соответствии с этим и возглас «оглашенные изыдите» становится пустой формой, на которую язычник, присутствующий в храме, может не обращать никакого внимания; главенствующий же возглас «горè имеем сердца» – тоже пустая форма; ибо таинство реального вознесения сердец и умов, так сказать, убито материалистическим акцентом обряда; они – пустая формальность; все содержание – в хлебе и вине, тогда как вначале хлеб и вино – форма, которой содержание – реальное прозрение светом ума, как «только символ» божественного; чтобы не было никакого сомнения в том, где коренится содержание таинства причастия, Дионисий Ареопагит продолжает: «Священник, в чистоте своего богоподобного настроения с помощью теархического духа, приближается к святым истинам мистерий, благодаря ... духовному созерцанию»<sup>865</sup>.

<sup>a</sup> от верующих

Это «благодаря» скоро отпало, как и обязательность «*богоподобного настроения*», ибо по нашим православным взглядам будь у священника «*демоническое*», или даже атеистическое сознание, без всякого «*благодаря созерцанию*» механически случится, подобно химической реакции, превращение хлеба и вина в плоть и кровь; отсутствие настроения скажется опять-таки механически: тем, что таинство окажется в «*суд и осуждение*»<sup>866</sup>.

Аннулируется задание сведения импульса духа в душу мифа для выработки нового самосознания путем нового разгляда мистерий этой души софистикой<sup>a</sup> рассуждения, не могущей ни объять<sup>b</sup> конкрета нового самосознания, ни химически пресуществить миф души ощущений; рассудочная формальность, отрезав «Я» человека от «*вознесения горè*» его сердца (души ош<ущающей>) и ума (души расс<уждающей>), аннулирует в таинстве причастия весь символизм восприятий<sup>c</sup>; она накладывает на акт таинства души ощущающей печать понятия, дедуцированного из христологических, уже пустых, споров; диалектика разговоров о «*естествах*»<sup>867</sup> подменяет живую веру риторикой; так догматически закрепляется – тезис о превращении хлеба и вина в плоть и кровь<sup>868</sup>; следствие формализации – грубо-чувственное восприятие таинства; на основании шлимановских и тому подобных раскопок<sup>869</sup> это таинство чистого прозарения потом свяжут с каннибальским культом критского двойного топора<sup>870</sup>.

Начало переноса внимания от ума к телу, от прозарения к огрублению, которое усвоила церковь, лежит – в гностиках; они сенсуализировали многие античные представления в той мере, в какой они способствовали формализации духовно-конкретных символов; так же, как они сделали магией помазание елеем, они подчеркнули и материальное изменение тела и крови; еще Симон Волхв практиковал крещение, как магию<sup>871</sup>; элемент магии вошел в таинство; предание наделяет Марка грубой силой, превращающей белое вино: в кровавокрасное!<sup>872</sup>

Здесь предел сенсуализма есть дедукция черствой абстракции; наоборот, опустошение содержания конкретной жизни мысли огрубением ощущений после изгнания и *мистерий* и греческой философии в царство персов (греческими императорами и епископами) создали все условия на азиатском и африканском побережье, христианском в то время, чтобы душа ощущающая, сенсуализированная и статизированная формализмом догмата, с ним срслась, образуя внутреннюю подкладку последнего, как бы амальгаму, способствующую отражению от себя лучей конкретного духа, а не проницанию ими; черствая чувственность – вот что такое христианский, азиатски-африканский Восток, которому уже не было адекватно конкретное христианство; оно стало «*звукм пустым*»<sup>873</sup>, ожидающим своего нехристианского содержания; это содержание было найдено им в... религии Магомета.

И если Западная церковь участвовала в грехе подмены идеи любви идеею власти, идеи церкви идеею государственного управления, идеи Царствия Бо-

<sup>a</sup> схоластического

<sup>b</sup> духовного

<sup>c</sup> прозаряемого ума

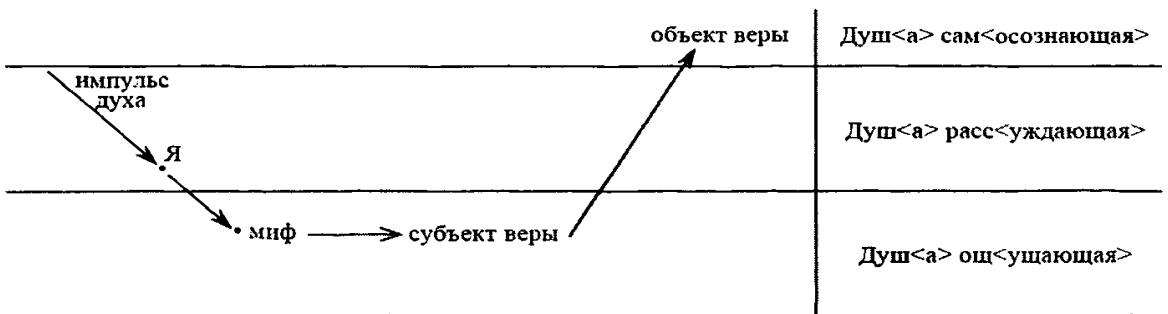
жия на земле идеей императора-папы, наместника Христа, сенсуализировав логическую абстракцию Востока и формализировав личность понятием о сумме их, то Восточная церковь, наоборот, отрезав формальным понятием о логическом единстве от Христа живого, самую личность реализовала в чувственном ядении мяса и в буквальном понимании таинств и обрядов мистерий; в результате этого на Востоке явился Магомет, проповедующий абстрактного Бога вместо Христа, с калифом, своим наместником, и с грубо чувственным восприятием преображенной души, как вкушающей объятие гурий; на Западе явился воплощающий Христово единство папа, этим отрезающий от Христа живую личность, понимавшуюся суммарно в пустых скобках обезличенного, покорного, скованного предесцинацией<sup>874</sup> и обложенного обязанностями церковного гражданина, у которого были отобраны не только чувственные раи, но и права на прозрение умом, которому учил Павел.

Участь папы, этой центральной идеи Западной церкви, подобна участи рассудочной идеи о римском государстве, оказавшейся способной на весьма быстрое уплотнение всей ее умопостигаемой сферы в чувственного бога, цезаря, возымевшего тенденцию сделать подножием себе весь языческий политеизм (Нерон, Каракалла, Гелиогабал и т.д.) и оказавшегося *de facto* на щите легионеров, скоро варваров, уронивших «бога» себе под пята и грубо растоптавших сперва цезаря, а за ним и сферу его, римское государство.

.....

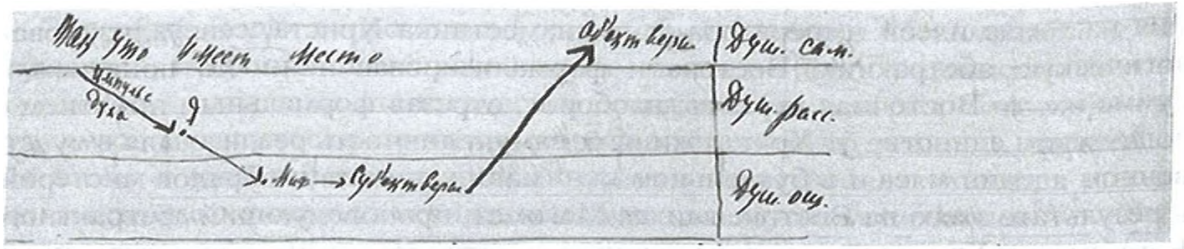
Одно из первых проявлений нормальной работы «Я», движимого импульсом духа, над ощущающей душой есть изменение ее; содержанием души становится теперь не миф, а вера; чувство мифа перерождается в чувство веры; продукт работы «Я» над душой ощущений, – пресуществование ее в самосознающую душу; душа ощущений, как объект «Я»; миф, как объект, перерождается в ней в субъект веры, которого объект – собственный познавательный результат, видимый пока, как идеал.

Так что имеет место:



Но понятие веры не адекватно понятию о языческой вере; видоизменились соотношения между умом, чувством и волей; ум, чувство и воля, условное триединство душевных способностей, лишь после пятнадцатого столетия заняло сферу: психики-собственно; в эпоху третьего периода и не было в собственном смысле ума, как единства познавательной сферы; был миф, переводимый в конце этого периода в понятийное единство, обобщаю-

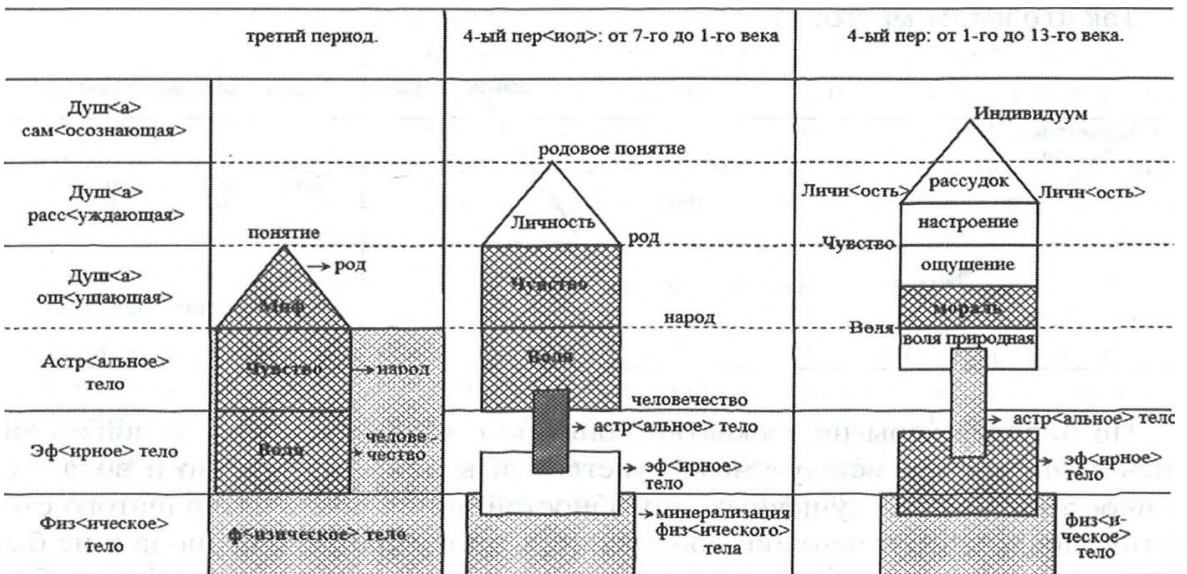


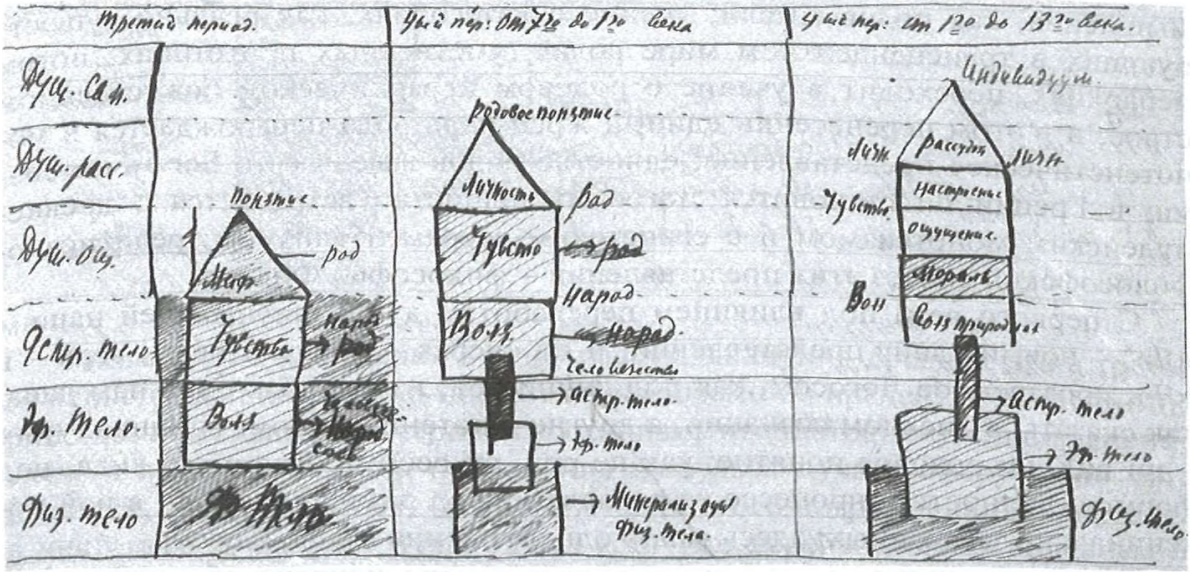


Андрей Белый. Схема из рукописи ИССД. 1931. НИОР РГБ

щие образы, а не понятия; в эпоху души рассуждающей познание передвинулось из сферы мифа в сферу рассудка; впервые миф стал сферой переживания чувств; чувство вдвинулось в природу ощущающей души; чувство стало душой; в третьем периоде те способности, которые породили душевную игру собственно-чувств, лежали в сфере астрального тела, а то, что было адекватно воле, коренилось в сфере эфирного тела; воля была проявлением чисто телесным; душа воли не знала; в период души рассуждающей чувства стали психическим, отдельным от познания, переживанием; корень же воли стал переживанием астрального тела; и лишь в эпоху работы «Я» над душой ощущений в меру пресуществления части ее в самосознающую душу начался процесс перемещения сфер ума, чувства и воли, причем ум частью передвинулся в сферу души самосознающей, частью остался душой рассуждающей; чувство, частью вдвинутое в зону души рассуждающей, переродилось в настроение, частью осталось связанным с душой ощущений; зато воля отчасти уже появилась в зоне ощущающей души, как душевное проявление и как объект самосознания.

Изображая графически этот сложный процесс, имеем:





Андрей Белый. Схема из рукописи ИССД. 1931. НИОР РГБ

Схема изображает передвижение триады ум-чувство-воля, из сферы телесной триады в сферу душевной; лишь в эпоху души самосознающей слагается полное расключение сферы души и сферы тела; душа вполне эмансипируется от тела, вследствие чего тела, так сказать, впрессовываясь друг в друга, черствеют, а физическое тело минерализируется, теряя одушевление, ему присущее в ранних культурах; постепенно создается чисто механическое представление о теле, как материальном и только, в то время как зоны души связываются в отчетливую триаду.

В третьем периоде нет противопоставления между верой и знанием, ибо миф и есть знание; и как таковое, он имеет чувственно-образную достоверность; критерий истины здесь вера; знание – осуществленный в мистерии миф; и лишь маячащей точкой вершины познания брезжит символ понятия; «Я» здесь еще «Я» родовое; род – хранитель мифической традиции; из этого родового «Я» выделяется жрец, олицетворяющий род; сперва он – «мим» рода, разыгрывающий в сакральных, традиционных обрядах генеалогию рода; из «мима» он постепенно перерождается в царя-жреца и отца; власть – родовая; так слагается первое сословие отцов-жрецов<sup>а</sup>.

В начале четвертого периода выдавливается и эмансипируется понятие из мифа, личность из рода, а род распадается в множество личностей; эмансипированные личности образуют аристократию ума; представление об аристократии меняется; так организуется в культуру второе сословие.

Личность, обладающая свободой мысли, диалектически приходит к логике философии; учение Аристотеля о категориях, как родах понятий, противопоставляется эмансипированным личностям, на которые распался род; бытовой родовой реализм утрачен, но приходят к учению о реальности

<sup>а</sup> выделяющее родовую «аристократию»



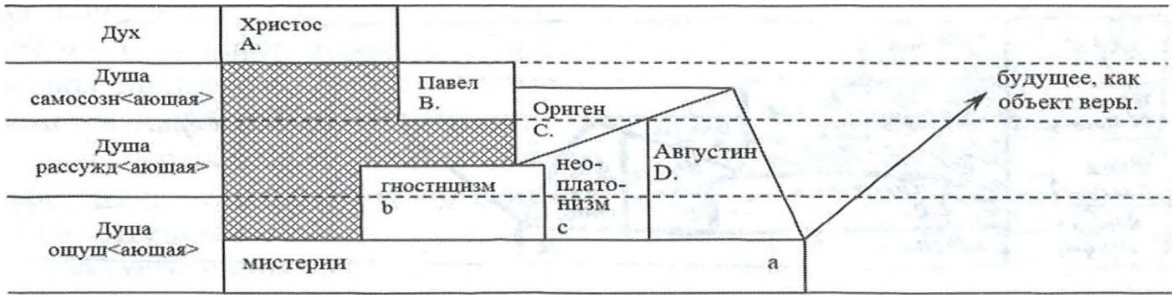
мышления, как родов мысли; учение о категориях, как реально существующих в трансцендентном мире родах, умственных прототипах, потом иерархиях, переходит в учение о родовом иерархическом божественном строе; и в этом перенесении единый жрец-царь рода перерождается в монотеистическое представление; единство родов мысли есть Бог монотеизма; в Греции он становится Логосом; эллинизм встречается с древнеиудейским монотеизмом и с египетским сакраментализмом; религиозно-философский синтез этих представлений – философия Филона.

С первого века под влиянием переработки души ощущающей нашим «Я»<sup>а</sup> – новый сдвиг представлений; и он сперва – предмет веры; вера – в «Я», прозаренное Логосом, как род личностей, из которых одна нам дана, так сказать, в дневном сознании, а другие в потенциальном; «индивидуум» – ни вид, ни родовое понятие; как не род, он особый экземпляр вида, под формою личности в процессе ее распада на ряд разновидностей, в ней потенциально загаданных; здесь «вид» одновременно и род, и особь.

Таковы внешние чисто негативные признаки понятия об «индивидууме», к которому еще не готова терминология; и будущая разработка этих понятий в средних веках – спор номиналистов и реалистов; в античной философии спор этот отчеканен позицией Аристотеля и Платона; для платоников сущностно родовое понятие; для аристотеликов сущностна особь, личность, называемая «индивидуальностью»; в ней дана лишь ½ содержания понятия «индивидуум»; другая ½ содержится в конкретно не опознанном представлении о жизни родовых понятий, как духовного комплекса высших существ (учение об иерархиях), возглавляемых Логосом, как индивидуумом идеального мира; и тут-то предмет веры: раскрытие человеческого «Я», как индивидуума; возможность его изживается в учении о нисхождении Бога в «Я» личности.

Логический разрез этой идеи, предмета веры, в терминах греческой схоластики есть вопрос, как совместить сущностность «этой вот» разновидности с сущностностью родовых понятий; индивидуум – антипод в отношении к родовому понятию; но индивидуум – и род личностей, как их целостное единство. Здесь узел, в котором скрещиваются христологические вопросы патристики с завтрашними проблемами рассудочной мысли, уже сформулированными греческой философией, занятой проблемой примирить Аристотеля и Платона; патристика утилизирует примиренческие тенденции греческой мысли; она подменяет проблему мысли проблемами соединения веры и догмы; те и другие проблемы предесцинированы изменением соотношения между душой рассуждающей и ощущающей; первая, так сказать, оседает во вторую; вторая, так сказать, вдвигается в первую; две линии сверху вниз и снизу вверх в ряде этапов изобразимы приблизительно в следующей схеме:

<sup>а</sup>, в импульсе духа передвинувшимся в направлении к будущей самосознающей души,



Такова схема вдвигания в душу рассуждающую – древней души третьего периода, души мифа, по-новому воскрешаемой в пределах римской империи (возобновление мистерий, гностицизм, неоплатонизм); одновременно: схема изображает линию погружения импульса духа в сферу души ощущающей: Христос, Павел, Ориген – стадии этого погружения; в Христе дан в чистом виде импульс духа; Павел есть уже переработанная видением на пути в Дамаск душа ощущающая в самосознающую; Павел уже картина индивидуума, в которой<sup>а</sup> некогда раскроется личность; в нем импульс духа опущен в самосознающую душу; в Оригене импульс этот уже дан в средствах души рассуждающей, и ею значительно, так сказать, замутнен; движению сверху вниз идет навстречу движение снизу вверх; миф мистерий, воскрешенный в пределах римской империи, появляется в сознании рассуждающей души, его аллегоризирующей (гностики); аллегории в философии неоплатоников систематизируются в терминах философского эллинизма, поднимаясь в Плотине до верхней границы рассуждающей души.

В Августине перекрещены две линии: линия вверх и линия вниз; оттого-то Августин становится родоначальником линии вверх будущей европейской культуры, рисующей подъем, как итог переработки души ощущений в самосознающую душу; и стиль этой души дан в изумительной «Исповеди»; его не знает ни античный, ни до-античный мир.

В Августине, так сказать, упраздняется представление о римской империи, ибо она фактически уже не существует; с 180 года она – пустые скобки<sup>875</sup>; она падает с момента, когда на Востоке осуществляется синтез между язычеством, эллинской культурой и христианством; перенесение столицы на Восток и крещение Константина<sup>876</sup> есть уже начало падения.

Августин с идеей теократии, отменяющей государство, стоит у ее последней черты; его смерть падает на 430 год; официальный год падения империи (476-ой)<sup>877</sup> лишь констатирует факт, бывший ранее<sup>б</sup>.

Теократическая идея Августина как бы отменяет империю за... ее ненужностью; можно для краткости сказать, что встреча христианского импульса с ощущающей душой, т.е. чего-то, еще не бывшего в мире, с тем, что было до начала античной государственности, в центре этой государственности – разрыв государственности, основанной на культуре античного мира.

<sup>а</sup> в будущем (еще далеко)

<sup>б</sup>, смерть Аэция (454) уже падение империи





ариманизировал бы ее; если бы по «FD» – я люциферизировал<sup>883</sup> бы ее; в первой линии угасилось бы во мраке божественное начало в сознании; во второй переосветилось бы человеческое сознание, неправомерно сливаясь с божественным.

Но схема спирального поворота истории есть кривая «BAD», ею рисуемая от первого века и до середины XIII-го столетия; линия же «FAC» есть линия, в угле «A» являющая мощный, как бы сейсмический, толчок в подпочву римской культуры, соответствующий толчку народов северо-востока: в тело империи.

В точке «A» лежит крест пересечения линий; и он не историчен, а, так сказать, сверх-историчен: христианизация варварских народов Запада; и тут же закладывается в Риме новое истолкование его имени: «R-o-m-a», как сила, силится вывернуться наизнанку и стать «A-mo-r»<sup>884</sup>, любовь, «amor Dei»<sup>885</sup> усилиями властолюбивых пап.

Это двусмысленное прочтение имен слева направо и справа налево – будущая диалектика папства, избравшего Рим местом своего вселенского всемогущества<sup>886</sup>.



Андрей Белый. Лист из рукописи ИССД. 1931. НИОР РГБ

## Рим

Рим до 180 года – мировой центр государственной, философской и религиозной культуры язычества; и он же к концу 2-го века уже штаб – церковно-политического управления.

Следует сказать несколько слов о Риме этого периода, чтобы было ясно, чем в Риме должна была стать христианская церковь.

Двор императоров<sup>887</sup> – средоточие культуры: высшие чиновники, ученые, поэты, философы, астрологи, медики встречались при дворе; они составляли свиту императора; и даже – разделяли его путешествия; высокоуважаемый Тиверий окружает себя греками; ученые разделяют его жизнь на Капри; филологи с ним спорят за трапезой; Нерон – окружен поэтами и мудрецами; Траян сажал философов с собой в колесницу; Адриан – гордился близостью с учеными, риторам, астрологами и художниками.

Марк Аврелий был сам философом<sup>888</sup>.

В эту эпоху римлянка, принадлежащая к высшему классу, – высококультурна<sup>889</sup>; часто она господствует над мужем; женщины занимались музыкой, пластикой, гимнастикой, сочиняли стихи; многие из них были общественницами, часто политиками; императоры удостаивали женщин высшими званиями государства; Гелиогабал дал тетке своей, Маммее, консульское звание<sup>890</sup>, возвел в это звание бывшую рабыню, мать своего фаворита<sup>891</sup>; была и женская корпорация, своего рода женский «сенат», которого помещение отстроили по приказу Гелиогабала, и которого права подтверждены Аврелианом<sup>892</sup>; император Август готовился чуть ли не письменно к беседам с своей супругою, Ливией; императрицы часто правили под именами мужей; вдова Траяна распоряжалась судьбами эпикурейской школы<sup>893</sup>; Ювенал протестует против женщин-критиков: «Женщина не должна иметь всей энциклопедии у себя в голове»<sup>894</sup>. Но Плутарх стоит за научно-философское образование женщин<sup>895</sup>; императрица Юлия Домна, разойдясь с Септимием Севером, отдалась науке и философии, создав салон философов у себя; сам Север уважал какую-то ученую женщину, Аррию<sup>896</sup>; Плотин преподавал среди женщин; и среди его учениц была императрица Салонина<sup>897</sup>.

Римские женщины эпохи I–IV веков еще сильнее отдавались религиозным течениям<sup>898</sup>; восточные культы пользовались льготами, которые были им даны императорами по проiskам женщин; среди других культов распространялась в Риме и религия иудейства; жена Нерона, Пoppея, была убежденная юдаистка<sup>899</sup>.

Так же велика роль римских женщин в деле распространения христианства<sup>900</sup>; во 2-ом веке женщины переполняют римские, христианские общины; жена консула Плавтия, Помпония, была обвинена в христианском суеверии уже в 58 году<sup>901</sup>; легенды передают о сношениях Сенеки с Павлом<sup>902</sup>; племянница Домициана стала христианкой; святая Цецилия была из сенаторской фамилии; возлюбленная Коммода была христианка<sup>903</sup>, Коммод негласно через нее покровительствовал христианам; а Маммея, мать Александра Севера, восхищалась проповедями Оригена<sup>904</sup>. По словам самого Оригена, проповедники христианства проникли в знатные семьи римлян через женщин, разделяя членов семьи и нарушая мир в доме; христиане-рабы часто обращали в христианство жен своих знатных господ; Порфирий приводит оракул Аполлона, отвечающий на мольбы язычника-мужа о том, чтобы Аполлон протрезвил от христианства его жену: «Скорее ты сможешь ... пролететь по воздуху, чем ... изменить душу ... супруги»<sup>905</sup>.

Так христианство, широко распространяясь среди римского пролетариата, чрез черные двери проникало в ряд знатных домов (через рабов), и оказавшись в гинекее, оттуда действовало уже и в парадных комнатах, поднимаясь выше, ко двору, и постепенно обволакивая лиц, непосредственно стоявших около императоров, пока оно не победило и императора в лице Константина.

И эта политика велась с особенной энергией в Риме.

Что мог противопоставить <так!> Рим в третьем веке и моральному влиянию христианства, и умелой агитации его в верхах римской интеллигенции?

Философский скептицизм, суеверия, разврат, роскошь, зрелища: Плотин развивал свое учение в Риме, но скоро центрами новоплатонизма оказался восток (Сирия, Греция), где было для него больше культурной пищи.

Зрелища, бывшие когда-то религиозными церемониями, уже в конце республики – средства снискать расположение толпы; постепенно они-то и становятся осью культурной жизни; в них духовная культура становится чисто материальным культом силы, роскоши, излишества<sup>906</sup>; Калигула и Нерон цирком и гладиаторскими боями вопреки жестокости снискали расположение у жадной до зрелищ черни; и в этом вкусе к зрелищам верхи сливались с низами; суммы, отпускаемые на зрелища, были огромны; Адриан в 107 году получил от Траяна на устройство зрелищ на наши деньги более 2-х миллионов рублей; увеличивались налоги на богатых, чтобы собрать деньги на зрелища; в середине IV века 175 дней в году были посвящены зрелищам; и в эти дни отменялись суды; Траян в 106 году устроил празднества, длившиеся 135 дней; театральное представление иногда длилось день.

Зрелища были и ареной упражнений плясунов, эквилибристов, и выставкой наций (этнография), и выставкой зверей; в Рим на празднества съезжались издалека; притекали и окрестности; к ним приготавливали гладиаторов в специальных школах; добровольными гладиаторами из любви к спорту становились и представители высших сословий (всаднического, сенаторского); физ-культура, разжигая азарт, принимала жестокие, кровавые формы, угашая слабые следы духовной культуры, разъеденной скепсисом и расслабленной восточными суевериями.

Так вместо умственного спорта – спорт оплотневает в цирке, выдавливаемом в виде огромных сооружений; Нерон и Траян его увеличивают до вместимости в 190,000 человек; вокруг цирка<sup>907</sup> – толпятся астрологи, шарлатаны, торговцы; галереи заняты проститутками, одетыми экзотически и танцующими непристойно; на арене цирка устраиваются примерные сражения, бои зверей и поединки гладиаторов; количество поставляемых из провинций диких зверей – огромно; особенно процветают бега; возникают в связи с ними и беговые *партии*, имеющие свои цвета (белый, красный, зеленый, голубой); *зеленые* и *голубые* уже выделяются при римских императорах (впоследствии, в Византии, они – арена политической борьбы, даже народных мятежей); Вителлий и Каракалла стоят за *голубых*; Нерон, Домициан, Коммод, Элиогабал<sup>908</sup> – за *зеленых*; партии имеют адептов в народе.

С такою же помпой устраиваются игры и сановниками; Симмах, владелец трех дворцов в Риме, для игр выписывал лошадей из Испании; об исходе празднеств совещались с астрологами; прибегали к колдовству, чтобы испортить лошадей противника; Кассиодор описывает одного ловкого возницу, как мага<sup>909</sup>.

Столь же волновали и гладиаторские игры<sup>910</sup>; гладиаторов привозили отовсюду; пред триумфальной колесницей Аврелиана парадировали, по словам Фридлендера, «*готы, аланы, роксоланы, сарматы, франки, свевы, вандалы и германцы...*; далее *пальмиры и египетские мятежники, и десять женщин, сражавшихся в мужской одежде*» («*Картины из бытовой жизни Рима*»<sup>911</sup>); состав гладиаторов: преступники, пленные, рабы; к ним присое-



динялось и много добровольцев; продавали своих рабов для гладиаторских игр.

Кроме этих кровавых зрелищ устраивались мимические и другие театральные представления<sup>912</sup>; но и те, и другие в эпоху упадка отличались крайним неприличием, отчего христианские писатели, современники «пантомим», вели с театром беспощадную борьбу, как с «бесовским» зрелищем.

Совершенно естественно, что христианство первых веков, чуждое культуре Рима, использовало в свою пользу развращенность общественной жизни; и умело доказывать пламенностью своей веры и стойкостью в перенесении мучений, что оно есть единственная моральная сила; к этому присоединялась искуснейшая тактика агитаторов-христиан: проникать с черного хода в парадные комнаты римской знати, чтобы забронироваться, так сказать, тайным, а иногда и явным покровительством властей предрежащих.

В Риме, месте средоточия власти, эта тактика обхаживания через женщин властей имела большее значение, чем заигрывания с властями на местах, зависящими от Рима; все это и определило в первых же десятилетиях стиль будущей римской церкви.

Но тактика имеет теневую сторону; обхаживая власть, вглядываясь в нее, сосредоточивая на ней всю силу внимания, мы переносим и на себя дурные замашки власти; и замашки <sup>а</sup>власти эпохи упадка сказались позднее, как замашки, присущие самому римскому церковному управлению.

### Римская церковь<sup>913</sup>

Рим с первого же века — центр христиан; умалется Иерусалим и в нем церковь Иакова, возвышается христианский Рим; и тотчас же начинается усиленная работа по фальсификации предания, в результате которой Петр де появляется в Риме и в нем пребывает чуть ли не за двадцать лет до мученической кончины; европейский мир, обязанный Павлу и только Павлу, подлинному и в свое время единственному христианину-универсалисту, в первых десятилетиях христианства едва ли не еретичен, ибо разногласия между «павлианством» и Петром, затушеванные впоследствии ради использования плодов «дела» Павла последователями Петра, были огромны; всюду за Павлом шныряли среди новообращенных эмиссары юдаистической, иерусалимской христианской общины, чтобы дискредитировать апостола; использовав смерть апостола в Риме, они тотчас же принимаются за сочинение небылиц, клонящихся к тому, чтобы искусственно вручить Петру и ключи от царства небесного, и римскую империю в ее целом, как добычу Петра.

Гарнак отмечает характерную особенность<sup>914</sup>: в первом поколении новообращенных христиан последователи Павла, чувствовавшие универсальность «дела» своего учителя, уступали прерогативы на Рим «петристам», мелочно отстаивающим свои в девяти десятых мифические привилегии; дух

<sup>а</sup> безбожной

проповеди апостола не считался с тем, кто кого крестил, ибо крещенные Петром и Павлом одинаково участники жизни в Христе; «петристы» не так смотрели; для них было важно во что бы то ни стало установить главенство Петра над, так сказать, моральным победителем в деле христианского соревнования, Павлом; для Павла ареной проповеди был мир в его целом; и в частности: все римские провинции; для петровцев с первого же века был важен аппарат управления в церкви; для централизации был нужен Рим; для быта – добрососедческие отношения с аппаратом государственного управления; оставив Востоку проблему мысли и догмы, со всеми сложностями соотношения культур и бытов, первые же римские епископы сосредоточились на политике и внутренней, и внешней; политика управления римской церкви (хотя упоминания ее нет в перечислении уже имеющихся семи церквей «Апокалипсиса»<sup>915</sup>) стала главенствующей в Риме; она первоначально сводилась к умалению действительно мирового дела Павла в пользу сочиненной лжи о приоритете Петра и его якобы особенной связи с Римом; победив хитростью и неблагородством своим более благородных противников, они позднее для популяризации Рима в провинциях, обхоженных Павлом, стали с той же фальшивостью мирить «петрированного» их руками Павла с Петром, в результате чего первоначальная рознь апостолов под руками самозванных «римцев» из Иерусалима превратилась в трогательную дружбу ценой затушевывания полного блеска и философской глубины мыслей «Посланий» Павла и вытягивания из бледных небогатых мыслями, каких-то окаменелых «Посланий» Петра идеологии церковной, т.е. римско-католической власти над окружными церквями.

Подчеркивая всюду, где нужно, Петра и Рим, подчеркивали и аллегорический смысл именованья Рима («Рома»<sup>916</sup>, или силу церковной власти), выворачивая для этого наизнанку подлинный смысл христианства любимого Иисусова ученика, Иоанна, апостола любви. «Amor», любовь, прочитанное наоборот, есть «Roma»<sup>917</sup>; власть Рима загадана была в первых веках лишь потенциально; она носилась в сознании лишь; реально в Риме господствовала власть императора, отдававшая на растерзание христиан. Фактически эту власть христиане ненавидели всюду, уподобляя Рим Вавилону и ожидая для него участи, которая постигла Иерусалим, уничтоженный Титом<sup>918</sup>.

И следы непримиримости христиан в отношении к обычаям Рима находим мы в самом Риме, где были христиане, требовавшие, чтобы всякое соприкосновение с язычниками было порвано; и среди них встречаем имя Тертуллиана, в своем сочинении «*De ido<lo>latria*»<sup>919</sup> восклицаящего о полной невозможности вкушать идоложертвенное мясо: «*Мы умрем с голоду*»<sup>920</sup>.

Тертуллиан – мощный апологет; он – исключение для Рима, которого литература была первоначально бедна; к тому же: Тертуллиан казался фанатиком<sup>921</sup> «римцам-христианам», предпочитавшим завязывать добрые отношения с источником языческой власти в надежде на будущие «богатые милости» для римской церкви и вопреки общественному мнению тогдашних христиан, превосходивших численностью, образованием и подвигами веры пронырливых «римцев», долгое время остававшихся пролетариями мысли в

эпоху, когда уже процветала александрийская школа и когда Ириней, Климент, Африкан, Ипполит и Ориген создавали христианскую литературу, философию, систему мысли, историю<sup>922</sup>; и оттого-то, вопреки пронырливым проискам церковных, римских властей, христианство в Риме пользовалось успехом только среди необразованных классов; «рыбак» в Петре долго ненавидел «ученого» в Павле в эпоху начала римской церкви; Павел для Христа наловил душ: надо было в Риме изловить Павла и посадить его твердыми руками в застенки из каменных мыслей «петровцев»; держать в нем Павла насильно; и объявлять провинциям, идущим за Павлом, о совершенном согласии и добровольном подчинении Петру Павлу.

По Гарнаку, на римскую, государственную власть подействовала «не столько духовная мощь христианства, сколько его ... дисциплина»<sup>a923</sup>, скажем от себя, основанная на передержках.

Победа Тита, уничтожение Иерусалима, – и этот факт был использован для возвеличения римской церкви, оставшейся главным центром, начавшим явно назидать (не имея никаких моральных преимуществ на это) другие церкви, более славные подвигами веры, культуры и знания, вырабатывая порядки, уставы, клонящиеся к подчинению; и не даром идея чисто иезуитически понимаемого «христианского смирения», лобзающая руку, уничтожившую город, в котором проповедовал Христос, развивалась здесь: с первых веков.

В это время христианская община отрекается во имя этого «смирения» от своих прав в пользу пресвитеров (первый век); последние – в пользу епископов (второй век); и вот уже римский епископ хитро ползет в их среде к заранее поставленной цели, к императорствованию среди епископов.

Климент Римский, уже сознавая важность покорения под «нози» Петра «врага и супостата», Павла, прилагает руку к созданию легенды о «благо-растворении воздухов»<sup>924</sup> меж апостолами во славу Петра<sup>925</sup>; римско-церковные формы с второго же века принялись за удушение свободного христианства, способствуя усилению епископской цензуры и т.д. Идея централизации церкви – главная идея Рима; под централизацией же разумелся аппарат, а вовсе не система мысли (пусть Восток занимается этими игрушками); для убеждения еретика неуместен обмен мнений с ним, а уместно доказать его расхождение с традициями аппарата; не разрешение вопросов, а суд выдвигает церковный Рим с первых же веков<sup>926</sup>; по канону 180 года, написанному в Риме<sup>927</sup>, видно, что уже тогда Рим считается центром церковного управления; в третьем веке процветает ловкачество римских епископов, сознательно избегающих теологических тем и сосредоточенных на аппарате и политике управления; в конце века Рим уже принуждает азиатские церкви к согласию с ним.

И уже с Климента Римского идет политика заигрывания с государственной властью («рыбак рыбака чует издали»); сам Климент – «предан» империи<sup>928</sup>; идея о том, что христианство (т.е. церковный Рим) должен протя-

<sup>a</sup> Прим. Белого:

«Отношение церкви во втором веке к государству».

нуть руку императору, что империя и церковь – друг для друга, крепнет именно в Риме; и Мелитон не допускает, чтобы император мог быть несправедливым к христианам<sup>929</sup> (как, например, ... Нерон?)<sup>930</sup>. Противно видеть это стояние римских епископов с протянутой рукой перед императорами, чаще всего плюющими, пока что, в эту руку; апологеты приветствуют императоров; и сама церковь в Риме пропитывается насквозь идеями государственного порядка и власти; она уже собирается усесться рядом с римским императором; но перенесение столицы в Константинополь аннулирует ее затаенную мысль: таскать каштаны себе из огня разрушения силы императорской власти; и неожиданно крупный «каштан» попадает в руки Востоку; именно: принятие Константином христианства подчеркивает Восточные церкви и умаляет в четвертом веке власть римской церкви<sup>931</sup>; тогда тактика меняется; и фактические ликвидаторы римского государства, франкские варвары, в лице королей, атакуются слащавыми объятиями римских епископов; дом Каролингов становится покровителем Рима<sup>932</sup>; римская церковь путем двойного предательства своего (христианства римскому государству и римского франкскому) наконец усаживается на пустующем теперь в Риме престоле, отданном ей Карлом, которому Рим не нужен; укоренившись и укрепившись чужими руками, она провозглашает главенство папы, в результате которого – разделение церквей (догматические нюансы, – конечно, предлог для разрыва)<sup>933</sup>.

В то время, как в Риме усиленно вырабатывается проект о слиянии аппарата церковной власти с аппаратом государственной власти в уме дальновидных римских епископов, главная масса христианских общин в провинциях настроена против римского государства и общества (второй век); но коллегии церковных властей уже доминируют над прихожанами; римская идея централизации общин делает успехи в провинциях; собираются съезды, объединяются для борьбы с гностицизмом; и постепенно вместе с идеей римского смирения начинает преобладать политика сперва осторожности по отношению к языческой культуре в виде смиренного упрятывания своего христианства в сердца, потом политика вооружения себя, как доспехами, этой культурой для апологетических целей; политика эта переходит в подлинное увлечение на Востоке и в африканских провинциях; и Климент Александрийский не уступает в силе полемики, в учености и даже свободе духа передовым умам язычников; в третьем веке христианин уже культурно впаян в античный мир до неотличаемости от «язычника»; христиане этого времени уже и «добросовестные, примерные граждане»<sup>934</sup>; Ориген высказывает мысли о том, что близится день, когда римское государство станет христианским<sup>935</sup>; организация христиан, ставших римскими гражданами, превратилась уже в «государство в государстве», и главное: в «государство», поддерживавшее государство<sup>936</sup>.

С другой стороны: Римская империя утратила национальный характер, все более и более впадая в зависимость от провинций; римское право утратилось, как римское, предоставлением его всем; религиозно-государственный универсализм церкви стал ощущаться государственной властью, как опора ей; предписание Траяна о том, чтобы не разыскивали христиан, пре-



вращало фактически их в римских граждан; Аврелиан уже выступал дружественным посредником в разногласиях христиан друг с другом; Диоклетиан, объявив гонение, просмотрел государственную силу церкви; но его ошибка была учтена Константином<sup>937</sup>; он становится «управителем» церкви, которая охотно на это идет; и даже епископы начинают доказывать, что не государство – в церкви, а церковь – в государстве; государство в ответ на это отвечает любезностью феодосиева закона о государственной монополии православных христиан над язычниками и христианами<sup>938</sup>.

Так римское государство и церковь, шедшая на поводах римской идеи церковного управления, став формами «общего», взаимно растворились друг в друге, как две жидкости, налитые в общий сосуд; и этот сосуд – рассуждающая душа.

Другими путями шел процесс эллинизации христианства на Востоке: здесь происходила подстановка греческого «Логоса», собственно логического единства, под Христа, как вторую ипостась; полтора столетия шла борьба за Христа, несливаемого с Логосом, внутри христианства; указывалось справедливо, что Логос в смысле подлинных основ христианства – одна сторона Сына, выявление его в чисто логической сфере; но в эпоху слияния двух государств в одно (христианского с Восточным римским) потребность окончательной эллинизации (и этим статизации в догмат) Христа государственно победила; и с той поры на века поставлен был знак равенства меж Логосом и Христом; греческий Логос – единство рассуждающего сознания; и формы мышления о нем определялись законами души рассуждающей; так в статизации христологии и в осуждении всех моментов ее, где она апеллирует к средствам души самосознающей (гнозис Павла) или к средствам души ощущающей (гнозис гностиков), утвердились догмы святоотеческого «исевдо-предания», убившие<sup>a</sup> ядом разложенного рассудка дух откровения в религии откровения.

Но сама рассуждающая душа, изживавшаяся в синкретизме, осуществлялась в быте Востока устарелыми реминисценциями языческих суеверий; и культ Митры, культ элевсинский, вошел в христианский государственный культ вместе с ассиро-вавилонской англелогией и языческим политеизмом: в виде культа святых; христианский импульс, став догматом в рамках души рассуждающей, перестал быть импульсом на Востоке; но самая эта душа давно стала лишь отразительницей ораассудоченных в аллегории мифов души ощущающей; обе души, схватясь в ненормальных объятиях общего им склероза, остановились, и в них остановился рассудочно лишенный импульса Христова будто бы «христианский», а на самом деле эллинский, синкретический Логос.

<sup>a</sup> трупом эллинской рассуждающей души

## Предпосылки патристики

Для того, чтоб понять роль Востока в деле установления догмы, следует понять все значение эллинской философии для бытия христианства в культуре, взошедшей на дрожжах эллинизма; понять это – понять: необходимость транскрипции на язык рассудка внутренних событий раскрытия внутри личного «Я» какого-то иного «Я», индивидуального и вместе как бы разрывающего оболочку личности; и поскольку до первого века понятие о «Я» было связью между личностью и ее жизнью мысли, эта связь была разорвана; новое «Я», казавшееся «не-Я» в отношении к традиционному «ячеству», распространяясь за пределы «Я», с одной стороны, обнимало над-сознательные горизонты, с другой – подсознательные; с одной стороны, представлялась опасность утопить сознание «Я» в безлично-духовной стихии, подобной экстазу Плотина, с другой стороны, обожествить вместе с личностью и телесную природу ее; чтобы понять будущие споры сперва о двух, потом о трех ипостасях божественности, нужно понять, что этому вопросу об ипостасях соответствовали факты жизни сознания человека, открывшего в себе двуипостасность; и эта двуипостасность переживалась одними сознаниями, как невероятное расширение сознания, другими, как утрата его, третьими, как расщеп, переходящий сперва в расстройство, а потом и расстройство <так!>, подобное психическому заболеванию, похожему на эпилепсию: расширение сознания от переполнения его светом экстаза, как момент, предшествующий эпилептическому припадку, потом угашение сознания и падение тела, кончающееся конвульсиями.

В своей работе «Кризис мысли» я охарактеризовал всю культуру позднего Александрийского периода, как заболевание сознания на почве реального факта: его расширения<sup>939</sup>; расширение сознания, ведущее к кризису античной мысли, имеющему вид ее падения, было фактом культуры, предесцинированным не то эпидемией заболевания «Я», не то появлением нового строя способностей внутри самого «Я», подобного наросту, не то мешающему свободному выявлению античного сознания, не то выводящему его к иным горизонтам, подобно тому, как силы семени, покидая оболочку, одновременно: углубляясь – в подсознание корнем, стеблем вытягиваются вверх; овладение самосознания стихиями нового сознания вело к фактам опыта, заставляющим человека, как такового, свидетельствовать о них вне рамок определенной национальной группы; Иоанн Креститель учил: «Покайтесь, приблизилось Царствие Небесное!»<sup>940</sup>. И выдвигал темой перемены сознания очистительное крещение; Иисус раскрывал тему крещения, как тему крещения духом; но о том же по-иному учили: и Павел, и Симон Волхв, и Плотин (позднее), предлагая, каждый свои, средства, так что позднейшая апологетика, сходясь в констатации перемены сознания, боролась за средства объяснения и укрепления «нового сознания»; эллин и иудей, африканец и житель Рима, язычник и христианин, по-разному реагировали на «нечто» невероятное, случившееся в недрах духовной жизни человека; и это «не-

*что*», как толчок, как импульс, шло сверху вниз; в этом смысле и можно говорить об этом *«нечто»*, как импульсе духа, не становясь на почву вероучения или раскрытия понятия о духе.

Но следующий момент, вытекающий из момента *«нечто»*, как чего-то, падающего свыше наподобие света (Плотинова ли, дамасского ли, крещенского ли), был подобен громовому раскату, шедшему как бы изнутри и означавшему как бы переустройство состава человека, подобное падению в нем старых пластов под действием взрыва; и в этом моменте свет перерождался в огонь, сжигающий все неочищенное; поколику такой казалась личность, она как бы погибала; отражением какой-то *«гибели»*, как осязаемого сознанием факта, являлась проповедь об истребляющем огне, о сошествии свыше небесного суда, о прижизненном умирании, уничтожающем все старое; крещение огнем проповедовал Иисус и апостолы; вскрывались и опасности для личности: в процессе перерождения.

И уже – третий момент, вытекающий из двух первых: встреча людей, охваченных одинаково радостно-ужасными событиями их внутренней жизни, обмен мнений, порождающий согласие, споры на эту тему; в этих встречах внутреннее оказывалось внешним, личное – социальным; транспланация событий сознания во вне и порождала картины уже социального переворота, которые не погасали, а разыгрывались в столетиях, питаясь фактами: для евреев это – гибель Иерусалима; для всего азиатского Востока – пробуждение восточных народов; для римлян – первые признаки переселения варварских народов на их территорию и появление *«темных личностей»* в виде иудеев и христиан, колеблющих устои государственного права и быта жизни.

Атмосфера взаимного непонимания, взаимной боязни, чувство столкновения всех пластов внутренней и внешней жизни порождали напряжение и чаяний, и опасений; с второго века атмосфера эта стала *бытом сознания*, перерождаясь и в быт социальный; вопреки *«великолепным»* деяниям цезарей времени Антонинов<sup>941</sup> кризис не изживался; и вопреки чаяниям о скором пришествии Христа, *«обетование»* как бы отменялось, а наличие преследований оставалось единственной реальностью.

Опять-таки: чувство кризиса охватывало мир; переживали кризис иудеи, эллины, римляне, галлы; переживали кризис и варварские народы, гонимые с насиженных мест в чуждые им провинции римлян под давлением неизвестных пришельцев из Средней Азии; перетрясались все душевные пласты как бы от действия двух толчков; светового толчка сверху, разбивавшего черепную коробку; и толчка снизу, как ответного эха, но, так сказать, со знаком минуса; оба толчка шли из регионов, запредельных сознанию: из духа и как бы из астрального тела.

И граждане римской империи ощущали себя, так сказать, двоякоатакованными: внутренним и внешним врагом; *«внутренний»* враг являлся из юго-восточных провинций (Египта, Сирии, Малой Азии, Палестины) в виде вестей о катастрофах античного сознания и строя жизни под формой вероучений о *«новом человеке»*, чуждом римской культуре; относительное благополучие положения империи на юго-востоке как бы аннулировалось неблагоприятием роста *«внутренней»* опасности – оттуда; на северо-востоке

обстояло дело не так: благополучие романизации римской культурой Галлии и Британии аннулировалось внешней опасностью вторжения варваров; и уже отстаивалась мысль: нейтрализовать опасность юго-востока опасностью северо-востока, – идея, погубившая <sup>а</sup>империю, в результате чего она разделилась; восток не защитил западной части от разрушения ее варварами; но восток империи отравил собственное сознание, переродившись в деспотию древних культур; а запад империи не овладел задачей романизации германцев, которые его и разрушили.

Античная мысль того времени вполне отразила: во-первых – происходящее, как внешнее потрясение, в пересмотре своего правового кодекса и в расширении римского права, аннулировавшего это право<sup>942</sup>; и она же отразила самый источник бытового перетряса, – перетряс в жизни сознания, – своеобразным заострением противоречий между Платоном и Аристотелем.

Неоплатонизм Плотина рассудочно сближал Аристотеля и Платона; он создал лишь видимую систематичность в пределах, так сказать, сознания вчерашнего человека, но он не обнял действительности расширяющегося сознания; бездна расщепилась лишь подчеркнулась; фиктивно приподнятое единство Плотина оказалось игрушкой в волнах действительности; оно подхватывалось всеми чуждыми ему стихиями, то слетая к Аристотелю и Платону, т.е., к сознанию вчерашнего дня, и в нем оставаясь двойцей, антиномией между сущностью персонального и сущностью родового, то упавая в магию телесного подсознания, то оказываясь в плену той школы сознания, которую отрицал Плотин; оно у Оригена становилось вовсе не тем, чем у Ямвлиха.

Реальным достижением культуры мысли вчера оставался извне заглаженный монизмом дуализм Платона и Аристотеля в одном разрезе, дуализм между понятием и мифом – в другом; дуализм души рассуждающей и ощущающей преодолевался не третьим началом, которое Плотин полагал первым, а рассудком же; но схема тройственности сфер отражала все более и более становившееся властным требование: преодолеть в *третьем*, новом начале самосознания и сознание в терминах понятий, и сознание в образах мифа, ибо в расширенном сознании оказывался и миф, и понятие<sup>943</sup>; и без сведения к самосознанию той и другой сферы, обе сферы, так сказать, вдребезги разбивали друг друга, как бы сбрасываясь действием двух силовых линий, центры которых, как бездна верхняя и нижняя, находились уже за пределами вчерашних представлений о душе; приходилось пересмотреть аристотелианское и стоическое представление о душе и теле, в котором душа была эманацией тонких субстанций телесности, однако не материальной; объявлением материи несуществующей достигалось формальное примирение трех сфер (дух-душа-тело) вопреки реальному появлению материи, как *чего-то*, не сводимого к «*ничто*»; но и аристотелиански-стоическая душевная-телесность, или телесная душа, в перерождаемых представлениях о ней оказывалась несостоятельной.

---

<sup>а</sup> западную



Но приходилось пересмотреть и платоно-плотиновское представление о духе, раз перво-единое выносилось в над-духовную сферу неизреченного Отца; в ответ на «Отца» христианство умело отвечало «*Отец есть всегда отец детей*»; и если он положен, как безусловно отдельное, то он и не отец; если же он Отец (а теория эманации его таковым делала), то он «*Отец Сына*»; «Сын» же, как «*Сын Отца*» в сыновстве имманентен Отцу; и в нем Отец не трансцендентное начало; так что: если единое, сверх-духовное – Отец, то и Сын, как ум-дух, коренится в Отце; если наше сознание коренится в духе-Сыне (сперва не отделяли третьей ипостаси от второй, ибо дух еще пока лежал в «*Логосе*»), то и сознание Сына коренится в Отце («*Я в Отце, и Отец во Мне*»<sup>944</sup>).

Так христианская апологетика подходила к центральной проблеме тогдашней эллинской культуры мысли в той мере, что проблема триипостасности не есть привнесенная с Востока гетерогенная античному миру идея, а общая им обоим в факте перетрясения мозгов и составов человеческого сознания, – с тою разницей, что кризис античного быта мысли, как закономерное следствие ее, как ее *антитеза*, переживался в сознании раннего христианства началом нового исходного быта; надо было точку конца сделать точкой начала; надо было в понятие антитезы внести понятие синтеза, лежащегося основой тезы нового периода.

В этом угадывании задач культуры сказалась живость христианства, а не в теологических результатах, не в догме<sup>a</sup> теологии; пусть она даже антифилософична по результатам; она – культурно-гениальна именно в точках исхода, т.е. в понимании, что проблема духа-души-тела, как трех единств в духе конкретном, как *четвертом* рассудочной триады (Плотин)<sup>945</sup>, есть лишь отражение в символах триадичности, названной три-ипостасностью, самой сферы этого конкретного мира, что не в эманации суть, а в извечной отраженности самой эманации, что дело и не в эволюции в трех этапах, а в том, что композиционно связывает эволюционную и эманационную (инволюционную) тему триады, в триаде же, как в первичном единстве.

То, что позднее в христианской догматике торчит, как простое недоразумение (как может «*единица*» быть равной «*двум*» или «*трем*»), в исходе этой догматики есть гениальный подгляд затаенных мотивов конца античной культуры (как может единичная особь быть равной роду особей); корень угадки – в правильной оценке опыта расширенного сознания, как не болезни души, а как зори ее перерождения в дух.

Вот почему значение эллинской философии есть следствие, вытекающее из первого; отсюда и необходимость транскрипции языка «*Евангелий*» и Павла на эллинский язык мысли; дальнейшие ошибки восточных отцов церкви (закрепощение символа в догмат) суть уже следствие, так сказать, культуры перерождения в них начал христианства; основная ошибка состоит в том, что средство, рассудочная транскрипция духовных истин, как подобие истины, познаваемой же, делается целью познания; опознается христиански смысл греческой философии ценой утраты познания предметов

<sup>a</sup>, не в символе вере

духа, т.е., ценой утраты гнозиса Павла; и в месте этого гнозиса восстанавливается плотинова надпись, чуждая мотивам христианства («непознаваемо»): под флагом же христианства; на самом деле же, «флаг», или догмат, не имеет ничего общего с христианским символом.

И потому-то в истории «Символа» веры следует строго различать две эпохи: эпоха его становления в апологетике, патристике: до момента формулировки<sup>946</sup>; эта эпоха поистине гениальна в смысле практики использования всех целей культуры античной мысли, как средств; эпоху же защиты «Символа» лучше назвать эпохой его утраты в догме, где все усилия конкретно проявляемой гениальности аннулируются, ибо в них цель, защита Символа, становится средством к аннулированию живого смысла «Символа», пожираемого догматическим кругом, внутри которого вся динамика диалектики становится бегом белки в колесе, бегом на месте, после чего отменяется и самый бег; и круг вопросов, замкнутый в догме, внутри которой исчез «Символ», торжественно стоит среди мимо текущих столетий и культур, как их аннулирование.

### Судьбы восточной церкви

Христианская идея о Боге отличается от браманизма, полагающего Бога вне вселенной, до – вселенной, не имеющим никакого касания к ней; последний разрешается в несуществовании, как цели; и эта идея нигилистически себя изживает в крайностях буддийской аскезы и метафизики; Бог, как «мэон»<sup>947</sup>, и материя (в плотиновом смысле) неизреченны и внебытийственны; и потому-то подстановка материи под представления о Парабрамане<sup>948</sup>, или обратная подстановка, ничего не меняет по существу; и система чистого материализма в Самкье выглядит интерференцией чистого идеализма Веданты<sup>949</sup>; и – обратно; обе системы – системы чистейшего покоя и непостижимости; но христианский «непостижимый» Бог-Отец не имеет отношения к этим формам богопознания, ибо он гласит: «Я есмь Бог твой»<sup>950</sup>; эта формула может иметь двоякий смысл; «Я» может быть относительно к Богу-Отцу, т.е., относим признак бытия и самосознания; но самосознание в его высшем выражении есть Логос; и стало быть: в «Я есмь» Бога-Отца извечно вложен Сын, как Логос; и тогда вместе с Логосом божественно и логическое сознание человека, как такового; в Логосе, как духе, еще нет различия Сына, как духа, и Отца, как духа; а поскольку ум духовен, постольку и человек в духе Сына-Логоса – дух; но человек не дух, ибо дух – в нем; если бы он был чистым духом, он был бы в духе; факт опыта, или нахождение духовных зерен в душе (дух души) в отличие от пребывания душевных зерен в духе, разламывает самое представление о духе, как, во-первых, духочеловеческом начале, – духе души, и, во-вторых, как о духе Логоса-Сына; дух-души, по Плотину, коренится в мировой душе, иногда сближаемой с гностической Софией, а дух Логоса, – в самом Логосе; и встают вопросы: поскольку же есть, с одной стороны, Логос дух ума человеческого,

и поскольку он есть дух мировой души; этим уже в преломлении платиновой философии загаданы проблемы троичности; Логос, как в себе сущее по отношению к духу человеческой души (и мировой) есть Сын, единосущный Отцу, ибо Отец и Сын единосущностны в «*Я есмь*»; Логос же в эманационном проявлении, как посылающий в мир Духа Утешителя – Святой Дух; сперва Святой Дух и Сын не различались в философии христианства, как отдельно осознанные ипостаси<sup>951</sup>; третья ипостась даже смешивается с Софией гностиков; понятно, что в первых стадиях эллинизации самое представление о Троице Отец–Сын–Дух явилось, как следствие усвоения платиновой триады, где Отец уподоблялся «*неизреченному*», но и не имеющему «*Я есмь*» Плотина, Сын уподоблялся уму-духу Плотина, а Святой Дух, которому не оставалось места в сфере «*Духо-Сына*», отождествлялся со сферой платиновой мировой души; и отсюда уже попадал в душу.

Наткнулись на трудности: третья ипостась, вносимая в душу человека, наделяла его свободно-духовным началом, со-ипостасным Богу; последнее вело к теории воплощения человеческого «*Я*», как предвечно существующего в Боге; но из предсуществования вытекала ставшая в идее искупления грехов необходимой мысль о многообразии личного существования во времени (теория перевоплощения); идея эта, дедуцированная Оригеном<sup>952</sup>, вела к оправданию во времени зла, и к отмене вечных мук; с последним не могло ужиться сознание христиан в рамках четвертого периода.

Другая трудность: отождествление Отца с непостижимым, вне-ячным<sup>a</sup> отчеством Плотина наталкивалось 1) на ветхозаветную концепцию о «*Я есмь*» Отца, 2) и на новозаветную концепцию об имманентности Отца – Сыну: «*Я – в Отце*» и «*Отец во Мне*»<sup>953</sup>; христиане-монархиане видели в Сыне воплощенного Отца<sup>954</sup>, чтобы отмежеваться от концепции субординации, неизменно вытекающей из Плотина: Сын, как истечение, или даже как творение Отца, а Дух, как истечение Сына; Троица оказывалась лишь тремя концентрическими кругами, вписанными друг в друга; но теория концентрических кругов не могла остановиться на этом; душа человека, сам он с миром природы необходимо оказывались сужающимися кругами; но тогда рушилась теория единославия Отца, Сына и Духа, что выразилось в арианстве, подготовляемом гнозисом антиохийской школы<sup>955</sup>, да и ранее ее подготовляемом ортодоксальными апологетами новоплатонической закваски.

Идею троичности Отец–Сын–Дух, проходящую в Евангелиях и философски поданную в новоплатонизме, надо было истолковать; и вот: поправляя теорию эманации, отделили Божественную Троицу, вынув духа из души и обведя сферой непостижимости Отца, Сына, Духа.

Человек остался без конкретного Духа; дух души, отчетливо выступающий у апостола Павла, старательно затушевывался: опусти конкретно дух в душу, и «*Я*» может оказаться этим духом; тогда текст «*Я есмь твой Бог*» может раскрыть все двусмыслие свое; во-первых: сам Бог может выводиться из Божественности «*Я*»; Бог и человек могут оказаться двумя ипостасями единого, которое есть бытие «*Я*»; и отсюда шаг до обожествления челове-


<sup>a</sup> единством

ского «Я», тем более, что в Иисусе-Боге именно человеческое «Я» было божественным; лозунг: «Вы Сыны Божии»<sup>956</sup> не мог не пугать апологетов; отсюда вставала проблема двуипостасности Христа Иисуса; но разделенный на божественное и человеческое естество, Христос Иисус являл новые трудности; подобно тому как арианство с неизбежной консеквенцией антиохийской школы зачеркивало единосущие Христа, несторианство, влагая, так сказать, Иисуса в Христа, неизбежно приходило к призрачной телесности Иисуса, в которой видело спасение от ереси, могущей в Иисусе увидеть божественность всякого человеческого индивидуума<sup>957</sup>.

Формулировка «Символа» веры была необходима; но от нее один шаг до защиты его от ересей; а от самозащиты один шаг до нападения, до небрежания средствами борьбы и т.д.; в результате же яростной борьбы – испуг борющихся; и оскудение всякого творчества (философского, теологического, религиозного); забронированное откровение стало металлическим покровом, из которого глядел не Божественный Лик, а закопченная ладаном суеверия дыра догмата.



Еще в раннюю эпоху эллинизации предстояло разобраться в выборе теорий Логоса; которого из них сделать идентичным Христу? В одной системе Логос – продукт Бога, или отражение, или излияние; в другой он – первородный Сын; все эти трудности нашли себе поздней отражение в Символе: «Рожденна, несотворенна, единосущна».




Предстояли трудности и с Духом в отношении к Логосу: в одних воззрениях Дух и был Сыном Божиим; по другим, Он, рожденный Отцом, отец Логоса («Логос», как внук Отца)<sup>958</sup>. Василид учил, что Логос тварен<sup>959</sup>; но теория прямого, нетварного исхождения побеждала; были и теории о существовании Логоса вне Бога; теории рождения во времени Логоса оспаривали теорию вневременного исхождения, теории о космическом Логосе оспаривали теории о внекосмическом; Феофил вводил различие в самого Логоса<sup>960</sup>: как разум, как слово.

Теория единосущия возникла позднее; <sup>a</sup>она – отражение усилий в философской сфере связать сущностно род и вид; и этим связать: Аристотеля и Платона; у первого сущностен конкрет вида; у второго сущностен абстракт рода; оставалось отделить понятие сущности от понятия и рода, и индивидуальной особи, приравняв к сущности нераздельную целостность, как символ фигуры, рассматриваемой и в отношении к какому-либо пункту ее, выбранному, как пункт пересечения линий, и безотносительно; так в фигуре: , изображающей гексаграмму, перекрещенную крестом и вписанную в шестигранник, мы можем увидеть и целое фигуры, безотносительно к центральному пункту, и в отношении к центральному пункту; фигура, взятая как таковая, есть вседержание в ней заключенных фигур; она будет родом фигур, внутри ее возникающих; фигура, как вседержательное, нераздельно-целостное единство, будет отческой по отношению к в ней предвечно возникающим, предвечно рожденным фигурам<sup>961</sup>; но в нашем разгляде центральная точка перекрещения углов «abcd», как второй, допустим, момент

<sup>a</sup> как средство вынести идею Логоса из круга противоречий в сущности



разглядения, рождает индивидуальную фигуру «Х» креста; и эта фигура – во-первых, особь рода фигур, извечно лежащих во вседержании отчества; это момент предвечного рождения в Отце Сына, как Христа-Логоса; текст «*Агнец, закланный до создания мира*»<sup>962</sup> подчеркивает в Христе, так сказать, крест космический: идея, которая была слишком мало развита в патристической христологии, а могла бы в ней развиться; фигура креста есть, так сказать, скелет более полной фигуры: Сын, как индивидуально господствующая фигура, в множестве из вседержания вынимаемых фигур, символизировался бы сполна фигурой «», лежащей во вседержании, как в ; обе фигуры рисовали бы две единосущностные ипостаси; это выражено Афанасием Александрийским, по которому сущность «*означает нечто общее*», а ипостасность – «*обладает чем-то специфическим*»<sup>963</sup>; можно сказать, что две ипостаси пленарной фигуры – единосущностны.

Далее: разгляд фигуры, символизирующей сыновнюю ипостась, открывает в ней сращение двух пентаграмм:  + , у которых вершины обратны; так в природе Сына извечно мы открываем две природы, божественную и человеческую, Христову и Иисусову; в Иисусовой природе человечество извечно соипостасно Богу; они в извечном равны и соединены общим крестом, пересекающим их; можно сказать, что крест Логоса – в сращении его с человеком, Иисусом; а крест Иисуса – в его вращении в Логос; эта идея о страдании Логоса-Христа, распятого, как на кресте, на теле Иисуса, и идея о страдании Иисуса, распинаемого космическим крестом, который есть Логос, не развита, ибо тема искупительного страдания вписана христианством в Иисуса; и Иисус в истории постепенно гипертрофируется в той же мере, в какой атрофируется тема космических страстей Христовых; так Иисус Бог, отделяясь от человека, отделяет от него человечность Христа; и тема Павла «*не я, а Христос во мне*»<sup>964</sup> уже не звучит в церкви; наоборот, звучит культ Бога-Иисуса, отделенного от человека; и этим человек, соипостасный Иисусу, ибо всякая личность в потенции есть Иисус, вновь становится рабом и только рабом, а Иисус как бы налагается на Христа так, как налагаема нижняя пентаграмма на верхнюю, если ее перевернуть; получается фигура ; точка центра, уже не соединенная с фигурой целого, есть человеческая личность, от которой вознесся в Христа Иисус; она, – обезбожена, порабощена: заключена в Боге, как в тюрьме, и уже с Ним не слиянна.

Таков итог богословской диалектики<sup>965</sup>.

На изображенной модели ясна моя мысль: о предестинированности и догматического строительства, и возникновения ересей, из разгляда и анализа фигурных моментов в пленарной фигуре; это – диалектика, обусловленная чисто математическими законами фигурных чисел, неведомыми для догматиков-богословов, подставивших метафизику, сводимую к математике, в область, где действует мир Символа, а не рассудочного понятия, и этим разложивших этот Символ в понятиях, взятых не критически.

В этом – роковой результат эллинизации Востоком христианского импульса.

Разделение церквей было уже фактом к началу девятого века, хотя формально оно было провозглашено позднее; оно вполне соответствует разделению империй; место погибшей Западной империи заняла франкская, чуждая эллинизму; фиктивно было существование и Восточной империи, ибо деспотия, какой стала Византия, была чужда духу некогда единой империи; к тому же: эпоха Юстиниана окончательно порвала не только с традициями эллинской культуры, но и с привкусом этих традиций в теологии; были закрыты и афинская академия, и эдесская школа аристотеликов, и антиохийская, патристическая школа<sup>966</sup>; представители этих школ удалились за пределы империи к гостеприимно их принявшим персам, где и продолжали свою философскую и богословскую деятельность; диалектическое колесо внутри круга догматов было остановлено за ненужностью; и бежавшая в нем белка могла теперь опочить от трудов.

Так что предлог к отделению Западной церкви от Восточной, пресловутое «*filioque*»<sup>967</sup>, не играло никакой роли в реальных мотивах этого отделения; государственность не только окрепла в церкви; более того: церковь настолько срослась с двумя государствами, не имеющими друг с другом ничего общего, что существование в ней двух центров сращения, Рима и Константинополя, не могло сохранить единой культуры в ней; и церковь стала двумя церквями; мы знаем, какую роль иконоборец, Карл Великий<sup>968</sup>, не принимавший постановлений седьмого вселенского собора<sup>969</sup>, играл в углублении распрей о «*filioque*»<sup>970</sup>.

Само же по себе разногласие в учении об исхождении Св. Духа от Отца, или от Отца и Сына, есть только жалкая диалектика, которую я могу иллюстрировать при помощи все той же фигурной модели, изображающей переkreщенную шестиконечную звезду внутри шестиугольника; диалектика, вынимающая из плена фигур, полученных из пересечения линий внутри сферы последнего, дает почти тождественные основания к истолкованию исхождения: и от Отца, и от «Сына и Отца».

Изобразу это фигурно.



Более грубыми линиями подчеркнуты две фигуры, изображающие два шестиугольника: внешний, описанный, и внутренний, вписанный, подобный первому, но с иначе поставленными углами; если внешний шестиугольник символизирует ипостась Отца, фигура шестиконечной звезды – Сына, то фигура вписанного шестиугольника, подобная описанному и неподобная шестиконечной звезде, вполне изображает третью ипостась со всеми ее свойствами в духе понимания ее Восточной церковью; однофигурность эмблем Отца и Духа, противопоставленная инофигурной эмблеме Сына, дает все фиктивные основания Восточной церкви к учению об исхождении

Духа от Отца, а вовсе не от Сына, тем более, что Отец и Святой Дух – Дух; символ чистой духовности и для Отца и для Духа противопоставляется дву-природности Христа Иисуса; мы имеем все права изобразить фигуру соотношения Отца к Духу следующим образом:



; в изображенной фигуре, вынутой из пленума фигур, затушеваны две перекрещенные пентаграммы, символизирующие 2 естества второй ипостаси; шесть треугольников, а не две пентаграммы, изображают линии исхождения подобного вписанного шестиугольника из описанного, подчеркивая исхождение второй фигуры, подобной первой, из первой; согласно такому разгляду пленума фигур третья ипостась «исходит» именно от Отца, а не от Сына; если же я в ней оставлю внутренний крест с точкой пересечения внутри, помня, что точка пересечения есть каждая человеческая личность, я получу:



; т.е. в ней сохранится эллинистическая тенденция, вписанная в «Символ» о том, что ум в нас есть откровение Духа (Плотин).

Подчеркнув слова Спасителя о Духе Утешителе, которого Он именно пошлет<sup>971</sup>, который от него *приходит*, я буду вынужден разглядывать вписанный шестиугольник не в отношении лишь его подобия с описанным, но и в отношении с двумя перекрещенными пентаграммами, как построенный именно линиями пересечения их, а не линиями внешнего шестиугольника; я ведь могу вынуть внутренние фигуры из внешней и разглядывать их отдельно; тогда имею:



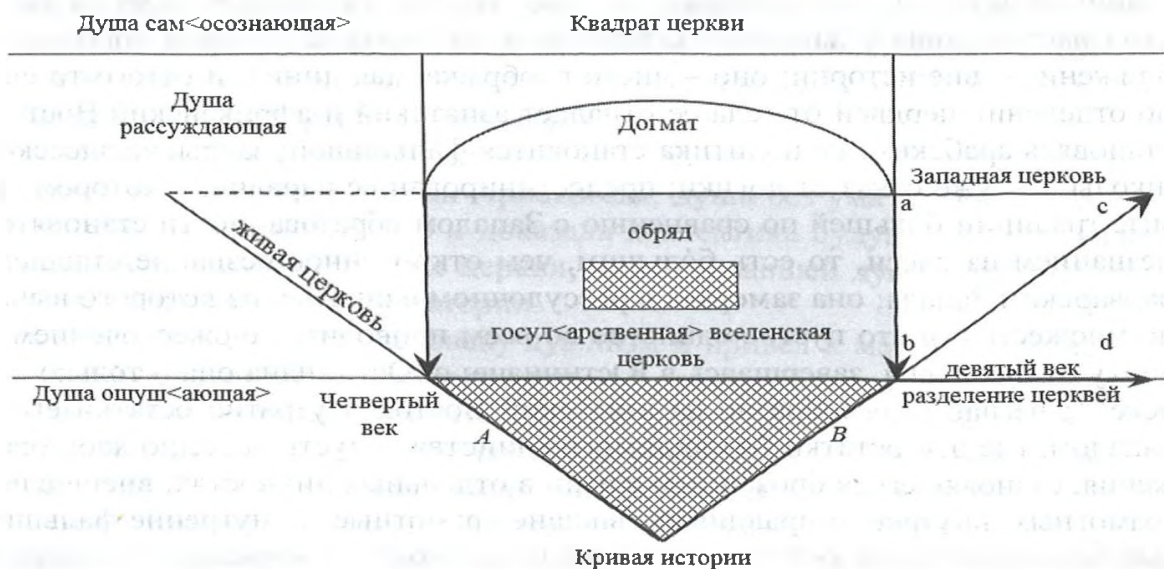
; в таком разглядении Дух-Параklet или не адекватен Святому Духу, которого славили пророки, или он исходит «и от Сына»; в самом деле: тот, кого посылает Сын, от Сына приходит; а если он от Сына приходит, то он от него же и «исходит»; но Сын – в Отце; стало быть: исходя от Сына, Дух исходит и от Отца; собственно: весь сыр-бор загорелся даже не от прибавки слова «*filioque*», а от толкования двух букв двух разных приставок одного глагола: «ис»- или «при»-ходит.

Вот в какую чудовищность загнал неподвижный Восток церковно-христианскую мысль: тот факт, что ее использовали ради освобождения двух половинок единого тела, лежащих внутри двух государств от именно этих государств (церковность Запада чувствовала Византию, как иго, а церковность Востока не желала знать франкской государственности); к этому присоединилась властная личность Фотия<sup>972</sup> с одной стороны и затаенная идея папы стать церковным главой; мечта эта получала в Риме тем большую почву, что Рим был удален от Аахена<sup>973</sup> и других центров франкской государственности, между тем, как деспот константинопольской церкви, находясь при дворе византийского деспота<sup>974</sup>, был в лучшем случае – балуемый чиновник, – и только, в государственном аппарате; он и не имел возможности развернуть инициативу; между тем: изолированность Рима от правящих центров создавала условия для проявления личного таланта пап, чему доказательство – фигура, подобная папе Григорию Великому.

Римский папа был личностью; константинопольский патриарх был вынужден выглядеть набальзамированной мумией или хоругвью, носимой пред императором.

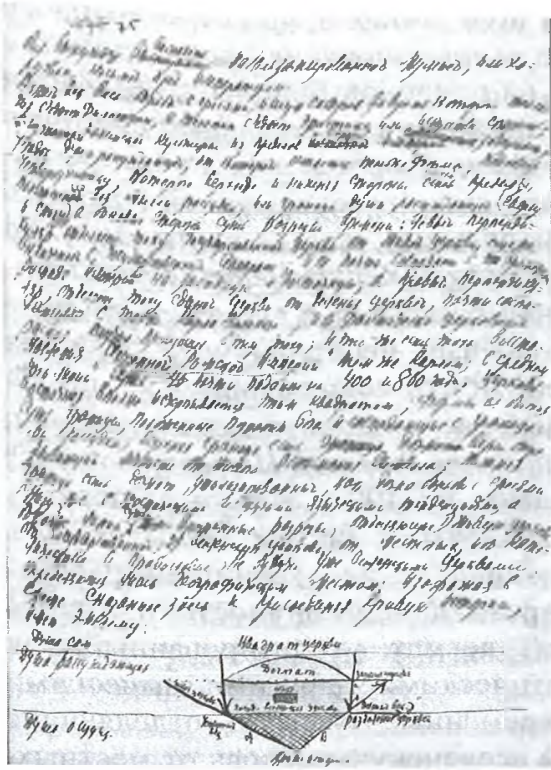


Пятый век весь борьба – с ересями, и шум соборов, во время которого теология съедает философию, а теологию съедает эристикка, или искусство спорить; изгнанием эллинской культуры из пределов Европы завершается упадок души рассуждающей, от которой остается только форма, подобная четвероугольнику, которого верхняя и нижняя стороны суть пределы, положенные для мысли рассудка, или граница души рассуждающей (сверху и снизу), а боковые стороны суть разрезы времени: левый перпендикуляр отделяет эпоху государственной церкви от живой церкви, еще не включенной в государственный аппарат; и он почти совпадает с временем распада империи на Западную и Восточную; а правый перпендикуляр отделяет эпоху единой церкви от деления церквей, почти совпадающего с эпохой Карла Великого, ибо фактически церковный раскол произошел в эту эпоху; и это же есть эпоха восстановления «Священной Римской Империи» тем же Карлом; в среднем эти линии почти падают на 400 и 800 года; церковь Восточная вполне исчерпывается этим квадратом; формы ее бытия суть границы, положенные познанию Бога и совпадающие с границами рассудка; верхняя граница есть догмат веры, отрезающий личность от живого понимания символа; нижняя граница есть догмат, утилизированный, как догма борьбы с ересями снизу, т.е. с гностическими и другими языческими тенденциями, а боковые линии суть временные разрезы, отделяющие 1) живую церковь от государственной; 2) вселенскую церковь от местных, ибо католичество и православие, не будучи уже вселенскими церквями, определяются лишь географическим местом; изображая в схеме сказанное здесь и присоединяя кривую истории, имею эмблему:



Заштрихованный треугольник, нарисованный ломаной исторической линией, рисует подлинную жизнь христианского импульса вне пределов Восточной церкви; она протекает в сфере души ощущающей, от которой во-





Андрей Белый. Лист из рукописи ИССД.  
1931. НИОР РГБ

с линией истории, ни в квадрате, ни вне его, рисует после отделения лишь угол расхождения с Западной церковью и с культурой истории вообще; ее движение – вне истории; оно – чисто воображаемая линия; и оттого-то еще до отделения церковей от тела ее отпадает азиатский и африканский Восток, становясь арабским; ее политика становится фальшивой; закрытие эдесской школы<sup>975</sup> – уже отказ от логики; предестинирован ее паралич, в котором самые традиции большей по сравнению с Западом образованности становятся незнанием из спеси, то есть большим, чем откровенное незнание ставшего варварским Западом; она замерзла в рассудочном единстве, из которого выпало множество; и это пустое единство во всем проводится с ожесточением в эпоху от Феодосия, завершаясь в Юстиниане; с Юстиниана она – только кодекс<sup>976</sup>; изгнав многообразие на азиатский Восток и утратив остатки его с Западом, где эти остатки без видимого единства – пусть хаос, но хаос брожения, становящегося брожением жизни в отдельных личностях, внешне неграмотных, внутренне правдивых; внешне грамотные и внутренне фальшивые «отцы» Востока являют собой уже не личности, а каркасы, из которых вынут дух, отданный личности Иисуса за счет человека; и человеческая троица Павла (человек духовный, душевный, телесный) становится двоицей: тело-душа; вынута «*терциум компарационис*»<sup>977</sup> души и тела усилиями Восточной церкви с осуждением Оригена, сделавшего из триадизма логические консеквенции; остался дуализм; и человек становится жалкою тварью внут-

брана церковью лишь малая часть, ставшая «обрядом»; линия «А» рисует погружение импульса в сферу мифа; в «В» миф перерабатывается в сферу веры, и в самой вере обнаруживается волевое начало, определяющее переживание; это-то начало и есть движущий импульс к поднятию культуры вверх до момента, когда переработанная душа ощущений по-новому достигает уровня рассуждающей души; правый треугольник, пририсованный к квадрату, есть сфера культуры Западной церкви, уже отделенной от Восточной; некоторое время в ней одна сторона есть линия самой исторической линии; в этой линии Западная церковь жива, ибо она не разрывает еще связи с животворным источником культуры самой истории; но ее связь погранична с культурою; постоянно вправо от нее, так сказать, откладываются культурные явления уже по существу вне-церковные; линия же движения Восточной церкви, не совпадая

ри собора, которому и он адекватен; как глубоко еще Макарий Египетский понимает триадность, когда противопоставляет каноническому, только душевно-телесному пониманию церкви, как собора верующих, понимание духовное, в котором, по его словам, церковь есть «состав самого человека»<sup>978</sup>, или собор; в учении о соборности каждого человеческого индивидуума уже дана пространственная его концепция, как здания, сложенного из личностей, живущих потенциально в «Я», из которых личность данной жизни, личность осязаемая, – лишь одна из потенций; где же коренится пленум ее потенций? В предсуществовании «Я»; здесь «Я» включено в Бога, что опять-таки Макарий подтверждает, говоря, что ум человека – престол Бога; а престол ума – Бог<sup>979</sup>.

То, что Макарий дал, как пространственную композицию «умной церкви», то Ориген развил, как тему в вариациях времени; предсуществование «Я» есть только следствие из вечного существования потенций «Я» в Боге; тогда данная личная вариация темы «Я» во времени – одна из многих; «Я» развертывает храмовую композицию в перевоплощении индивидуального зерна истинно-сущего «Я» в личностях, из чего вытекает *оправдание*, а не осуждение человека.

Но вынимая дух из души, осудили Оригена; и лишь по недоразумению, по недогляду, не осудили учение Макария о церковном престоле ума, и о церкви, как составе человека, ибо церковь невидимую уже прикрепили к видимой, присвоив случайным церковным собраниям благодать «духа» (не действие ли благодати – пощечина, которую закатили Арию<sup>980</sup>?).

Тогда и позднейшие проявления индивидуальной гениальности внутри мертвого тела исторической церкви с точки зрения этой церкви: – предсудительны, как, например, слова Симеона, Нового Богослова о воплощении Христа: «*Как Он происходит? Как Слово из ума. Как отделяется? Как голос от слова. Как он воплотился? Как Слово написанное*»<sup>981</sup>. Ведь это же чистая ересь с точки зрения православия.

Оставшись с дуализмом тело-душа, обрекли душу на уничтожение в средствах элементарной логики Аристотеля; душа без ума становится лишь видом тонкой телесности, что и доказала диалектика будущих психофизиологических исследований; и не церкви, кастрировавшей душу, эту душу вытянуть из зависимости ее от материи.

Навязанный церковью человеку дуализм и привел к материалистическому монизму будущего; не захотели «духа», и пришли к телу и только телу.

Фактически церковный Восток нигде не декретировал подобной двоицы; он лишь затушевывал троичное начало в человеке; в этом сказалась присутствующая Востоку фальшь; ее карма – материалистические сентенции 18-го века.

Суммируем все, что можно бы сказать об истории церкви с момента, когда она стала государственной, до момента, когда Западная ее часть потеряла жизнь (к середине 13-го века); сопоставим графически ее здание с утопиями о невидимой церкви, которую Ориген противопоставлял видимой<sup>982</sup>, предпочитая служителей духа служителям культа; ее же Макарий сопоставлял с составом человека, т.е., с «*индивидуумом*», загаданным личности в



пределах душевного масштаба, т.е., двух данных душ и одной потенциально зачатой, но зримой в утопиях лишь; я бы мог ее нарисовать так<sup>а</sup>:



В квадрате, вписанном и заштрихованном (исторической церкви), слева отчеркнут треугольник, заостряющийся в точку угла, условно обозначенную, как «800»; плоскость внутри треугольника наглядно изображает диапазон и продолжительность жизненности Восточной государственной церкви; плоскость остальная квадрата – продолжительность жизненности Западной церкви, которая обрывается условным 1250-ым годом<sup>983</sup>; с 800-го до 1250-го приблизительно года жизненность сосредоточена лишь в Западной церкви; история церкви до Константина не знает еще сужения, ибо видимая церковь в ней не разрывает связи с невидимой; под нижней границей души рассуждающей в треугольнике с надписью «Грааль», – переработка древнего мифа в новый; и этот миф в 13-ом веке циркулирует уже на поверхности жизни в виде легенды о Граале, восточного происхождения, согласно которой Иосиф Аримафейский сохранил капли крови Иисуса в чаше<sup>984</sup>, которую хранят рыцари Грааля под предводительством смертельно раненого Амфортаса<sup>985</sup>; он – расщепленная на-двое рассуждающая душа (может быть, церковь видимая, хранящая правды невидимой, но не умеющая их истолковывать); Херцелейде в этой легенде – мать Парсифаля; она – душа сердца<sup>986</sup>, душа веры, внутри которой, как в утробе, лежала новая культура Европы в мраке раннего средневековья; линия истории от Грааля вверх к Возрождению есть путь будущей культуры мысли в средневековье, символизируемый в странствии Парсифаля, которому после его победы над чарами Кундри, языческой части ощущающей души, ставшей христианкой<sup>987</sup>, Амфортас передает Грааль, т.е. таинство причастия умным светом Христовым; Парсифаль становится царем Мон-Сальвата<sup>988</sup>; Мон-Сальват – и представление о невидимой церкви Оригена, и учение об уме, как престоле Бога в церковном составе человека-индивидуума, которым стал Парсифаль; и скажем вперед: самые краски, которыми покрывает легенда стены храма, становятся красками и ликами

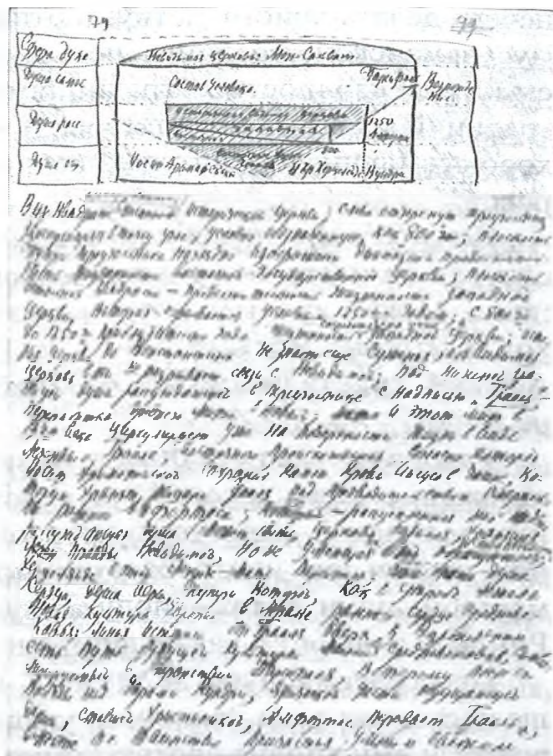
<sup>а</sup> следующую схему церковей видимой и Невидимой, восточной и западной в границах ее создания в границах ее живого влияния на историю,

Рафаэля, и Леонардо, и Микель-Анжело; а обращенная Парсифалем в христианство Кундри есть введенные в храм силы («чары») языческой души, переработанной импульсом духа в самосознающую душу, которой рождение – Возрождение.

Так бы я нарисовал культуру становления самосознающей души, складывающую легенды о церкви невидимой, не заключенной в видимой.

Невидимое начало выявлялось в первых веках вместе со светской культурой; изгнанный Аристотель продолжал формировать мысль в Сирии; там же процветало удивительное зодчество, которому учится Византия; традиции сирийского зодчества продолжают до десятого века; они отразились и в конструкции Киевской Софии; теперь доказано участие сирийцев в постройке ее<sup>989</sup>; но и доказано: корни сирийского зодчества лежат в Армении, принявшей христианство вместе с царем, Тиридатом: до Константина<sup>990</sup>; в это время в Армении произошел живой синтез персидских храмовых форм с начатками христианского, западного зодчества, выразившийся в видоизменении форм персидского храма, круглого храма, своеобразно гранитного (многогранник) и щербимого армянами<sup>991</sup>; в монументальном исследовании Стржиговского, недавно вышедшем<sup>a</sup>, с достаточной научной яркостью на основании материала более, чем исчерпывающего эту тему, доказано: здесь именно в первых веках слагалась протоформа будущего европейского зодчества в трех основных географических модификациях; одна – импульсировала сложение романского стиля, видоизменяя канон Запада; другая – чрез арабов, и непосредственно позднее влилась в готику; третья отразилась в... Ренессансе<sup>993</sup>, чему доказательство – между прочим, черновые наброски Леонардо-да-Винчи<sup>994</sup>, вероятно, и не подозревавшего о формах построек в Ани<sup>995</sup> и Вагаршапате<sup>996</sup>.

В то время Восток являет вид набальзамированного мертвеца; а все то, что еще несколько столетий способно к жизни, превращается в способности к отражению, в своего рода зеркала, суть которых в ненормальном уплотнении ощущающей души, не прозреваемой и не перерабатываемой самосознанием, – души, ставшей полурассудочной, полу-чувственной; ясно, что тут



Андрей Белый. Лист из рукописи ИССД. 1931. НИОР РГБ

<sup>a</sup> Прим. Белого: «Baukunst der Armenie» (2 тома)<sup>992</sup>.



нечего делать христианству; и отпавшая огромная часть Востока становится мусульманской, соединяя не христианство с эллинизмом, а эллинистическую рассудочность с традициями своеобразно юдаизированных древних традиций аравийской культуры; и несколько столетий способности отражать хорошее прошлое настолько велики, что арабская культура становится мировой.

Но подлинно новая культура – не отражает и не преломляет, а творит; отсутствие подлинного химического синтеза сказывается в быстром угасании арабской культуры; история этого расцвета и угасания – вот куда переходит история Востока с 8-го до 12-го столетия; он живет только в Азии и Африке; христианский же европейский Восток останавливается ранее: и – не живет.

Таково резюме останковки жизни на Востоке; произошло непропорциональное вторжение части древней ощущающей души, уже изжившей себя до рождения эллинской культуры; произошла гальванизация ее полуживой жизни под импульсом чисто рассудочной диалектики; переселение части полумертвой души в тоже полу-живую, другую душу, сказавшееся на жизни Римской империи<sup>a</sup>, как ее декаданс, – таков итог.

Переселение душ, – термин, который вполне определяет суть происшедшего, как одна из причин упадка культуры; это следствие удара – с юго-востока; ему вполне соответствует по-иному удар с северо-востока: в галльские провинции; переселению душ соответствует переселение народов, на котором и надо сосредоточиться.

## Гибель культуры Рима<sup>997</sup>

<sup>998</sup>С первого века (и еще ранее) на окраинах римского государства, преимущественно на северо-востоке, начинаются встречи античной культуры, т.е. культуры души рассуждающей, с племенами, еще не осевшими ни в какой культуре, или же с племенами, имеющими начатки заимствования культур, не ставших имманентными национальному быту; Юлием Цезарем покоряется Галлия<sup>999</sup>; при первых же римских императорах начинаются бои с германцами, встречи с которыми начались еще во 2-ом веке до Р.Х. Римское государство, склоняясь к новым для него племенам, отдает постепенно им блеск культуры; в центре же блеск<sup>b</sup> не блестит; падают великолепные памятники культуры; древо ее, облетая ими, как листьями, роняет их в новопокоряемые земли, – где они прививаются легко, как, например, в Галлии, или с трудом, как в Германии.

Происходит явление, подобное проницанию лучом разных разноокрашенных слоев, обстающих римское государство: светопроводность их раз-

<sup>a</sup> в изменении ее души, а в римских гражданах это сказалось в внедрении в их души, так сказать чужих душ – вот в чем сила.

<sup>b</sup> перестает светить; в нем развивается новый импульс, точно отряхивающий

ная; лучи, изменяющие быт пестрых и часто диких племен, не проникают эти пласты; там, где луч римского сознания не освещает быта, мрак быта начинает вдвигаться в пределы античной культуры; она – барбаризируется; а варварские элементы чуждых бытов романизируются; химическая реакция взаимодействия культуры и варварского быта развивает столь мощные силы, что вся энергия западной государственности отливает от центра к периферии; как бы сам собой истаивает старый Рим; в темных окраинах вымечается ряд новых культурных центров; но культуры в них – гибридное образование.

Культура Рима не в силах справиться с культурным новообразованием окраин; но христианский духовный импульс, сквозь нее прошедший с востока, под флагом античной культуры, так сказать, контрабандно проникая в Галлию, Германию, Британию и далее, укореняется там именно, принося новые, никогда не бывшие плоды, тогда как доселе ассимилировавшая национальную пестроту культура римлян постепенно растворяется.

Растворяется рассуждающая душа; в чем? В той стихии, которая еще не рождала души рассуждающей в собственном смысле; душевная стихия варварских племен, или душа ощущающая, не слагала на северо-востоке культур, подобных культурам юго-запада; Ассирия, Вавилон, Армения, Аравия, Египет, Персия, Индия такие культуры имели до момента рождения рассуждающей души; в них-то изжилась душа ощущающая; встречи юной античной культуры с древними культурами были встречами мужающей, полной силы рассуждающей души с уже изжитым третьим периодом или душой ощущающей.

Теперь происходит нечто обратное; стареющая рассуждающая душа античной культуры встречается с непочатыми силами народов, не имевших ни культур, подобных Египетской, или Вавилонской, ни культур, подобных античным. Юная душа ощущений сталкивается, так сказать, со стареющим рассудком, внутри которого, как динамит, взрывающий оболочку бомбы, вложен сам импульс Духа.

Столкновение римлян с севером и северо-востоком, подобно удару бомбы о непроницаемую стену; бомба взрывается; оболочка ее – осколки; но вырвавшийся пламень духа зажигает то, что доселе казалось незажигаемым.

И это явление, продолжающееся в веках, вызывает целый ряд явлений, внутренний смысл которых пока скрыт, а внешняя картина которых – катастрофа; мрак, казавшийся за окраинами римской империи неподвижной стеной, рушится на эту империю, подобно взорванной стене, под обломками которой погибает империя; обломки же, плаваясь от раскала, протекают сквозь пространства империи; и это втечение стихии, кажущейся чужеродной, – переселение народов.

К началу конца империи, пласты народов, облегающие римлян, приблизительно таковы.

Первый пласт – Галлия; она – покорена; и в ней распространяются лучи римской образованности. Второй пласт – племена, обитающие Галлию с севера и с востока; это германские племена, среди которых с первого до четвертого века происходят существенные перемены, в результате которых –

новый быт, новое объединение германских племен, приливающих к Рейну<sup>1000</sup>; на севере оказываются франки, начинающие с 3-ьего века опустошать Галлию; Констанций Хлор, Юлиан борются с ними; последний разбивает их в 358 году<sup>1001</sup>; к югу от них империю беспокоят алеманы, врывающиеся в 4-ом веке в северо-восточную Галлию; они завладевают Страсбургом и Майнцем<sup>1002</sup>; южнее являются на берега Рейна бургунны, еще недавно обитавшие за Одером<sup>1003</sup>.

За этим вторым пластом – на него напирющий третий пласт варваров: фризы, саксы, тюринги; баварцы<sup>1004</sup>; на востоке Германии – готские народности, в первом веке проживавшие за Вислой у Балтийского моря; к концу 2-го века они спускаются к Черному морю и двигаются по Дунаю; в области Дуная копошатся вандалы<sup>1005</sup>.

За этими слоями народностей уже совершенно дикий, четвертый слой; это аланы, населяющие пространства России и исчезающие во мраке Азии; о них циркулируют мифы; они поражают воображение; они делятся на племена; это – номады, красящие волосы, шьющие одежды из кожи врагов; иные из них<sup>a</sup> занимаются людоедством<sup>1006</sup>.

Вдруг эти слои народностей, как от подземного толчка, стихийно слетают с мест; и тесня друг друга, в борьбе друг с другом, начинают смешиваться, соединяться и дикими ордами вдавливаются в пределы римской империи.

Сейсмический толчок – движение гуннов (тюркский народ), перекочевывающих из глубин Азии сквозь пределы России; аланы частью борются с ними, частью сливаются с ними; они метут пред собою, как прах подорожный, народы, отделяющие их от римской империи; и тут-то намечается граница будущей западной Европы в дифференциации народностей, напирющих на Галлию и Италию; галлы, франки, готы, алеманы, бургунны, в среднем – защищают против аланов и гуннов запад Европы; намечается новая сфера племен, подобная той, которая некогда отделяла Рим от северо-восточного мрака; и эта сфера пока остается за гранью прозаряемой римской культурой среды; и если будущая западная, пока еще варварская Европа аналогична ощущающей душе, вступающей в химич<еское> соединение с душой рассуждающей, то варварская, северо-восточная Европа, подобна, так сказать, астральному телу будущих душевных культур.

Таковы племена, населяющие Днепр, Дон и Волгу<sup>b</sup>.

Можно сказать, что линии распространения античной культуры на север и северо-восток, подобные радиусам от центра к периферии, суть линии падения исторической кривой: линии сверху вниз, ведущие к саморазвалу ее, а

<sup>a</sup> , как например, меланхлены

<sup>b</sup> Прим. Белого:

Tacit: «Germania, Annales, Historiae».

Zeuss: «Die Deutschen und die Nachbarstämme». 1837.

Wietersheim, Dahn: «Geschichte der Völkerwanderung». 1880.

Fustel de Coulanges: «L'invasion germanique». 1891.

Becquet: «La Gaule avant et pendant les invasions des Francs». 1888.

«История Франции в раннее средневековье» (седьмой том «Histoire de France», выходящий под ред. E. Lavisse); книга шестая, написанная Байе).

Gregorii Turona Historia Francorum<sup>1007</sup>.

линии распространения варваров в пределах империи и на окраинах суть линии взлета; но в исторической кривой они становятся видными и ощутимыми лишь с известного момента; и таким моментом является каролингский ренессанс, вернее «-нессанс» (рождение) под флагом реставрации; и даже рождение не было рождением в собственном смысле, а, так сказать, рождением еще внутри материнской утробы, в которой будущая культура впервые сложилась отчетливо в эмбриональные формы.

Химическое взаимодействие двух течений, или линий (вверх и вниз) происходило постоянно: от первого века; но линия вверх не обнаруживается до моментов, пока государственный центр запада Европы не переместился в бывшую периферию, т.е. до Карла Мартелла и Карла, давших формы франкской государственности; она, так сказать, явлена потенциально; с какого-то момента она становится кинетической энергией подъема; наоборот, кинетика падения римской империи с какого-то момента становится потенциальной в жизни новых западно-европейских государств, ибо история ее есть история задержек и косностей, обременяющих силы, движущие историю культуры вверх.

И центром этих косностей, так сказать, потенциального пока падения перерожденных остатков былой культуры, все более и более становится церковь.

Пластам народностей, обстававшим Рим, соответствовали пласты душевной культуры, измеряемой большей или меньшей проницаемостью в отношении к рассуждающему сознанию.

В то время как Галлия сознательно относилась к импульсам Рима и в них быстро перерождалась, – в недрах германских народностей с первого века происходит, историей не вполне вскрытый, процесс коренного перерождения; Тацит изображает еще мифически быт древних германцев<sup>1008</sup>: за Рейном начинался угрюмый, полный ужасов и страхов лес; Тацит восклицает: «Кто мог бы ... стремиться в Германию?»<sup>1009</sup> Аммиан Марцеллин дает скупые характеристики ее<sup>1010</sup>.

К четвертому веку, в эпоху, когда германцы вдавливаются в пределы Рима, они уже не те, какими были в первом веке; у них явный прогресс и в бытовых, и в судебных установлениях; они становятся земледельцами; у них есть уже индивидуальная собственность; у них есть государственность<sup>1011</sup>. Но еще в культуре их нет характерных особенностей культуры рассуждающей души.

Не то видим мы в Галлии, которая сразу же отдается этой культуре, пусть в римской упадочной ее транскрипции; и это потому, что галлы имеют традиции древних культур, развивавшихся в период, предшествующий античному.

Галлы – кельты; а кельты в свое время принесли из Азии и Греции на запад Европы ряд верований и культов, возникших в эпоху цветения третьей культуры; вместе с ними явился на запад и ряд древне-азиатских культурных ценностей; галлы знали искусство отливать металлы; раскопки обнаруживают в до-римской Галлии греческую монету; есть памятники древних галльских искусств, например: статуя Венеры (красный гранит) с головным



убором, напоминающим египетский; кельты воздвигали богам колонны; изображение быка обнаруживает ранний галльский барельеф; искусство барельефа свойственно Галлии; всюду попадаются изображения быка и знаков Зодиака (культ быка<sup>1012</sup> процветал до 5-го века); имеются и образцы галльской мебели<sup>1013</sup>.

Галлия являет собой далеко не чистую культуру души ощущающей, а скорее границу культур этой души с душой рассуждающей; и даже: в ней – начатки культуры этой последней; культура души ощущающей в ней, – настолько готова к восприятию души рассуждающей, что культура последней, можно сказать, вспыхивает молниеносно, ибо культура<sup>a</sup> у галлов, так сказать, ненормально задержана в традициях третьего периода; и в них принимает некоторые уродливые черты, как то обычай человеческих жертвоприношений, запрещенный Тиверием<sup>1014</sup>.

На этот-то переразрыхленный для культуры Рима пласт быта отлагается с невероятною быстротой римская уже упадающая культура, что видим в изменении стиля барельефов, в римских жертвенниках, откопанных в Notre Dame<sup>b</sup>. «Путешественник», – говорит Блок<sup>c</sup> – «который по пути из Италии посещал галло-римские города, не чувствовал, что он переходил в другую страну... Он находил те же памятники, какие оставил по ту сторону Альп: форумы, храмы, портики, базилики, термы, театры, триумфальные арки, мосты, водопроводы...»<sup>1016</sup>. То же о домах: римская мебель, фрески, мозаика, статуи; но к импульсам римского искусства времен упадка примешивались образчики поздне-египетского (александрийского) искусства, благодаря постоянным морским сношениям с Африкой; римские галлы не дали своей скульптуры, развивая главным образом художественную промышленность, подчеркивая роскошь и пышность упадочного периода<sup>d</sup>.

Происходит слияние галльских и римских божеств<sup>1018</sup>; к IV-ому веку исчезают друиды<sup>1019</sup>; водворяется синкретизм; в Реймсе на алтаре между Меркурием и Аполлоном продолжает восседать рогатый бык<sup>1020</sup>; быстро прививается римский культ «гениев»<sup>1021</sup>; с второго века приходят Митра, Изида, Серапис<sup>1022</sup> и т.д.<sup>e</sup>

Школьное образование распространяется всюду<sup>1024</sup>; уже при Марке Аврелии Реймс – северные Афины; Тулуза, Ангулем, Пуатье, Нарбонна – просветительные очаги; но лучшая школа – в Бордо; сюда стекаются студенты; среди них организуются корпорации; отсюда выпрямляется знаменитый поэт Авзоний<sup>1025</sup>; богатая галльская аристократия и буржуазия весьма охотно

<sup>a</sup> душа ощущающая

<sup>b</sup> Прим. Белого:

Сюда:

Lenoir: «Histoires des arts en France».

"—"-" «Musée des monuments français»<sup>1015</sup>.

<sup>c</sup> Прим. Белого:

«Независимая Галлия и Римская Империя» из VII-го тома «Histoire de France» (под ред. Лависса).

<sup>d</sup> Прим. Белого:

Baumeister: «Denkmäler des klassischen Alterthums»<sup>1017</sup>.

<sup>e</sup> Прим. Белого:

Boissier: «La religion romaine». 1874<sup>1023</sup>.

посещает школы<sup>a</sup>; галльский поэт Теренций Варрон, друг Вергилия, Корнелий Галл, — прославляют галльскую образованность; галльские риторы славятся в Риме, как Квинтилиан; с четвертого века в Италии воцаряется молчание; в Галлии процветает умственная жизнь, риторика, роскошь; литература обильна; поэзия в лице Авзония безупречна по форме; здесь именно развивается подчеркнуто римский патриотизм<sup>b</sup>.

Центр античной культуры смещен к периферии, но в ней же и деформирован; искусство не движет быт, но статизируется, приклеиваясь к нему и изживаясь в промышленности, в роскоши, в форме, в риторике.

Христианские общины появляются в Галлии во 2-ом веке; язычники оказывают упорное сопротивление; характерно: особенно чуждыми христианству оказываются представители высшего общества; до пятого века большинство галлов язычники; в четвертом веке христианство получает широкое распространение; апостол Галлии Св. Мартин<sup>1028</sup>.

Галлы ассимилируются с империей; к началу появления в империи германцев они — представители римской культуры и римского патриотизма<sup>1029</sup>; германцы распространяются внутри империи, как чуждый элемент, не способный сразу же усвоить культуру, лишь номинально числящийся в империи и заполняющий, так сказать, пустоты, образуемые оттого, что население империи тает; сперва это рабы-пленники; иногда это племена, мирно вступившие на территорию; эти варвары появляются в римских войсках, как солдаты; они еще покрыты шкурами; и — смущают римлян; они ненадежны; начав с римской службы иные из начальников становятся лютыми врагами римлян (как, например, Арминий<sup>1030</sup>); германцы возделывают поля; но они же скоро начинают добиваться почетных должностей чуть ли не <с> оружием в руках, оставаясь в сущности теми же варварами.

При Константине влиятельные франки занимают придворные должности; постепенно армия оказывается в руках германцев; эпоха господства легионов возводит на трон гота, Максимиана<sup>1031</sup>; варвары оказываются то на троне, как Магненций<sup>1032</sup>, то при троне, управляя от имени императора, как Арбогаст<sup>1033</sup>, опекающий Валентиниана; сам знаменитый Стилихон<sup>1034</sup> — варвар<sup>1035</sup>.

Германцы, отстаивая Рим, не предполагали, что уничтожат основу империи; и тем не менее, основа ее, античная культура, — окончательно разбилась именно о них; галльский поэт, Намациан, восклицает: «*Рим продан был солдатам в звериных шкурах. Он был в плену прежде, чем взяли его*»<sup>1036</sup>; распространяются германские обычаи и моды (длинные волосы, штаны); императоры покровительствуют усвоению варварства<sup>c</sup>.

<sup>a</sup> Прим. Белого:

Jullian: «Les premières universités françaises».

Naudet: «Mémoire sur l'instruction publique... chez les Romains» («Mem. d. l'Acad. des Inscr.» 1831)<sup>1026</sup>.

<sup>b</sup> Прим. Белого:

Amédée Thierry: «La littérature... en Gaule» («Revue de deux mondes», 1873).

Boissier: «Les rhéteurs gaulois»<sup>1027</sup>.

<sup>c</sup> Прим. Белого:

Léotard: «Essai sur la condition des Barbares établis dans l'empire Romain», 1873<sup>1037</sup>.

В начале пятого века Галлия – арена упорной борьбы с варварами; блаженный Иероним пишет: «Все, что заключается между Альпами и Пиринейми, между Рейном и океаном – ... опустошили квад, сармат, алан; ... Майнц был взят и разрушен ... Вормс пал после долгой осады ... Реймс, страна Амьена и Арраса, отдаленная Мориния, Турнэ, Шпейер, Страсбург – стали германскими...»<sup>1038</sup>. Майнц захватили франки; вандалы разоряют Испанию; Галлия – растерзана; бургунны внедряются в прирейнскую часть Галлии; алеманны оседают в Эльзасе и в Швейцарии; франки занимают Бельгию.

Так германцы, не ассимилируя культуры Рима, ввергают в римские провинции свой быт; ритор Клавдий Марий сетует на «*опустошения сармата, пожары вандаля, грабежи ... алана*»<sup>1039</sup>. Гунны отражены; но после Аэция, по словам Марцеллина, «*Западная империя пала*»<sup>1040</sup>; по словам Овенция, «*всюду свирепствует смерть, горе, разрушение, убийство, траур*»<sup>1041</sup>; вандалы, готы, бургунны селятся в Галлии; между бургуннами и галлами постепенно устанавливается контакт; в пятом веке в Галлии правят вестготы и бургунны; бургундский король Гундобальд учится красноречию у классиков и развивает примирительные тенденции<sup>1042</sup>.

При короле Хлодвиге франки занимают Галлию; Хлодвиг принимает христианство; он – в союзе с духовенством; он побеждает готов; под флагом борьбы с арианством громит их, получает диплом на консула от императора Анастасия и утверждается в Париже<sup>1043</sup>; франки доходят до Средиземного моря, вмешиваются в политику Италии; но они – остаются варварами; их господство – конец античной культуры<sup>a</sup>.

История падения западной римской империи есть история падения души рассуждающей, которую покинул импульс жизни; погружаясь в недра полусознания ощущающей души и вывлекая из этих недр особенности, ставшие скоро закваской новой культуры вместе с народами, которых душа оказалась удовлетворяющей условиям произростания этой культуры, – история падения обусловила в будущем историю возрождения; ряд народностей участвовал в этом акте, т.е. население, облагавшее, так сказать, пластами бывшую империю: галлы, германцы (франки, бургунны, алеманы); наконец: аланы и часть тюркских племен, неоформленно смешанных со славянскими, франкскими и монгольскими народностями; последняя группа, вызвав толчок к внедрению в Римскую империю, так сказать, откатилась, отмежевалась; и в ряде веков не участвовала в выработке западно-европейской культуры; и это потому, что культура этих народностей пребывала не в сфере сознания или полусознания, а в сфере, так сказать, сна, изживаясь в слепых

<sup>a</sup> Прим. Белого:

Сюда:

Fauriel: «Histoire de la Gaule... sous les conquérants germains». 1838.

Kleinclausz: «Histoire de Bourgogne». 1909.

Гревс: «Аларих и вестготы» (в «Книге для чтения»).

Pirenne: «Histoire de Belgique».

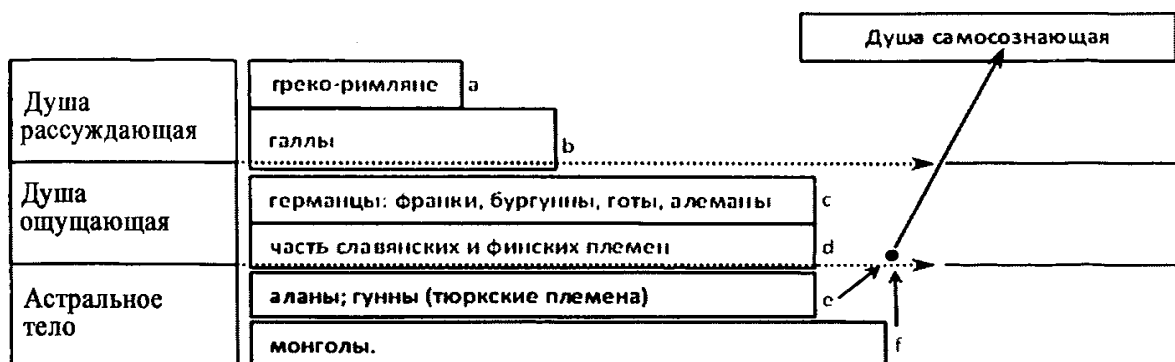
Junghans: «Histoire de Childéric et de Chlodovech». 1879.

Kurth: «Histoire poétique de Mérovingiens». 1893<sup>1044</sup>.

хотениях и неосознанных ощущениях; культура эта не адекватна душевной культуре; скорей ее можно охарактеризовать, как культуру тела; и именно: астрального тела.

Между тем, в выработке западной культуры участвовали: ощущающая и рассуждающая душа; и – импульс конкретного духа, вызывающий акт химического их взаимодействия и перерабатывающий заново ощущающую душу, чтобы она в соединении с этим импульсом возродилась бы, как самосознающая душа.

Если мы проведем параллель между соотношением души рассуждающей, ощущающей, астральным телом с одной стороны и со слоями народностей пред падением западно-римской империи, то мы получим следующее соотношение, которое отразила бы схема:

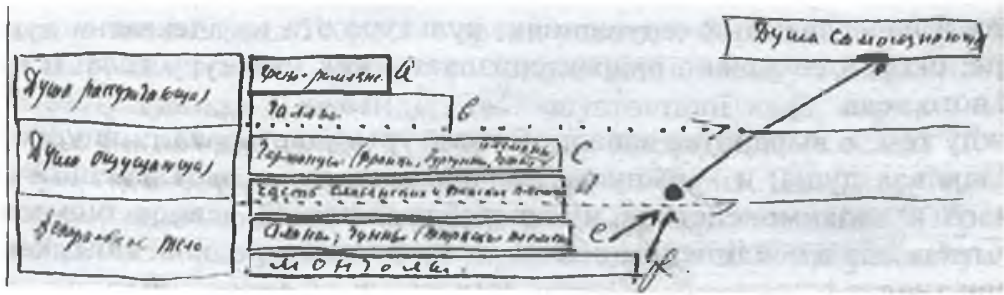


Переселение народов есть внешнее следствие событий, корни которых – в глубокой Азии; они вызваны историей тюркских, монгольских, туранских народностей, в результате которой гунны, отраженные на далеком востоке, двинулись на запад и на север, играя роль сейсмического толчка, сдвинувшего пласты географического расселения, в результате которого аланы, готы, германцы, вдаваясь в Галлию, превратили ее в арену борьбы; так готы, бургунны, франки стали играть попеременно роль вершителей судеб запада.

Если смерть Аэция (454) уже есть падение западной империи, как следствие падения культуры<sup>1045</sup>, то 476 год<sup>1046</sup>, условно открывающий период средневековья, не играет никакой роли. Подлинное средневековье скорей открывает образование франкской монархии; в этот период впервые начинается в подсознании работа христианского импульса над ощущающей душой, в итоге которой историческая линия, образовав, так сказать, угол, начинает вытягиваться вверх, пересекая зоны души рассуждающей и достигая уровня, не бывшего никогда, как уже культура самосознающего «Я».

Именно с этого периода население европейских римских провинций, т.е. римляне, кельты (галлы), германцы, часть славян, скандинавы образуют, так сказать, тесто, всходящее под действием брожения германских народностей, вливающих омоложенную импульсом культурную кровь в склеротизованную культуру кельтов, римлян и греков, оформляющих жизнь славянских племен, – это тесто и образует будущий состав новой Европы.





Андрей Белый. Схема из рукописи ИССД. 1931. НИОР РГБ

Велика в этом действии роль германцев; и в исходе этого действия особенно подчеркнута роль франков.

## Франки

Франки были<sup>а</sup> воинственны; франкский воин ходил в тунике, перетянутой медным поясом, на котором висел длинный меч и топор, «франциск», предназначенный для метания; в руке он сжимал пику, или дротик; он защищался деревянным щитом; голова была непокрыта<sup>1047</sup>.

До Хлодвига – легенды, а не история, знакомят нас с первыми франкскими королями<sup>1048</sup> (Меровей, Хильдерих); Хлодвиг, завоеватель Галлии, сперва язычник, потом христианин, стал учеником епископа Ремигия<sup>1049</sup>; Хлодвига на Западе сравнивают с Константином Великим; он пользуется покровительством духовенства<sup>1050</sup>; Григорий Турский пишет о нем: «Хлодвиг, чтивший догмат св. Троицы ... победил еретиков ... Аларих, который его отрицал, – лишен был своего царства»<sup>1051</sup>; Хлодвиг подчинил своей власти всех франков и умер в 511 году.

Франки укрепляют законность, занимаются земледелием и скотоводством; их графы чинят суд и расправу от имени короля; нравы их грубы, суровы, воинственны; Галлия в эту эпоху покрыта грабящими шайками; дороги беззащитны; франкские законы закреплены в «Салической Правде»<sup>1052</sup>; для римлян и галлов пока оставлено римское законодательство.

Королевская власть эпохи Меровингов сперва исчерпывает себя военным командованием; постепенно она начинает заимствовать ряд черт, присущих римской, императорской власти<sup>б</sup>; короли носят длинные волосы; их костюм близок к византийскому; Хлодвиг носил диадему и пурпурную тогу; Дагоберт принимал, сидя на золотом троне<sup>1053</sup>; в мирное время король проводил время в пирах и охотах; его власть считалась воплощением воли Божией: ему подчинялась церковь.

Двор короля состоял из казначеев (тэзаурарии), спальников, начальников слуг, сенешалей, маршалей; короля окружали клирики, доктора, певцы, му-

<sup>а</sup> отличались мужественностью

<sup>б</sup> она – наследственна

зыканы; постепенно возвысилась должность мажордома, или палатного мэра, которому постепенно подчинились и графы, и герцоги; в седьмом веке мажордом – глава двора; округами государства управляли графы, крупные собственники; помощник графа – викарий; графства объединял герцог<sup>1054</sup>.

На территории графства были города, местечки и села; в главном городе графства пребывал епископ; граф властвовал и в городе; города к тому времени изменили свой римский вид; античные здания превратились в развалины; амфитеатры были пере<об>орудованы в крепости; языческие статуи лежали поверженными; строились церкви и монастыри, часто с мощными оградами; население городов было малочисленно; в начале владычества франков в городах еще есть промышленность; посудное и золотых дел мастерства процветают; с 6-го века городская промышленность падает; индустрия сосредоточивается в деревнях; пряности, шелка, лекарства доставляют из портов Марсели; поставщики – византийцы<sup>1055</sup>.

Римские учреждения погибают.

Традиции римского прошлого воплощала церковь; исконное население группировалось вокруг епископов, оспаривавших власть у графов, и являвшихся посредниками между галлами и франками; франкская церковь сперва подвижна соборами; в эпоху междуусобных войн соборы не созываются; франкская церковь независима от папы; высшие духовные должности выборные; но на свободу выборов накладывают руки короли; и на этой почве возникают трения со светской властью; иногда епископы проявляли независимость не только по отношению к графам, но и к королям<sup>1056</sup>.

Франкская церковь падает, когда церковные кафедры начинают доставаться германцам; епископы стремятся к обогащению; убийства, истязания прихожан, грабежи марают их сан; многие отдаются разврату; церковь переполняют безграмотные; низшее духовенство зачастую теперь – жалкий сброд; многие из отчаянья становятся анахоретами, надевают на себя звериные шкуры<sup>1057</sup>.

Еще при короле Хильдеберте почитают идолов; к середине седьмого века лишь они исчезают; боги перерождаются; Диана продолжает жить в легендах о предводительнице ведьм; Вотан становится «черным охотником» в другой легенде; само благочестие питаемо только ужасом<sup>1058</sup>; в наступившей умственной темноте безнаказанно бродит дьявол<sup>a</sup>.

Сведения о меровингском периоде не богаты; и особенно мало художественных остатков; среди них – трон Дагоберта, типичное курульное кресло<sup>1060</sup>, и статуя Хлодвига, в мантии, украшенной вышиваньями; художники и зодчие этой эпохи главным образом из Византии; мы видим скульптурные украшения церковных порталов; богато украшена скульптурою церковь эпохи Хильпериха (†584), Сен-Жармэн-де-Прэ<sup>1061</sup>; ее подпирали мраморные

<sup>a</sup> Прим. Белого: Этот отрывок писан по Байе «Христианство и германцы в Галлии» («История Франции в раннее Средневековье»).

Сюда: Vogel: «Chlodovech's Sieg über die Alamannen». 1888. («Neues Archiv»).

Schröder: «Die Franken und ihr Recht».

F. Dahn: «Die Könige der Germanen». 1894.

Bonnell: «Die Anfänge des karolingischen Hauses». 1866.

Loening: «Geschichte des deutschen Kirchenrechts».

Maury: «Croyances et legendes du Moyen Âge»<sup>1059</sup>.

колонны; стены и потолки были росписаны; талантливые литейщики были привлечены к работе. Григорий Турский утверждает, что базилика св. Мартина<sup>1062</sup> была украшена цветными стеклами.

В эту эпоху появляются металлические топоры; выделяются шпаги, обделываются драгоценные камни; франкская Мессалина, королева Фредегонда, собирает коллекцию этих камней<sup>1063</sup>; муж ее, Хильперих, сочиняет гимны<sup>1064</sup>; и заставляет себя изваять с музыкальным инструментом в руках<sup>1065</sup>; посуда (золотые блюда) – роскошной отделки; уже есть живопись по эмали; есть яичные краски; в скульптуре – робкие шаги вперед<sup>1066</sup>.

Традиции античного искусства продолжали теплиться; ко времени вторжения франков Галлия покрыта каменными римскими базиликами; германцы же предпочитают дерево для стройки, создавая свой стиль (скоро исчезнувший); сильны сирийские и византийские традиции; меровингский стиль – помесь из элементов стилей: германского, византийского и римского стиля; типична еще вилла; но уже появляются башни, подобные позднейшим в замковых постройках<sup>1067</sup>.

Строятся новые церкви-базилики (такова базилика Мартина Турского, построенная в 470 году<sup>1068</sup>); они позднее уничтожены норманнами; по сохранившимся описаниям стены их были покрыты позолотой и занавешены тканями; полы – мозаика; колонны часто перенесены из античных храмов; церкви украшены неуклюжей скульптурой и декоративным орнаментом, представляющим смесь византийского стиля с элементами варварского искусства; гробницы имеют вид саркофагов (форма эта исчезает в начале 10-го века); мертвых хоронят в одеянии, с оружием; их убирают всевозможными украшениями<sup>1069</sup>.

Устанавливается и наряд; иные из особенностей его сохранились до 12-го столетия; одежда – узкая; на нее накидывалась мантия, прикрепляемая к плечу; горожане носят длинную, подпоясанную тунику, накидывая плащ, открытый спереди; женщины носят вуаль, которая бьется лопастями по воздуху; длинные пряди волос, перевитые лентами, падают по бокам; женская туника часто гофрирована.

Седьмой век открывается царствованием Фредегонды; ее сын, Дагоберт<sup>1070</sup>, делит в 633 году Францию на Австразию и Нейстразию<sup>1071</sup>; время Дагоберта сравнительно богаче культурой искусств; появляются уже живописцы-франки; начинается резьба по дереву и прививается деревянная скульптура; процветает литейное дело; знаменитому литейщику из Лиможа, св. Элигию, покровительствует Дагоберт; он делает его хранителем своей сокровищницы; св. Элигий работает над гробницами св. Женевьевы, св. Мартина, св. Германа; крест и чаша из Сен-Дени<sup>1072</sup>, построенного незадолго до этого, принадлежат ему<sup>a</sup>.

<sup>a</sup> Прим. Белого: Сюда:

Lenoir: «Histoire des arts en France».

"—" "Musée de monuments Française».

Enlart: «Manuel d'Archéologie Française». 1902.

Clemen: «Merovingische und Karolingische Plastik». 1892.

Em. Molinier: «Histoire générale des Arts, appliqués à l'industrie». T. IV: L'orfèvrerie.

Barrière-Flavy: «Les arts industriels des peuples barbares de la Gaule». 1901<sup>1073</sup>.

Всюду – упадок; нет почти светских школ; писатель эпохи – Григорий Турский: он ярко рисует нравы современников; его перу принадлежит «История франков»; он знает чуть-чуть Вергилия и Саллюстия; но в патристике хромает весьма<sup>1074</sup>; есть и другие летописцы, как то: Фредегар<sup>1075</sup>. К поэзии шестого века относится поэма некоего Авита<sup>1076</sup>; в ней подчеркнуты церковные темы; автор церковных гимнов, Фортунат, иностранец<sup>1077</sup>. Наука – вполне исчезла; нет богословия; его не заменяют проповеди Колумбана; св. Одоэн пишет: «К чему нам Пифагор, Сократ, Платон?»<sup>1078</sup>

Но латынь все же распространяется среди истых франков; короли говорят на классической латыни; но отрабатывается в народе и так называемая «деревенская латынь»<sup>1079</sup>, в которой стерты, например, падежи; Григорий Турский восклицает о себе: «Невежественный, человек, ... ты употребляешь мужской род вместо женского ... и путаешь *accusativus* с *ablativ*'ом»<sup>1080</sup>; смешиваются согласные и гласные, смешиваются падежи; из мешанины складывается новая речь; растворяется в ней и самый язык франков.

Появляется новый стиль песен, из которых позднее образуется, так называемая, «*chanson de geste*»<sup>1081</sup>.

Культура слова вместе с проблесками культуры искусств ничтожны по сравнению с бездной утраченного; и Фредегар восклицает<sup>1082</sup>: «*Mur стареется, лезвие ума тупеет*»<sup>a</sup>.

Восьмой век ознаменован напором арабов и падением Меровингов<sup>1084</sup>.

## Искры культуры на Западе<sup>1085</sup>

В усилиях сохранить видимость самостности души рассуждающей восток остается без души, ибо его душою остается мертвый член души, подлежащий отсечению, что и было произведено арабами; наоборот: в факте видимой гибели этого по существу мертвого члена души на Западе высвобождается живой импульс: в сердцах варваров; и он – *вера*, протянутая из недр ощущающей души, частью прозаренной импульсом Христа; здесь душа рассуждающая, погубивши себя в *духе*, и погрузившись в недра подсознания, в будущем воскресает, как *иное*, живое; живое, иное – соки этой души, отданные зародышу души самосознающей, которой плацента – душа ощущающая; и этому разрыву мертвой цельности сознания соответствует разрыв тела империи, ставшего многообразием варварских народов.

Жуткую картину являет собою Запад в эпоху, когда Галлия, Италия, Испания наводнены полудикими племенами: готы, вандалы, сарматы, аланы, гунны, свевы, саксы, бургунны, франки; волна за волною перекатились через развалины недавних центров культуры; но в самом пожаре ее установ-

<sup>a</sup> Прим. Белого:

Байе: «Христианство и германцы в Галлии».

[J. von Schlosser: «Quellenbuch zur Kunstgeschichte»]

Loebell: «Gregor von Tours und seine Zeit». 1869.

Bonnet: «Le latin de Grégoire de Tours».

Roger: «L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin». 1905.

Kurth: «Histoire poétique des Mérovingiens». 1893<sup>1083</sup>.

лений промаячили проблески иных, еще не живших в мире культурных знаков; Теодорих, культуре чуждый, но пытавшийся соединить в Риме остатки недавней культуры, – уже культура самой бескультурницы; он, варвар, садится на школьную скамью изучать ретиорику и римское право; для него это право есть нечто более чуждое, чем Аристотель для византийского грека; но Аристотель изгнан из Греции, а *право* Рима волнует варвара со стороны: какое красноречие в этих двух, взаимно уничтожающих друг друга жестах Запада и Востока! В одном – жизнь; в другом – смерть; в одном любовь; в другом – ненависть. Теодорих приближает к себе Кассиодора; одно время он силится приблизить и Боэция, который гибнет не как культуртрегер, а как политический заговорщик<sup>1086</sup>.

Но в то время, как пришедший в Рим варвар испытывает сладость от взятия в себя соков античной мудрости, и дичающий Кассиодор, и изящный электик Боэций испытывают процесс саморазложения в гуще всасывающего их варварского чернозема; первый ищет учителей; и уже не находит их в Риме; горестно восклицает он: «*Gravissimo sum, fateor, dolore permotus, quod*<sup>1087</sup> *scripturis divinis magistri publici deessent*»<sup>1088</sup>. Другой – лихорадочно переводит греков, и в тюрьме, чтобы бросить переводы на гребень новой волны варваров, вскоре обрушенной на Италию; эта волна – франки; и – где переводы?

Не характерно ли, что еще до падения западной империи уже протянута нить между варварами и исконными культуртрегерами Италии, и что победитель Атиллы в битве народов на Каталаунской равнине, Аэций<sup>1089</sup>, связан с Атиллою дружбою в юности, когда они вместе проводили досуг, встречаясь за пределами Италии; и некоторая нежность к Атилле живет в сердце Аэция.

Не характерно ли и то, что под покровительством бургундского короля собирались остатки ученых, открывались школы для изучения Августина, Сенеки, Лактанция.

И вопреки этим вспыхам в культуре, – недоразрушенное одно время было разрушено франками, будущими покровителями и наук, и искусств, спасшими христианство от арабов рукою Мартелла<sup>1090</sup>.

Какая противоположность: чванная гиератика восточных отцов, вооруженных жезлами единой догмы, которыми они очерчивают вокруг пасомого стада непереступаемый круг; и – нервно субъективные, полные ошибок интерпретации остатков былого, дичающие одиночки, Боэций и Кассиодор, уже уходящие в тьму завтрашнего дня; но именно эти «путанники», в момент гибели приподнявшие, пусть праздно, лозунги просвещения, в достоинстве своей миссии, в неравной борьбе с придвинувшимися франками, которые завтра уничтожат деяния их, – герои.

На их дрожжах всходила впоследствии история средневековой философии.

А между тем: был период, когда разучились писать; галльский епископ 6-го века, Григорий Турский, в своих lamentациях на безграмотность, написанных безграмотно, восклицает: «О, горе!» Он жалуется: «*sum sine rhetoricis et arte grammatica!*»<sup>1091</sup> Папа, Григорий I-ый, крупная, темпераментная фигура для своего времени, считает занятие грамматикой гибельным; и даже позднейшие Меровинги предпочитают реставрацию амфитеатров для боя



зверей реставрации академий; традиции письменности передаются под спудом, из центра в центр; состояние одичалости длится от Хлодвига до Карла Мартелла и Карла Великого.

Западная церковь в лице ее высших представителей не облагораживала власти, потворствуя ее диким инстинктам. От Хлодвига до Карла Великого длится период абсолютного мрака; официальная церковь молчаливо попустительствовала невежеству; Гомер и Виргилий обругивались. Сам Карл Великий до италийского путешествия не предпринимал никаких шагов для спасения жалких остатков когда-то великой культуры.

Не останавливаясь подробно на этом периоде; все, что имею сказать о нем, не попытка исторической характеристики, а субъективный домысел, надстройка над слышимой мной, как тональность, теме. Все это характерно для кривой, характеризующей историю в смене ее декадансов и возрождений.

Важно в ней видеть осмысленность и декадансов, ибо в центре их, между правыми и левыми уклонами видимого разложения, проходит линия сложения зерен будущих возрождений: линия импульса; какое же светлое пятно выступает за пределами Византии в видимо погруженной во мрак Европе?

Распространение Христова импульса среди варваров; 6-ой, 7-ой, 8-ой и 9-ый века суть летопись распространения христианства; в ней яркими звездами блистают не философы, ученые и поэты, а Бэды-проповедники<sup>1092 а</sup>. Внутри самого безобразия и мрака, здесь, там – очаги не головного знания, а знания сердечного; и это сердечное, верное знание, пока оно остается без головы, – вера; голова к этой вере, самое осознание веры, как осознание сознания «Я» в самопознающей свободе – далекое будущее, к которому из неосвященных, но полных теплом сердец вытягиваются вверх стремления варваров; эти стремления внутри самого декаданса, поражающего зрение, становятся проростами, которыми упдающая с первого века, явленная культура веков сызнова приподымается с севера.

Запад приподымает ее; Византия – молчит; все лежащее на северо-востоке от Византии еще не приобщено общему культурному процессу. Тема становления самосознающей души в этот период сосредоточена на Западе<sup>1093</sup>.

Представьте себе поданный отрезок кривой истории (от 1-го до 15-го столетия), пересеченной двумя горизонтальными линиями; плоскость, лежащая выше верхней линии, так сказать, уровень самосознания, рожденного в явь приблизительно в конце 15-го века; плоскость между верхней горизонтальной и нижней есть сфера души рассуждающей; а плоскость ниже ее – сфера души ощущающей; между горизонталями линия истории рисует угол; она начинается с середины плоскости, обнимающей уровни рассуждающей души; она пересекает границу между душой рассуждающей и ощущающей; отрезок падения линии истории характеризует видимый упад культуры от первого века до приблизительно 400 года (все годы – теоретичны, весьма приблизительно: собственно, не года, а – десятилетия); этот упад коленчат; он более крут после теоретического, условного 180 года; ниже границы между душой рассуждающей и ощущающей – вершина угла, построенного внутри плоскости души

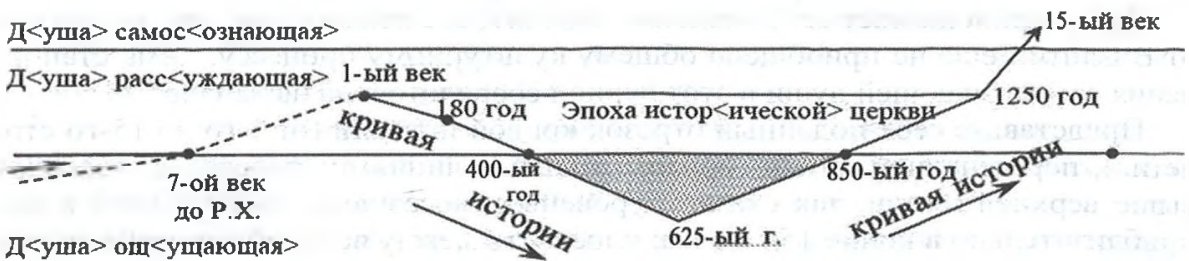
<sup>а</sup> В восьмом веке Германия становится христианской страной.

ощущающей: 400 – 625 – 850; с теоретического пункта «625» – линия истории начинает забираться вверх; с 850-го года она вторично пересекает границу души рассуждающей (снизу вверх, обратно пересечению ее сверху вниз); поднятие линии в сфере души рассуждающей в пункте, обозначенном, как теоретический 1250-ый год достигает приблизительно уровня, адекватного 1-ому году новой эры; далее слом линии вверх, пробегающей приблизительно в 2 столетия, сравнительно значительную высоту и пересекающей после второй половины 15-го века впервые в истории верхнюю параллель, т.е. преодолевающей плоскость души рассуждающей, подобен тому, как в 7-ом – 6-ом веках до нашей эры был впервые достигнут уровень души рассуждающей; эти пункты (7-ой век до Р.Х. и 15-ый после) суть пункты рождения новых способностей в человеке; первый пункт – рождение рассуждающего сознания личности в человеке; второй – рождение самосознающего индивидуума сперва внутри личности; его рост за пределы личности в судьбах наших дней должен взять личность-личину в свои руки вместе с выявленными впервые двойниками-тенями личности, ее телами<sup>1094</sup>.

Проведем линию, соединяющую первый и 1250-ый год; это будет прямая; вместе с нижней границей (второй параллелью) она образует усеченную<sup>a</sup> фигуру, вершина которой лежит в душе ощущающей; плоскость усеченной фигуры построена годами 1 – 180 – 400 – 850 – 1250; это – плоскость развития исторической церкви.

### Разгляд отрезка кривой

Соединим сказанное в конце предыдущего отрывка в наглядной схеме:



Теоретический пункт, обозначенный, как 400-ый год, есть как бы пункт развала жизни, построенной культурой души рассуждающей в подпочве души ощущающей; импульс истории уходит как бы из сферы рассудочного сознания во тьму полусознания; и этот уход сопровождается видимым падением античной жизни; отрезок, обнимающий 5-ый, 6-ой, 7-ой, 8-ой и половину 9-го века, исторический импульс слагает жизнь ниже уровня, уже дос-

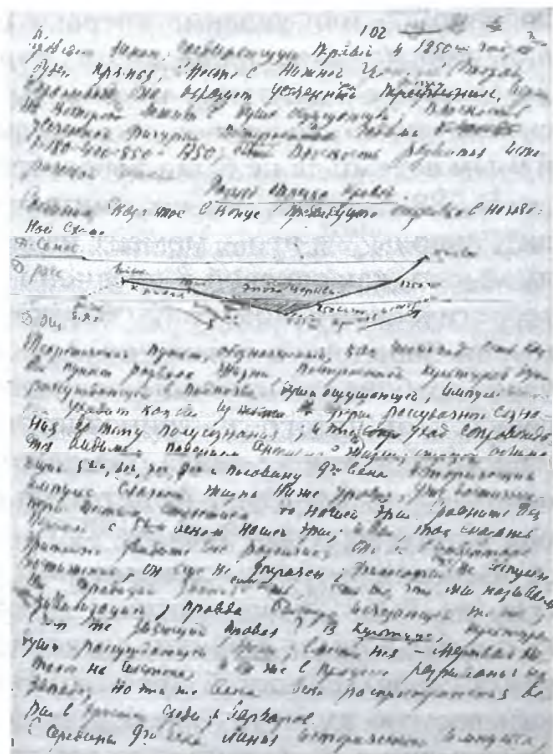
<sup>a</sup> треугольник

тигнутого шестым столетием до нашей эры. Сравните век Перикла с 5-ым веком нашей эры; и вы, так сказать, зрительно увидите все различие; оно не в инвентаре достижений; он еще не утрачен; философы еще не истреблены, традиции знания еще есть; есть то, что мы называем цивилизацией, правда быстро исчезающей тоже; в чем же зияющий провал? В культуре; культуры души рассуждающей нет; вместо нее – мертвый каталог на Востоке; и он же в процессе разрывания на Западе; но эти же века – века распространения веры в Христа среди варваров.

С середины 9-го века линия исторического импульса, поднимаемая темными еще дрожжами веры, достигает вновь нижней границы души рассуждающей; и устанавливается одинаковость уровней между теоретическим пунктом перевала между 7-ым и 6-ым веками до нашей эры и 850-ым годом новой эры; конец 9-го века подобен концу шестого, началу пятого (до Р.Х.); оба пункта построены поднятием линий; пункты поднятия уровней в пятом веке до Р.Х. знаменуют собою расцвет античной культуры; а адекватные пункты, лежащие в 9-ом веке нашей эры, характеризуют каролингский ренессанс; 800 год есть год коронавания Карла венцом священной Римской империи; это год восстановления, хотя и фиктивного, западной империи, окончившей свое бытие формально в 476-ом году, а реально – ранее, в 410 году; ибо 410-ый год – год завоевания Аларихом Рима; не забудем, что 395-ый год есть год разделения Римской империи на западную и восточную. Он-то и есть начало гибели всей римской государственности, ибо восточная империя, быстро перерождаясь в азиатский Восток, утрачивает традиции римской гражданственности; и кодекс Юстиниана<sup>1095</sup> не спасает ее.

Наш теоретический пункт, или 400-ый год, ложится почти посередине между двумя датами, определяющими гибель Imperium Romanum: между 395 годом (разделения империй) и 410 годом, завоеванием впервые Рима варварами; официальная дата падения западной империи, или 476-ой год, – лишь механическая консеквенция рокового 15-тилетия, условно обозначенного, как 400-ый год (начало пятого века).

Что есть теоретический 850 год? Он есть конституирование впервые будущих европейских государств, возникших, как следствие восстановления империи; какое реальное событие лежит рядом с 850-ым годом? Верденский



Андрей Белый. Лист из рукописи ИССД. 1931. НИОР РГБ

договор<sup>1096</sup>, или явление впервые современных – Франции, Германии, Италии, многие века определявших судьбы Западной Европы.

Вместе с тем, этому видимому возникновению Европы история предпосылает начало восстановления культуры, как таковой; в отрезке между 5-ым и 9-ым веками ее не было вовсе; теперь она робко начинает заявлять о себе.

В 788 году Карл в послании к епископам и аббатам приказывает учредить школы<sup>1097</sup>: это – момент начала средневековой мысли, подобный началу мысли, как таковой в древней Греции (аналогия в уровнях); и он обратен теоретическому 400 году, близко падающему к началу утраты античной мысли Западом, к изгнанию Аристотеля, которого Запад получит позднее через арабов; это изгнание совпадает с закрытием школы в Эдессе в 362-ом году<sup>1098</sup>; от пятого до тринадцатого столетия Европа не знала подлинного Аристотеля, как не знала она начатков подлинной науки, связанной с древними аристотеликами; Аристотеля спасли арабы; они его приняли от Запада; они же его вернули: Западу<sup>1099</sup>.

Вспомним эпоху, связанную с Аристотелем. Аристотель умирает в 323 году до Р.Х.<sup>1100</sup>; он, учитель Александра, создавшего новую эру в жизни культуры Азии и Африки; александрийский период есть не только переварка государственных древнего Востока, но и переварка его культур в так называемую культуру александрийского периода; и эта культура совпадает по времени с деятельностью аристотеликов. Деятельность академии – эпоха от 335-го года до приблизительно 155-го; Аристотель, Феофраст, Стратон, Ликон, Аристон, Критолай формируют в деятельности перипатетиков научные и этико-теологические тенденции античного мира<sup>1101</sup>; они ширят образованность, слагая своеобразный эклектизм этого периода; и деятельность перипатетиков продолжается в следующих поколениях; действительное влияние их продолжается до первого века (до нашей эры), соответствующего уровню, на который падает теоретический наш 1250 год, около которого, немного ранее его, приблизительно с 1220 года Аристотель подлинный вновь завоевывает на долгое время умы схоластов.

Эта аналогия уровней теоретически проведенной кривой истории показывает на неслучайность ее; не надо события в жизни культуры насильственно прикалывать к ее пунктам; надо уметь слушать тему кривой, уметь читать ее знаки.

В 9-ом веке античный мир, пусть убого, но снова откладывает свои дары в Европе; они были утеряны пятым веком; тема их появляется сызнова; Греция откладывается платоником Эриугеной и полу-аристотеликом, Порфирием (его нео-платонизм – эфемерен: он – эклектик); падший в пятом веке Рим пытается проговорить новой государственностью в пределах Карловой монархии; период полного упадка античной культуры всходит робкими зелеными, свидетельствующими не об упадке, а о мучительном перерождении, силящемся в муках высказать себя.

Не оспариваю факта падения; и оно – было; но не неправ и Фюстель-де-Куланж в своем утверждении, что античный мир и средние века суть две ветви, весьма разнородные, но имеющие некий общий, их соединяющий ствол<sup>1102</sup>; этот ствол, не видный Фюстель-де-Куланжу, – культура подсозна-



ния, культура, из которой дважды по-разному приподымалась рассуждающая душа: в 7-ом веке до нашей эры; и в 9-ом веке нашей эры; периоды с 7-го до 1-го века (до рождения Христова); и с 9-го до 1250-го года суть два различных воплощения той же души; разность же ее плодов – в том, что первое воплощение ее – есть рост ее автономии; это период ее молодости до брака с импульсом духа; второе же воплощение ее есть ее материнская роль при младенце, которого она питает в чреве; и отсюда кажущаяся ее гетерономия; она не свободна; она связана младенцем, который берет себе ее силы; младенец – самосознающая душа. После 1250 года роль матери, или второго воплощения души рассуждающей, сыграна.

Итак два теоретических пункта новой эры, первый год и 1250-ый лежат приблизительно на одном уровне; между ними линия лет падения и обратного поднятия культуры Европы; пункт теоретического дна падения есть 1250, деленное на два, т.е. теоретический пункт 625-го года; первый год новой эры – рождение личности, ставшей новою эрою в нас; 1250 год – год смерти Фридриха II-го, Гогенштауфена, и начало сломиения папской власти, возвышенной над Западным миром в период до 1250-го года так, как личность императора Августа впервые возвышена до императорской власти.

В первом веке слагается в истории рудимент исторической церкви, гонимой императорами; после 1250-го года вновь поднятие императорской власти и быстрое падение и дегенерация папства (Гогенштауфены – сторонники римской государственности).

Возьмем средний, теоретический пункт, или 625-ый год, культурные события которого не лежат в поле нашего зрения; они окутаны мраком раннего средневековья; будем следить судьбы исторической кривой вправо и влево от этого года; влево – подъем культуры до высот первого века; вправо – подъем культуры Карловой Европы; в первом веке – меч императора Августа, поднятый над вселенной; в 1250 году – крест папы, поднятый над головой Фридриха Второго, умирающего в отлучении от церкви<sup>1103</sup>; откладывая от первого века историю вправо, – видим: борьбу императоров Рима с христианскими епископами; откладывая от 1250 года влево и вниз мы вступаем в полосу борьбы пап с императорами.

Откладывая от первого века линию истории на 400 лет вправо, мы видим линию падения римской империи; откладывая от 1250 года линию влево на 400 лет, мы упираемся в 850 год, – год образования новой европейской государственности, как феодального строя; этот строй – отчасти и укрепил к 1250 году власть пап, ибо государственная власть оказалась делимой, а папская – неделимой.

Что есть в нашей кривой теоретический 180 год, после которого линия истории падает круче; это год смерти Марка Аврелия, знаменующий начало падения римской императорской власти (господство легионов); чему в обратной симметрии соответствует в правой стороне ломанный пункт, лежащий до 1250 года на 180 лет?  $1250 - 180 = 1070$  году; он почти совпадает с вступлением на престол папы Григория Седьмого (1073 год), открывающего эру величайшего могущества папской власти, ознаменованной фигурами подобными Иннокентию Третьему<sup>1104</sup>.

Эпоха от 1073 года до 1250 года, или отрезок в 180 лет совпадает с эпохой блеска папской власти, подобной блеску императорской власти в Риме, приблизительно обнимающей те же 180 лет; после 180 года римский император делается надолго куклой в руках солдат, а позднее и варваров; и после 1250 года быстрое падение папской власти до авиньонского пленения пап (1309–1376-ой)<sup>1105</sup>.

Теоретический пункт 625-го года в недрах Европы скрыт от нашего разглядывания; но вне Европы он дан в начале организации мусульманского мира; эпоха 625-го до 641-го есть эпоха завоевания арабами Сирии и Египта, т.е. начало угрозы Западу, начало усвоения изгнанных из европейского мира элементов античного образования; эта эпоха всасывания и усвоения Аристотеля кончается перед 1250 годом, когда усвоенное передается обратно Европе.

Седьмой век, взятый теоретически, есть умаление римской государственности, так сказать, до точки, – совпадающее с точкой, расширяющейся в громадное государство вне Европы; это период образования багдадского калифата<sup>1106</sup>; купол новой, огромной государственности, опирающийся одним концом в берега Инда, другим – в Испанию, силится соединить в лице калифа светскую и духовную власть; но эта попытка ведет к распадению калифата; и этому распадению папо-цезаристской тенденции мусульманского мира соответствует рост цезаро-папизма в Европе; тогда движение арабов из Азии и Африки на Европу сменяется на обратное наступление Европы на Азию и Африку, знаменуемое эпохой крестовых походов, о которых – ниже.

Все части кривой истории, рисующей эпоху падения ее и обратного поднятия, соответствуют друг другу, то в прямой, то в обратной симметрии расположения на ней культурных эквивалентов (своеобразных повторов), общий смысл которых в том, что понятия исторического упадка и возрождения суть плоскостная проекция некоего спирального разверта линии исторического импульса, где в линии импульса одинаково нормальны и спуск, и взлет; ненормальны лишь уклоны вправо или влево от линии, ведущие к<sup>a</sup> преждевременному то повышению, то понижению ее уровней, деформирующему фигуру растущей спирали.

Условимся называть ненормальности спуска в термине «ариманизации», суть которой, так сказать, в приклеивании, в закреплении духовных сил элементами чувственности, бессознания до материализации; а ненормальности преждевременного взлета будем называть «люциферизацией»<sup>1107</sup>; ее суть – в преждевременном вырыве «Я» из условий чувственного мира и оттого в переносе чувственности в сверхчувственное.

Пример ариманизации: неправомерное возвращение к древнему мифу, понятому наивно-реалистически в позднем александрийском периоде; оно ведет к сенсуализму вновь воскрешенных мистерий и к фокусам магии; пример люциферизации, относящийся к этой же эпохе: попытка обожествить личность кесаря.

---

<sup>a</sup> ненормальному,

Трагедия великой личности Юлиана Отступника есть следствие той же <sup>a</sup>ариманизации при верно поставленном слухе к теме мистерии; и той же трагедией дышит судьба сирийского гностицизма. Трагедия же личности Фридриха II-го – в люциферизации, в усилиях вечного «*excelsior*»<sup>1108</sup> в отношении к культуре своего времени, не могущей подняться выше ей положенного уровня.

Люциферично положение Бозция, сиящегося внешним заговором свергнуть власть эпохи, понижающей линию культуры, чтобы изменить линию падения в линию подъема; и не люциферична деятельность проповедников христианства среди варваров, итог которой – естественное поднятие этой линии; в 4-ом веке христианство распространяемо среди германцев и бриттов; в пятом – среди вандалов и франков; в шестом – среди аллеманов, баварцев; в 7-ом среди тюрингов и фризгов, в 9-ом – среди славян. Итог – поднятие линии истории.

Пятый век в том отношении соответствует 9-ому, что оба на одну ступень выше в культурном отношении 6-го и 7-го; в конце пятого – Бозций и Кассиодор еще наследники крох великой культуры прошлого; в конце девятого темные варвары, выходцы из великого мрака, уже судорожно распространяют того же Бозция и Кассиодора, приобщаясь добровольно к усилию их.

В эпоху Бозция остается бледный компендиум прошлых достижений культуры по схеме *тривиума* и *квадривиума*<sup>1109</sup>, школьных планов, реализуемых Карлом.

В пятом веке Бозций, проваливаясь в мрак, обрывает последнюю нить культурной традиции; в 9-ом мрак, дойдя до Бозция, уподобясь ему, извлекает этого писателя из мрака; и 10-ое, 11-ое столетия в каком-то смысле соответствуют 4-ому и началу пятого века; с Бозцием воскресает Порфирий, трудясь над которым, мысль схоластов раскалывается в номинализме и реализме так, как она расколота в неоплатонических тенденциях между Аристотелем и Платоном<sup>1110</sup>; и платоники, и в особенности Аристотель в XIII-ом веке, так и прорвав арабский и западно-церковный кордон, появляются с Востока в Толедо, в Париж и в Оксфорд.

Разве нет симметрии в ритме веков, строящих в одинаковых уровнях для имеющих слух свои эквиваленты?

Двенадцать с половиной веков образуют симметрию спуска кривой и ее поднятия; каждый отрезок угла приблизительно занимает 625 лет: но спуск и поднятие – проекция одного поворота спирали; период в 1250 лет делим опять-таки и на три части, захватывающие приблизительно каждый по 400 с лишком лет; 400 лет до погружения импульса Духа в полусознание души ощущающей; 400 с лишком лет длится жизнь импульса внутри темных ощущений; и проработка их; четыреста, наконец, лет длится эпоха поднятия из полусознания заново переработанных мифов ощущений, или средневековая <sup>b</sup>философия.

<sup>a</sup> бессознательной

<sup>b</sup>; культуры, прорабатывающей их рассудочно

Отмечаемый мной параллелизм событий, лежащих на смежных уровнях кривой и отделенных веками, иногда их эквивалентность, иногда их обратная симметрия, – ярко бросается в глаза, в каком бы отношении их ни сравнивать.

Например: разглядим отрезок кривой истории с 6-го века до Р.Х., кончая этим же веком после; в шестом веке кривая истории в нашем разгляде вступает в зону души рассуждающей и, так сказать, поднимаясь, достигает уровня первого века, после которого падает, погружаясь в сумрак ощущающей души, культура которой была высоко развита на азиатском Востоке много раньше (Египет, Ассирия и т.д.).

В седьмом веке до Р.Х. поднимаются персы; в седьмом веке по Р.Х. те же персы являют собой вновь мощную культуру и военное могущество, которого они добились при Сасанидах<sup>1111</sup>; до седьмого века до Р.Х. в Греции нет расцвета культуры; нет философии; в седьмом веке по Р.Х. Греция представлена Византией, но период истории Византии «с начала VII до половины IX в. считается самым безотрадным в истории византийской литературы и ... искусства. Этот упадок объясняют борьбой с персами и арабами ... Потеря культурных провинций не могла не отразиться на Византии» (Бартольд «Культура мусульманства»)<sup>1112</sup>. Отсутствие культуры мысли в Греции в седьмом в. до Р.Х. и ее отсутствие в 7-ом веке по Р.Х. совпадают; но еще до 7-го века, начиная с пятого начинается в Византии гонение на независимую мысль – философскую, христианскую: преследуемые несториане<sup>1113</sup>, многие аристотелики-христиане антиохийской школы, гностики уходят в «просвещенную» и «прогрессивную»<sup>a</sup> снова сильную Персию; на Тигре созывается христианский собор<sup>1114</sup>; в 489 в Персию бегут христиане из Эдессы; в шестом веке по Р.Х. при Хосрое I-ом в Персии процветает и греко-сирийская медицина (а в Византии закрыта афинская академия); Бартольд считает, что Персия в V–VII веках в сравнении с Византией была «в большей степени ... страню прогресса»<sup>1115</sup>. В VI-ом веке Персия ознакомлялась с одной стороны с культурой Индии, с другой стороны с культурой Греции и с культурой христиан<sup>1116</sup>; уже Павел Перс<sup>1117</sup> подносит Хосрою перевод Аристотеля на сирийском языке (в Византии же Аристотель гоним).

Но ту же картину являет собой персидское государство в шестом веке до Р.Х. (за 12 столетий); это – эпоха Дария, сына Гистаспа (550–486 до Р.Х.): разделение огромной Персии на сатрапии, эпоха уважения к религиям, постройка храмов.

Восстание малоазиатских греков обратило внимание Дария на Грецию; в 494 году Дарий, так сказать, становится лицом к лицу с греками; и вскоре после его смерти начинается наступление персов на греков, кончившееся сперва их отражением (Марафон, Саламин)<sup>1118</sup>, а потом и завоеванием Персии Александром Великим (356–323); Персия при Артаксерксе (465–424), Дарии II-ом (423–404) – уже не та; при Дарии Кодомоне<sup>1119</sup> она так ослаблена, что в три года из еще могущественной страны она превращена в ничто;

<sup>a</sup> возрожденную



зато Греция в меру распадаения Персии испытывает огромный культурный подъем; пятый век, век Перикла, – солнечен для Греции.

Обратную симметрию наблюдаем мы в 5-ом и 6-ом веке по Р.Х.; персы начинают вновь просыпаться уже при Александре Севере; в четвертом веке они сплачиваются при Сасанидах (356); с пятого века Персия – культурный центр; в шестом веке они теснят Византию так именно, как при Артаксерксе; они делают нашествие на Антиохию (540); они отнимают у Византии ряд культурных провинций; в VII-ом веке персы разливаются потоком по Сирии, Малой Азии и доходят до Константинополя (война 604–630 годов), ослабляя Византию<sup>1120</sup>.

В 384 году до Р.Х. рождается Аристотель, учитель Александра Великого, а в 356 до Р.Х. рождается Александр.

Александр, завоевав Персию, Египет, Сирию, Палестину, вносит эллинское просвещение в страны Востока, как бы объединяя восточную культуру с эллинской; и этот александрийский период культуры длится приблизительно 600 лет<sup>1121</sup>; потом – быстро падает; первое трехсотлетие александрийское просвещение – в руках греков; незадолго до 1-го века по Р.Х. страны Востока завоевываются Римом; персидский импульс как бы исчезает под слоем «александрийских» красок культуры; и <в> это же шестисотлетие огромную роль в культуре играют платоники и аристотелики.

То, что так блестяще свершил Александр в 4-ом столетии до Р.Х., хотел восстановить Юлиан в 4-ом столетии по Р.Х.; отсюда же его персидский поход; но симметрия – обратная; линия культуры души расс<уждающей> поднималась в 4-ом веке до Р.Х.; в 4-ом веке по Р.Х. – она падала; Александр – торжествует; Юлиан – убит (366)<sup>1122</sup>; поход кончается разгромом; этим подорвана навсегда александрийская образованность.

И – еще симметрия: в 325-ом году на огромном пространстве эллинская культура насаждает Аристотеля, которого влияние, просочившись во все школы, длится до 325 года по Р.Х. Но в 325 году по Р.Х. Аристотелю наносится удар, так сказать, внутренний, в результате которого – закрывается вскоре школа аристотеликов в Эдессе (и они бегут... в Персию), закрывается афинская академия и т.д. В чем суть этих мер? В ненужности Аристотеля, в опасности его для христианства, в том, что антиохийская школа «еретиков» базируется на Аристотеле.

Удар – эпоха вселенских соборов; первый вселенский собор – в 325 по Р.Х.<sup>a</sup>

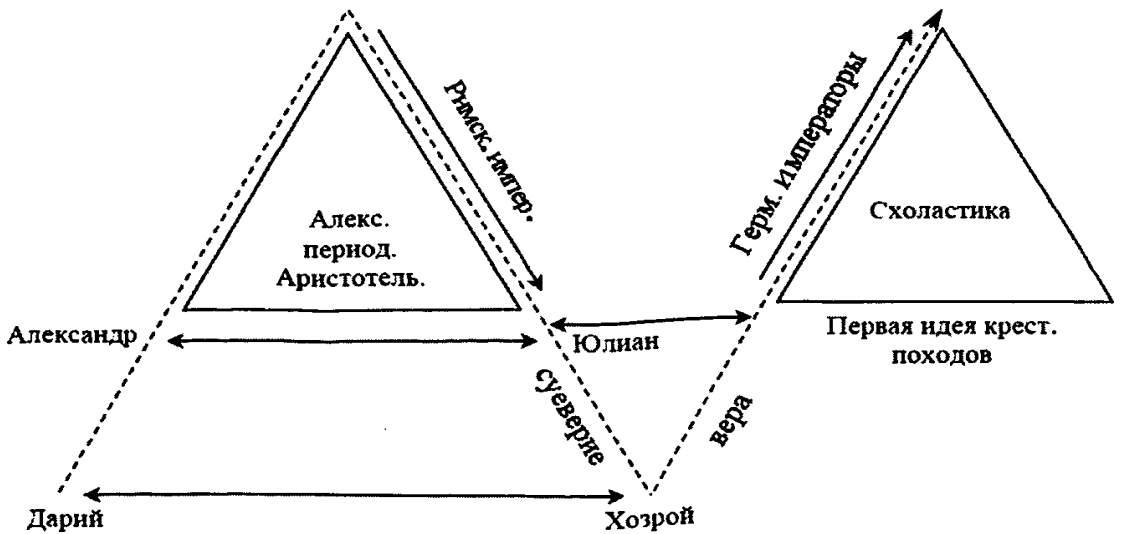
Так приблизительно одинаковым уровням исторической кривой соответствуют одинаковые события, но часто с обратным результатом; Юлиан желает быть восстановителем по-новому эллинской культуры; отсюда его завоевательные тенденции (стремление на восток); но он не учитывает обратного ритма истории, который изживал себя, так сказать, в линии *снизу вверх*, при Александре Великом, инспирированном Аристотелем; и Александра в буквальном смысле «кривая вывезла»: кривая истории; ритм истории в эпоху Юлиана – линия сверху вниз; Юлиан пошел против кривой; и она его оп-

<sup>a</sup> Замечательный параллелизм!



Еще аналогия, опять-таки с обратной симметрией событий. Приблизительно с 350 года до Р.Х. эллинская культура с неудержимой силой стремилась подчинить себе Восток, что увенчалось успехом александрийским периодом; приблизительно в 350 по Р.Х. году те же замыслы коренились в сердце Юлиана; но они не увенчались никаким успехом; что соответствует в линии последующей эпохи подобным стремлениям завоевать Восток и насадить в нем западную культуру? Если мы от 350 года от Р.Х. поведем горизонталь к будущим столетиям, то их пересечет приблизительно наша горизонталь в середине 10-го века (принимая в расчет ускорение времени); в это время Европа, переорганизовав сознание норманнов, еще недавно опустошавших ее, руками их протягивается к мусульманскому юго-востоку; норманны скорее всего откликаются и на замысел пап: отвоевать Гроб Господень; стремление, аналогичное замыслам Александра, потом Юлиана, охватывает пап, в это время входящих в роль вершителей судеб Европы; и крестовые походы, длящиеся около 180 лет, возобновляют старинную тему восточных походов; но восточные походы римских императоров эпохи 1–180 года оканчивались победоносно; эпоха, обнимающая приблизительно тот же период времени и лежащая приблизительно на одинаковом уровне, – эпоха крестовых походов, – оканчивается ничем; крестоносцы Востоком отражены; другая же половина христианского мира разгромлена Востоком – на Востоке Европы; это эпоха появления в России татар, как боковой ветви огромной монгольской монархии, простершейся краткий период от Японии до Венгрии.

Изобразю сказанное в схеме:



Замечательный склик<sup>а</sup>!

<sup>а</sup> в повторах ритма (обратная симметрия)

В дальнейшем я буду всюду подчеркивать своеобразие повторов<sup>a</sup> в связи с положением их друг относительно друга (одинаковые уровни)<sup>b</sup>.

Заканчиваю этим разглядом кривой с птичьего полета главу, рисующую так называемый «упадок» античной культуры в надежде, что внимательный читатель усвоил мою тенденцию, она сводится к тому, что слова «упадок» и «возрождение» в отношении к истории мы употребляем вовсе не в том смысле, в каком исторические явления протекают пред нами.

---

<sup>a</sup> тенденций культуры  
<sup>b</sup> на кривой истории

### III. Схоластика

#### Арабы

Остановимся на переломном моменте кривой, обозначенном, как 625 год; он есть  $\frac{0+1250}{2} = 625$ ; миг рождения Иисуса есть «ноль» летоисчисления; так же теоретичен год, для меня, смерти Фридриха Второго (1250); между «0» и 1250 – поданный отрезок кривой истории; первый год эры и 1250 год условно лежат на одном уровне, принимая во внимание ускорение времени, его ритмы, можем положить этот пункт и поздней: примерно – в тридцатые годы шестого века; можем и проблематический равно-уровенный, момент истории, 1250 год, положить и несколько ранее, и несколько позднее действительного 1250 года, отнеся его и к эпохе Иннокентия III, и к эпохе Людовика Святого; трудно установить точный год для одинаковых уровней; всегда возможен прочет в одно, даже в два десятилетия. Уровень первого века<sup>a</sup> в моменте перелома складывается из разнообразия фактов; таковыми являются: и начало империи, и век Августа, и расширение понятия о римском гражданине, и стиль философии в ее тенденции к расширению понятий до универсальных, и к одновременному их центрированию вокруг идеи Логоса, проповедуемого – стоиками, Филоном, и к появлению личностей, объявляющих себя богоподобными (Симон Волхв, Аполлоний из Тианы); в центре этого момента истории – явление Христа Иисуса.

Точно так же уровень, эквивалентный первому году – уровень середины XIII столетия; и он складывается из многих<sup>b</sup> факторов; тут и возврат Аристотеля в Европу, и переработка его на церковный лад, и выковка универсальной догмы от Аристотеля Фомою «верным», Аквинским, и вступление средневековой философии в период широких обобщений и энциклопедий, в которых она исчерпывается, и просвещенный абсолютизм Фридриха Второго, подобный просвещенному абсолютизму Августа, и культивирование Гогенштауфенами<sup>1124</sup> идей римской государственности, и идея Фридриха о новом, подобном римскому, соединении Запада и Востока в противовес идее папства (подчинить Восток Западу), и надлом в папстве, с виду лишь торжествующим над императорской властью; и – наконец: начало конца – крестовых походов.

Пункт теоретический «625» года также сложен из многообразия факторов; это эпоха исчезновения в Западной Европе знания и философии, эпоха переработки варварского мифа в сердечный (и только) культ веры; эпоха

---

<sup>a</sup>, или первого даже года по Рожд. Хр.  
<sup>b</sup> исторических



духовного нищенства Византии; и банкротства европейской государственности; государственность в Византии подорвана персидскими войнами; варварская государственность франков ослаблена делением франкского государства на Австразию и Нейстразию; нигде нет ориентирующего культурного единства; таким был недавно на Западе латинский язык; но именно в этот период перетираются языки (франкский, латинский и гальский) – в то, что потом станет языковым единством.

Тогда-то именно вне пределов Европы образуется огромное культурное единство, принимающее государственную форму, являясь как бы заменой павшей Римской империи; оно собирается поглотить и Европу; в сто лет оно расширяется от берегов Инда до Северной Испании; встает, точно из ничего, мусульманский мир<sup>1125</sup> наподобие древнего ассиро-вавилонского царства, только обширней его; здесь опять – склик уровней: 9–8–7 века до Рожд<ества> Христова скликаются и в уровнях с 7–8–9 веками по Рожд<ество> Христово; и тогда, и теперь – государственное сложение народов Востока.

Деятельность Магомета падает на этот роковой, ломающий линию истории момент.

До явления Магомета начала христианской, иудейской и древнесабеитской<sup>1126</sup> культур образовали в Аравии пеструю амальгаму верований; движения арабов за пределы полуострова бывали и прежде, например, в 401 году до Р.Х.<sup>1127</sup>; арабы Сирии и Персии – участники персидских походов. Историки считают: успех арабов зависит от того, что они были великолепными разносителями культуры, вписанной в их крови – культуры, которую упустил запад Европы; арабы-корейшиты<sup>1128</sup> проявляли еще до Магомета культурную утонченность; присоединение их к движению, поднятому пророком, внесло стиль в способ завоеваний; корейшиты в покоренных странах принимались всюду тотчас же за государственную организацию, за постройку городов и т.д.; араб-горожанин в седле сопровождал араба-воина<sup>1129</sup>; он чутко вслушивался в культурные особенности завоевываемых народов; каждой национальности в новоотстраиваемых городах отводился свой особый квартал, в стиле жизни нации; в Сирии арабы сохранили города; Дамаск, процветавший за несколько веков до завоевания, стал первой столицей калифов; древний дамаскский храм (языческий, потом христианский) арабы превратили в мечеть<sup>1130</sup>; сохраняя завоевываемые города, арабы учреждали и свои военные лагеря, из которых позднее образовались: Каир, Кайруан<sup>1131</sup>; население покоренных городов давало контингент чиновников; побежденные с самого же начала призывались к управлению; местная власть после покорения чаще всего оставалась на прежнем месте; арабский язык не сразу начал господствовать; первое время в завоеванных византийских провинциях циркулировала византийская монета; арабы сохранили в Египте<sup>a</sup> промышленность; переняли ее темпы; и продолжали быстро их развивать.

Они способствовали всюду и улучшению положения мелких землевладельцев; способствовали тому, чтобы крестьянство не прикреплялось к крупным земельным собственникам<sup>1132</sup>; они наладили всюду морские сно-

<sup>a</sup> ткацкую

шения: с одной стороны – внутри Средиземного моря; с другой стороны развивали из Персидского Залива торговлю с Китаем и Индией; караваны их двигались в бассейне Волги; и от волжских болгар вывозили русский лен; Ислам распространялся среди турецких кочевников<sup>1133</sup>; впоследствии мусульманские купцы оказывали помощь и Чингис-Хану<sup>1134</sup>, играя при нем роль, подобную роли голландцев при Петре.

Покорив Персию, процветавшую при Сасанидах<sup>1135</sup>, арабы сами подверглись влиянию персидской культуры; оказывал влияния и завоеванный Балх, население которого исповедовало буддизм<sup>1136</sup>; Балх играл роль в развитии персидской культуры эпохи мусульманства; но ислам культурно победил парсизм, пронизав его быстро единобожием<sup>1137</sup>; персидская же национальная поэзия внесла явную струю в эстетическую культуру аравийских арабов, хотя бы в лице Фирдуси<sup>1138</sup>; в Персии арабы поддерживали начинания до них бывшей Сасанидской культуры; впоследствии шиитизм религиозно отдалил персидских мусульман от суннитских провинций; но на шиитизм откликнулась не персидская нация только, но и сами переселившиеся в Персию арабы-завоеватели<sup>1139</sup>.

Персидский город Испагань стал при них крупным культурнейшим центром арабо-персидского мусульманства<sup>1140</sup>; был принят арабский алфавит; в персидский язык влилось множество арабских слов; начала древнеперсидской поэзии по-новому преломились в арабо-персидской поэзии; сама династия персидского происхождения, тахаридов, совсем не поддерживала начала до-мусульманской письменности<sup>1141</sup>; мусульманский же шиитизм сразу же дал и писателей, и ученых.

Так же быстро шло слияние элементов культуры, принесенной арабами, с элементами до-арабской, христианской культуры в других провинциях Азии; такое слияние началось уже в Дамаске, центре эллинской и византийской культур; сам Иоанн Дамаскин, между прочим основательно знакомый с геометрией, был приближен к двору Абдумелека (684–705)<sup>1142</sup>; при Аббасидах<sup>1143</sup> основывается Багдад (750)<sup>1144</sup>; и он – кипучий центр усвоения и переработки греческой и древне-персидской культуры; сирийские переводчики и переводчики с пехлевийского языка в первую голову переводят на арабский переводы греческих авторов эпохи Сасанидов<sup>1145</sup>, а также переводы той же эпохи с санскритского; индийские цифры становятся теперь арабскими; крупные достижения индийских алгебраистов быстро усваиваются завоевателями; одновременно: переводятся сочинения и с греческого, и с зендского<sup>1146</sup>; при дворе калифов группируются и христиане, как Дамаскин, и персы, и индийцы, как астроном Синдханда<sup>1147</sup>, состоявший при Альмансоре.

Такова же картина культуры и при калифе Гарун-аль-Рашиде, покровителе классической литературы, путешественников; этот последний группирует вокруг себя ученых, юристов, философов и поэтов<sup>1148</sup>. Калиф Аль-Мамун (813–833), сам астроном, следует его политике; по условию мирного договора с византийским императором, Михаилом III-им, к нему поступает ряд рукописей: для перевода на арабский<sup>1149</sup>; Аль-Мамун лично заинтересован переводом Эвклида<sup>1150</sup>; арабская астрономия процветает в этот период.

Знания, утраченные Европой, развиваются в Багдаде, в Дамаске, в Испании и в Кайруане, где династия берберов, Бен-Аглеба<sup>1151</sup>, тоже способствует просвещению и где одна из принцесс крови пишет золотыми чернилами какой-то трактат, до сих пор хранимый в одной из Мечетей Тунисии<sup>1152</sup>.

То же происходит – в Палермо; то же – в Испании; то же позднее – в Индии; и даже в далеком, негрском Тимбукту<sup>1153</sup>.

Процветает литература<sup>1154</sup> и поэзия всюду, где арабы-завоеватели складывают свой быт; это объясняется исконной склонностью бедуинов-кочевников к звучным песенным строчкам; еще до ислама Аравия, можно сказать, поет; бедуинский предводитель 5-го века должен владеть искусством сочинять стихи, которые не записываются, но запоминаются сопровождающим его «*тажем*»<sup>1155</sup>; до-исламская поэзия записана в 8-ом веке; имеется сборник ее: «*Книга песен*»<sup>1156</sup>; ко времени Магомета известны поэты Лябид, Ибн-Зейд, перс по воспитанию, и Ибн-Табит<sup>1157</sup>.

Эти древнейшие образчики арабской поэзии рифмованы; они поражают утонченной отделкой строк<sup>1158</sup>.

В восьмом веке является ряд Омейядских поэтов<sup>1159</sup>; таковы: сам халиф Валид II-ой, бедуин Джамиль, рыцарь дамы Бютейны, Джарир, классик-сатирик и вольнодумец Иезид, осмеивавший и Коран; таковы же: мекканец, дамский угодник, Омар-ибн-аби-Рабиа<sup>1160</sup>, композитор-поэт Ибн-Айас<sup>1161</sup>.

Плеяда поэтов блещет при Гарун-аль-Рашиде и Аль-Мамуне (девятый век); калиф Ибн-аль-Мотазз владеет превосходно стихом<sup>1162</sup>.

В восьмом веке арабскую литературу сильно окрашивает персидское влияние: духом Заратустры веет от строчек поэта Бешшара; басрийский перс, Абу Новас, европейскими историками назван арабским Гейне<sup>1163</sup>; в этот период известен и эротик, Аббас Ах-наф; индийский стиль дает свой росток на ниве арабской литературы.

В десятом веке поражают воображение «*Странствования моряка Синдбада*»; формуется знаменитейшая коллекция сказов «*Тысяча и одна ночь*»<sup>1164</sup>; иные из поэтов Аббасидского периода стараются теперь выявить и классицизм древней поэзии<sup>1165</sup>; X и XI столетия – проходят под аккомпанемент звучных строк; славен и стилист-проповедник Ибн-Набата (946–984)<sup>1166</sup>; славны: и прозаик Абу-Бекр, и антологист Абуль-Фараджи<sup>1167</sup> (†967), и поэт-рыцарь Абу-Фирас (†968), и величайший в свое время Мотанебби (†965), и певец Мировой скорби, – философ, филолог, слепец, – Абуль-Аля (†1057)<sup>1168</sup>; к тому времени начинает процветать и андалузийская литература; при Абдурахмане Кордовском дает о себе знать испанский поэтический центр (поэт Абд-Ра'ббихи и др.)<sup>1169</sup>; процветает севильская поэзия в лице Ибн-Зейдуна и лирика Ибн-Хамдиса<sup>1170</sup>.

Эпоха Абдурахмана и Хакема II-го (912–976) в Испании – есть просто взрыв культурных начинаний; библиотека кордовской академии насчитывает 400.000 томов<sup>1171</sup>; двор Хакема переполнен переписчиками; кордовский университет завоевывает громкую славу; сам калиф заботится о всеобщей грамотности; в Испании того времени почти исчезают неграмотные<sup>1172</sup>; Севилья, Гренада, Толедо, Валенсия, Малага – все это арабские культурные центры<sup>1173</sup>; та-

кая же картина – в Сицилии: <sup>a</sup>строятся мечети, пишутся газелы; арабский поэт сравнивает Палермо с красавицей, надевшей ожерелье из... сарацинских замков, окружавших город амфитеатром<sup>1174</sup>; позднее: даже крестовые походы не могли прервать культурной связи Сицилии с арабами; и Фридрих Второй пишет свои вопросы марокканским философам, на которые получает ответы<sup>1175</sup>.

Арабы работают в области филологии; с восьмого века ряд филологов, как то: Сакарий<sup>1176</sup>, Ибн-аль-Мокаффа, грамматик-перс Сибавейх, Халиль<sup>1177</sup>; процветает история: Муса-Ибн-Окба, Абу-Мыхнах, Сейф, Балазарий, Ибн-Котейба<sup>1178</sup>. Школа арабских историков позднее дает таких замечательных историков, как Ибн-Кальдун, положивший в основу истории хозяйственные факторы<sup>1179</sup>, и появляется и такой историк, как тимбуктукский негр, Ахмет-Баба, давший своего рода «Четы-Минеи» для Северной Африки<sup>1180</sup>. Процветает и математика: ее представляют и Аль-Хваризми<sup>1181</sup>, открывающий принцип логарифмирования, и тригонометр, астроном Аль-Батани<sup>1182</sup>; <sup>b</sup>сочинения последнего «*De motu*» и «*De Stellarum*» уже впоследствии живо волнуют и двигают мысль Регио-Монтана<sup>1183</sup>; современник Герберта из Орильяка, астроном Абуль-Вафа-Магомед (940–998), предвосхищает мысли Тихо-де-Браге. Та же картина и в медицине; и та же – в химии: араб Джабер поднимает последнюю до уровня пятнадцатого века (в Европе) – еще в начале девятого века; Рожер Бэкон называет его «*Magister magistrarum*»<sup>1184</sup>.

Арабами переводятся: Аристотель, Эвклид, Птоломей, Гиппократ, Гален; десятый век в Европе, убогий, темный и залитой кровью, украшен на юго-востоке философским созвездием.

Девятый век переполнен именами богословов-мыслителей: Абу Алляф (†841), Джахыз (869), Джюббай (914)<sup>1185</sup>; в девятом же появляется Аль-Кинди<sup>1186</sup> – по преданию автор 200 философских трактатов; имя его лишь через 300 лет начинает греметь в Европе; и Альберт Великий пользуется его комментарием к Аристотелю<sup>1187</sup>; десятый век в философии ознаменован бухарцем Аль-Фараби, философом с неоплатонической окраской, которого на Востоке называют «вторым Аристотелем» (†950)<sup>1188</sup>; в Басре образуется тайное общество, подобное масонскому, мусульманских новоплатоников под именем «Братства верных друзей»; это – энциклопедисты-просветители; они появляются и в Багдаде, а в XI-ом веке распространяются и на востоке (до Бухары), и на западе (до Испании)<sup>1189</sup>; гремит арабский Фома Аквинский, имам Аль-Газали; его попытка – научно обосновать Коран;<sup>1190</sup> известны мыслители, арабы-испанцы Ибн-Баджи, Абу-Бекр-ибн-Туфейль, Ибн-Меймон Кордовский (Маймонид)<sup>1191</sup>, переехавший позднее ко двору Саладина<sup>1192</sup>; этот иудей-каббалист играет крупную роль в судьбах европейской мысли<sup>c</sup>.

<sup>a</sup> до явления норманнов; здесь создаются

<sup>b</sup> процветают: астрономия и медицина.

<sup>c</sup> Прим. Белого: Сюда:

Dozy: «Essai sur l'histoire de l'islamisme».

Léon Gauthier: «Introduction à l'étude de la Philosophie Musulmane». 1923.

Voer: «Geschichte der Philosophie im Islam». 1901.

Brockelmann: «Geschichte der arabisch Litteratur».

Huart: «Littérature arabe» (П. 1912).

Холмогоров: «Очерк истории арабской литературы».

Крымский: «Арабская поэзия» («Труды востоковедения» 1911 г.)<sup>1193</sup>.

С одиннадцатого столетия в связи с утратой калифами светской власти заметен упадок багдадской культуры; уменьшаются и самые размеры города; но в то именно время и поднимаются значения омейядского Калифата в Испании и фатимидского Калифата в Египте<sup>1194</sup>; происхождение фатимидской династии<sup>1195</sup> – берберское; первые фатимиды, упрочившись в Кайруане, предпринимают завоевание Восточной Африки, овладевают Египтом и быстро превращают небольшой городок, Ель-Кахеру, в огромный Каир; древняя Берберия, покоренная арабским полководцем Окбой, основавшим Кайруан<sup>1196</sup>, Каиром берет реванш: оригинально преломив арабство на западе Африки, она<sup>a</sup> вторично преломляет его в Египет<sup>1197</sup>, основное население которого (теперешние феллахи) уже не имеет самостоятельного значения, подчиняясь попеременно то импульсам запада Африки, то импульсам азиатского востока; сами же арабы-завоеватели в Берберии представлены позднее кочевниками-бедуинами; и развитие арабского импульса переходит к арабизированным берберам; арабизация и здесь – не механическое навязывание штампов жизни, а химическое соединение, организующее стиль всей жизни, и стиль<sup>b</sup> подачи религиозных преданий; все это сказывается на особенностях зодчества, литературы, обычаев, костюма, привычек; особенный оттенок имеет культура Кайруана; свой оттенок – у Туниса; свой – у Марокко, где устанавливается особенно тесная связь с мавританской Испанией.

Арабы-завоеватели и в Испании изменяют облик, уступая культурные позиции маврам; происхождение мавров – смесь коренного населения Испании с оставшимися в Испании войсками, присланными из Сирии и состоявшими главным образом из сирийцев; в них вливается кровь и берберов, переселенцев из Западной Африки; впоследствии мавры, изгнанные из Испании, остаются самостоятельны, не смешиваясь с коренным, вполне арабизированным населением; часть мавров оседает на побережье (в Тунисе, в Алжирии и Марокко); часть удаляется в пустыню и там ведет кочующий образ жизни; первые становятся богатыми коммерсантами; вторых мы узнаем позднее в качестве туарегов<sup>c1198</sup>.

И восточнее Багдада, – в Туркестане и в Бухаре тоже видим мы местные преломления арабской культуры, плодом которого являются поэты, философы и ученые.

На перегибе X-го и XI веков таким поэтом и ученым является Ибн-Сина (Авиценна) (род. 980)<sup>1199</sup>, родившийся в Бухаре, и учившийся там философии, математике и медицине, в которой он особенно преуспел, как и в Аристотеле (по Аль-Фараби); некоторое время он странствует, живя в завоеванном турками Хорезме, в прикаспийских областях, в Хорасане и в других местностях Персии; он пишет своего рода медицинскую энциклопедию, *«Книгу исцелений»*, посвященную логике, математике, астрономии и богословию, составляет энциклопедию наук на персидском языке, развивает принципы так называемого *«Кватривия»*<sup>1200</sup> (четверица дисциплин, вошедшая в классификационный принцип европейской схоластики); сочинения

<sup>a</sup> и перенеся свой культурный арабско-берберский импульс

<sup>b</sup> развития мусульманства

<sup>c</sup> в быте противопоставленных другим бытам



Авиценны многообразны; иные ученые трактаты написаны в стихах; у него изящный, литературный стиль; сочинения его по медицине в почете у европейских ученых и в 16-ом веке; а возрождение персидской философии 17-го века и деятельность школ ее до 19-го столетия стоит в связи с изучением метафизики Авиценны, в которой выявлены контуры учения о Мировой душе, позднее развитого испанским арабом Ибн-Роштом (Аверроэсом)<sup>a</sup>.

Современник Авиценны, астроном Абу-Рейхан Бируни (973–1048), родившийся в Хорезме и путешествовавший по Индии, дает великолепный труд, обрисовывающий эту страну в ее культурном разрезе и в ее религиозных устремлениях, проявляя широту и веротерпимость, чему пример «Книга о верах», написанная по-персидски; Бируни, шиит, чувствует симпатии к манихейству<sup>1202</sup>.

В десятом веке с востока появляются турки-сельджуки, завоевывающие Персию<sup>b</sup>.

Не распространяюсь об арабской алгебре; арабы не столь оригинальны в ней, как это принято было думать в XIX веке; начатки алгебры – в Александрии; они двинуты уже сравнительно поздно Диофантом; попав в Индию и вызвав там невероятный расцвет алгебраических представлений, они были из Индии уже усвоены и арабами<sup>1204</sup>.

Арабская культура в короткий срок дает изумительные плоды; рост ее – невероятен; роскошь красок – изысканна; что главное: она проваривает, несколько односторонне, не только слой ей предшествовавших, поздне-александрийской, христианской, Сасанидской, поздне-индийской и т.д. эпох, но и окрашивает более древние коренные подпочвы культур с необыкновенным умением.

Взять хотя бы Северную Африку; народы, здесь обитавшие, – напластовали ряд древнейших культур; сведения о еще полуисторическом Египте гласят, что он уже в то малоизвестное время в союзе с пеласгами и древнейшим населением Крита вел продолжительные войны с народами Эн<sup>1205</sup>, обитавшими на северо-западном побережье Африки, имевшими культ Солнца, которым заражались Египтяне, и знавшими употребление бронзового оружия в эпоху, когда оно было еще неизвестно; иные историки полагают: обитатели северной Африки представляли собой Колонии Атлантиды<sup>1206</sup>; когда последняя погибла, жители континента справились с народами Эн; потомки их остались на месте; это – так называемые кабилы<sup>1207</sup>; позднее, это – берберские кланы, отстаивавшие независимость и в эпоху распространения Финикийских Колоний, из которых позднее Карфаген сыграл великую роль; берберы были наемниками Карфагена; они описаны в романе «Саламбо»<sup>1208</sup>; это были храбрые наездники; позднее они непременно участвуют в римских войнах; это – знаменитая «нумидийская конница»; из их

<sup>a</sup> Прим. Белого

Сюда: Сагга де Ваух: «Avicenne». 1900<sup>1201</sup>.

<sup>b</sup> Прим. Белого:

Сюда: Бартольд: «Культура мусульманства». 1915.

Сюда же этюды Крымского по истории арабско-ой литературы и истории Персии<sup>1203</sup>.

<sup>c</sup> в конце третьего века

среды когда-то вышел Югурта<sup>1209</sup>; еще позднее наступает расцвет североафриканской, уже христианской культуры; Атлантида, Египет, Карфаген, Рим, византийцы, готы оставили напластования на западно-африканском побережье; явились арабы; и – неким воздействием спрессовывали оставшиеся в напластованиях перспективы тысячелетий (и толщи культур эпохи души ощущающей, и толщи культур эпохи <души> рассуждающей); и из всего как бы выжали сок действием арабского культурного пресса; в итоге – никогда не бывшая, плотная, яркая по краскам, как изразец, культура мусульманства, имеющая всюду свои оттенки; она противостоит позднее и турецкому, и европейскому завоеванию.

То же происходит в Египте; и там сплющивается перспектива из отложений древнего Египта, Александрии, Рима, христианства; и из этого сплава под прессом какого-то замысла отливается свой особый стиль египетского мусульманства.

То же происходит в Испании, в результате чего является не смешиваемая ни с какими культурами культура мавров; то же – в Персии, где через несколько столетий великолепнейшая культура Сасанидов представлена только сквозь призму багдадского или персидского арабизма; то же – в Туркестане; и то же – в Индии; всюду – быстрая выварка прежних культур до ее глубочайших слоев; и образование плотного, как изразец, тонкого, но во всякой местности по-своему пленительного орнамента в нациях преломленного арабизма, предполагающего в основе государственного и культурного строительства талантливый, но чисто рассудочный замысел: спаять многие слои культур в твердый быт; дать ему автономию, так сказать, заранее; но в ней предисчислить все будущее; и заранее установить самую границу автономий: дать четыре обряда, привлечь население к ограниченному самоуправлению, раскрасить быт его жизни.

И вначале такие мероприятия вызывают повальный переход в мусульманство, и быстрое распространение арабского языка; есть ряд сведений, заставляющих полагать, что для финансовой политики первых калифов переход в мусульманство большинства населения завоеванных стран был просто невыгоден; но даже вопреки первым калифам, население для ислама бросает здесь – христианство, там – примитивное язычество, там – тонко и глубоко скомпонованный парсизм.

Причина этого, во-первых: учет особенностей души ощущений древних народов, выдавших когда-то весь блеск культур этой души (Египетской, Ассирийской, Вавилонской и т.д.); во-вторых: учет среднего уровня рассудочности эпохи поздне-александрійской; и сплав этих культур в портативный, продуманный для утилитарных целей монотеизм: с акцентуацией на быт; в результате чего всюду получалась культура яркая по внешности, рассудочно понятная среднему человеку, хотя – черствоватая; и, что главное, чувственно приятная, в которой могли успокоиться ощущения, как на мягкой тахте; религиозный фанатизм получил удобное для государства применение, а внегосударственная жизнь, не требующая фанатизма, продумалась, как ассортимент блюд, где похоть, ирония, фантазия, дурман и трезвость, соединенные в известной пропорции, дали пленум комфорта.

В чем корень гибкости арабского национального гения в этот период, сумевшего связать достижения Индии, Персии, Сирии с достижениями античного мира и, более того, сумевшего сформировать многообразие покоренных, исконно чуждых арабству наций в единство многообразия, в пестрый спектр красок, где древний Карфаген, Берберия, христианская Африка, негритянский Юг, и индостанский Юго-восток связались в единый культ культуры?

Думается мне: эта гибкость коренится в жизни ощущений араба-интеллигента эпохи 7-го века, утонченной еще до Магомета; подчеркнем малоизвестный факт; именно: Мекка являлась до Магомета – средоточием всяческой утонченности; в Мекке искони свил гнездо себе эпикуреец-эстет; и он-то, приняв мусульманство, влил в него свою исконную восприимчивость, являясь вместе с воинами-завоевателями в Дамаск и в Каир, чтобы тотчас же выявить в покоренных провинциях свое меценатство и давать импульс к собиранию ценностей и к коллекционированию.

Это с одной стороны.

С другой стороны: не следует забывать о глубоком и блестящем прошлом древней сабеитской культуры, некогда сосредоточенной на аравийском полуострове, в то время покрытом богатыми городами, откуда к Соломону являлась царица Савская<sup>1210</sup>; новейшие исследования ученых сквозь пласты Моисеевой традиции и вавилонских отложений отмечают в Библии и пласт до-еврейской астрономической культуры, центр которой – Аравия; с ней, как с Египтом, и боролась еврейская традиция Моисея; и следы древней культуры всюду в Библии; это ее как бы звездная подпочва; можно себе представить древний текст Библии, с которого последовательно сняты: 1) вавилонские краски, 2) еврейские краски; тогда-то и выступят на поверхность в ней астрономические представления древней Аравии, культура которой на три четверти скрыта от нас<sup>1211</sup>.

<sup>a</sup>Надо положить себе первых арабов-завоевателей не такими, какими их многие наивно воображают.

Представление об арабах, как о бедном пастушечьем народе, фанатизированном Магометом и вдруг ринувшемся уничтожать врагов, – односторонне; во-первых: и бедные, пастушечьи племена в полусознании таили высокую культуру; во-вторых: к ним примкнули и городские утонченники эпохи Магомета; и они-то стали во главе завоевательного движения; наконец: самый пресловутый мусульманский фанатизм, по моему глубочайшему убеждению, – вовсе не взрыв стихий, а постоянно продумываемая тактика кружка политиков; она напоминает культурный заговор, в котором фанатизм есть лишь орудие спайки; он искусственно создаваем; и постоянно регулируем: интеллигентами.

Фанатизм, созданный, обузданный и вымуштрованный, и покорил арабским заговорщикам Азию и Африку; и тотчас же обнаружил и свою оборотную сторону: в относительном гуманизме к покоренным «*неверным*»; смерть провозглашалась лишь за пределами мусульманского мира; тотчас

<sup>a</sup> Для этого

же вслед за покорением провинций, «*неверные*» мягкими мероприятиями невольно приобщались к гражданской жизни; и скоро с ней сживались<sup>1212</sup>.

Взяв на учет ужасы событий европейского Запада, – варварство франков и кровавый 10 век, невольно отдыхаешь, вдыхая в себя атмосферу тогдашнего мусульманского «*фанатизма*», который часто выглядит предтечей гуманизма; железная власть, государственно спаивающая разнородные племена; и – относительный либерализм тогда выступает внутри спайки: такова тактика арабов.

Что представляет собой правоверный суннизм? отнюдь не узость догмы и обрядов, а единство, допускающее вариации; сколько крови пролито католиками и гугенотами в Европе; какая распря возникла из-за пустяков: из-за папы и *filioque* между христианским Востоком и Западом, где никогда не было достигнуто соглашение христианских церквей; и подобного рода соглашение достигнуто в Суннах<sup>1213</sup>, где правомерно канонизовано четыре разных мусульманских обряда: западно-африканский (с выборным *имамом*), багдадский (с наследственным имамом), индийский и египетский<sup>1214</sup>; четыре обрядовых модификации, в ту раннюю эпоху определившие предел вольностей, были верхом гуманизма в тот жестокий век; ничего подобного не видим мы в церковной Европе, где ариане вырезывали языки православным и т.д. Четыре обряда давали возможность оформить различия бытовых устремлений покоренных провинций; и мы видим в результате свободу в выявлении стилей мусульманской культуры; возьмите Берберию: один стиль; Марокко и Испания создают единственное в своем роде зодчество: великий, мавританский стиль; между тем как культура мусульманской Индии развивает иной стиль; сравните мечети эпохи Великих Моголов<sup>1215</sup> в Индии с мечетями Фатимидов в Египте, с мечетями Тунисии, Испании; и вы скажете: «Ничего общего!». И даже в пределах одной Западной Африки культуры Кайруана, Марокко, Туниса являют собой существенные разновидности<sup>1216</sup>.

В свое время *Сунны* явились своего рода конституцией, достаточно либеральной; лишь то, что нарушало границы предельного в понимании арабских законодателей того времени либерализма, возбуждало религиозный фанатизм; таким первым по времени нарушением оказалась шиитская ересь, отколовшая Персию; по отношению к шиитизму и повернулся *суннизм* своим *фашистским*<sup>1217</sup> лицом.

На протяжении всей эпохи борьбы двух миров (мусульманского с христианским) к стыду христиан-крестоносцев мусульмане не раз повертывали свой гуманный лик: стоит вспомнить историю возвращения Ричарда Львиного Сердца из Иерусалима<sup>1218</sup>; или стоит вспомнить о том, как охраняли войска Саладина возвращающихся из Палестины христиан<sup>1219</sup>, или стоит вспомнить, как владыка Египта предупредил Фридриха II-го, своего врага, о покушении на его жизнь, устроенном темплиерами, соратниками по походу<sup>1220</sup>, – и перед нами выступает в невыгодном свете культура быта Европы в сравнении с уже утратившим силу арабским Востоком; даже эксцессы фанатизма не так выглядят в Африке, как в Европе; нельзя себе представить ворвавшегося в Париж араба, запроповедовавшего Коран на парижской

площади; его бы не выпустили живьем; между тем Раймонд Луллий трижды вламывался к арабам опровергать Магомета на площадях; дважды его отправляли в тюрьму, откуда с почетом высылали в Европу; в тюрьму стекались к нему арабские схоласты для мирных споров; и только третий, назойливый врыв Раймонда на африканский континент кончился плачевно для него<sup>1221</sup>. Фигура Нуреддина в характеристике восточных писателей, например, Ибн-Алатира, поражает своим благородством<sup>1222</sup>; то же и Саладин: «Саладин, по словам Абульфеды, имел кроткие нравы; он терпеливо выносил противоречия ... оказывая снисходительность к тем, которые ему служили. Если его что-нибудь оскорбляло, он не показывал вида ... Боазддин приводит ... пример долготерпеливости Саладина ... Описывая ... обходительность султана, замечает, что он был чрезвычайно приветлив, встречал с добрым выражением лица ...; послов мусульманских и христианских угощал совершенно одинаково ... Особенно замечательно ..., что ненависть к христианам продолжалась только до тех пор, пока они составляли независимую от него нацию. Но, победив однажды христиан, он смотрел на них другими глазами» (свидетельство ориенталиста Рено)<sup>1223</sup>.

Эта двойная бухгалтерия (фанатизм в отношении к внешнему кругу и гуманизм в отношении к внутреннему) проходит красной нитью сквозь всю историю завоевания арабов с: 7-го века до 13-го столетия; она покоится на антиномии между рационализмом и эпикуреизмом, аскетизмом и сенсуализмом, или на попытке внешне связать очерствленную уже сферу души рассуждающей с сенсуализованной до астрала сферой души ощущающей в своеобразную арабесочную амальгамму, являющую собой сознательное и отчасти насильственное стягивание рациональным единством магометовой догмы по существу расхлябанного синкретизма, унаследованного от александрийской культуры.

Душа ощущающая народов Востока в этот период являет собой уже по существу непроницаемую для света мысли поверхность, которую лишь облицовывает извне мысль; получается нечто в роде амальгамы; мысль арабской культуры являет собой поверхность зеркал, отражающих и преломляющих падающие на нее отовсюду лучи; она полна блеска и света, но – поверхностных; самая жизнь ощущений в ней – поверхность блесков, столь недостающих Европе, вбирающей в свой мрак падающие на нее лучи, и в конце концов прозаемой в глубине; и – не сразу.

Культура арабов в быстром, но относительно поверхностном отражении импульсов, как и религия Магомета, – умно задуманная, но не имеющая большой глубины; и отсюда: утонченная чувственность ощущений превращает в ней символическую глубину в поверхностную красоту сказки; в смешке сказок, в анекдотике религиозной арабески, в каламбуре, вошедшем в культ, в райской гурии, с лихвой утешающей аскетического марабу<sup>1224</sup> надеждой на чувственную ласку в духовном мире, – изживает себя в комфорте содержание внутреннего быта, подобно тому, как строгие, белые стены домов в Западной Африке разблещены изразцом внутреннего дворика, подобно тому, как под белым бурнусом блещет цветная гондура<sup>1225</sup>; сказками эта культура амальгамировала свою мысль; мысль-зеркало, не прозирая глуби-



ны существа человека, рассудочно отражает ее; свет (Аполлонов ли, Аллахов ли) не становится импульсом к зачатию в ней души самосознающей; свет ее мысли – рассудочный, отраженный, лунный, не согревающий сердца, не прохватывающий насквозь; и это оттого, что у древних народов Востока склеротизирована не только душа рассуждающая, но и ощущающая, которая гораздо древнее, чем у народов, населяющих запад Европы; она достаточно изжита уже в древних культурах Персии, Египта, Вавилона, Аравии и Палестины.

И кроме того: культура души самосознающей вынашивалась в Европе всей массой варварских народностей, в ней обитавших; она вынашивалась медленно, но прочно. Культура мусульманского Востока задумана единицами, культурными верхами; и орган ее выражения – *партия*, ставшая во главе движения; и с огромной мощью пробичевавшая сознательно-задуманными декретами стада людей, ею бросаемых в бой<sup>1226</sup>.

Культура арабов не оказалась культурой народов, но – культурой правителей; ее действия – быстрота и натиск<sup>1227</sup>; и оттого время ее действия лишь несколько столетий; но быт, ею созданный, и после нее оказывался культурой для обстающих народностей<sup>1228</sup>.

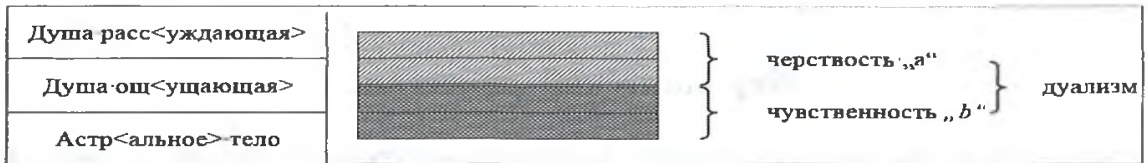
Забегая вперед, скажу лишь несколько слов о судьбах в последующих столетиях арабской культуры на крайнем Востоке<sup>1229</sup>.

В 1220 году монголами завоеван Туркестан и Хорезм; в 1258-ом – пал Багдад; Иран, Месопотамия, Малая Азия склонились перед монголами<sup>1230</sup>; ужас нашествия диких кочевников, избиение населения, разрушение городов, смывшее на 200 лет культурную жизнь России, не отразилось ничем существенным на судьбах арабской культуры, вернее на быте, ей сложенном, ибо этот быт, всходивший на арабских дрожжах и спрессованный заранее умелым замыслом, противостоял монголам; и даже ханы скоро начали покровительствовать арабской закваске культуры; арабская наука появилась и у них; уже при внуке Чингис-хана строится обсерватория для астронома Насир-ад-дина (в Азербейджане)<sup>1231</sup>; монгольские ханы перенимают финансовую систему арабов; процветает арабская литература; в Персии отстраивается Тавриз; персидская архитектура получает новое, великолепное применение; караванная торговля с Китаем усиливается; и роль мусульманской Персии только подчеркивается; книги персов переводятся в Византии; туркестанские монголы подымают знамя культуры Ислама и дают ей в XIV веке великолепный блеск; Тимуром отстраивается Самарканд<sup>1232</sup>; и он – новый памятник по-новому преломленной культуры, стиль которой, так сказать, предысчислен арабами; Тимуром приводились насильно пленные строители, ученые, инженеры; вокруг раскидывались селения, которым давались имена наиболее крупных арабских городов; здания строились в персидском стиле; в эпоху Улукбека их украшали надписи: «*Стремление к знанию – обязанность каждого мусульманина и мусульманки*»<sup>1233</sup>; хан Улукбек сам – замечательный ученый, опередивший современных ему средневековых ученых; его сравнивали с Александром, воспитанником Аристотеля; по словам Бартольда, он «*был проникнут идеей общечеловеческого прогресса, независимого от религиозных и национальных различий*»<sup>1234</sup>; науку он ставил выше ис-

куства и религии; у него были ученики. Несколько позднее процвела культура в Герате<sup>1235</sup>.

Так монголы и турки усвоили начала арабской образованности, не влив в них ничего своего; мусульманский быт стоял перед ними, как культура, динамизировавшая сознание кочевых народов уже и тогда, когда быт этот вполне отвердел; и до сих пор мусульманский мир не есть культура-собственно, а культивируемый быт догмы, когда-то продуманный с превосходным остроумием и с большой дальновидностью, чтобы он оброс прочно бытовыми напластованиями столетий; но быт этот – замкнутый в себе круг: не спираль.

Схематизируя в двух словах произошедшее на Востоке, могу я сказать: здесь выработалось особое соотношение между душами рассуждающей и ощущающей, с одной стороны, а с другой стороны – между частью души ощущающей и астралом.

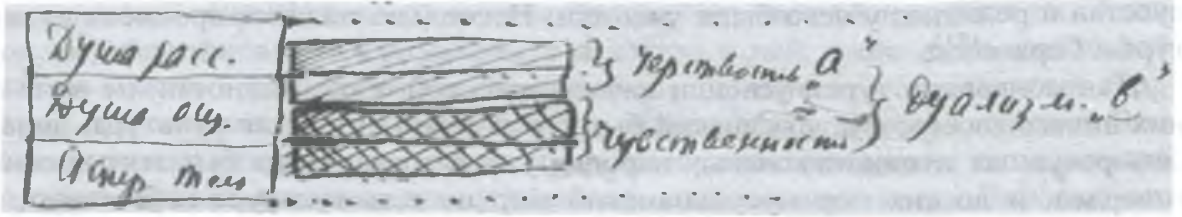


[Исправлена описка Белого в схеме. В автографе буква *b* ошибочно отнесена к слову «дуализм». См. далее факсимиле этой схемы]

Душа рассуждающая в ее поздне-александрийской, дегенеративной стадии разложила и засушила часть души ощущающей в то время, как ее другая часть, так сказать, склеилась с астралом, чувственно оплотневая в быте привычек, становящихся просто условными рефлексам эстетической жестикюляции и вкуса к реторике; верхняя часть души (а) стала как бы холодным стеклом; нижняя (b) – не пропускающей лучей амальгамой; получилось точно душевное зеркало; оно не пропускало лучей духа; но отбрасывало прекрасно их; отсюда – и блеск арабесок арабской культуры при всей ее внутренней непрозорности; в этих условиях и не могла сложиться культура самосознающей души; – приостановилось <sup>a</sup>и развитие эфирного тела, отрезанного от духа: непрозорной душой оплотневающих ощущений. Стоящие в верхах культуры калифы и их единомышленники с невероятной силою отражали культуру и разбрасывали ее вокруг, покрывая народные тела покоренных народностей, как бы цветными узорами лучей, оплотневающих каменной облицовкой на непрозаренных духом астральных и эфирных телах, где упрочивался быт, а совсем не культура; культура же, падавшая ото-всюду на ее преломляющую призму, отражалась и перебрасывалась; так индийская алгебра отразилась через арабов в нас; и так же отраженный от Византии Аристотель перебросился в Багдад, в Кордову; и наконец – в Париж, описав почти круг в своем путешествии по Европе, Азии, Африке; и – опять Европе.

Между огромным блестящим арабесками мысли, поэзии, жизни культурным мусульманским миром и варварским Западом седьмого и восьмого ве-

<sup>a</sup> в этой культуре



Андрей Белый. Схема из рукописи ИССД. 1931. НИОР РГБ

ков каменела расписанная риторикой когда-то не риторических знаний Византия, пустая и мертвая в 7-ом, 8-ом и 9-ом веках; и в ней связалась вяжущая всех и все Восточная церковь.

### Каролингский ренессанс

Карл Великий разбит арабами в начале девятого века; он заключает с ними мир, но укрепляет границу<sup>а</sup>; битва при Пуатье положила предел вторжению арабов в Европу<sup>1236</sup>; она совпала с началом потрясений багдадского калифата; арабам – не до Европы; это понимает Карл; и он же, расширив франкское царство, положил ему грань распространения в славянских странах; встревоженный слухами о нападении норманнов с запада, он спешно кончает войну на востоке; с этого времени и обозначилось впервые твердое ядро уже созревающей Западной Европы – собственно, как бы восстанавливая Западную Римскую Империю; но власть Карла простиралась и за пределы Империи; и ее выражал явный протекторат над соседями; Теодульф в поэме, посвященной Карлу, восклицает: «*Весь мир наполнен звуком твоего имени*»<sup>1237</sup>; византийские послы теперь подносят ему и титул «*басилевса*»<sup>1238</sup>; а Рим коронует его в императоры<sup>1239</sup>; Карл – первый император новой Европы.

Эра Карла есть эра возобновленной в Европе культуры, которая в относительном смысле, конечно, и гуманистична; такого гуманизма не видело все позднейшее средневековье; тема преследования свободы совести в ней поднималась не раз: в 10-ом и 11-ых веках; она окрепла в 12-ом веке; будущих преследований еще не знал по-своему наивный каролингский ренессанс; его гуманизм еще наивен во всех своих проявлениях; но он тверд, например, в лозунге не преследования евреев, к которым относился благожелательно Карл, ценя высоко их искусство врачевания; он пользовался не раз их услугами при сношении с Востоком.

Карл наивно мечтал о создании в Аахене «*Новых Афин*»<sup>1240</sup>; он писал епископу Фульды: «*Если опасны заблуждения словесные, то еще опаснее заблуждения чувств ... Увещеваем вас ... не пренебрегать книжным искусством*»<sup>1241</sup>. И он собирал усердно кружок образованных; но просвети-

<sup>а</sup> между арабской культурой и Западом;

тельная тенденция озаряет лишь последнее пятнадцатилетие его царствования; первые 30 лет царствования проводил он в непрерывных войнах, объединяя Францию, Италию, Аквитанию и Баварию.

Во второй половине царствования он призывает из Британии Алкуина, педагогическая деятельность которого огромна, как передатчика мудрости, а вовсе не как философа<sup>1242</sup>; Алкуин составляет для Карла шкалу из «семи искусств», семи ступеней прохождения философии; вот эти ступени: грамматика, риторика, диалектика, или *тривиум*; арифметика, геометрия, музыка и астрономия, или – *кватривиум*<sup>1243</sup>; Алкуин был и личным учителем Карла, потому что Карл любил садиться за школьную скамью, присутствуя на диспутах в «*Academia palatina*»<sup>1244</sup>; в кружке Карла он, Карл, назывался «*Давидом*», Алкуин – «*Горацем*», Ангильберт – «*Гомером*» и т.д.; члены Академии стали епископами и главами монастырей; при монастырях усиленно организовывались школы; таким же помощником Карла в школьном деле был Теодульф, епископ Орлеана; он мечтал о всеобщем, бесплатном и обязательном обучении<sup>1245</sup>.

Завещание Карла, опубликованное Эгингардом<sup>1246</sup>, знакомит с богатством золотых изделий того времени; Карл – уже обладает библиотекой и поощряет искусство книжных миниатюр и заставок; «*Евангелие*», писанное Годескальком в 781 году, – великолепный памятник этого времени<sup>1247</sup>; устанавливается текст Писания: «*Исправляйте книги*» – лозунг того времени<sup>1248</sup>; при исправлении обращают внимание и на стиль языка; проявлен интерес к истории; составляются «*Королевские Анналы*»; традиция «*Анналов*» идет еще от Карла Мартелла<sup>1249</sup>; пишется биография Карла учеником епископа Фульды<sup>1250</sup>; поощряется весьма стихотворная форма; и даже стихами (аляповатыми правда) украшались в Карлово время двери церквей; церковная поэзия условно начинает процветать, заимствуя многое из недостижимых античных памятников; Павел Диакон и Алкуин отличались особым мастерством в сложении стиха; Карл способствует составлению франкской грамматики<sup>1251</sup>; Турский собор 813 года постановляет перевести латинские рукописи на романский язык<sup>1252</sup>; если вспомнить, что позднее, в XIII веке, церковь жестоко гнала сочинения, написанные не на церковной латыни, то оцениваешь широту замыслов этого периода, хотя многие историки оспаривают первенствующую роль самого Карла во всех этих преобразованиях; начинают упражняться в кантиленах, из которых позднее сложится средневековый эпос<sup>1253</sup>.

Мягкие, свобододлюбивые тенденции каролингской культуры продолжают и по смерти Карла; в Национальной парижской библиотеке сохранилось несколько документов, писанных изумительным почерком и сохраняющих следы явно гуманной, культурной тенденции, которая позднее, увы, угаснет.

В это время меняется самый наряд франкского воина; человек оковывается железом; появляются железные сапоги, нарукавники, намеки будущей

кирассы; начинают возводить замки и башни; усадьбы – укрепляются<sup>а</sup>.

Один из параграфов культурной программы Карла: восстановление церквей; работа ведется в государственном масштабе; выписываются иностранные мастера в Германию, Ломбардию, Галлию; облагораживается меровингская базилика; греко-романский стиль сочетается с византийским, своеобразно консолидируясь в так называемом ломбардском стиле<sup>1255</sup>, который скоро же в значительной степени был уничтожен норманнами, но тянулся до распространения так называемого романского, верней, неороманского стиля.

В подражание Равенне отстраивается под руководством Оттона<sup>1256</sup> капелла при Аахенском дворце, ставшая поздней уже частью Аахенского собора; свинец кровли ее золотится<sup>1257</sup>; образцы стиля эпохи – церковь Сен-Жермэн-де-Прэ<sup>1258</sup>, аббатство Клюни<sup>1259</sup> (в ломбардском стиле), капелла в св. Дени<sup>1260</sup>, аббатство С. Рикье<sup>1261</sup>, построенное по планам Ангильберта, стены котор<ого> были украшены башнями и капеллами; отстраивается аахенский дворец (798): по тем же равеннским образцам.

Не следует строить иллюзий: монархия франков скорей покровительствовала искусствам утилитарно, чтобы окружить себя предметами роскоши материальной культуры: каменными и литыми изваяниями, тканями, драгоценными камнями; все это находили на стороне (в Византии); отсюда же влияние азиатско-византийского стиля, – в одежде, мозаике, жилищах, базиликах; скульптура не отличалась изяществом; византийский стиль зачастую варваризировался в монархии франков, да и сам он не имел самостоятельности, являясь часто механической амальгамой, в которой живые корни – Сирия и Армения<sup>1262</sup>; этой мало самостоятельной архитектурой загроздила себя монархия франков; и лишь в Карлово время в ней отпечатывается известный вкус и стиль; храмовая живопись процветать не могла: Карл был богоборец<sup>1263</sup>; внутренние стены храмов, отстроенных им, вовсе лишены живописи; украшение же мозаикой он весьма поощрял, как поощрял и искусство книжных заставок, и каллиграфию, школы которой находились в Туре, во дворце, в Реймсе, Сен-Дени и других пунктах<sup>1264</sup>.

Карл интересовался и музыкой; она была, конечно, церковной; с 6-го века для церковного праксиса употребляли и римский напев, установленный папой Григорием, и галльский; при Карле торжествует римское церковное пение; сен-галленская музыкальная школа сохранилась до X-го века; некий Тутилон был резчиком, оратором, поэтом и музыкантом<sup>1265</sup>.

Поэзия обвинила самую кончину Карла роem легенд: солнце де и луна затмились; молния де ударила в Аахенский собор; сам де император был по смерти посажен на трон, имея в руке меч и скипетр<sup>1266</sup>.

<sup>а</sup> Прим. Белого: Сюда: «История Франции в раннее средневековье» (VII том «Общая история европейской культуры»).

Bähr: «Geschichte der römischen Litteratur im Karolingischen Zeitalter». 1840.

Monod: «Études critiques sur les source de l'histoire carolingienne». 1898.

Champollion: «Bibliothèque du Roi», изд. 1803 г.

Fustel de Coulange: «Les transformations de la royauté pendant l'époque carolingienne». 1892.

Döllinger: «Das Kaiserthum Karl des Grossen»<sup>1254</sup>.



Людовик Благочестивый продолжал культурное дело Карла<sup>1267</sup>; он строил собор в Реймсе; он собирал библиотеку вместо Карловой, проданной последним, чтобы вырученные деньги отдать на благотворительность; до Карла Лысого длится импульс каролингского ренессанса<sup>1268</sup>; но в 875 году уже, после коронавания, Карл Лысый спешит на север: отражать норманнов; война пресекает культурную линию этого каролинга, заключающуюся в поощрении миниатюры, искусства копиистов, зодчего Румальда, достроившего Реймский собор, искусства цветных стекол, усовершенствованного Гальдериком.

Но – север Франции теснят норманны; юг – арабы; вмешивается Италия; интриги папы тормозят просвещение; культура опять начинает разрушаться и извне, и изнутри; самый ломбардский стиль оскудевает; строгие, пустые цилиндры появляются вместо капителей колонн; человек еще более оковывается в медь и в железо; и в последнюю четверть века (с 875 года) водворяются глубокие сумерки<sup>a</sup>.

### Культура<sup>b</sup> девятого и десятого века<sup>c</sup>

Начало девятого века – вспых просвещения; да оно омывает души варваров, как вода камень, не проникая ее; с девятого века, правда, оно смягчает души, но смягчение длится лишь несколько десятилетий; импульс<sup>d</sup> идет – от кружка Алкуина, в котором сам Карл Великий – лишь ученик.

Алкуин рождается на родине проповедника Бэды<sup>1271</sup>, тоже ученого, но заживавшего сердца главным образом сердцем; Алкуин превосходит Бэду рассудочной мудростью, делая ее осью просвещения; этот рассудок уже не взят

<sup>a</sup> Прим. Белого:

Сюда:

Simson: «Jahrbücher des fränkischen Reiches unter dem Ludowig».

Paul Lacroix: «Les arts au Moyen Âge».

A. Lemaître: «Le Louvre». 1877.

Paris-Guide: «L'art» (статья Penguilly-L'Haridon «Musée d'artillerie»).

Pietschmann: «Das Buch» (в «Kultur der Gegenwart». 1906).

Alexis Forel: «Voyage au Pays des sculpteur romain». I. 1913.

Lenoir: «Architecture monastique au Moyen Âge». 1856.

Clemen: «Merowingische und karolingische Plastik». 1892.

Leitschuh: «Geschichte der Karolingischen Miniaturmalerei». 1878<sup>1269</sup>.

<sup>b</sup> мысли

<sup>c</sup> Прим. Белого:

Сведения историко-философского характера я черпаю на протяжении всей характеристики средневековья главным образом из следующих книг:

Nauréau: «Histoire de la philosophie scolastique». III тома. 1872.

Rousselot: «Études sur la Philosophie dans le Moyen Âge». III тома. 1842.

François Picavet: «Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales». 1907.

Stöckl: «Geschichte der Philosophie des Mittelalters». 3 Bände. 1864.

Gilson: «La Philosophie au Moyen Âge» (2 части). 1922.

К общефилософской литературе можно отнести:

Cousin: «Histoire générale d. l. Ph. jusqu'à la fin du XVIII siècle». 2 тома.

De Wulf: «Histoire de la philosophie médiévale». Louvain. 2 V. 1924 и т.д.<sup>1270</sup>

<sup>d</sup> смягчения

напрокат; при всей его элементарности он впоен почвою варварского сознания, уже готового к транскрипции рассуждающей души: в средневековых терминах; характерно: отвертываются от окостенелой книжности Востока и учатся мудрости у англосакса; север Европы сохранил малую часть былых знаний; Алкуин – англосакс; следующий за ним Иоанн Скот Эригена – ирландец (гиберниец); Штейнер указывает на гибернийский, древний очаг культуры, сохранивший свет в эпоху кромешного мрака на континенте; когда-то туда были принесены остатки знаний, принявшие в Гибернии культуру внутреннего, сердечного углубления, как своего рода посвящения, доходившего до обрядов, подобных мистериям<sup>1272</sup>; они, по словам Штейнера, заключались в том, что посвящаемый подвергался тяжелым испытаниям; до сомнений в смысле вообще; и в частности: в смысле собственного посвящения<sup>1273</sup>; свет знания в посвящаемом в этот период как бы мерк; открывалась тщета наук и искусств; мрак, полный опасностей, подступал вплотную; лишь пережив эту стадию и справившись с ней, человек приобщался импульсу Христа, впервые соединявшему ему веру и знание, науку и искусство<sup>1274</sup>.

Независимо от вопроса о реальности этих мистерий, взяв их хотя бы, как миф, видишь, что они – образ того, что должен бы был пережить высокоразвитый культурник эпохи расцвета Греции, во мгновение ока перенесенный из света шестого века до Р.Х. в глубокий мрак 6-го века п<o> Р.Х.; он встретил бы вместо академий, произведений искусства – лесной мрак и быт дикарей, его обстающий; и должен был бы лишь в *образе воспоминаний* длить память о прошлом силою его озаряющего импульса; и из воспоминаний должен бы он выветвлиять сызнова всю утраченную культуру мысли.

От души рассуждающей оставался – образ воспоминаний; душа ощущающая была – полный опасности мрак; и вот искрой духа, как молния, образ воспоминаний вводился в мрак («Свет Христов просвещает»<sup>1275</sup>); в этом просвещении ощущений и была работа над ощущающей душой варваров, которая культурой работы впервые выводилась из мрака к проблескам рассудка, подобно тому, как это некогда было в процессе рождения мысли из мифа в философии физиков; ни цельный Аристотель, ни цельный Платон не были бы под силу слабой в мысли душе; помогал бы лишь ракурс всего блестящего прошлого мысли, данный в образе воспоминаний, да немногие сводки для первоначального пользования.

Свет, оставшийся в Ирландии, стал тайным поневоле, ибо кругом – все слепо; даже само зрение должно было усомниться: видит ли оно то, что видит, как образ мысли; но в этих-то сомнениях и обреталась сила, впоследствии выковавшая нашу мысль.

И вероятно сила веры в образ воспоминания, сила сердечная, была с силой Бэды<sup>1276</sup>, который стоит у последней, так сказать, черты сферы действия мрака; приближались времена, когда снова можно было и говорить, и учить; до этого – можно было ... разучиваться; отблеск света от прошлого в моменте своего погасания зажигает ка<k> бы свечечки; и – умирает; и от свечечки к свечечке передается новообретенный и автономно действующий свет, ширящийся в пламя будущего.

Год смерти Бэды – год рождения Алкуина<sup>1277</sup>; проповедь сердцам сыграла свою роль; теперь идет культура воспитания и разума.

С 760 до 781 Алкуин учит в Англии; с 788 года Карл основывает свои школы<sup>a</sup>; а Алкуин обучает грамматике, счету; ему приписывают составление учебника задач, учение о тройственности душевных проявлений, в общем согласное с Августином, и учение о «*De septem artibus*» (о семи искусствах); Пикавэ считает его только реформатором<sup>1279</sup>; даже сочинение, приписываемое ему, по Пикавэ, принадлежит Кассиодору; в сочинении своеобразно слиты: история с географией; интересны данные о языковой метаморфозе латинского языка в романский<sup>1280</sup>; ретиорику преподает Алкуин<sup>b</sup>; диалектика его – не оригинальна; в основе ее «*Введение*» к учению о категориях Порфирия; он учит о том, что мы чувственно воспринимаем субстанцию и умственно акциденцию<sup>1281</sup>; в аргументации прибегает он к Евангелию, Теренцию, Цицерону, Вергилию; астрономию преподает он самому Карлу<sup>1282</sup>.

Примитивны его воззрения о душе: она – «*anima*», поскольку живет, «*spiritus*» – поскольку созерцает; «*ratio*» – в том, что рассуждает; воля – в том, что переживает, память – в том, что помнит<sup>1283</sup>; но все эти определения ее – методичны, не субстанциональны; субстанционально – чувство; нельзя заключать, по Монье<sup>1284</sup>, что Алкуин реалист, ибо еще у него не выдвинут в первую голову вопрос об универсалиях; если он и реалист, то не в смысле Ансельма; он скорее – учитель морали, говорящий о философии с неподдельным энтузиазмом в своем кружке, к которому примыкают<sup>1285</sup>: аббат Ангильберт, аббат Смарагд, викарий Орлеана, Теодульф, Адалгард, Эгинбар<sup>1286</sup>, Агобард, Готшалк и др.; ближайший же его ученик Фредегиз<sup>1287</sup>, первый реалист средневековья<sup>b</sup>; а Агобард, по Хоррею – первый бессознательный номиналист и аристотелианец<sup>1288</sup>; августианинец Кандид<sup>1289</sup> уже основывает собственную школу, из которой выходит крупнейшая личность 9-го века, Рабан Мавр, математик и «*primus praeceptor Germaniae*»<sup>1290</sup>, написавший в тонах традиции (по Исидору Сицилийскому) первую энциклопедию: «*De universo*»<sup>1291</sup>.

К фигурам эпохи следует отнести и архиепископа Хинкмара (806–882)<sup>1292</sup>, воспитанника Гильдуина, крупного деятеля церкви и богослова; он возвысился при Карле Лысом; и мужественно проводил политику последнего, борясь с германским влиянием; он приложил руку к завоеванию Лотарингии; в нем бродил и зародыш будущей теократической идеи, еще до того времени, когда последняя стала стержнем папской политики; все же он отстаивал независимость галльской церкви; его политические сочинения интереснее религиозно-философских; к ним относится «*De ordine palatii et regni*»<sup>1293</sup>, отражающее политические идеи каролингского периода; писал он и на исторические темы; писал и стихи<sup>1294</sup>.

<sup>a</sup> Прим. Белого:

Brunhes: «*La foi Chrétienne et la Philosophie au temps de la Renaissance Carolingienne*». 1903<sup>1278</sup>.

<sup>b</sup> (841–876)

В 848 году Людовик Немецкий<sup>1295</sup> созывает собор по церковным и государственным делам, на котором по обвинению заместителя Алкуина, Рабана Мавра, был осужден Готшалк, который с Рабаном боролся, преувеличивая роль предопределения; Готшалк же обвинял Рабана в том, что он был им сделан насильственно монахом; до этого первого обвинения еще царила свободоболюбивость и не было еще прей между номиналистами и реалистами; на защиту Готшалка Рабан отвечал с презрением, что он – полуученый; Готшалк напирал, что он не теолог, а исследователь грамматики и литературы; ему ставился в вину и самовольный уход из монастыря, и даже его публичное покаяние в грехах, сделанное в формах своеобразной проповеди (по Августину). Обвинение против Готшалка поддерживал и Хинкмар.

Рабан Мавр, энциклопедист и заместитель Алкуина, стоял во главе школы, в которой учились Эгингард, Лютберт<sup>1296</sup>, Серват Луп, Гемон из Гальберштадта и особенно Эрик из Ауксерры<sup>1297</sup>.

В связи с первыми разногласиями еще дебатруется проблема свободы совести (Хинкмар, Рабан, Готшалк); в этих дебатах уже принимает участие и Скот Эригена<sup>1298</sup>, настолько свободоболюбивый и смелый, что когда Карл Лысый задает ему вопрос о том, что отделяет слово «Sot» (глупый) от «S-cot», то Скот отвечает «Стол» (разумая этим, что против него за столом сидит дурак-король)<sup>1299</sup>. Король сносит колкость.

Эригена появляется в монархию франков<sup>a</sup> из Гибернии (Ирландии); и играет огромную роль в каролингском ренессансе; он великолепный стилист, воспроизводящий в своих сочинениях Цицерона; он проникнут гуманной тенденцией; он настолько образован, что еще пишет стихи по-гречески (скоро не будут писать так) и переводит Дионисия Ареопагита, идеями которого он весь пропитан; он оригинально комментирует Евангелие от Иоанна; Равэссон, Вашеро и Кузен считают его чистым неоплатоником<sup>1300</sup>; он тоже против Готшалка в том, что свойства Бога можно истолковывать в средствах рациональных, ибо теология, логика и философия соединяемы в целое («Отцы церкви» у него на втором плане); в это время его мысль, что истинная философия имманентна истинной религии (ересь для «Отцов») разделяется и двором Карла Лысого; он энергично развивает учение о свободе воли, которую грех лишь временно сделал незрячей; наша воля в известном отношении скрыта от нас вуалью греха; но свет Божий просвещает свободную совесть, так что предестинация («*De Praedestinatione*»<sup>1301</sup>) и есть свобода в нас добра, а не зла; по Эригене, Готшалк не понимает мысли Августина, истолковывая ее пессимистически; он постоянно подчеркивает, что сторонники «ереси» Готшалка не знают свободных искусств и древних греков; в этом-де корень их заблуждения.

Вся деятельность Эригены стоит под знаком борьбы с его учением; его враги неоднократно добиваются его осуждения; но собор 853 года постановил: 1) предестинация есть предестинация добра, 2) свободная совесть сочетается с милостью, 3) Бог хочет спасения для всех<sup>1302</sup>. Этим Эригена оправдан; в 859 году опять против него – волна обвинений; но окончательное

<sup>a</sup> в 865 году

осуждение постигает его учение гораздо позднее. В этом смысле он разделяет судьбу Оригена, наиболее влиятельного при жизни и лишь ставшего «еретиком» у потомков.

Эригена – поклонник Платона, противник Боэция и автор первой системы *мистического реализма*, облеченного в пантеистическую форму<sup>1303</sup>; кое в чем он, по мнению специалистов, предваряет и Джордано Бруно, и Шеллинга, и Спинозу<sup>1304</sup>; и он же повторяет темы элеатов; его сочинение «*De divisione naturae*»<sup>1305</sup> пользуется глубоким почетом у современников; и только потом его начинают замалчивать.

Фигура Иоанна Скота Эригены волнует и наших современников, как предшественника ряда будущих европейских философов; Золотарев отмечает влияние на него восточных церковных отцов<sup>1306</sup>; Рудольф Штейнер проводит параллель между ним и отделенным от него тысячелетием Владимиром Соловьевым, считая его последним философом, еще продохотворяющим мысль импульсом Христа и в этом смысле овеянным традициями первого христианского века<sup>1307</sup>.

Он учит, что познание идеи есть акт теофании (богоявления)<sup>1308</sup>.

Он возбуждает в нас вопрос: кто он? *Еще* отклик лучшего прошлого, связанный с тайной культуры Гиббернии, или – *уже* предтеча будущего?<sup>a</sup>

С 855 года сильнее тревожат норманны<sup>1310</sup>; огонь просвещения начинает опять дымить, задуваемый страхом и суевериями.

Норманны хорошо Франции известны уже в 8-ом столетии, как мореходы-разбойники; они появляются в Ирландии, потом – в Англии (с 787 года); уже в начале 9-го века имя их вызывает ужас; Карл Великий принимает меры против них; их набеги – хроническое явление; суда их плавают по рекам и грабят Кельн, Аахен, Бонн, Трир, Вормс; с начала IX-го века они заплывают в Средиземное море<sup>1311</sup>.

В начале десятого века норманны грабят Бретань под предводительством Хрольфа Гангра: гибнут – города, базилики, аббатства; Клуни одно уцелевает от огня; от дворца Терм<sup>1312</sup>, выдавшего в своих стенах и Юлиана, и Меровингских королей, остаются развалины; нет церкви Сен-Дени; погибли: скульптура и уже тонкое в свое время литейное дело; остается лишь несколько бронз и монет; все живое спасается в монастыри, в города: под защиту стен; искусство уходит в катакомбы, где украдкой занимаются миниатюрой, цветным стеклом, шлифовкой камней, живописью; наполовину стирается с лица земли ломбардский стиль.

Десятый век – в обломках культуры: война извне, война внутри; культура превращена в военный лагерь; монахи, бросив перья, опоясываются мечами; в голос рога огрубевает витиеватое грамматическое предложение; ре-

<sup>a</sup> Прим. Белого:

Об Эригене:

Eiken: «Die mittelalterliche Weltanschauung».

Staudenmaier: «Scotus Erigena».

J. Huber: «Johannes Scotus Erigena».

Taillandier: «Jean Scot Erigène et la phil<osophie> scolastique».

Бриллиантов: «Влияние восточных богословов у И.С. Эригены»<sup>1309</sup>.



зультат – одичание, от которого особенно страдает Италия; таборы одичалых монахов присоединяются к норманнам в деле уничтожения знаков культуры, налагая запрет на вчера дозволенное; и в первую очередь на мысль; либерализму 9-го века противостоит фанатизм 10-го; антиков боятся пуще чумы; даже схоластики заподозривают предметы своих преподаваний. Порок, насилие, грубость – торжествуют открыто<sup>1313</sup>.

Лишь в первых годах десятого века звучат отголоски вчерашнего дня: Бруно из Кельна, Ратгарий из Вероны<sup>1314</sup> пользуются успехом; в последующих годах и их не слышно; прочно закладывается в это железное время в недра еще не взошедшего просвещения боязнь к светской культуре; цепи, оковавшие юное будущее в веренице десятилетий, превратили рост его в судорожные вспышки; в девятом веке – всюду очаги искусств: литейное дело, резьба по дереву, скульптура; теперь – не до искусств; надо дивиться, что кое-где искусство теплится, что, например, в монастыре Сен-Флоренс – организуется мануфактура ковров<sup>1315</sup>.

Единственный смысл бессмысленной задержки культуры в том, может быть, что народы Запада в целом еще не готовы к быстрому овладению культурой души рассуждающей; в Греции и в Риме она созревала семь столетий; в средних веках эти семь столетий сокращаются в 4½ века (от 800-го до 1250 года); если бы не норманны, если бы не вмешательство церкви, дело, начатое в кружке Карла, уже в сто лет переродило бы сознание передовых умов; и ранее бы пришли к культуре души самосознающей<sup>1316</sup>, но в отрыве от жизни народа: первое и второе сословие, образовав умственную аристократию, оторвались бы от масс; нужен был твердый мост между гущей народной и верхами; нужны были условия, способствовавшие особеным успехам и быстрому росту 3-ьего сословия; суровые условия жизни народов, особая роль церкви, крестовые походы, по-новому связь с Востоком способствовали более быстрому поднятию культуры масс, задерживая прыть развития в кружках схоластов и в маленьких центриках; не Платон и Аристотель должны были формировать сознание; Платон, Аристотель вполне имманентны национальному духу греков; перипатетики были философами народа; занятие науками и искусствами в древней Греции выдавила сама жизнь, ибо рождение души рассуждающей в Греции была сама жизнь.

В средние века эта жизнь стала заемною жизнью; она была бы не прививаема без роста третьего сословия; и стало быть: жизненны для судеб средневековой культуры условия, образовавшие, как мы увидим ниже, именно это сословие; культура же Карла с ее мечтами о просвещении сверху (просвещенный абсолютизм), декретами и искусственными мерами просвещения всей массы, не готовой еще к восприятию культуры души рассуждающей, – были упреждением сроков; ведь то, что было самой жизнью в Греции, именно формирование личности, жизни мысли, распада родовой жизни и связанного с ним перерождения мистерий в культуру искусств, – то именно в судьбах культуры будущего было лишь школьным классом, подготовляющим к будущей жизни; ибо жизненно в жизни Запада формирование самосознающей души, явное рождение которой являет собой Ренессанс; сред-

ние века – класс прохождения ракурса уже себя в жизни исчерпавшей культуры.

Чем отличается прохождение в учебном заведении курса наук от истории сложения этого курса в жизни? Тем, что в таком прохождении дается не история наук, не жизнь их в, так сказать, биографической конкретности, а компендиум этой жизни в итогах, формулах, схемах; и уже потом в опытном применении к жизни схем ученику становятся жизненными абстракции науки; и оживает для него история их сложения в жизни. В этом смысле греческая академия ничем не напоминает школу средних веков; первая образовалась из жизни, для жизни и в жизни; и стало быть: абстрактнейшие рассуждения философов были лишь с виду внежизненны; они вросли в жизнь; оттого-то перипатетики, рассуждающие об абстракциях на ходу, среди рош и портиков, в обстании жизни, ничем не напоминают средневекового ритора, вышедшего из монастыря и подражающего приемам перипатетиков и софистов; первые – мужи; второй и в роли «*дидакалоса*»<sup>1317</sup> – школяр; ибо задания культуры будущего были повышены; и весь этап античной жизни в плане этой культуры – проходной класс; отсюда и все будущие условия первого периода схоластики; вместо конкретной культуры – компендиум культуры вчера; не жизнь мысли, искусства, личности, а – итоги мысленной жизни, данные в ракурсах формул, над которыми надо было практически потрудиться; не – искусство, а маски, негативы искусства, заимствованные из вчера и лишь, так сказать, транспарирующие будущим искусством; не жизнь личности, а – корсет, манекен, форма личности; греческая трагическая маска, надетая на лицо трагического актера, изображала жизненный факт: отношение отрыва эмансипированной личности от рода; под маскою – непобежденный рок; в условиях схоластики эта маска античной Греции перефасонилась в забрало, закрывающее лицо; герой-богоборец и отцеборец – в рыцаря, борющегося за лик Дамы, загаданной ему культуры.

Дама – не спустившаяся еще к нему – видение<sup>а</sup>.

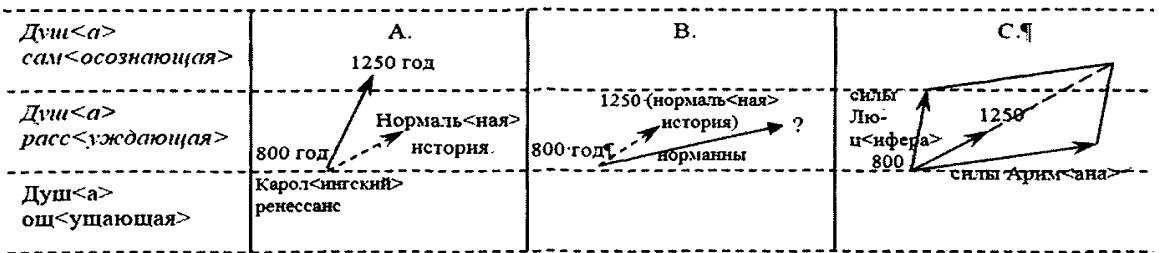
И даже этот проходной класс культуры, так сказать, распадается на два периода: если бы наследство античной культуры было б отдано в руки первых схоластов во всем многообразии его проявлений, оно было б лишь праздным балластом для нормального развития жизни мысли в Европе; даже в XIII столетии не сразу поняли подлинного Аристотеля; что бы было, если бы Аристотель, Платон, Плотин, греческие геометры и т.д. свалились бы на голову епископов и аббатов эпохи Карла Мартелла? Это был бы удар обуха по голове: необходим был ракурс; и этот ракурс – Боэций, Порфирий, Кассиодор, – попал в руки, а не Платон, Аристотель, Плотин, Птоломей: в подлинном виде; надо было самостоятельно поломать головы над школьными энigmatami Порфирия, как над задачами по Аристотелю и Платону, подготовляющими вторичное вступление Платона и Аристотеля; отсутствие источников, цензурный намордник церкви, в разбитии которого крепла воля к свободной мысли средневековья, и в частности самое явление норманнов, через сто лет ставших прекрасными рассадниками той именно культуры,

---

<sup>а</sup> культура

которую они разрушали, даже утопия крестовых походов – именно и создали условия для более медленного, но и более прочного внедрения культуры мысли в массах, без чего культура эта невероятно взлетела б в интеллигенции, не подымая жизнь; и произошел бы отрыв от жизни; идея Августина о преобразовании жизни в небесный дом плюс гуманизм каролингского ренессанса безмерно люциферизировали бы, упреждая сроки, культуру рассуждающей души в средних веках; а норманны, цензурный гнет, наоборот, вдавливали эту культуру в мрак души ощущающей; на параллелограмме сил (люциферических, вздергивающих и ариманических, принижающих) построена конкретная линия развития рассудочной мысли народов Запада (школьный класс, необходимо предшествующий появлению в жизни культуры самосознающей души).

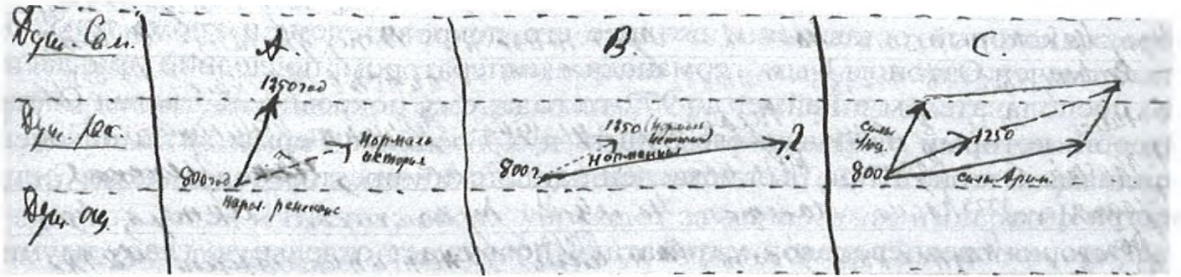
Изобразу это в схеме.



В «А» изображено отклонение вверх (люциферизация), которая случилась бы, если бы каролингский ренессанс упредил сроки поднятия культуры масс; произошел бы разрыв интеллигенции с народами; в «В» изображена линия задерживания культуры (норманны, цензура и т.д.); если бы силы отклоняющие (ариманизация) одержали бы верх, то уровень истории 1250 года, как знать, был бы в 16-ом веке (знак вопроса); в «С» изображена кривая истории, взятая, как диагональ параллелограмма, построенного на люциф<ерических> и арим<анических> силах; но это с точки зрения негативизма; позитив негатива – скрытые силы духовного импульса<sup>1318</sup>.

И именно в темное для Европы время – разлив культуры: по соседству; именно: в Испании она распускается розою; в то время, когда правящие центры Европы, забыв дело Карла, упражнялись в усилиях задержать просвещение, – совсем рядом, тоже в Европе, правящие центры<sup>а</sup> упражнялись в усилиях ускорить ход этого самого просвещения. Но после Карла Мартелла европейские арабы и соседи-враги северней Пиреней проявляли усердие к тому, чтобы взаимно отгородиться. И в 10-ом столетии железная застава, из цензуры и контр-цензуры, отделяла культуру от не-культуры, Аристотеля от жалких суррогатов его; сочинения, выходявшие в Кордове, впоследствии оказывались не только в Тунисе, Кайруане, но и... в Тимбукту; громадное пространство Сахары пересекали-таки караваны с рукописями; и Тимбукту некоторое время было южным мусульманским Парижем, имея своих историков, напоминающих Ливия<sup>1319</sup>.

<sup>а</sup> арабской Испании



Андрей Белый. Схема из рукописи *ИССД*. 1931. НИОР РГБ

А между Францией и арабской Испанией легла умственная Сахара; и никакими караванами, казалось, ее нельзя было пересечь.

Тем не менее: не вполне замазываема и щель; еще труднее залить цементом границу двух государств; для предприимчивых искателей приключений, искателей правды, мятежников-одиночек, обуреваемых просвещением, — щель оставалась; и к исходу десятого века уже появляются здесь и там передатчики арабской учености европейскому миру; Западная Европа начинает оправляться от удара культуре, нанесенного норманнами; восстанавливаются церкви, как, например, в С. Дени; священник Теофил упоминает о масляной краске в живописи<sup>1320</sup>; в эпоху первых Капетингов<sup>1321</sup> Франция оправляется; всюду распевают песни о подвигах Роланда и Карла; сами норманны удивляются музыкальности бретонских певцов, аккомпанирующих себе на маленьких арфах.

Среди арабистов во второй половине 10-го века вымечается замечательная фигура Герберта из Орильяка, которого можно считать первым разносителем влияния подлинной науки и просвещения, вторично прорвавшим фронт мрака, образованный десятым столетием; и, разумеется, позднейшие легенды, перешедшие в историческую традицию, рисуют его в молодости в Испании, где-де он долго учился у мавров и откуда-де украдкой провез яды истинного знания, так сказать, под монашеской мантией; новейшие исследования не обнаруживают ни в чем его пребывания в Испании<sup>1322</sup>; тем более они обнаруживают в нем человека, на десять голов переросшего своих современников: лучший педагог своего времени, лучший оратор своего времени, лучший политик своего времени, лучший математик своего времени, соединивший с занятием математикой занятия физикой и химией; к легенде, приписывающей ему долгое пребывание в Кордове, присоединяются легенды о том, что он будто бы украл у арабов ценные рукописи, продал душу черту и т.д.<sup>1323</sup> И все это для объяснения действительно изумительных талантов, обнаруженных им; он управляет школой в Реймсе; с 982 года — аббат, с 991-го — архиерей Реймса, с 998 — архиепископ Равенны, в 999 году он становится папой; и умирает в 1003-ьем году<sup>1324</sup>.

Понятно, что такая личность не могла остаться во мраке; и волей судьбы она играла крупную роль, как стягивающий центр не только культуры, но и политики; Герберт стал одно время учителем Роберта II-го, французского

короля, который оставался и позднее его покровителем; и кроме того: он был отмечен Оттоном I-ым, германским императором; последний пригласил его преподавателем в Реймс; до 972-го года; ему покровительствовал Оттон Второй, который призывал его будить дух Греции в Германии; и наконец, усилиями Оттона III он был возведен на папский престол под именем Сильвестра II-го<sup>1325</sup>.

История средневековой математики посвящает отдельную главу изумительным для своего времени арифмологическим работам Герберта из Орильяка; история физики его отмечает тоже<sup>1326</sup>.

Он стоит на рубеже 11-го столетия и как фигура политическая: связанный лично дружбой с германскими императорами и французским королем, он – мост культурной спайки между Францией и Германией; и он же, став папою, является живейшей, культурной спайкой между светской и духовной властью своего времени. В истории папства он, покровительствуемый королем и императором, укрепляет одно время поколебленный папский престол своим чисто<sup>a</sup> интеллектуальным влиянием; так этот искусный педагог, политик, математик, свобододолюбвец, первый среди культуртрегеров, становится и *первым* среди нового типа пап, выдвинутых образованными низами, пап, силящихся в этом моменте быть революционерами культуры<sup>b</sup>. Сильвестр II-ой приподнят к власти неоспоримым первенством в культуре наук и просвещения; он еще опирается на низы; позднее такая же независимая умница, выдвинутая низами, революционер по ухваткам, менее просвещенец, чем Герберт, но более политик, чем он, Гильдебранд, ставший папой Григорием Седьмым, ставит в лице Генриха IV-го на колени самую императорскую власть<sup>1327</sup>; и корень такой крутости – не грубость варварства, а – церковная политика, ибо тот же папа достаточно свобододолюбив и к нему обращаются постоянно за помощью угнетаемые цензурой схоластики его времени.

Разумеется, – по смерти замечательного Сильвестра II-го мракобесие старается надолго оклеветать фигуру его; о папе Сильвестре рассказывают всевозможные ужасы вплоть до полетов его на крыльях черта: не папа, а – сам черт в папском облачении; заподозривается его нравственность<sup>1328</sup>; но остается необъяснимым, как мог стать «черт» учителем другой замечательной фигуры своего времени, не заподозриваемой никак, наоборот, фигуры, открывающей школу, имеющую огромное значение, в которой особенно подчеркнут культ Богородицы; школа – стоящий во главе школы, тоже друг французского короля Роберта; и поскольку в Шартре вместе с культом Богородицы<sup>c</sup> процветает и культ Платона, постольку становится парадоксальным, как мог аристотелик, комментирующий учение о категориях, совершенствующий таблицу счисления, которому приписывают опыты с паровым котлом и изобретение колесных часов, – как мог Герберт быть учителем Фульберта, возглавившего учение о внутреннем опыте в Шартрской школе.

<sup>a</sup> моральным и главное

<sup>b</sup>; судьба которых – сломить на некоторое время самую власть императоров.

<sup>c</sup> соединен культ солнца



Таким поднимается из 10-го века огромная личность этого примирителя до срока идей Запада и Востока, напоминая чем-то другую фигуру, отделенную от нее двумя веками, – фигуру императора Фридриха II-го.

В судьбе обоих есть что-то общее; император Фридрих, как и папа Сильвестр, переросли свое время; и в него не вмещаются; оба силятся по-разному соединить Запад и Восток; обоих упрекают за «арабизм»; император Фридрих умирает проклятым и отлученным от церкви; папа Сильвестр умирает не отлученным; но память неблагодарных современников отлучает его; и последующая молва вбивает в него осиновый кол: «черт». И подобно тому, как борьба Фридриха с папством навсегда надрывает последнее, – самое появление на папском престоле первого человека своего времени открывает новые, светские возможности в самом папстве для оригинальных, смелых начинаний, в результате которых оно позднее сламливает императорскую власть до приблизительно середины XIII-го столетия<sup>a</sup>.

К явлениям, симптоматичным, способствующим укреплению ростков новой культуры, следует отнести начало возвышения и нового блеска Шартра, древней обители, около которой сгруппировалась школа, начало которой теряется во мгле веков; теперь в ней действует импульс Фульберта, ученика Герберта и учителя ряда монахов, мистиков и философов, разветвленных на протяжении полутора столетия лет по всем уголкам духовной культуры Европы; их общий ствол – Шартр, а корни – Фульберт. На рубеже 10-го и 11-го века Шартр являет собой едва ли не единственный просветительский центр, в основе которого лежит не индивидуальная вспышка, а школа опыта<sup>1330</sup>; Фульберт – личность, обладающая огромной опытной силой: мудрец, философ, нежный человек, поэт, оставивший гимны в честь Богородицы («*Maria Stella*»<sup>1331</sup>), мистик-платоник, не чуждый Греции, не чуждый даже достижениям арабского просвещения (в этом – влияние Герберта).

Шартр обнаружился, как центр культа Богородицы, эсотерически углубленного; по мнению Штейнера<sup>1332</sup> и изучавшего литературу о Шартре Гейера, в этот культ влились более древние традиции, убегающие в глубь истории до культа друидов<sup>1333</sup>; соединение этого культа с философией христиански осолнеченного Платона и с особой тщательной разработкой тем внутреннего опыта, имманентного сознанию, – составляет особенность печати Шартра на культурных достижениях следующего столетия.

В эпоху Фульберта здесь отстраивается заново сгоревший собор<sup>b</sup>.

<sup>a</sup> Прим. Белого: Сюда о Герберте из Орильяк<а>:

K. Werner: «Gerbert von Aurillac». Wien. 1881.

Olleris: «Oeuvres de Gerbert».

Picavet: «Gerbert d'Orillack».

Розенберг<ер>: «История Физики», часть 1-ая.

Г. Фаццари: «Краткая история математики» (глава XIII-ая). 1923 г.<sup>1329</sup>

<sup>b</sup> Прим. Белого: Литература о Шартре:

Clerval: «Les écoles de Chartres au Moyen Âge du Ve au XVI-e siècle». 1895.

Karl Heyer: «Notre Dame de Chartre<s>» (ряд статей в антропософском еженедельнике «Was in der Gesellschaft vorgeht» (за 1925-ый год).

René Merlet: «La cathédrale de Chartres»<sup>1334</sup>.

Проблески культуры, всходящей на новых дрожжах, прозаряют конец мрачного десятого века; вступивший на престол в 997 году образованный король Роберт, друг Герберта и Фульберта, унаследовавший Гуго Капета, открывает 11-ое столетие<sup>1335</sup>.

### Одиннадцатый век в идее<sup>a</sup> духовной революции сверху

Десятый век кончается всеобщим ожиданием светопредставления<sup>1336</sup>: пожаром земли, гибелью мира, сошествием Сына Божия; оно навеяно и ужасами предшествующих столетий, и мыслью, что кончается тысячелетнее царство, отождествленное с тысячелетием бытия исторической церкви; и это давящее ожидание – одна из причин, задерживающих развитие ростков новой культуры, все же разбухшей в черноземе ощущающей души и пустившей стебелек в сферу, освещенную рассудочным сознанием.

Между тем: проходит без катаклизма роковой тысячный год; вместе с тем, – Европа начинает оправляться от ужасов, сопряженных с явлением норманнов; последние начинают осаживаться на местах – в Англии, в Сицилии и т.д.

С 1003 года взгляд, оторванный от небес, долженствовавших разорваться от молнии с востока до запада, обратно притянут к земной, исторической жизни, которая стоит перед человеком, не взятым «на небеси» и не проваленным в преисподнюю; именно обстание земной жизни неожиданно подкинуто ему на долгие времена (не взял ни Бог, ни черт, да и не съели араб с норманном); так естественно вдвинута очередная задача: облагодоброобразить жизнь; так подкинута проблема домостроительства.

Это – мысль каждого человека в отдельности; и это мысль – каждого отдельного человеческого коллектива; человек осознает свое право на благо жизни; и он стяжает его; неимущий же ощущает изъян благ жизни, на которые и он имеет права. То же происходит в сознаниях коллективов и цехов.

Этим подчеркнуты экономические факторы бытия; разоренное, пролетаризированное сельское население противопоставлено огороженным башнями городам; оно разграблено более, нежели последнее, предшествующими смутами; естественное скопление богатств внутри защищенных замков и монастырей особенно нарушает равновесия жизни.

Еще более забот ложится на государственную и церковную власть Европы, когда она вплотную подходит к проблеме домостроительства: заостряется мысль о том, как связать, чем связать воедино сложность ветвящегося и делящегося в условиях феодального строя государственного древа, могущего исчезнуть в <sup>b</sup>жизни ветвей; государственный ствол обнаруживает в условиях феодального строя преждевременное дупло, которого не могло быть в

<sup>a</sup> культурной революции

<sup>b</sup> отдельной

древнем Риме, основанном на централизации власти; в новой Европе же — децентрализация.

Так возникает попытка увидеть в генеалогии связь ветвей со стволом; в заботах об этом протекает жизнь Оттонов<sup>1337</sup>; Германия органически вынашивает идею о сильном государственном центре; в заботах об этом самая церковная власть мыслится средством к осуществлению задуманной цели; и ставленник германского императора, папа Сильвестр, рассматривается Оттоном<sup>1338</sup>, как проводник влияния германского императора на судьбы Европы.

Навстречу этой идее об укреплении императорской власти, в которой реставрируется уже некогда изжитая идеология римской империи, вынашивается другая, еще более могущественная, не консервативная, а в условиях 11-го века скорей революционная идея, более мощная, поражающая воображение впервые своей огромной монументальностью: идея о связи земного дома с небесным, об имманентности сферы неба со сферой земли и об огромном едином государстве-храме, в котором реально воплощена эта связь; только такое государство может быть вселенским, в идее которого сам земной шар, вобранный в небо, управляем небом чрез того, кто являет в своей личности точку пересечения земли и неба; и единственной личностью, правящей земною вселенной из неба, может быть наместник Христа на земле, ибо ни покорителям государств, подобным Александру, ни даже покорителю земного мира не может принадлежать такая власть.

Всякое властительство возможно лишь в богосыновстве; император не может быть представителем подлинного богосыновства, а только папа.

Идея такой небывалой концепции кажется в тот период революцией в структуре государственных форм; и не утекающему в свои ветви феодальному государству, т.е. государству с дуплом, идейно противостоять стволу, организованному доводами от церкви, кажушимися несокрушимыми всем тем, кто имеет основание быть недовольным феодальным строем.

В росте этого рода идей движущей силой является отнюдь не властолюбие пап, а размах концепций; необходимо вынимаемая из первой идеи идея об устройении царства Божия на земле, о так сказать проницании молнией второго пришествия самого папы, долженствующего стать всесветлым и свыше всеозаренным, чтобы из него, как вершинной точки купола нового Государства-Храма, брызнули лучи сошествия Святого Духа на все человечество: тысячелетнее царство со Христом — не тысячелетие исторической церкви, а тот, близящийся, предстоящий период, следующий за испытанием мраком столетий, который осуществится в теократическом государстве, когда глава Антихриста, или римского императора, перевоплощенного в германского императора, реставрировавшего идеи языческого Рима, — когда эта глава будет стерта.

Так идея огромного нового домостроительства вызревает в подсознании пап, — не ничтожных корыстолюбцев и властолюбцев, — а лучших пап, поднятых снизу импульсом культурной революции и являющихся импозантные, независимые, незабываемые фигуры, подобные Сильвестру и Григорию VII-ому. И пока эта идея в становлении противопоставляет себя выявленной феодальной власти, которой стяжательство и угнетение подчеркнута водво-

рившимся теперь словно утренним светом в Европе, – постольку центр нового революционного заговора, папа, является естественной притягательной силой, группирующей вокруг себя не удрученные богатствами аббатства и не прикармливаемое светской властью духовенство, а пролетаризованное население, пополняющее кадры бродяг, странников и босоногих монахов, из которых скоро будет формироваться папская армия монашеских орденов, кадры которых – бедные низы, недовольные и несчастные всех классов.

Их, как и самих пап из породы культурных революционеров и утопистов, должна опьянить идея о связи духовного импульса, сошедшего с неба, с земным его отображением в образе Храма-Государства, Храма для всех, а не только для феодалов, в котором и осуществится царствие Божие на земле.

Такова не идея, а полуосознанный импульс, который мне внятен не столько из обследования исторических документов этого времени, сколько из аромата их, стиля их.

И этот стиль – чаяние духовно-государственной революции, свершаемой фанатически инспирированными обетованиями царствия Божия на земле; разумеется: вождем революции может быть только папа: но папа одновременно умница, политик и мечтатель-идеалист.

Христианская идея о воплощении Логоса в тело земного человека преломляется в государственности, как идеал церкви, вобравшей в себя государство и тем ставшей государством. Крещение Константина в судьбах церковной общественности на Востоке привело к тому, что христианское государство, съев церковь, отдав остатки ее евнухам, выдавило из себя Помазанника Божия, приковавшего к себе мазавшую его руку. Новая идея, повисшая в воздухе средневекового Запада: короновать папу и земным венцом, ибо он коронован небесным; сорвать венцы со светских владык; идея эта съедала без остатка <sup>a</sup>римскую государственность, ибо пример распада римской империи, не разрешившей проблемы соединения единства и множественности, земным путем гипертрофировал в абстракцию единство, вследствие чего изваялся чувственный коррелят недостающей конкретности в единоличии цезаря; рассудочная аллегория вручала цезарю власть, а двуногая аллегория начинала чинить свои ужасные суды и расправы.

Соединение земного с небесным – не аллегория, а символ, как результат химического соединения; вся сила его – в выявлении нового качества; вместо нового качества выдавилось старое в Цезаре: выдавилась *деспотия*, потом перешедшая в силу диалектики к грубой солдатчине; а воплощение абстрактного единства в каждого из множества соединилось не с «Я» человека, а <с> малою частью конкретного «Я», выщербив из каждого «Я» его фикцию, – гражданского человека (*civis*<sup>1339</sup>), наделяя его правами, которые напоминали невидимое андерсеновское царское платье<sup>1340</sup>; то же конкретное в «я», что осталось не оправданным правом, растаскивало во все стороны фиктивное единство в многообразие; и начался скандальный распад единства, оказавшегося не спайкой, а отделяющей чертой конкрет каждого от каждого.

Так культура подменилась цивилизацией.

<sup>a</sup> государство, как таковое

Римская империя, подменив цивилизацией культуру, выношенную в Греции, вызвала процесс, в результате которого образовалась не спайка всех в целое, а громадная куча человеческого песка; и под ветрами варварских нашествий эта груда песка, взвиваемая в воздух, лишь тмила сознания; реального единства в многообразии не оказалось нигде.

Оставалось иначе приступить к разрешению проблемы о том, как образовать духовно-телесный организм из духовного единства и чувственного множества.

Символ этого символа – учение апостола Павла о церкви, как, во-первых, людском составе, как, во-вторых, составе каждого человека (Макарий<sup>1341</sup>); каждый человек во Христе – храм, купол которого стоит на круге колонн, или личностей индивидуума, который – «не я, а – Христос»<sup>1342</sup>; а коллектив из людей, каждый, есть часть духовно-космического коллектива, в котором соединены члены видимые с невидимыми; невидимые – ушедшие отсюда, но сущие «там»; и наконец – существа иерархий, соприсутствующие с ними; воплощение небесного в земное должно пересечь две сферы, пересеченные в одной точке: однажды; и эта точка – Христос; но он – вознесся, дав обетование о сошествии Святого Духа на землю и о своем тысячелетнем царстве на земле<sup>1343</sup>.

Петр, как наместник – Христа; папа, как наместник Петра; вот линия, проведенная, так сказать, к воображаемой точке из центра невидимого града: к точке пересечения сфер; в этой точке некогда стоял Христос, давший обетование о наложении небесного круга на земной; но действию сверху должно соответствовать действие снизу; действие сверху: Отец посылает Сына, Сын – Духа; Дух прозаряет избранных; избранные слагают традицию истор<ической> церкви; это всё – результат действия сверху.

Какое же действие снизу отвечает действию сверху? До сих пор действие снизу – личный подвиг: спасали душу, перенося ее из земного круга в небесный; но эти разрозненные деяния вознесшихся к небу святых могли сложить лишь образ невидимой церкви, как патроната видимой; действия видимой в плане истории церкви скорее сводились не к общественной реорганизации коллективов, а к охране чистоты догматов; но чистота догматов – лишь воображаемо проведенный на окружности государства круг церкви; вся поверхность этого круга в церковном отношении оказывалась пустой, ибо институты, слагающие круг, остались языческими; в центре же государственного, земного круга осталась темная точка языческой власти в лице императора. Тысячелетие доказало, что чело этого императора не промазываемо благодатью неба никак; промазанный Константин таки убил сына, таки задушил жену в бане<sup>1344</sup>.

Можно сказать, что идея церковно-государственной общности лежала нетронутой; мимо нее прошли, ожидая свершения небесных сроков. Теперь ею занялись: и папы, и коллективы, и единичные сознания. Непре-существляемость государственного хлеба и вина в тело и кровь Христа кричала в Европе социальным неравенством; Христос умел размножать хлебы и претворять воду в вино, а обмирщенное духовенство в своих храмах этого не производило; отсюда тоска о таком храме, в котором таинства претворе-



ния жизни воплощены, как факт, а не как примысл сознания. Так в уединенных мечтаниях и легендах, а может быть и в катакомбных кружках вынашивалась легенда о <sup>а</sup>Тайном Храме; легенда эта в эпоху крестовых походов сложилась отчетливо и зациркулировала в сознаниях: есть такой храм, в котором под ногами не плиты пола, а звезды; есть братство избранных, введенных в храм; вырыли из тьмы времен чашу Иосифа Аримафейского, называли ее Граалем<sup>1345</sup>; не всякая храмовая чаша производит таинство пресуществления, а искомый Грааль.

Становление позднее зациркулировавших легенд о Круглом столе – ранее эпохи отражения ее Эшенбахом<sup>1346</sup> и фон-дер-Ауэ<sup>1347</sup>; становление – в тоске о подлинном храме, внутрь которого введена *эта вот земная жизнь*.

И эта тоска по-иному сказалась в лихорадочной тенденции строить и благообразить храмы.

Около пап, с другой стороны вынашивалась храмовая легенда, в которой Мон-Сальватом<sup>1348</sup> становилось все пространство христианского мира, перетворенного впервые церковной общественностью; для осуществления этой грандиозной утопии надо было, чтобы темная точка в центре подножия Небесного храма (в круге государства) была упразднена; темная точка – языческий император, для вида примазанный елеем, не стиранным с него преступлений; надо было в точке центра поставить заместителя Христа, дабы он, озаряемый Благодатью Духа, выложил подножие гигантского храма орнаментом церковно-общественных организаций: организация вселенского теократического государства переживалась, как литургическое пресуществление хлеба жизни в Господню Плоть; новое государство, как Плоть Христова, – вот задуманный папами общественный ответ *снизу* на *действие* сверху; не только в подвиге личного спасения дело Христово на земле; оно и в подвиге нового таинства, подобного литургическому; новое таинство – схождение неба на землю, а усилия приготовления, подобные таинству покаяния, – средства к тому, чтобы верхняя сфера неба куполом опустилась на ей приготовленную сферу земли; тогда из центра неба луч сошествия прозарит центр земного круга, в который встанет сам *papa*, упразднивший императора, власть которого была достаточно скомпрометирована огромным опытом прошлого; она была под ударом сверху, который наносила ей новая идея государственного строительства; ведь план к построению церкви-государства казался вынутым из глубочайших философских заданий Павла, Филона и Августина, приуроченных к домостроительству; оригинальности плана в процессе его вынашивания мы не можем оценить, ибо для нас он – такая же ветошь, как и Римская Империя; но в 11-ом веке он был революцией сознания. Мы видим его только в факте осуществившихся руин, а не в том виде, в каком он стоял в воображении Западной Европы.

Голос Лютера, некогда «*urbi et orbi*»<sup>1349</sup>, перечисливший по пунктам этапы падения лесов без здания, заглушает нам музыку сфер, которой звучал он в сердцах людей.

<sup>а</sup> Храме-Невидимом

Удар сверху по голове императорской власти – теократическая идея; удар снизу, подобный выдергиванию почвы из-под ног, – плоды раздела «Священной Римской империи», или – продолжающееся деление, как следствие феодального строя и вызванные им свары феодалов; государство связывалось с генеалогией; главы государств – с родом; так принципы единства и личности, выношенные душой рассуждающей, или четвертым периодом, ненормально связывались с принципом родового безличия, или с третьим периодом (с душой ощущающей); значимость королей и герцогов стирала с них личную неповторимость в повтор: в условия кровного, бытового, уже однажды преодоленного родства, в которое увязало все древо власти от последнего феодала до императора; государство съедалось процессом саморазложения; власть была поставлена в условия двойной борьбы: с папой и феодалами снизу; и папы позднее умело использовали слабости двойной бухгалтерии светской власти, то вооружая феодалов против королей, то ослабляя их королями, ибо папы знали: удары по королям и по феодалам – удары по голове и ногам того же все организма; и вместе с тем они умело соблазняли свою светскую паству хилиазмом представлений о царстве небесном, умея, где нужно ключом Петра<sup>1350</sup> запирать и отпирать все земные храмы до такой степени, что Фридрих II-ой, отобравши Иерусалим<sup>1351</sup>, не мог справиться достойной службы в самом Храме Гроба Господня за отсутствием духовенства, как отлученный папой от этого Храма.

С начала 11-го столетия монастыри являют собой места, куда свозят рукописи; так независимо от свободы, или несвободы мысли, условия ее движения – культура, стянутая к церкви; и в церкви происходит отбор личностей, крепких культурой и волей; недаром 11-ое столетие открывается папством Сильвестра II-го; и не случайно, что во второй половине столетия аллегорический «престол престолов» оказывается живым символом<sup>1352</sup>, когда на нем восседает такой выразитель идеи «Царствия Божия на земле», как Григорий VII-ой; в Каноссе<sup>1353</sup> теряющий под собой почву феодальный строй по-новому прикрепляется к небесному стволу рукой папы, схватывающей императора, якобы для духовной опеки; но эта опека – лишь первый шаг в заговоре: императора, как такового, уничтожить совсем, ибо он не нужен вовсе в задуманной теократии.

Пока продумывается идея преобразования государства в храм, храм, как вещественная аллегория, храм всякий, невольно подчеркивается; католическая церковь становится государственной культурой того времени; и в это же время происходит механически отвал церковного Востока (после седьмого собора<sup>1354</sup>), как мертвой глыбы<sup>1355</sup>.

Заботы Западной церковной культуры отныне между прочим и в том, чтобы поставить земной символ храма-государства, или храм, изваянный в камне, достойным знаком; и его приукрасить «maximum'ом» культурных благ.

## Храмовое творчество

И как бы в подтверждение этой идеи, органически вынашиваемой недрами души ощущающей масс и рассудочным сознанием высших епископов церкви, с 1003 года – стихийно, слепо себя обнаруживает тенденция к перестроению церквей, не потому, что они изнасились, а потому что они не удовлетворяют внутренне осознанной необходимости: вобрать все цвета, все звуки культуры внутрь храма.

Впервые подчеркивается с особою яркостью различие античного храма от христианского.

Греческий храм ясен, математичен, прост; он почти – схема мысли: единство, как вершина порталного треугольника, как «то эн» элеатов, есть идея Платона<sup>1356</sup>; а архитрав, как балка основания идеального мира, поддерживаемая колоннадой, которой колонны – одинаковы, где нет смещения орденов; и эти колонны, как категории Аристотеля<sup>1357</sup>, протянуты сверху вниз к массиву фундамента, часто ступенчатого; фасад – отчетливый четырехугольник, поддерживающий треугольник; эстетика – не столько в орнаментике, сколько в пропорции форм; не столько в расцветке, сколько в веществе и качестве строительного мрамора; орнаментика – главным образом вовне; центр – в композиции храма с обстающим ландшафтом, а не внутри самого храма.

Античный храм ясен и прост, как отчетливая фигура равновесия, найденного душой рассуждающей; он геометричен, ибо и геометрия в ее процессе восстания в Греции – скорее искусство, не отъединенное от культа. Этот храм – отчетливо нетекуч; он самой эстетикой форм высекает канон душевного равновесия в камне.

Христианский храм в ряде столетий – текучая метаморфоза форм, разветвляющихся круг многообразий; и в каждой данной форме он – попытка отразить это многообразие; дать равновесие не неподвижным, а текучим, изменить геометрические углы, составленные из прямых в непрерывную текучесть линий – овальных, полуовальных; отсюда обилие сводов, арок, ребер и стрельчатых дуг, переходящих друг друга и в сумме являющих стремление к затейливой орнаментальности.

Характерно, что протоформой будущих стилей европейского храмо-строительства является своеобразный синтез древне-персидских форм в преломлении зодчих-армян и потом сирийцев<sup>1358</sup>; в основу кладется не треугольник, лежащий на квадрате, не куб, а круг, или гранимый плоскостями цилиндр, т.е. многоугольник, или многогранник, исчербленный нишами<sup>1359</sup>; таковы христианские храмы в древнем Вагаршапате<sup>1360</sup>; такова Рипсимэ<sup>1361</sup>, находящаяся в окрестностях его; такова реконструированная Тораманьяном модель храма Сварцноц<sup>1362</sup>, подтвержденная позднейшими раскопками академика Марра: в Ани<sup>1363</sup>.

Эта форма, видоизменяясь, но сохраняя тему свою в Сирии, уже оттуда течет – в Византию, к арабам, в Сицилию; черты ее – в древних контурах той Софии в Киеве, которая есть скелет позднейших ее обстроек<sup>1364</sup>.

Армяно-сирийский костяк, вернее армяно-персидская протоформа, находится всюду новейшими морфологами и физиологами метаморфозы зодческих стилей; армянскую церковку Стржиговский ценит так, как Гете найденную и некогда недостающую черепную кость, определившую позвоночную теорию черепа<sup>1365</sup>; по отношению к ней череп – храм ренессанса, увенчанный куполом<sup>1366</sup>; позвонок – зодчество персов-огнепоклонников; а ряд промежуточных фаз в преформации черепных покровов – метаморфоза стилей, в которую втянуто и творчество арабов, и творчество византийцев, и творчество западно-европейских строителей<sup>1367</sup>.

Такое различие между первоначальной формой греческого храма и даже ранними сравнительно опытами храмового строительства христиан<sup>a</sup>.

Античный храм не вбирал в себя красок; роспись – не главное в нем; он стоял, как бы распахиваясь в космос; христианский храм силился воссоздать краски и линии мира внутри себя; украшение внутренности храмов – главенствующая особенность храмовой культуры, начиная с 11-го столетия; ведь задание вобрать в себя весь внешний мир, чтобы перетворить его заново вместо того, чтобы отдаться ему. Весь жест античного храма – раскрыться, быть освещенным дневными лучами, как красивое лицо, поражающее автономией форм; наоборот: внешняя форма христианского храма – не все; и часто она – гетерогенна внутреннему убранству, на которое обращено все внимание. Двери греческого храма в жесте – открыты; их – нет: колонны; и – вход между ними; алтарь виден издали; наоборот: дверь – подчеркнута в христианском храме; она – отделяет, таит нечто внутреннее; она бросается в глаза изощренностью своей отделки; искусство резьбы и искусство литейщиков с первых веков храмового строительства особенно изощряет двери. Взглянув на греческий храм, скажешь: «Каков вид, такова и суть». И вид, и суть – душа рассуждающая.

Душа рассуждающая, как бы потерявшая себя и отдающая свои блески для мира, таимого ею, *нового душевного мира*, – такова тема, легшая в основу храмового творчества христианской эпохи.

.....

Одиннадцатое столетие охвачено поисками стиля, поисками перестроить и по возможности возродить стиль: в архитектуре, в скульптуре, в литейном искусстве, приключенных к храму; появляются всюду корпорации каменщиков, которые впоследствии оказываются втянутыми стихийно в культурный процесс, вызванный к жизни руководителями церкви; и внутри них впоследствии возникает *масонство*, как своего рода орден; пока они – в рядах папской армии наряду с монашескими орденами. Культура искусств, как и культура мысли, центрируются вокруг аббатств и монастырей. Шартр яв-

<sup>a</sup> ; римская базилика – отправная форма, или печка, от которой танцуют

ляется одним из таких центров; другой центр – Ключи; орден Ключи<sup>1368</sup> созывает<sup>a</sup> творцов и предлагает им зодческие задания.

Скоро монах Теофил составит учебник, в котором будет изложена техника живописи того времени и техника изготовления цветных стекол («*Schedula diversarum artium*»)<sup>1369</sup>.

В XI веке – всюду плоды такого вобрания зодчества, так сказать, в лоно церкви: оно сказывается всюду в своеобразном изменении форм, заимствованных от римской базилики (отправной точки); видоизменение – влияние в нее импульса сирийцев, или сиро-армян (или армяно-персов); архитектура эпохи Сасанидов<sup>1370</sup> – лишь этап течения более ранних, армянами видоизмененных форм в формы западной архитектуры; преломление римского стиля сирийским рождает особенности романского стиля, легко видоизменяемого под влиянием материала, местных условий; романский стиль начинает складываться с 8-го века; но в 11-ом он приобретает сложность и новую самостоятельность; он дан в метаморфозах; в одной Франции насчитываем Тулузскую, Провансальскую, Овернскую и Бургундскую школы.

Видоизмененная базилика этого времени имеет вместо плоского потолка – свод; появляется полукруглая ниша алтарного помещения; массивные пилястры чередуются с легкими колоннами; общая форма церквей – латинский крест; фасад украшен 2-мя, 4-мя башнями; над порталом является круглое окно, «роза»; стены и полы инкрустированы; всюду – стремление к роскоши.

Задача стиля – не в выработке абстрактного единообразия, а в вобрании культуры, в оплодотворении ее импульсом Духа, данным в первом веке и таимым во мраке 5–9 веков в недрах ощущающей души и теперь лишь после прозарения души давшим отблеск в стиле внутреннего храмового убранства; романтизм чаяний перестроения всего мира в храм, ощущение небывалости того, что должно родиться, впервые выявляет стиль будущей самосознающей души в храмовом строительстве, которое – единственно, оригинально, ново; неясность, неопределенность – в выражении орнамента, камня, сочетания аркад, дуг, роз, цветных стекол подобно выражению, проступающему на некрасивом лице и убивающему безукоризненные пропорции лица записной красавицы; культура искусств этого периода, центрированных вокруг великой, в то время романтической идеи теократического государства, – в том именно, что она говорит, как музыка без слов, и промышляет изображение людей без мысли, ибо подлинная мысль еще не рожденной души – ни папа, ни теократия, ни даже Грааль, а – индивидуум эпохи Возрождения; это он, новый человек, неузнанный, лежащий в утробе матери, проступает в восторженном выражении ее лица, полном веры в будущее; мать мнит это будущее высоко над собой, тогда как оно – в ней.

Впоследствии, в готике, неопределенное выражение находит себе и канон; в романском же стиле, канон – не в каноне, а<sup>b</sup> в полусумеречном звучании; не в блеске внутреннего освещения, а в тенях; но сумерки – окрашены.

<sup>a</sup> художников

<sup>b</sup> еще в неопределенном



Позднее этот стиль назван романтическим; но он не имеет общих линий с романтикой 18 и 19-го столетий; та – ретроспективный взгляд в *назад*, в эпоху, которая глядела – вперед; романтика зачастую брала содержанием то, что в эту эпоху средневековья было лишь внешней формой, утаивающей свое неосознанное содержание; если бы это содержание вырвалось наружу, сломав формы романского стиля, вместо «*баллады*» о рыцаре Роллоне<sup>1371</sup> раздался бы звучный сонет... Петрарки. Вот почему в некоторых отношениях романтизм Шлегелей<sup>1372</sup> выявился реакционно, в то время как внешне реакционный 11 век таил в себе революцию сознания, ибо впервые в этот период свет импульса стал прозирать складывающуюся культуру Европы так, как свет солнечный прозарил цветные витражи стекол.

Впервые осветилась европейская ночь искусством светописси; но источник света был внутренний; культура забрезжила из христианского храма, внутреннее пространство которого – полусумерки души ощущающей; источник света – самосознающая душа; а колонны, аркады, пестро расцветченные и орнаментированные, – видоизменения, происходящие в природе самой души рассуждающей.

Арабская культура – зеркало, отбрасывающее лучи внешнего солнца под углом: в Европу; но солнце ее закатилось; и перед ней открылись уже пустоты огромных, астрономических далей и алгебраических непредставимостей; они – не освещали<sup>a</sup>; культура – гасла.

Солнце же европейской культуры, от которого убежало внешнее солнце, оказалось внутренним.

И романский стиль – первое, косноязычное заявление о том, что солнце – внутренне, что оно не «папа», не «*теократия*», а что-то еще.

Что?

В Германии видим мы ряд своеобразных модуляций романского стиля (здания Кельна и Майнца); во Франции – четыре отдельных школы; норманны распространяют этот стиль в Сицилии, Англии и Италии; в нижней Италии стиль осложняется византийским; в Сицилии он – арабизируется («Марторана»<sup>1373</sup> в Палермо); появляются купола.

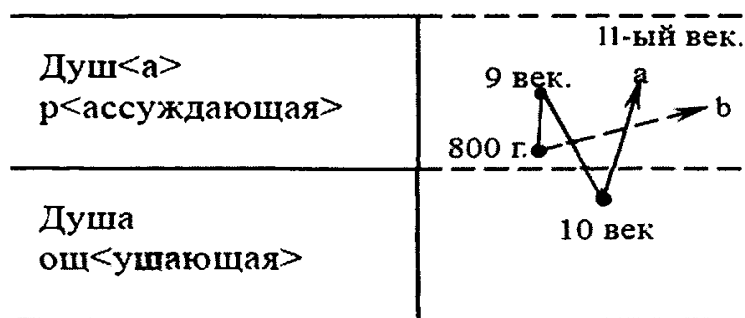
В это время и скульптура втянута в храмовое творчество; в Греции человеческая фигура изображает обоготворяемую аполлоновым светом личность, которая героизируется; в средние века отдельная фигура, «*личность*» в скульптуре – деформируется, даже мариитизируется<sup>1374</sup> силами, ломающими в ней самостную красоту и стилистически ее вытягивающими вверх, как архитектурную деталь ниши между колоннами; храмовой стиль изменяет личность в теме скульптуры в «*соличие*», в многофигурность порталов, в склик фигур, подчеркивающий императив храмового стиля; отдельно взятая личность выглядит личинкой чего-то, ее вытягивающего вверх и связывающего с целым храмом, которого центр – купол; храмовое многофигурное в жесте расставания скликается, пересекаясь в целое – под куполом храма, дающим ей особую печать стиля, красота которого противоположна античному;

<sup>a</sup> извне



Период от Карла Великого до середины 11-го века являет собой кривую развития культуры искусств и мысли, так сказать, составленную из трех колен; из люциферического взлета вверх эпохи Каролингского ренессанса, как бы грозящего оторвать верхи интеллигенции от нормального развития жизни народов в культуре мысли, из еще более крутого спада вниз культуры, напоминающего удар сверху, наносимый Ариманом (появление норманнов); и снова из аномального взлета вверх, сияющего люциферизировать жизнь преждевременным ее превращением в небо (усилия пап, теократическая идея); кривая подъема есть средняя этих трех колен.

Изобразю это в схеме:



Буквой «а» изображена фактическая кривая в ее трех отрезках (9-ый, 10-ый, 11-ый века); «b» есть равнодействующая истории, как равнодействующая двух ударов Люцифера и одного Аримана; в сознании Карла<sup>1378</sup> люциферизировано государство; в сознании пап начала 11 века – люциферизирована истор<ическая> церковь; в сознании масс – ариманизированы представления культуры; и только импульс жизни духа перетворяет два яда в новое качество: в культуру<sup>1379</sup>.

### Культура мысли в одиннадцатом веке

В первых десятилетиях 11-го века гремит Шартр, возглавляемый школой Фульберта; он, своего рода греческая Академия, в которой встречаются: солнечный импульс Платона с, так сказать, внутриземным, эсотерически таимым культом Девы<sup>1380</sup>, рождающей младенца; а учитель Фульберта, аристотелик и папа, Сильвестр II-й, посылает лунный, арабский импульс в неогреческую академию своего времени. Шартр видится мне в то время символом соединения импульсов: земных, лунных, солнечных, в гармоническом сочетании, вызывающем знакомый образ<sup>1381</sup> Жены (земли), облеченной в солнце, под ногами которой луна; Жена собирается родить младенца; младенец – самосознающая душа; солнечное начало – прямые лучи греческой философии; лунное – отраженные арабизмом: эти же лучи (Фульберт не чуждается последнего)<sup>1382</sup>.

Всюду гармония равновесия трех импульсов (земного, лунного, солнечного) уже нарушается: гипертрофиями и атрофиями того или иного из них; и в уродливостях неравновесия изживает себя в трех столетиях многообразие систем мысли; гипертрофия земли, – гипертрофия ощущения границ земного познания, насаждаема крепнущей чисто теологической тенденцией, берущей себе на подмогу то рационализм, то эмпиризм, то мистику, чтобы использовать все течения в свою пользу; и налагать *veto*<sup>1383</sup>, где нужно, на все течения: в свою пользу; в противоположность неподвижности восточных теологов, западная теология, так сказать, вертлява и хлопотлива; она шныряет между всеми течениями, в курсе всего, чтобы в нужный момент обнажить свой меч, где угодно и на кого угодно. В одиннадцатом веке гипертрофия границ познания насаждаема крепнущей теологией, впоследствии складывающей фигуру Петра Ломбардского<sup>a</sup>, и теологическую мистику Бернарда Клервоского<sup>b</sup>; в последнем теологическая тенденция, земно окостеневая, стесняет уже солнечную свободу мистических восприятий и приводит позднее к решительному разрыву мистики с теологией (XIII и XIV века).

Вытягивается и лунный импульс в мертвой рассудочности, сплетающей свои судьбы с логикой Аристотеля: арабский полумесяц начинает восходить здесь и там, преодолевая все искусственные преграды.

Схематически говоря: если солнечный импульс согревает ростки реалистической тенденции средневековой философии, которые уже в 12-ом веке вытягиваются в громадные стволы систем, то в лунном импульсе, то действующем автономно, то соединяющемся с земным импульсом негативизма и скептицизма в отношении к силам мысли, сливаясь с ним в попытках объяснить чувственный опыт, – крепнет номиналистическая тенденция.

Условное обозначение, – солнце, луна, земля, – взятые в различных переложениях и сочетаниях (пó-трое, пó-двое, в одиночку), многое объяснило бы нам в номенклатуре оттенков мысли того времени.

В одиннадцатом веке уже намечается тенденция к отчетливому размежеванию солнечных и лунных импульсов; первоначально общий ствол, положенный в основу схоластики вопросов Порфирия<sup>1386</sup>, синкретиста по существу, нео-платоника по внешности, разделяется в две растущие ветви: крепнет реализм, крепнет номинализм, чтобы в трех последующих столетиях схватиться в ожесточенном бое.

В ранней стадии своего развития номиналистический, лунный импульс включен в Шартр, этот солнечный центр средневековья (происхождение луны – солнечно); еще Фульберт провидит опасности, грозящие пути развития своего ученика, Беренгара из Шартра, ставшего впоследствии Беренгаром Турским<sup>1387</sup>, крупной фигурой 11-го столетия; из Шартра уносит в Тур Бе-

<sup>a</sup> Прим. Белого:

Литература: Espenberger. Die Philosophie des Petrus Lombardus. 1901.

Baltzer. Die Sentenzen des Petrus Lombardus. 1902<sup>1384</sup>.

<sup>b</sup> Прим. Белого:

Литература: Neander. D. h. Bern. und sein<e> Zeit. 1865.

Morison. Life and times of St. Bern. 1868<sup>1385</sup>.

ренгар свой логический дар, где изоощряет и утончает логику; в 1030 году преподает он грамматику, заостряя логику доводов против философии веры – за чистый разум; он учит уже в «новом смысле»; он, оппозиционер, договаривается до «кощунственных» для своего времени истин; он позволяет себе утверждать, что пресуществления в евхаристии нет<sup>1388</sup>; считая себя платоником, т.е. *реалистом* (Платона осмысливали *реалистически* в средних веках), он дает аргументы в пользу номиналистической тенденции, которой еще не боялся папский престол эпохи Сильвестра, но которой уже опасается церковь, заподозрившая в эпоху Беренгара и папу Сильвестра в ереси; характерно, что Беренгара отстаивает в 1050 году будущий Григорий VII-ой (1073–1088), один из независимейших умов своего времени; и – отстоять не может; Беренгар осужден<sup>1389</sup>, а Сильвестр II-ой обвинен в чернокнижии<sup>a</sup>.

Философия дискредитирована к тому времени во влиятельных церковных кругах; теологи рыскают всюду; и всюду отмечают границы дозволенного познания; Ландфранк, эрудит и блестящий учитель, имеющий влияние, усовершенствует методы приложения диалектики к теологии, привязывая самую логику к этой последней; он поднимается против Беренгара; он громит самодовлеющий рационализм<sup>1391</sup>; диалектика, признанная свободным искусством в эпоху Эригены, теперь связана поднимающейся реакцией против разума.

В этой реакции к явному мракобесию примешивается подчас и здоровое чувство протеста против схоластических курбетов мысли, в которых не только изживает себя эмансипация свободного разума, но и поговорка об «уме, зашедшем за разум»; эти захождения «ума за разум» недавно очнувшейся от долгого сна мысли без греческих источников могли иметь смысл, как упражнения; но, разумеется, результаты этих упражнений, провозглашаемые незыблемыми истинами, часто выглядели дико<sup>1392</sup>.

.....  
Остатки античной письменности в исходе средневековья ничтожны; от подлинного Платона уцелевает «Тимей»; подлинный Аристотель отсутствует<sup>1393</sup>; образованные люди того времени ощущают огромность Платона и Аристотеля; и в этом ощущении – наличность утробной жизни ростка будущей самосознающей души. «Мы – карлики на плечах гигантов» – позднее говорит Бернард Шартрский<sup>1394</sup>; гиганты – Платон, Аристотель; но их в руках – нет; они – в отрывках, в переложениях упадочной эры позднего александризма.

«Тимеем» да клочками из Аристотеля по Боэцию исчерпываются антики у Алкуина; но Боэций, – маловнятный ракурс; сочинение, приписанное Августину «*De categoriae decem*»<sup>1395</sup> знакомит начало средневековья с Аристотелем<sup>1396</sup>; более приличная транскрипция учения о категориях, сделанная

<sup>a</sup> Прим. Белого:

О Беренгаре Турском:

Joseph Schnitzer. Berengar von Tours. 1890.

He-tz. Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la <foi> de B. de T. à St. Thomas d'Aquin. Paris. 1909.

Bouchitté. Le rationalisme chrétien à la fin du XI siècle<sup>1390</sup>.



Бозцием<sup>а</sup>, является на исходе 10-го века; она дается в отрывке эклектического Порфирия, платонизирующего, или, лучше сказать, плотонизирующего Аристотеля для чисто учебных целей использования его логики<sup>1398</sup>; и говоря о Платоне, разумели Плотина; остаются клочки из античных поэтов, Кассиодор («*De institutione divinarum litterarum*»)<sup>1399</sup>. И этим почти исчерпываются истоки просвещения.

Но из ничтожных остатков подпочвенный импульс вытягивает стремление вверх в сферу еще не вскрытой эмблемы *индивидуума*; эта эмблема и прежде дана в философских символах апостола Павла; ею по-новому транспарирует некогда автономная мысль древней Греции; теперь она служит лишь проводником к нескрытым истинам; в пределах от 9-го до 14-го столетия все более и более импульсы новой души наливаются, так сказать, соками мысли; то, что переживается лишь ошутимой верой, – в 17-ом веке осознается, как знание; мысль средневековья наподобие оболочки зерна ссыхается и отпадает; и этот процесс отпада и видимого упадания античной мысли в мысли средневековья есть стимул к возрождению и прозябанию мыслью того, что еще в начале средневековья лишь вера.

Рассудок в четвертом периоде – цель; в исходе пятого – он есть средство сигнализировать о мире интеллекта не выявленного индивидуума; в этом все недостатки периода; в этом же и его преимущества; недостаток – подменить Платона Плотиним; между Платоном и Плотиним – обрыв традиций греческой мысли в бездну африканского и азиатского мышления, в которое запали и зерна христианства, внесенные в Платона выкрестом, Аммонием Саккосом, учителем Плотина и... Оригена; восточная мысль в неоплатонизме взяла лишь внешнюю окраску античной (александрийские спекулянты умели окрашивать что угодно в какой угодно цвет); в Платоне – еще здоровье души рассуждающей; Платон в Порфирии – упадок, поскольку он не мимикри, а некоторый импульс, лишь выявленный... в судьбах итальянского Ренессанса; александрийский период – построение в кредит будущего; в нем лишь леса систем, а не системы мысли; им нет оправдания вне цели, которая выявилась внутри них лишь в далеком будущем; взятые за действительность, они обманывали, как обманывал средневековье принятый за Платона Плотин<sup>б</sup>. Платон – грек, бывший и в Африке, но вернувшийся в Грецию; Плотин – африканец, ставший римским философом в эпоху упадка Рима.

Автономия средневековой мысли начинается с превратного толкования правил диалектики согласно с искаженным Аристотелем, поданным в неоплатонической транскрипции, где смешаны грани меж логикой и метафизикой<sup>1401</sup>, – от умолчаний Порфирия. «*Диалектика пытается знать, философия – знает*» говорит Аристотель в своей «*Метафизике*» (IV, 2)<sup>1402</sup>; но к грани меж обоими лишь в XIII-ом веке подойдет Альберт Великий<sup>1403</sup>.

<sup>а</sup> Прим. Белого:

F. Nietzsche: «Das System des Boethius». 1860<sup>1397</sup>.

<sup>б</sup> Прим. Белого:

См. исследование Блонского о Плотине<sup>1400</sup>.

В Платоне – линия вверх: от ощущений к над-личным идеям; в Аристотеле – поворот: от идеи к «индивидуальнейшей» подоснове опыта, к *субстанции*; сфера субстанции отделена от градации общих понятий (о виде, о роде, об идее, об «универсалиях»); «универсалии» средневековья – реальные сущности; а в Аристотеле они – номинальные методы.

Этого средневековье не знает.

Исследователь описываемого периода Хоррео так характеризует точку исхода схоластики 9-го века<sup>1404</sup>: исход дан в трактовке отрывка Порфирия, этого «*Deus ex machina*»<sup>1405</sup> формального движения мысли; в чисто педагогическом отрывке, вводящем в логику Аристотеля для учебных заданий неоплатонизма и поэтому замалчивающем различие между неоплатониками и перипатетиками, Порфирий ставит тройной вопрос: 1) существует ли род и вид вне субъекта познания? 2) Если – «да», то телесны ли род и вид, как реальные вещи? <3.><sup>1406</sup> Существование их дано ли в воспринимающей чувственности, или вне чувственности?

Ответы для Порфирия ясны: Платон отвечает – так; Аристотель – иначе; Порфирию, неоплатонику, использующему Аристотеля для целей своей школы, невыгодно ответить реально на ставимые вопросы; и он подменяет ответы риторикой (в целях тактики замалчивания различий меж перипатетиками и платониками); эта тактика и риторика умолчания, сливающая обе школы, наивно и честно принимается за проблему решения в исходе схоластики (проблема же решена и неведомым Аристотелем, и Платоном: не в духе Порфирия).

Разрешение трех вопросов Порфирия становится осью вращения ранней схоластической мысли; и уже с десятого века намечаются два вида решения<sup>1407</sup>: в сторону Платона и в сторону логики Аристотеля, верней крайнего аристотелизма, уже уводящего из Аристотеля-собственно, в корнях связанного и с Платоном; в крайностях созревающего реализма мы видим Плотина (под флагом Платона); в крайностях номинализма мы видим псевдоаристотелианство, или феноменализм. В первой транскрипции «*сущность*», перелагаясь в над-родовое, становится источником разделенья себя самое в иерархии сущностей, поедающих бессущностную индивидуальность и вызывающих позднейшее предостережение Оккама: «*Non sunt... entia sine necessitate multiplicanda*»<sup>1408</sup>. Во второй транскрипции «*сущность*», выдавливаясь из иерархии универсалий, родов, видов и вдавливаясь в индивидуальнейшее, в «*вот это вот*», рассыпается в атомистический субъективизм и вырождается в учение о фикциях познания, обусловленного сотрясением воздуха.

Между бескрайним номинализмом и бескрайним реализмом вытягивается градация более или менее умеренных номинализмов и реализмов; выращаются две иерархии систем, напоминающие две башни, воздвигнутые справа и слева над синкретическим центром портала здания схоластики, или (над)<sup>1409</sup> Порфирием, искусственно слившим начала перипатетической мысли со школой неоплатоников; и мы имеем как бы видоизменение контура греческого храма мысли, адекватного форме греческого храма, которого фасад – треугольник на квадрате, в очерк позднейшего двубашенного готиче-

ского собора, соответствующего вполне стилю гетерогенной, в себе расколотой мысли; левая башня, вытягиваясь в высоту, увенчивает «*вот это вот*» индивидуальное «Я»; но подставляет под «Я» лишь субъект личности, уже в пятом периоде являющий собою развал на абстракцию рассудка и чувственность; в том и в другом умерла некогда живая и цельная античная личность; и потому судьбы номинализма в том, что он, не дотягиваясь до сферы «*собственно-индивидуального*», подменяет ее.

Правая же башня этого здания мысли, реализуя градацию универсалий в вершине, во имя ее отнимает у индивидуума свободу индивидуальных критериев, перелагая их в сферу Божественности, как объекта веры и только веры (не опытной уверенности) Павла.

Обе тенденции по-разному вытягивают решение вопроса о том, как сочетать в *целом* многое и одно: одни смещают целое в элемент, его строящий; в итоге – номиналистическая индивидуализация; другие закрепляют целое в мертвенность отвлечения, в понятие о реальной всеобщности.

За отсутствием «*Логики*» Аристотеля и подлинного Платона учебник Порфирия был единственным инвентарем первых «гносеологических» вопросов, над которыми до поту трудилась героическая по усилиям и бедная по языковым результатам мысль ранних схоластов; и разрешая вопрос об именах, т.е., *реалии* ли они, или *феноменалии* (средства приложения к опыту), строили системы феноменалистического эмпиризма, или... мистического рационализма, раскалывая в две линии то, что связал скорей в каламбуре, чем в гносеологическом решении, политик-педагог и пронира, Порфирий<sup>а</sup>.

Разум – фиктивное обобщение предметов индивидуального мира: у номиналистов; и он же у крайних фанатиков мистики, исшедшей из реализма, – иллюзия мира сего; в диалектике сходства противоположностей – противоположности перебегают друг в друга; и «*a*», не равное «*b*», становится равным ему: «*вид*», реальность, становится особью вида, иллюзией вида; иллюзия оказывается реальностью; и начинают связывать родовые понятия и значимости индивидуальных различий; понятия, формующие различия, засасывают различия в универсальную бездну, в безличие, пока они ни окажутся в недре поевшей их веры, где они возникают вторично из недра... мистическим опытом; так Иона, проглоченный родом, сим грозным китом, исчезая из внешнего мира Ионой, прекомфортабельно продолжает свое бытие в китовом чреве универсалий, как явление опыта внутреннего.

Так номинализм, упраздненный в роли посредника между явлением и сущностью после съедения опыта универсалиями разума, понятиями, как реальности, после вторичного съедения самих универсалий божественной

<sup>а</sup> Прим. Белого:

Сюда: Ziegler: «Über die Entstehung der Alexandrinischen Philosophie» (в «Philologen-Versammlungen». 1882).

К. Vogt: «Neoplatonismus und Christenthum». 1836.

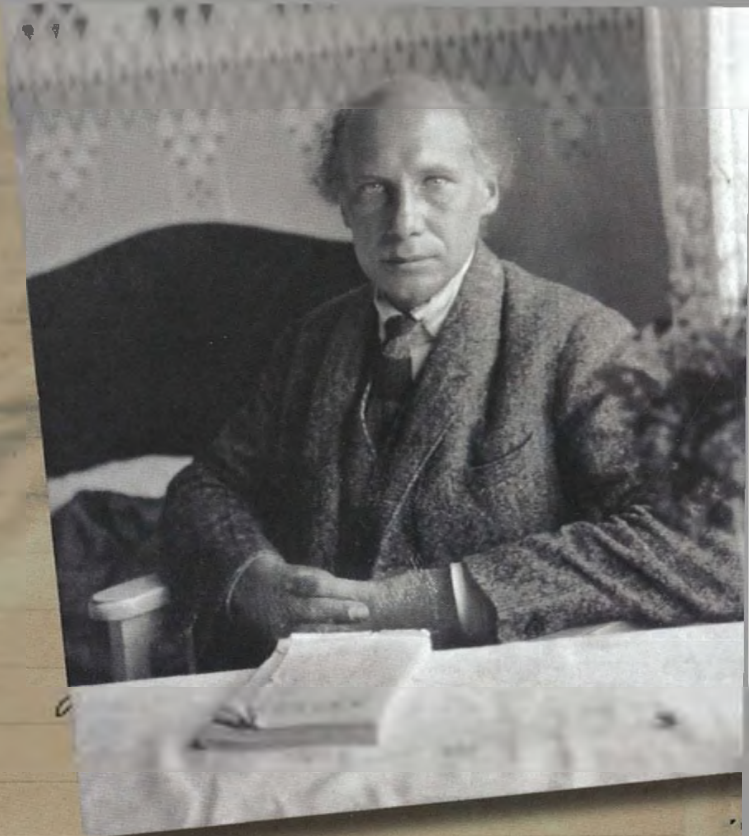
Андрей Белый: «Кризис мысли». 1918.

Abélard: «Petites gloses sur Porphyre».

Pelzer: «Les version latine des ouvrages de morale... sous le nom d'Aristote». 1921 (в «Revue Néo-Scolastique»).

Hauréau: «Histoire de la philos. scolastique», I-er volume. 1872<sup>1410</sup>.

Андрей Белый.  
Берлин. 1923.  
МКАБ



# Библиография по философии.

Составлена Б. Бугаевым

для личного пользования.

«Составлена для личного пользования; индивидуально проработана (карандашью). Схемы 170 стр.» Пояснение Андрея Белого. 1926. РГАЛИ

Составлена для личного  
пользования; индивиду-  
ально проработана  
(карандашью)  
Схемы

94.

170 стр



# Учебный Античный Репозиторий

для личного пользования.

**Аристотель**  
Этика  
1095-100

О нем:  
Н. Ф. Кошурин: *De vita Antiqua*, 1911  
Wierland: *Lehrbuch*, 1900

**Вертеброз**

Синоним: *Апокариоз*  
О нем: →

**Хеленер**  
из Фессалии  
34

Синоним: *Эпи дракуш*  
О нем: →

Алессандро

**Аристотель**  
Философия

**Федор**  
Эпикурей

Возраст	поза между беломо. белой	4
Брат	Вызвение престола	
В 2-м	СМОК =	Н. Ф. Кошурин
Уч. м.	Пит	Федор
	Левки пол.	

460 - А - 360

## АТОМИЗМ ДЕМОКРИТА

Albert Lange: *Geschichte des Materialismus*  
H. Kälber: *Forschungen zur Geschichte der Philosophie*

**Демокрит**

**Эпикур**  
341-270

Синонимы:  
демонизм

отважка сочинений почитошника.  
О нем:  
P. Goswami: *De vita, moribus et doctrina Epicuri*, Lugdun. 1892  
G. Preller: *Epicurus e l'epicureismo*, Firenze. 1877  
H. Fuchs: *La morale d'Epicure*, Paris. 1878  
F. G. Gutsch: *Über das Leben und das philosophische Epikurs*, Halle 1879  
"Hofte": *Epikur's Kriterien der Wahrheit*. 18

**Илион Эпикура**

**Деметрий**  
описание

**Ночомис**  
Эпикура

д. Д. Уенинг: *Die Hellenische Philosophie*  
Hofte: *Lehrbuch*, Leipzig 1890

**Эпикур**  
341-270

**Эпикур**  
Эпикура  
О нем:



# Сократичи

H. G. Hermann. Die philos Stellung der altenen Socrater und ihrer Scholien; Gesch. d. Phil. 1877

## Лекции Classis Antiqua. Фридрихс.

F. Heyses. De Megaricarum doctrina Bonn. 1827.  
Henne. Ecole de Megare. Paris. 1843.  
Hastings. Über die Bedeutung der megarischen Scholien. Hist. philos. Abhandl. 1872.  
" " le par d. Gesch. Hist. philos. Abhandl. 1872.

Энциклопедия  
180-180.

Ученики

о нем:

Платон: Сократ (200-100)  
Bitter: Ueber d. Phil. der megar. Schule; Rhein. Mus. 1828  
Diogenes Laert. II. 100

# ИДЕАЛИЗМ ПЛАТОНА

427-399

427 Платон родит
→ 427 год в
399 год (смерть)
Путеш. в Египет.
В 387 возвращ. в Афины.
В 387 основан Академия.
367-368 путешествие.
В 347 Платон умер

## Сочинения Платона:

Период → Философия При жизни Сократа и под влиянием его

- Алцид → неотъемлемые идеи.
- в диалект → неотъемлемые подлинно
- Сомнительные подлинно
- подлинно.

Каро

+ 307

des écoles  
1845.



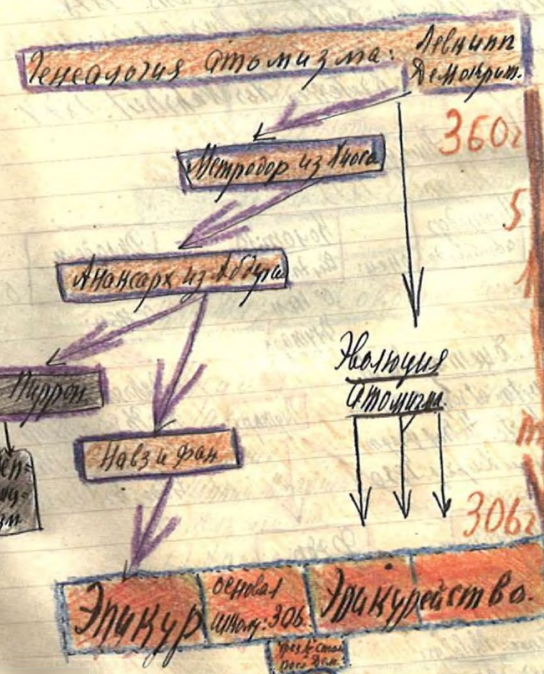
тоническом Идеалстатусе: „Ges. Abhandl.“ 132.  
 „Ed. Joffe Der platonische Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit.“ Vorlesungen und Abhandlungen. I, 52. Auflage.  
 C. Nothe Die Staatslehre Platons in ihrer geschichtlichen Entwicklung —————> Jena. 1880.  
 H. Justi Die Orchest. Elemente in der plat. Philos. München 1860.  
 F. Ch. Bauer Das Christliche des Platonismus. Leipzig 1887.  
 J. A. Byk Hellenismus und Platonismus. Leipzig 1870.  
 E. Prætorius De legibus Platonis. Bonn. 1884.  
 Aug. Böckh De Platonia corporis mundani palria. München 1849.  
 „H. Meier. Etudes sur le Timée. 1er Volume. Paris. 1850.  
 „ „ „ „ 2e Volume. Paris 1851.  
 J. P. Wolfstein „Materie und Weltseele im plat. System.“ München 1853.





- 10) Сократ
- 11) Эвтидет.
- 12) Протагор.
- 13) Мелет.
- 14) Мейтет.
- 15) Первая Книга о Государстве

Демокрит жил в 5 в. до н.э. Является автором Протагор.  
 Демокрит жил в 5 в. до н.э. Является автором Протагор.  
 Демокрит жил в 5 в. до н.э. Является автором Протагор.



→ Развитие деятельности

- 16) Фэар
- 17) Пир
- 18) Основная часть Государства
- 19) Парменид →
- 20) Сократ →
- 21) Филитика. →

R. Schwenz: Ueber griechischen und römische Epica  
 Tornowitz, 1881.

# Платонология

## о вопросах

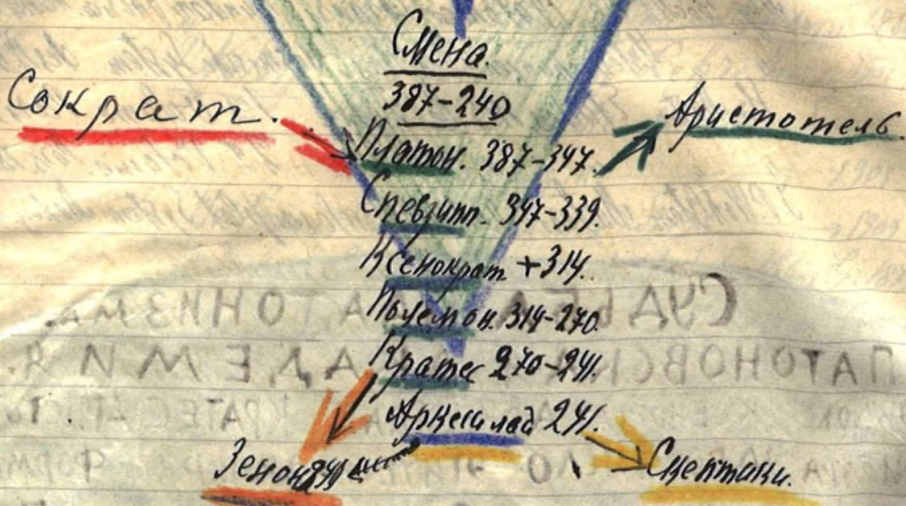
Jos. Socher Über Platon's Schriften. München 1870  
 Ed. Zeller Plat. Studien. Tübingen. 1839.  
 Fz. Susemihl. Prodrömes plat. Forschungen. Jett. 1852.  
 " " " Entwicklung d. Pl. Philos Leipzig. 1855-60.  
 F. Sackow. Die Wissenschaft. und künstler. Form  
 " " " der. platonischen Schriften. Berl. 1855  
 E. Munk. Die natürliche Ordnung plato-  
 nischen Schriften. Berlin 1857



Первые академики

Спевзипп. Ксенократ. Евдокс. Птолемея.  
Кратес. Крантор. Архим. Гераклид.  
Аристотель.

Зенон из Кития  
Схоа.  
Архесилай  
Спенсис



H. Stein. Sieben Bücher zur Geschichte der Platonismus I Band. Göttingen.  
 " " " " " " " II Band. Göttingen.  
 " " " " " " " 1812-75 III Band. Göttingen.  
 H. Usener. "Über die Organisat. d. wiss. Arbeit in Altertum: Preuss. Lehr." 53.  
 E. Heitz. Die Philosophenschulen Athens: deutsche Bevue. 1884.  
 F. Bücheler. Academ. philosoph. index Herulanensis. Greifswald 1869.  
 Zeller. Подробный перевод академиком. II 3, 836 и др.

№ 1 Геометрия. \*  
Фигура: идея, как тело: ифалогична

" Никто не знающий геометрии да не  
войдет в мою  
дверь"  
(Платон)



И  
К  
О  
Ч  
а

Аполлоний (около 160 г. до н.э.)  
Диосидор (около 150 г. до н.э.)  
Иппарх 161-126 г. до н.э.  
Герон Старший  
Менелай Александ. около 98 г. до н.э.  
Серепа. около 122 г. до н.э.  
Клавдий Птоломей 139 г. до н.э.

Птоломей  
Астрономия  
около 139 г. до н.э.  
Платон  
около 300 г. до н.э.  
Геометрия  
Кратилос  
415 г. до н.э.

Содержание: "Syntaxis Mathematica", "Географика".  
Отрывки

АЛГ  
БР  
И



№ 2.  
Платоними-Пифагорей и др.

Число, как идея: символ.

Мисис

Стевлин.  
+ 139.

Сочинение: "О миде"  
О нем

Kavasson. Speus... Paris 1838.  
M. Fischer De Speus vita 1845



Loog Laert. смотри IV, Исслед.  
В. Heinze Xenocrates. Leipz. 1892.

Филон  
из Онутия

Синкретизм

НЕОПИФАГО-  
РЕЙЦЫ  
3-1 века

Филон

Игидий  
Тит Цезарон

О Нем →

16. до Р.Х.

ШКОЛА  
ФИЛОНА

M. Hertz. De Nigidii studiis. Berl. 1845  
Breisig. Dissertation o. Nuz. Berl. 1854  
Klein. Dissertation o. Nuz. Bonn 1861

Согнон

Аполлоний  
из Тианы

О Нем →

1ый век  
н. Р. Х.

Philostratus О жизни  
Chr. Baur

" "

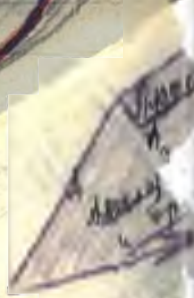
16)

Филон

Согнон  
О Нем.

J. Meffer. Philon's Hellenischer  
" und Schriftsteller. Griech. Phil.  
D. Wilhelm 1774. Mefferhard. Phil.  
" " " 181

Mefferhard









# СТОИКИ.

Этический принцип

ИНА И В. мудрость

3

Сократ

Платон.

Стилон.  
Кратет.

полемон.  
Кратес

Зенон из  
Криты

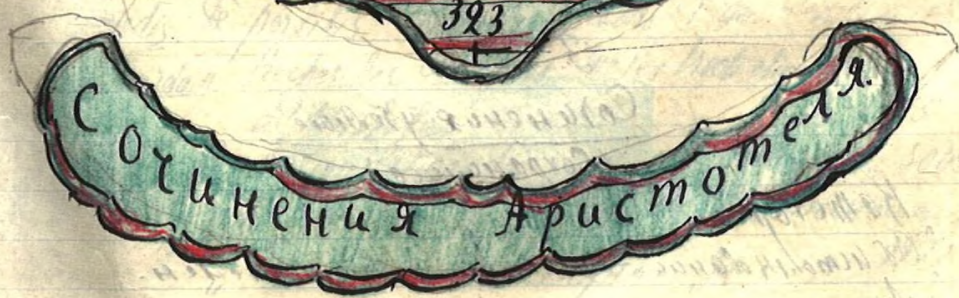
340 - - 265 д.р.х.

Стоицизм.

Литература по стоицизму.

System der stoicistische Philosophie 3 Bände. Leipzig  
Essai sur le Stoicisme. Paris. 1853.  
Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften 1790





Ἐξωτερικοὶ λόγοι

- «Ἐβδελ» —————> диалог.
- «Περὶ ὁμοιωτικῆς» —————> диалог
- «Γυμνάσιον ἢ περὶ ἑτοιμικῆς» —————> диалог
- «Σοφιστικῆς» —————> диалог

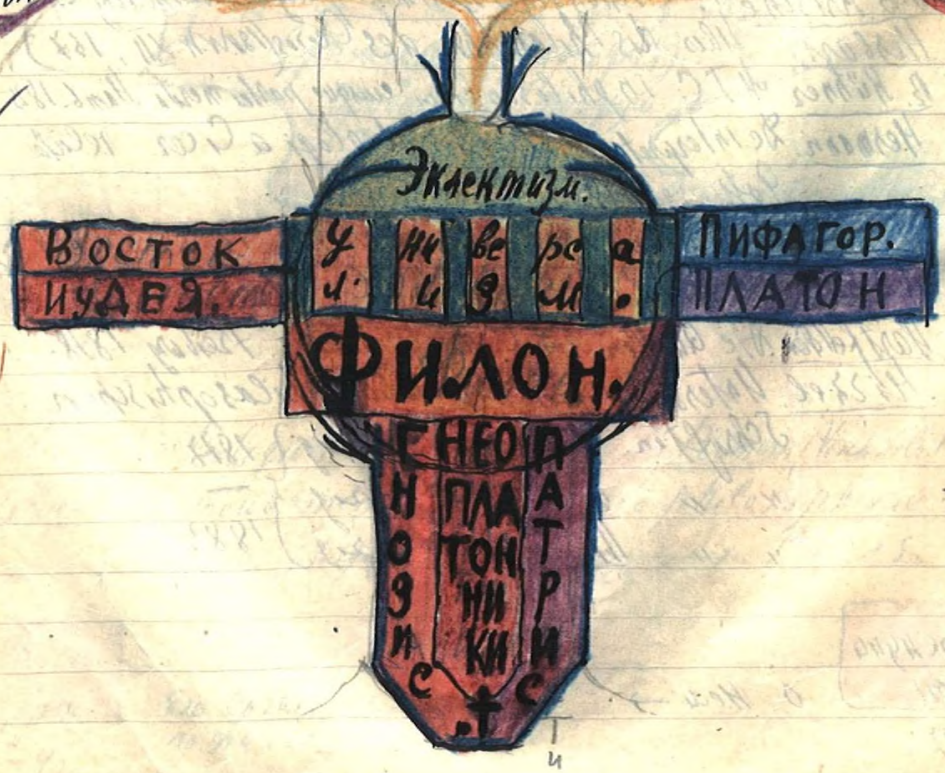
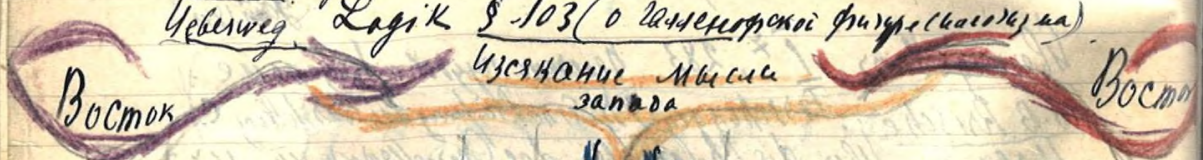


Norden. Beiträge. Om stratioge 428 (и далее)



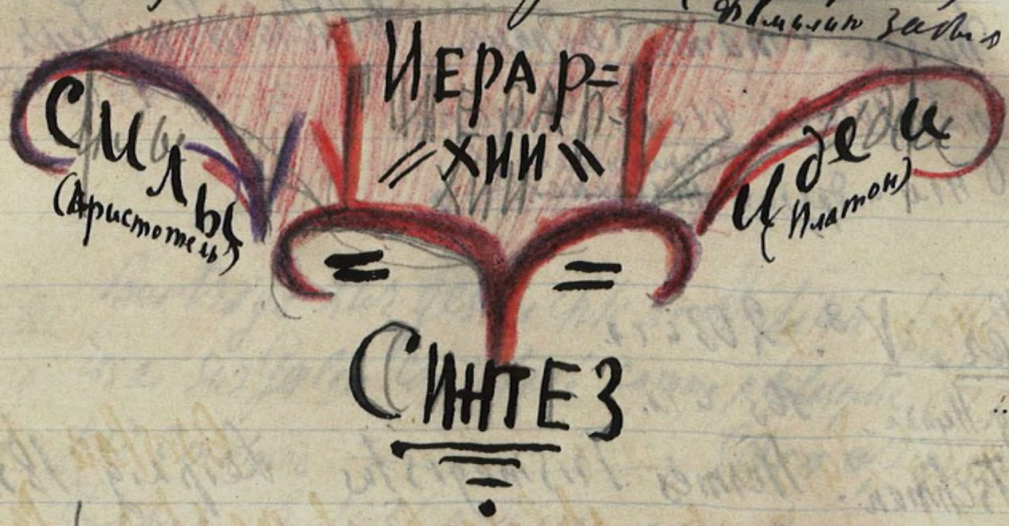
Клинт Секстий  
о его философии  
→ около 200 н.р.х

H. Spengler: Beiträge zur Geschichte der Medizin. I. 1874. Paris-Paris 1898.  
 Ch. Darwintory: Essai sur Galien considéré comme philosophe. 1878.  
 E. Chavet: рид Статед → Спенс, Paris 1860-82.  
 Целлерweg: Логик § 103 (о галеновской фигуре (кавалера) и)





Николаевский. История древней философии (Каммерер 201 том)  
 К. С. Турецкой. Ученые о Логосе.  
 Филон Александрийский. (автор-чел. дух. акад. Филонский Захария.)



mann.  
 "nack.  
 ger.  
 tschl  
 Baur  
 09

Der römischer Staat und die allgemeine  
 bis auf Diokletian I. Leipzig 1876  
 Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd I 1876  
 Geist der christlichen Überlieferung. Gegen.  
 Die Entstehung der altkatholische Kirche  
 Das Christenthum des ersten drei Jahrhund.  
 Grundriss der Patrologie. 1876.



" " Коптischer Sprache: l. "Sitzungsber der Preuss  
 Acad.  
 de Me'ineau Essai sur le Gnosticisme egyptien.  
 " " Le papyrus de Bruce: l. Compte rendu  
 " " de Maced. des Inscriptions."

Optima

~~История~~  
~~История~~  
~~История~~

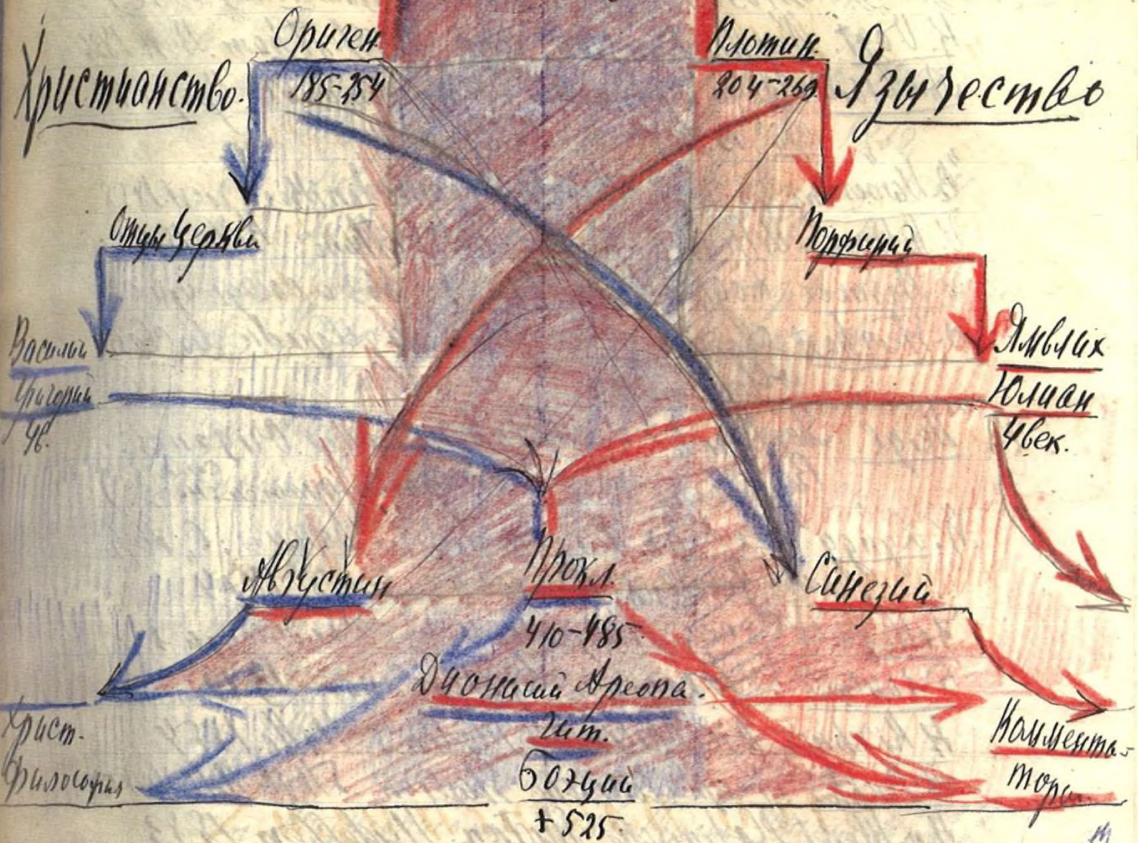
Opheisten: l. "Theologisch. Tijdschrift"  
 XXXVIII.

Трактат Квела Каммер'а (Полатына)





Неоплат-  
 Христ  
 Аммоний Саккос  
 125-242  
 Олизи.



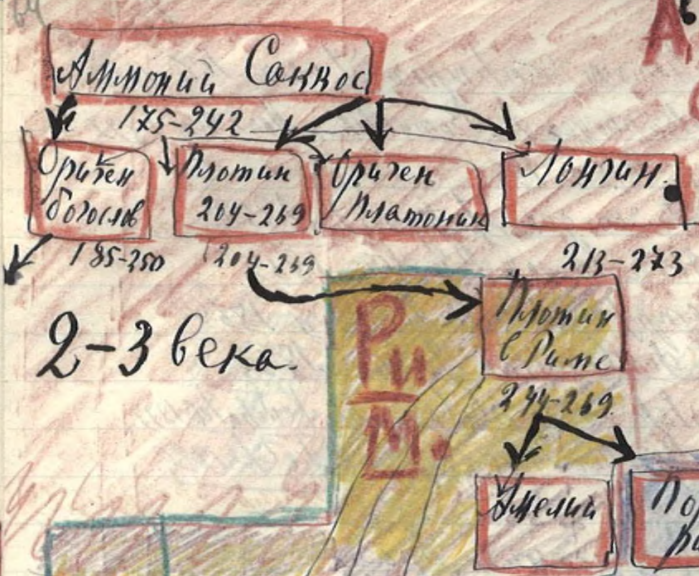
529 год: Концы ант. философия закрытые Истиннаюм-  
 Адриенской акаде-  
 мии.

Императрица по Неоплатонизму.

J. Simon Histoire de l'école d'Alexandrie Paris 1843  
 E. Vacherot Histoire critique de l'école d'Alex. Par. 1846  
 E. Mallet Essai sur l'école d'Alexandrie Paris. 1840  
 Barteleny St-Nilaire Sur le concours ouvert par l'aca-  
 demie etc sur l'école d'Alexandrie Par. 1845  
 Thiersch Politik und Philos in ihren Verhältniss  
 zur Religion Marburg 1853.



**АФРИКАНСКИЙ  
СРИМСКО-А  
Александрис.  
САНТОРИЙСКИ  
НЕОПЛАТОН  
ФИЛОСОФИ**



4 век

**СИРИЙСКИЙ  
НЕОПЛАТ**



5 век

Августин  
временно



**АФИНСКИЙ  
НЕО-ПЛАТОН  
СКОММЕНТ.  
ПЛА. И АРИ**



«Очки Б<ориса> Н<иколаевича> любимые».  
Пояснение К.Н. Бугаевой. 1920-е-1930-е. МКАБ



сущностью, выныривает внутри этой сущности, продолжая свое бытие уже, как... мистика опыта; так в бескрайностях реализма под другим флагом плавают тот же... номинализм; он, вывернутый наизнанку, есть мистика, вооруженная против разума... скепсисом; и мистика, вывернутая наизнанку, есть повод к номиналистическим заскокам у многих монахов и даже епископов.

Номинализм оказывается вовсе не вытравляемым; и он, переживая преследование за преследованием, всякий раз возникает в эпоху, когда он кажется преодоленным и осужденным; и это потому, что в нем есть нечто от истины в свете более поздней критической мысли; и главное: под его флагом впоследствии эмансипировались опытные науки.

Но и реализм имеет в себе здоровое зерно истины, поданное под форму многообразных заблуждений рационализма и мистики: подчеркивая реальность рода и универсалий, он силится обосновать бытие *мысли в себе*, без которой она – абстракция; в усилиях выявить конкрет самой мысли, в мысли же иные из реалистических концепций этого времени уже готовят возможность будущих попыток заговорить в духе Декарта и даже Канта<sup>1411</sup>; Кантово учение о категориях, как предпосылках опыта<sup>1412</sup>, никогда не возникло бы без просек, проведенных в столетиях ранними реалистами; без бытия чисто реалистической метафизики не сложилась бы в истории мысли та именно диалектика чистого разума, разоблачая которую Кант ставит свои первые вопросы познания. Канта соединяет с Ансельмом Кентерберийским вера в разум и в силу человеческой мысли; будущее критическое направление мысли XIX-го столетия наполовину построено на башне систем мысли, которую начали строить в веках средневековые реалисты, в то время, как другая половина мысленного инвентаря построена на фундаментах раннего номинализма; Кант, преодолевая позднейшие издания реализма в Вольфе и в Лейбнице, преодолевал одновременно и Юма (номинализм); и преодолевая Юма, по-новому критически вскрывал глубочайшие основания к постановке вопроса об именах ранними реалистами; реалистический базис остался, конечно же, и в диалектике Гегеля; и именно: в этой диалектике вскрылся динамический характер самих оснований к тому, чтобы мыслить реально существование общих понятий.

Самое понятие схоластической *реальности* воскресает под другим флагом в разнообразных концепциях позднейшего трансформизма<sup>1413</sup>; если брать реальностью самый принцип процесса становления все равно чего, мысли ли, видов ли, индивидуумов ли, то он *реален* не в особи, не в индивидууме, не в сущностном бытии отдельностей; а именно: в роде метаморфозы.

Под понятием реальности рода ранние реалисты прощупывали самое бытие общего понятия, как формы, в том, что пересекает общее и единичное в понятии целого, как индивидуального комплекса.

Собственно говоря: спор о реальности, или ирреальности имен<sup>1414</sup> был спором о реальности единичного или общего, причем под единичным, «*индивидуальнейшим*» номиналистов, и «*общейшим*» реалистов себя изживала беспомощно мысль выразить понятием представление о целом, как неразложимом комплексе многих единственностей, бытие которых невозможно вне целого; реалисты подставляли под *целое* понятие общего; и в такой под-

становке понятие целого разбивалось о собственный конкрет: о множественность единственностей; номиналисты же на дне своей реальной единственности, как вещи внешнего опыта, находили то же понятие целостности, ибо целостностью характеризовали они единственность данного им, как опыт, concreta; и не будучи в состоянии исчерпать concreta в словах, переживали реальность его мистически; и такую подстановку мистики под опыт и опыта под мистику мы видим впоследствии в трудах Рожера Бэкона, который, оставаясь в учении о внутреннем опыте мистиком, вынужден, спасая автономию этого опыта от рационализации реалистов, сформировать чисто научные представления; и наоборот: становясь в учении о чувственном опыте первым научным методологом XIII-го столетия, вынужден, спасая автономию этого опыта от кривотолков беспочвенной рассудочности, расширить понятие об опыте, включив в него опыт внутренний и видя целое опытов, как мистическую реальность.

Реалисты, собственно говоря, хотели выдвинуть проблему о том, что самое происхождение общих понятий из единичных необъяснимо, если мы не положим наше гносеологическое *первое* самого понятия внутрь *вещи*; вопрос о реальности имен есть не вскрытый ранним реализмом чисто критический вопрос: как возможно вообще мысли составить понятие о треугольнике вне конкретного представления этого вот треугольника в связи энного рода их; вопрос возможен, как скоро мы самое понятие треугольник, понятие геометрической статики, выводим из геометрической кинематики фигуры в перманентном движении; треугольник, как форма в движении, заключающая <так!> статику и динамику в целое, есть реально данное начало всех модификаций своих, или треугольников, не отключаемых от треугольника, как темы целого; эта идея о целом, предваряющем свои части, в которых единичное и всеобщее – части же целого, и гносеологически оправдана в наши дни, и научно доказана в достижениях математической и физической мысли; в ней и коренится не вскрывшая себя в реализме правда реализма, статизированная в учении о якобы «*реальности*» якобы «*общих*» понятий<sup>a</sup>.

Но в реакции против логики того времени есть доля даже... здравого смысла (безумны лишь размахи ее): ум заходил за разум не раз у логиков этого периода.

## Ансельм и Росцелин<sup>b</sup> на рубеже столетий

Реакцию против логики умеряет величественная для своего времени концепция Ансельма Кентерберийского, пытающаяся соединить свободу и утонченность логики с крепнущей теологической догмой<sup>c</sup>.

<sup>a</sup> Прим. Белого: См. курс XXXIII Рудольфа Штейнера<sup>1415</sup>.

<sup>b</sup> Вильгельм из Шампо

<sup>c</sup> Прим. Белого: Об Ансельме: Domet de Vorges: «Saint Anselme». 1904.

B. Funke: «Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des heiligen Anselm». 1903.

Ch. de Rémusat: «St. Anselme de Cantorbéry». 1853<sup>1416</sup>.

Он родился в 1033 году; стал приором в 1063, аббатом в 1078, архиепископом в Кентербери – в 1093; умер в 1109-ом году; его основные труды: «*Monologium*», «*Proslogium*», «*De veritate*»<sup>1417</sup>. Он является прямым продолжателем Эригены, с которым его соединяет любовь к Плотину, Платону, Пармениду и Ксенофану; он – последовательный онтологист, утверждающий онтологическое единство, как метафизическую реальность; в единстве этом идентичны истина и добро; Жильсон подчеркивает в Ансельме методологическую двойственность<sup>1418</sup>; как теолог, он – не свободен, а как логик, – порою выплескивается за догму, апеллируя в разгляде понятия о здравом смысле уже к критическому разуму; его заветы: «*Criterium princeps et iudex omnium*»; и – «*omnis variatio quaedam mors est*»<sup>1419</sup> – ибо он прежде движения и множества основополагает бытие своего единства; и в способах доказывания является автором онтологического доказательства бытия универсалий до вещи («*universalia – ante rem*»), сосредоточиваясь не на анализе причинности, а на анализе субстанции. Иные считают Ансельма отцом средневековой «*философии-собственно*»; впрочем Руссело считает Эригену более дерзновенным: в полете мысли<sup>1420</sup>; Ансельма ущемляет его век; мягкий и терпимый в личной жизни, не боящийся свободы разума, но зачисленный вместе с своим учеником, Ландфранком<sup>1421</sup>, в список лиц, скомпрометированных ересью Росцелина, он становится энергичным полемистом, обрушиваясь на последнего, чтобы реабилитировать свою «католичность»; в полемике с монахом Гаунилоном<sup>1422</sup>, номиналистом-логиком, он проявляет большую мягкость<sup>1423</sup>.

Ансельм выпрямляет разум, видя его не средством защиты догмы, но и Антеем, приподымающим самую догму; архитектоника его системы – протянутость, так сказать, мускулов разума в регион веры: «*Credo, ut intelligam*» – говорит он; и развивает учение о ступенях совершенствования, долженствующих примирить веру и разум<sup>1424</sup>.

Положив *единство* свое с Богом, он дедуцирует из бытия Бога в себе всякое бытие вне Бога, как в нем коренящееся; и таково, например, бытие Бога в нас, как идея бытия, данная нам в сознании и опытно добытая в вере; в Боге имманентны бытие и сущность; Бог – или причина мира, или – материя мира; в последнем случае Бог – целое (пантеистический момент); если мир материален, то материя с Богом слиянна; чтобы избежать мысли о введении начала греха в идею о Боге, Ансельм материю отделяет от Бога; она сотворена из «*ничего*»<sup>1425</sup>; Бог выговорил мир; мир в Боге – имажинация; материя дана в образе мира; слово – прототип вещи; имена вещей – в Боге (момент обоснования реализма); слово – реально; и реальны – имена; но они – до «*вещей*» («*ante rem*»); акт продуцирования материи уподобляем, по Ансельму, мысленному произношению в нас; и потому-то мы в образах разума, в идеях, имеем достоверные представления об актах божественного мышления.

И тут он развивает учение об идеях-образах, связуемое с греческой натурфилософией и учением о мировой душе.

Он анализирует печать Бога в душе, как ее тройственность, соответствующую троичности Бога<sup>1426</sup>, сплетая тут круг своей мысли с Августином;



если не допустить, что многие люди образуют реальность одного человека, то не поймешь триединства; и отсюда – связь схоласта с учением греков о мировой душе; человечество есть групповая душа; оно – реально; но реализм Ансельма весьма характерно отделен от реализма Скота Эригены, ибо он – рационален; его *реалии* совпадают с *рационалиями*, в то время как для Эригены мир *реалий* открыт лишь в экстазе: Эригена более плотиник, чем Ансельм, которого ход доказательств во многом напоминает ход метафизических доказательств философов, например, 18-го столетия; Жильсон называет его отцом схоластики<sup>1427</sup>, философски более мощным, чем позднейшие реалисты, например, Фома Аквинский и Бонавентура; по Русело, первый период схоластики в отличии от формалистической тенденции XIII-го века вообще более оригинален и силен в постановке основных логических проблем, ставших в XIII-ом веке предметом детального анализа, но не выглубленных в своем основании<sup>1428</sup>; так что: интенсивность теологич<еской> мысли Ансельма есть показатель века; он открывает 12 век, заостряя 11-ый четкой постановкой вопросов, связанных со средневековой гносеологией; философия Ансельма, перенесенная в 18 век, в корне вскрыла б себя в метафизике Вольфа; и конечно, в 18-ом веке он бы затмил собой Вольфа; и только Кант мог бы его опровергнуть; этот Кант, воображаемый противник Ансельма, в потенции дан уже 11-ым столетием в лице монаха Ганилона, номиналиста, которого сравнил с Кантом Гегель, разглядывая его «*Liber ... adversus Anselmi*»<sup>1429</sup>.

Ансельм анализирует самое понятие *анперцепции*<sup>1430</sup>; он включает в свою метафизическую систему элементы психологизма, истолковывая роль воображения, как посредника между разумом и чувственным образом; он подчеркивает роль памяти в процессе воображения; и в мобилизации этих вопросов о памяти, воображении, отношении между психологией и метафизикой перекликается довольно живо с формулировкой этих вопросов у новейших философов.

Ансельм – типичнейший реалист и *платоник*; природа для него – зеркало разума, раздвигающего ввысь, в сферу веры и Бога, свои границы; и в раздвижении этих границ за границы своего времени в противовес тенденции сузить границы – великая заслуга Ансельма перед своим веком; в этом не только он предшествует Альберту Великому и Фоме, создавшим философию примирения веры и знания, но скорей их предопределяет в эпоху, когда примирение заподозрено рядом течений и в скором времени заострено в Бернардe Клервоском, отбрасывающем границы разума из сферы веры – вниз, чтобы снизу они окрепли в тенденциях скептической мистики и «*чистого опыта*» мистики.

Примирение это заподозрено и воинствующим номинализмом, поднимающимся уже во весь рост в Росцелине, обращающем разум в софистическое оружие против реальной сущности понятий, которые – только «*слова*», но не вещи; Росцелин противопоставлен Ансельму отрицанием мировой субстанции и реальности человечества, как «*существа*»: есть – личность – вот эта вот; уже в 12-ом веке о нем пишет его ученик, Абельяр: «Мой учитель, Росцелин, имел сумасшедшую мысль, будто нет вещи, которая со-

стояла бы из частей»<sup>1431</sup>. Вещи, по Росцелину, надо брать в целом; но целое в его разгляде – природа, а не комплекс, не концепция: оно – перво-данное, а не результат; в этом смысле природа субстанциальна<sup>1432</sup>, как перво-данное, не как *единое* Парменида, или *многое* Демокрита.

Росцелин обвинен в перипатетизме в 1093 году<sup>1433</sup>: осужден и изгнан из Франции за отрицание всякого «концепта» и между прочим «*божественного триединства*»<sup>1434</sup>; но и изгнанный, он еще продолжает борьбу за свои убеждения до 1121 года, когда умирает.

История не сохранила его трудов; и даже неизвестно, были ли они написаны; очерк воззрений его встает из полемики с ним Ансельма и Абеляра; но и в маске полемики, сквозь нее, он выглядит интереснейшей фигурой одиннадцатого столетия<sup>a</sup>.

Таких фигур, как Ансельм и Росцелин, еще не знала схоластика; до 11 века рассудочная душа Европы собой представляла пустой футляр, приставленный к почве, или душе ощущающей, из которой в пространство футляра вытягивались зелены под формой интерпретации и часто искажения чужих мыслей, именно греков, поданных тоже искаженными. В 11-ом веке впервые протянутые зелены, так сказать, створяются с атмосферой рассудка; уже не корни подпочвы, не душа ощущений толкает их рост; происходит химический обмен между стихией мысли и мыслеощущениями. Из различного рода интерпретаций прошлого, сквозь них, прорезывается оригинальная мысль с доселе невиданными очертаниями, но силящаяся себя втиснуть в старые берега то апологетики и патристики, то в обуженные формы антиков; старые трафареты отстают; получается впечатление, что огромного роста варвар с дышущим правдивостью и интеллектуализмом лицом закрывает это лицо изящнейшей масочкой, придавая нелепое выражение и себе, и маске; маски – отправные точки мысли, какой-нибудь Порфирий, утончаемый и проветвляемый за свои собственные пределы, в которых и он – уродство, и новое содержание, силящееся сквозь него выговорить себя, – уродство тоже.

Отсюда специальный жаргон схоластики, столь трудно усвояемый в терминах и нашей, и античной мысли; и наша, и античная мысль выговаривает себя на собственных, родных языках; античная – на языке души рассуждающей; наша – на языке души самосознающей.

Мысль же схоластики есть усилие испорченного терминологически варварским африканско-азиатским произношением античного языка, силящаяся рассказать свое содержание, содержание самосознания, в терминах чужих рассуждений; создается впечатление перевода на иностранный язык; ошибки дикции, грамматики и словаря заслоняют оригинальность и глубину содержания.

Таково впечатление от схоластики.

Деформация изящной маски на лице, которому маска уже не к лицу – деформация мысли Греции; а смешной облик под ней – себя еще не опо-

<sup>a</sup> Прим. Белого:

О Росцелине: Picavet. Roscelin, philosophe et théologien. 1911<sup>1435</sup>.

знавшая и новая мысль. Еще образ: образ великана, одевшего вместо брони – дамский корсет; корсет – стиль мысли души рассуждающей и только; дети-на, свободный от корсета в будущем, – мысль будущего; и пока еще – не до конца мысль; но – огромная воля к ней; можно сказать: пока это – воля; когда воля обнаружит себя волевой мыслью, она окажется критической философией будущего, а личность философа, подсохшая некогда в субъекта и в гражданина, окажется – индивидуумом самосознающего «Я».

Такова эта *еще не мысль* (и все же – *уже мысль*) в 11-ом столетии со стволом, так сказать, лишь для вида покрытым плющом античности, но с мощно и самостно развивающимися двумя ветвями, раскалывающими Порфириево единство<sup>а</sup>; ветви – номинализм, реализм; 12-ый век явит собой разлив реализма; 13-ый – новую схватку тенденций: в нем номинализм, опираясь на Аристотеля, в конце столетия прорвет фронт реализма; и 14-ый век в разливе номинализма явит собой уже начало умирания схоластического периода.

В 11-ом веке жалкая интерпретация Порфирия и Боэция греческой мысли в интерпретации этой интерпретации уже являет собой оригинальность и силу; ее очертаний не знает античная мысль, которой квадрат чувственного основания увенчан, как треугольником фронтоном, вершина которого – единство Платона, жалко приниженное у позднейших новоплатоников и переданное в наследство средним векам; оно – расколото впервые до основания в 11 веке; справа и слева от греческого фронтона мысли вытягиваются, как две готические башни позднейших столетий, крепнущие независимо друг от друга и друг друга опровергающие номинализм и реализм.

Век кончается в усилиях мысли разорвать свою матернюю оболочку, – мысль александрийского грека; в этих усилиях и номинализм, и реализм уже имеют тенденцию дать гаммы оттенков, тревожащих церковь, которая поднимается на борьбу с этими оттенками, как будто доселе спорили лишь об архитектуре форм мысли; теперь же появилась расцветка их, аналогичная внутреннему украшению храмов; в мысли явились: орнаментика, инкрустация и «*мистический*», так сказать, витраж, бросающий красно-оранжевые рефлексы свои на реализм; и зелено-синие рефлексы на номинализм; появилось самопротиворечие в крайних устремлениях мысли; и многие стали отходить от мысли вообще из боязни самопротиворечия. Появился у многих взгляд сверху вниз на самые источники философского мышления; и этот взгляд проповедывался с кафедры, собирая толпы слушателей.

Такова проповедь ловкого комментатора и начетчика, Вильгельма из Лаона<sup>1436</sup>, учителя Вильгельма из Шампо; и этот взгляд заострен у преддверия 12 века у Онорэ из Отуна<sup>1437</sup>, доказывавшего, что царь Соломон, а не Платон и Аристотель, – подлинный логик в своей «Песни Песней». Руперт из Тюи<sup>1438</sup> садится на осла и объезжает Францию, вызывая на бой заслуженных схоластов, чтобы в победе над ними выявить всю тщету философии<sup>1439</sup>.

<sup>а</sup> в нео-платонизме Платона и Аристотеля

В 11 веке подчеркнулась роль публичного диспута, вполне соответствующая моде на поединки и турниры, тоже появившейся в этом веке; отливу интересов от чистой мысли в конце века способствовал романтизм времени; все более и более волновала носившаяся мысль, вскормленная под крылом папства и монашеских орденов: мысль о мистическом преобразовании земли небом; она жгла сердца, она вызывала все большие вздохи нетерпения – оттого именно, что... она не осуществлялась.

И вот, как бы громоотводом от молний обманутого ожидания того, что папа сошествием неба переродит государство, не становящееся храмом, все громче звучал призыв<sup>a</sup> к освобождению Гроба Господня, как будто сошествие живого, небесного Христа могло заменить завоевание... его пустого гроба.

Так век, подготовленный философскими и культурными заданиями папы Сильвестра II-го, и ознаменованный политическими, вместо мистических, достижениями папы Григория<sup>1440</sup>, кончается выступлением папы Урбана<sup>b</sup> в Клермоне и первым, великим по порыву крестовым походом (1096–1099 года)<sup>1441</sup>, увенчанным основанием Иерусалимского, имеющего жалкую судьбу, королевства, а не... молнией Духа, преобразующей государство в поволенный романтикой храм.

### Идея крестовых походов<sup>1442</sup>

Идея походов совпадает с началом укрепления папской власти, одушевляемой огромными идеями, но не укрепленной еще на земле во веки веков и обязанной всем личностям пап; она поднимается уже в первое десятилетие со смерти Григория VI-го (1088)<sup>1443</sup>; только что в принципе установлен теократический строй, увенчивающий строй феодальный; доказано и стало ясным в принципе: градация государств – градация сводиков, поддержанных колоннадой; над всеми сводами – купол, их связывающий; феодалы, включая королей и императоров – лишь колонны; в куполе – папа; вопрос о действительном содержании жизни вселенского государства-церкви из утопии, расписанной всеми красками фантазии, впервые после Григория<sup>1444</sup> вступил в свои права, хотя бы тем фактом, что императорская власть склоняла голову перед папой; и настала, стало быть, пора осуществить духовную революцию изменением структуры институтов под действием сошествия благодати свыше: сквозь папу и окружающих его пастырей церкви; с автономными стремлениями светской власти стесняться нечего, если она в лице Генриха IV-го доказала свое бессилие; отныне сила папы должна была обнаружить нечеловеческую благодать.

Представьте себе положение человека, в принципе убедившего себя и массы, что его миссия преобразить землю в небо; и теперь долженствующего к этой мистерии приступить; представьте себе порыв чаяний, направлен-

<sup>a</sup> Бернарда Клервоского и многих других

<sup>b</sup> на Клервоском соборе



ных к нему и обжигающих его кипятком своего нетерпения; чающие – все неимущие, пролетаризованные, страдающие от неравенства феодального строя, окрепшего в борьбе и засевшего за бойницы замковых башен; ведь из этих чающих исполнения на земле царствия Божия вербовалась и папская армия монахов, храмостроителей, рабочих цехов, обедневающих феодалов, просто мечтателей; вообразите себе состояние сознания «чающих»; и вы поймете, что человек, обязующийся эти чаяния осуществить, и близкие к нему ощущали себя неважно; абстрактная утопия и романтика чувств не разрешались чудесным преображением камней, пусть и драгоценных, в хлеба, а хлеб<sup>1445</sup> – в плоть Христову<sup>1446</sup>; отвертеться новым «цивилизмом» наподобие римского<sup>1447</sup> было нельзя, ибо «цивилизм» в Риме уже доказал свою несостоятельность; и кроме того: он давал повод к разным свободам, могущим ослабить и самую дающую руку, ибо ведь и над ней повисал императорский меч.

С другой стороны: романтизм устремлений, который сама же церковь раздула, ожидание чудесных свершений и рост нетерпения сотен тысяч глаз, устремленных на папский престол; это одно могло опрокинуть духовную революцию, свершаемую самим папой, в революцию снизу: против обманщика; и тогда реакция сверху, т.е., укрепление императорской власти сбрасывало папу; медлить, отнекиваться и в столетиях ждать благодати пресуществления было нельзя. Только чрезвычайный акт церкви, рассмотренный если не как начало небесного царства, то как введение к нему, мог спасти теократическую идею от ее провала: от взрыва ярости снизу и мести сверху; теологический пафос был необходим; для этого теология должна была быть подана, как цветной витраж, сквозящий мистикой веры; и конец века обнаруживает и в культуре мысли отражение неотраженного замысла церкви: стать и государством в процессе преображения земли в небо; тут использованы: и система святого Ансельма, облагораживающая теологию философией, и мистика Бернарда, дающая ей цветную окраску чувств и дискредитирование автономии разума, как и идея об украшении и построении соборов, как партячек<sup>1448</sup> небывалой культуры; теология – становится романтикой веры; в ней должен прозвучать мессианизм; и им переполнен Бернард Клервоский.

Можно рассматривать происхождение идеи о крестовом походе и из других корней; они и были; но крупное историческое явление многопричинно, а не однопричинно; смешно видеть причину походов в поругании и разрушении храма Гроба Господня неверными, или в действиях какого-то еврея, или в трудностях все усиливающегося пилигримства; поругание святого места – использованное средство; рост пилигримства – следствие той самой романтики преобразования Европы: Европа ведь отныне должна была стать святым местом, на которое свыше в первую очередь падал благодатный луч; но очевидно: не падал он; и оттого – рост паломничества.

Папа, долженствовавший соединить заботы Марфы с верой Марии<sup>1449</sup>, не знал уже, что с этой последней ему делать; естественно: вместо того, чтобы Марфу с Мариею соединить, он их разъединял, отдаваясь Марфе и политиканству с собственной утопией преображения земли ввиду явного краха утопии в нем самом и в силах Западной церкви, не шедшей дальше украше-

ния храмов и пресечения свободы мысли; так: переполненность пап заботами «и о сем мире» перерождалась в исключительную заботу о нем: отвести от себя и меч императора, и месть обманутых ожиданий снизу; он отделялся заботами об организации аппарата церковных чиновников; забывалось, что крест, увенчивающий христианством храм государственности, есть крест, т.е. символ Голгофы; и стало быть: символом этой Голгофы являлся и сам папа; забыли, что идея о преображении благодатью мира путем вознесения престола папы «одесную Отца»<sup>1450</sup> без смерти и воскресения, т.е. без смерти самой церковной власти в недрах земли, – есть акт люциферической гордыни<sup>1451</sup>.

Папство в идеях своих перенеслось к пятидесятнице, как бы перескакивая через Голгофу и связанные с нею обряды<sup>1452</sup>: омовения ног, заушения, тернового венца и совлечения риз; вместо этого оно облекалось в ризы; оно не умывало по существу ничьих ног; и вместо этого выставило над королями и феодалами свою туфлю: для целования.

Само положение папы в им созданной роли люциферизировало его: будь личность данного папы хоть ангельской, постановка этой личности на так ненормально возносимый пьедестал пронизывала как бы механически всякую личность, ставшую папой, как электричеством, люциферизмом, не говоря уже о естественно-человеческих слабостях гордости, властолюбия и корыстолюбия, которых могло и не оказаться.

Корень люциферизма – поволненное сошествие Св. Духа и восстания в нем без подлинного распятия во Христе.

Теократический строй кружил головы по-разному.

.....

Четвертый, греко-римский период явил личность; в среднем она люциферизировалась к началу I-го века; в абстракциях над-личного единства и в идее единого государства произошел вскид личности выше себя самое; следствие – личность императора-бога, пересекающая в себе *единое* государство и абстракцию ненайденного индивидуума; личность императора-христианина, уже не «бога», но все еще стоящая в позиции своей «*божественности*», как покровителя церкви (папская власть еще не окрепла), ставило императора в ложное положение и с точки зрения христианства, как все же тюремщика церкви, и с точки зрения язычества, как власти, потерявшей всю свою божественность.

Когда окрепло папство, то главенство его над миром – факт, не требующий доказательств для личности, себя осознавшей папою; стало ясно, что «*папой*» до папы был император; и император, как, например, Юстиниан, фактически соединял две власти: в одну; так личность христианского императора стремилась выявить во «*властительстве*» свое «*богосынство*».

Перерождалась душа сакральной аристократии, первого сословия, – к 6-ому веку.

Переселение народов обрушило сознание первого сословия в подсознание варварской народной гущи, стоящей на уровне третьего периода, души ощущающей; оно всасывало, обстав с периферии осыпавшийся строй первого сословия; первое сословие рассасывалось подсознанием варваров, наобо-

рот, всасываемым в пустой центр рассуждающей души; уровень варварских масс поднимался; уровень сознания первого сословия понижался в силу явления, аналогичного эндосмосу и эксосмосу<sup>1453</sup>; римляне удобряли продуктами своего разложения варваров; варварское тесто культуры всходило на этих дрожжах; отрабатывалось химическое соединение, зачаток европейского самосознания; падающий и поднимающийся уровни разных культур встретились в середине восьмого века; и Карл Великий стал одновременно: и шпичем, венчающим поднимающийся в сферу рассудка уровень души ощущающей, и – так сказать, пределом деградации идеала римского цезаря; его «Священная Империя» рисует римскую империю шиворот навыворот, поскольку он, обладая всеми данными стать цезарем, силился собой отразить и «христианского» императора; в нем – попытка уравновесить тип первого сословия, явленного в новых условиях жизни, с первым сословием, данным в условиях прошлой культуры. И в этом положении, как шпич, излучающий снизу вверх скопившееся электричество нового государства, он породил государственно лишь *второе сословие*, т.е. пророс сложным древом распада власти: феодализмом; последствия феодального строя – срыв первого сословия; и наоборот: бурное развитие жизни второго сословия.

Императорская власть потеряла последний привкус сакральности; она стала выявлением родовой знати; этим власть уже в чисто государственном смысле как бы отдавалась папе.

И папы этим воспользовались; но этим же безумно люциферизировалась идея Западной церкви, которой были отданы все царства земные; Христос ответил на искушение царствами: «Отыди от меня, сатана»<sup>1454</sup>. Папа не отразил Люцифера, разыграв из себя человека человечества, разделенного в древе королей, герцогов, баронов и рыцарей, вассалов баронов.

Но папа, как крест купола этой системы, или иерархии благородных, т.е. свободных от земных тягот личностей, был имагинацией, концепцией верной идеи, еще не рожденной, не освещенной лучами дневного сознания; именно: индивидуум, самосознающее «Я», как купол метаморфозы в себе организуемых потенциалов, из которых каждая выявляема в личности, – индивидуум, поскольку он сознает в себе, что его «Я» уже «Христос во мне» (лозунг Павла) есть церковь, как то утверждает о «Я» ни император, ни папа, а бедный пустынножитель Макарий Египетский<sup>1455</sup>. Тайна папского величия есть перенесение не осознанной тайны новой души: всякое «Я», как индивидуум, т.е. дух, есть папа; и как папа дирижирует жезлом железным в стаде овец, так всякое «Я» организует свои личности; «папа» – духовные основы каждого «Я»; а церковь, низводящая небо на землю, есть импульс «Я», промышляющий и прозрающий своих двойников.

Культ папы – транспланация младенца, новой души, – вне себя; не он – свет в глаза; он – свет наших глаз: свет нашего предощущения о себе самих в нашем будущем.

Каждое «Я» – царственно в Боге; и царственность папы оправдана в нем для себя; ужасный люциферизм, подобный подмене личного «Я» Христом, – возомнить о себе, что он – свет человечеству в смысле права связывать и

разрешать; каждый из нас, по слову апостола, будет судить и ангелов<sup>1456</sup>, ибо мы – «не уявися, что будем»<sup>1457</sup>.

Ожидание тайн свершения света внутри каждого «Я» – правда мессианических чаяний о рождении новой души, о звезде и яслях, к которым подойдет каждая личность; ложь – в грубо чувственном уплотнении духовных истин о «Я», в перенесении на другую личность этих чаяний, в ожидании от этой личности благ и земных, и небесных; такое перенесение – искажение правды Ариманом, духом тьмы; ложь – в чувстве самовознесения над всеми, которое охватывало личность папы; так искажал непрочитанную правду в лоне самой церкви Люцифер.

Из сочетания двух искажений возникла картина сроений вокруг папы ариманизованной толпы с требованием: «Ты, великий чародей, помоги нам поскорей»; и возникла картина «*тщетно тщащихся*»<sup>1458</sup> насильственно просиять пап.

Выход из невыносимого положения для церкви: найти оправдание своему бессилию и отвести от себя месть обманутых; для мирян: увидеть хоть первый шаг к решительному сдвигу с мертвой точки ожидания; и этот шаг – проявить некое действие, фиктивно осознанное, как начало конца дурной, не удовлетворяющей никого жизни.

Так подсказалась идея крестового похода; для масс идея передвижения с северо-запада на юго-восток, имеющая священную цель, есть то же, что покупка билета на пароход, перевозящий в землю обетованную; пароходный билет – не обетованная земля, но условие первого проявления волевой энергии к ней; и за идею похода схватилось неосознанное месиво переживаний всех алчущих и жаждущих, корыстно и бескорыстно, земных, или небесных благ; и понятно, что вор, бродяга, авантюрист, ограбленный бароном мелкий феодал, встречался в этом порыве с босоногим монахом, иллюминатом<sup>1459</sup>, мечтателем и сновидцем; сновидцы и мечтатели, не дожидаясь войска баронов, бросились с Петром Пустынником вперед без оружия и провианта, действительно уповая, что вместо военной тактики и всяких хлебозаготовок, необходимых для похода, этою тактикой явятся крылья и только крылья низлетающих с неба на землю иерархий; конечно, были и социальные причины к походам; но не они одни определяли поход; без великого взрыва романтики как объяснить в будущем поход детей<sup>1460</sup>, которому мировили и пастыри церкви; «*реально-трезвые*» объяснения похода детей – не трезвы и не реальны; и единственный реализм объяснения многих ирреальных реальностей, сопутствовавших походам, – мое объяснение; в нем *a priori* предесцинирована встреча жалкого сброда, желающего пограбить, с иллюминатами, бросившимися из келий, чтобы сесть на коня.

Многие отрицают главенствующую роль папы в этом движении, относя ее к массам; действительно: массы форсировали поход; но до того: эти же массы были форсированы к тому, чтобы форсировать пап, – этими последними, как незнающими, что делать с чающей манной небесной средой, ждущей не хлеба и зрелищ, а великого действия, связывающего небо с землею.

Наконец: в идее похода, отводящей массы от пап и заставлявшей их ярость разразиться не над собою, а над неверными, папство избавлялось и от



другой опасности: от низложения себя государственной властью в ответ на заговор против себя; масса, втягивая феодалов, втягивала в поход и королей; опасность сверху, как и опасность снизу, отсрочивались; вне крестовых походов папы были бы калифами на час; и символ падения их, «авиньонское пленение»<sup>1461</sup>, свершилось бы не через триста лет, а как знать: не к началу ли 12-го столетия? Смерть могучего Григория VII-го развязывала руки оскорбленному императору; что положение папства, сильного идеей и слабого в смысле военной силы, стало критическим тотчас же по смерти Григория, — свидетельствуют современники. Архиепископ Вильгельм Тирский писал: «На папский престол вступил Урбан II-ой; чтобы избежать ярости Гейнриха (V-го), сына Гейнриха (IV-го) ..., он жил, укрываясь в укрепленных местах ... и нигде не находил верного убежища...»<sup>1462</sup> То же пишет Ордерик Виталий: «В год ... 1094-ый смута и бранная тревога волновали всю вселенную ... Злоба дошла до крайних пределов ... Император Гейнрих<sup>1463</sup> объявил войну римской церкви ...»<sup>1464</sup>.

Для меня заговорщицкий характер походов ясен хотя бы в легенде о Петре Пустыннике, для иных историков выдвинутым не папой, а массами<sup>1465</sup>; исторически — роль его ничтожна; героем он не был; участие его в походе обнаружило его неважно; тем не менее: не папа, а он имел откровение о походе в те дни, когда папа Урбан прятался в защищенном убежище от ярости императора; в это убежище тайно явился Петр и объявил папе небесную волю: папа не сам объявил поход; он лишь внял голосу, бывшему к одному из толпы; и тотчас же потом явился он на собор в Клермоне; и поразили всех своими умными доводами: в пользу похода.

Мне ясно, что роль Петра Пустынника необходима *папе*; надо было его выдвинуть в качестве отводчика масс, приступавших к папе с требованием произвести чудо, чтобы не сказали, что церковь отбодряется походом от обещаний, ею данных в кредит; в данном случае использовали идею, уже давно жившую в высших церковных кругах; еще папа Сильвестр II-ой имел замысел похода; теперь же понадобилось, чтобы не *папа* был инспиратором, а лишь подчиняющимся небесному велению; историки, отрицающие роль папства в походах, не учитывают действительной сложности ситуации, в которой находились руководители тогдашней революции в сознании; с одной стороны, *папа* был все внутри круга заговорщиков этой революции; и он был, с другой стороны, — подлежащий аресту государственный преступник: для императорской власти; что дело было именно так, свидетельствует причастный миру «заговора» архиепископ, тот же Вильгельм Тирский, рисуя обстание: «Вера ослабла среди тех, которые называли себя верными ... (читай: «вчера еще верными папе»); в судах не было правды (агитация...); казалось, мир приближался к своей кончине (читай: мир внецерковной государственности) и настает второе пришествие Сына Человеческого (в пользу папы) ... Взламывали ризницы ... дороги покрылись вооруженными разбойниками ... небо грозило, потрясалась земля ...» (из книги XIII-ой); и еще:

«Папа Урбан, видя, что злоба ... превзошла всякую меру ... созвал собор ...» (из книги XIV-ой)<sup>a1466</sup>.

Идея похода – удачный маневр папы, прибегнувшего к *пассам*, чтобы, загипнотизировав ими, подменить идею сошествия Бога Живого в Европу идеей отвоевания пустого гроба где-то вдали слишком назойливыми и нетерпеливыми «чающими» сошествия; подмена храма жизни пустым гробом – магическая *пасса*; в ней подвиг преображения подменен подвигом ставшей перманентной войны; восемь походов, обнявшие пространство около 3-х столетий, отсрочили провал теократической идеи, осуществление которой чаялось сразу же, так сказать, с места в карьер; преображение жизни в Европе отодвинулось на задний план; все, воспламененное этой идеей и ставшее опасным<sup>b</sup> внутри Европы, выбрасывалось в Азию: уничтожать и самоуничтожаться, грабить и иметь ангельские видения.

Первый акт папства, вызванный велением преобразить землю, был внутренним срывом церковных верхов; и с ними – началом срыва Западной церкви; но именно ценою такого срыва достигалась отсрочка ее падения; и даже: начиналась эпоха главенства пап, как подлинных и владык, и политиков Европы; на Клермонском соборе<sup>c</sup>, где агитация похода шла удачно, и, стало быть, опасное положение папы Урбана разрешалось в весьма благоприятное (агитация подействовала, митинговый оратор был поднят на щит), этот папа-политик вместе с «верными» уже издает ряд постановлений, определяющих возвышение власти пап: «*Да пребудет церковь ... свободною от светской власти... Епископы, аббаты ... не должны получать церковных достоинств ... Ни один священник ... не может вступать в плотские связи*»<sup>1467</sup>. Таковы фрагменты из постановлений собора; в них папа-политик, так сказать, получает каштаны из огня, добытые ему руками им обезвреженных фанатиков и, что называется, получает проценты с одушевления, охватившего массы.

Момент похода выбран удачно: мусульманство, распавшееся на три калифата, не может противопоставить фанатизированной армии больших сил; Иерусалим взят в июле 1099 года; историк Мишо описывает одержимость успехом первого предприятия<sup>1468</sup>; монах Роберт пишет о нем уже через сто с лишним лет (в 1118-ом году): «После сотворения мира, если исключить тайну спасительного распятия, что было изумительнее ... того, что сотворили ... наши иерусалимцы?»<sup>1469</sup> По здравому размышлению сотворили они немного; а позднее сотворили они и многое; но все это было или провалом предприятий, или позором провала идеи; чего стоит одно разграбление Константинополя! Сравните с этим завоевания Александра, распространение религии Магомета, или даже изумительные походы Цезаря в Галлию, чтобы оценить малость военных достижений крестоносцев; но достижения эти ставятся рядом с мистерией Голгофы: такое кощунство – плод опьянения; опьянение это подготовлялось и до походов: аббат Гвиберт еще в 11-ом веке пишет: «*Бог воздвигнул в наше время священные войны, чтобы дать средст-*

<sup>a</sup> Прим. Белого: Сочинение Вильгельма Тирского: «*Belli sacri historia*». Libri XXIII.

<sup>b</sup> для церкви

<sup>c</sup> На первом же соборе в Клермоне

*ва спасения рыцарям и народам, которые раздирали друг друга...»*<sup>1470</sup>. Вот это объяснение причины походов, как средства уговорить рыцарей, – реальное описание того, что было; только средства этого не воздвигал Бог<sup>1471</sup>.

В двенадцатом веке срывается идея священных войн; и уже начинает подрываться власть церкви в лучших умах своего времени именно в период внешнего возвышения папства; и Арнольд Брешианский яростно нападает на папу, – *«мужа крови, именем которого совершаются убийства»*; и заявляет, что главенство папы над миром – *«позор»*<sup>1472</sup>; между тем Арнольд – лучший из лучших, с чем соглашается и его гонитель, Бернард: *«Если бы вы знали этого человека, – он не ест и не пьет ... О, если бы его учение было так чисто, как его жизнь»*<sup>1473</sup>. И тем не менее – чистого сжигает церковь, заменяя огонь Святого Духа чадом костра, именуемого *«святым»*.

## Изменение рельефов культуры в двенадцатом веке

С 1096 года начинается великое движение северо-западных масс на юго-восток; и встреча в этом движении романтиков с грабителями; вскрывается грубая подоплека движения уже в Византии: *«Армия Петра Амьенского показала, чего можно ждать от западного сброда, натворившего немало бед ..., вплоть до срыванья крыш с домов ... Христианское воинство топило мусульманское население в его собственной крови ...»*<sup>1474</sup>. И т.д. Этот сброд (масса и мелкие феодалы, снявшиеся с насиженных мест) способствовал срыву снизу твердынь феодализма и теократии; с этого времени в Европе начинается и пролетаризация низов 2-го сословия и перерождение частей его в капиталистические организации; центрами скопления богатств оказываются всевозможные ордена; и они-то во многом прорывают пограничный кордон между Восточной культурой и Западной; подмена сошествия Христа завоеванным пустым гробом оказывается роковой, ибо пустой отвоеванный гроб наполняется не конкретом сверху на землю сошедшей благодати, а предметами восточной неги и роскоши, ересями, мифами, вкусом к развиваемым на востоке искусствам и... Аристотелю; некогда изгнанному из пределов Европы вместе с арабской наукой и философией, настоянной на Аристотеле<sup>1475</sup>.

Завоеванию Палестины и полстолетию благополучия жалкого иерусалимского королевства при Балдуинах (1100–1143)<sup>1476</sup> соответствует завоевание Западной Европы теми плодами культуры, которые были посеяны в Дамаске и в Эдессе некогда выходцами из Византии; а вместо 2-го пришествия с неба на землю Христа начинается... второе пришествие в Европу... Аристотеля!

Не забудем, что Дамаск был в свое время конденсатором квинтэссенции не только греческого просвещения, но и живым носителем подлинного христианского импульса, исчезнувшего с поверхности жизни востока Европы и подземно сочившегося на западе; в Дамаске этот импульс имел живейших

<sup>a</sup> Прим. Белого: Добиаш-Рождественской: «Эпоха Крестовых походов».

Сюда же Хрестоматия, составленная из источников по средним векам Стасюлевичем: том III-ий (эпоха крестовых походов).

выразителей, имевших дар соединять солнечный, лунный (аристотелианский) и земной (домостроительный, церковный) импульсы в культуру жизни; Сирия являла собой ряд исключительных личностей, в которых христианство не только не уронило традиции культуры, но пресуществляло новым блеском; вспомним личность святого Ефрема Сирина, вспомним рассадник античного просвещения, единственного в то время, или Эдесскую школу<sup>1477</sup>, где культивировались Аристотель, Платон, Прокл, Порфирий, Плотин; эпоха ее жизни обнимает почти двухсотлетие (363–543); в то время, когда закрывался афинский университет, этот университет процветал в Сирии; а в Персии знали неоплатоников; там происходил свой интереснейший синтез; встречались: греческая философия с учением Мани, с гнозисом; и солнце Ормузда с Платоном.

К эпохе появления арабов Дамаск был, можно сказать, солнцем, взшедшим в Европе, изгнанным в Азию и из Азии бросавшим свои лучи на мертвый восток Европы и темный запад; достаточно вспомнить Иоанна Дамаскина, христианина, певца, математика, дышавшего свободой, которой не было в Европе; достаточно вспомнить тот факт, что он жил в столице Омейядских калифов и лично был приближен к калифу, чтобы понять, что именно в Дамаске лучшие традиции прошлого античной культуры были привиты арабам, чтобы пропутешествовать в Багдад, Каир, Кайруан, Кордову; в темную эпоху средневековья Дамаск играл роль передачи античной мудрости арабам; и пленум этой мудрости до эпохи крестовых походов был за границей Европы; отсюда лишь процессом, подобным экзосмосу, протекали сквозь границу аристотельянские, лунные импульсы и арабская культура, настоящая на них, в трудах Аль-Фараби, Аль-Кинди, Авиценны; они всходили в Европе в личностях, подобных Герберту из Орильяка, Фульберту, и вдруг выявлялись, как нечто, пугающее вольномыслием, в лице, например, Беренгара Турского<sup>1478</sup>.

В 12-ом веке на Востоке мысль арабов, настоящая на Аристотеле, Плотине и движимая наукою, под угрозой и с запада, и с востока, продолжает еще свое <sup>a</sup>шествование в умах, хотя свет ее, дамаский свет<sup>1479</sup>, меркнет в такой же пропорции, в какой прозаряется этим светом мысль доселе темной Европы; в Европе этот свет проходит сквозь гамму красок; и символ его – цветной витраж, достигающий в XII-ом веке особой красоты и силы.

Наоборот, мысль арабской культуры перекидывается еврейству, играя светом в Моисее Маймоне (1135–1204), судьба которого вскоре инспирирует европейскую мысль<sup>1480</sup>. И она же напоследок вспыхивает ярким пламенем в замечательной фигуре Аверроэса<sup>b</sup>.

<sup>a</sup> победоносное

<sup>b</sup> *Прим. Белого:* Сюда: E. Renan: «Averroès et l'Averroïsme» (1861).

A.F. Mehren: «Étude sur la philosophie d'Averroès concernant ses rapports avec celle d'Avicenne et Gazzali».

M.J. Müller: «Philosophie und Theologie des Averroès». 1875.

Boer: «Geschichte der Philosophie im Islam».

Г. Генкель: «Аверроэс» (статья в Новом Энциклопедическом Словаре Брокгауза и Эфрона)<sup>1481</sup>.



Аверроэс (родился в 1126-ом году), или Абуль-Валид Мохаммед ибн-Ахмет ибн-Мохаммед ибн-Рошд – вершина арабского рационализма, оригинальный, пылкий, проникательный исследователь Аристотеля, превративший учение последнего просто в религиозный культ, которым, в сущности говоря, он отменял религию Магомета: «*Аристотель*», – восклицал он, – «*положил начало и конец всем наукам... Аристотель величайший из людей. Бог допустил его достигнуть венца всякого совершенства*»<sup>1482</sup>; всю жизнь боролся он за свободу своей проповеди, суть которой в том, что Аристотель – божественен, а Аверроэс его пророк; и бывали периоды, когда пред натиском аристотелианского фанатизма склонялся сам мароккский калиф Мансур, доселе ортодоксальный магометанин; переубежденный и обращенный в новую веру, он призывал гонимого Аверроэса в Марокко<sup>1483</sup> и отменял карантин, окружавший<sup>a</sup> «еретика».

Аристотелианская логика в комментарии Аверроэса провозглашала разум высшим человеческим достижением, отменяющим религиозный аллегоризм<sup>1484</sup>; Аверроэс боролся со всеми оттенками мистики, противопоставляя ей логику, боролся и с<sup>b</sup> неоплатониками, противопоставляя им свою натурфилософию, настоящую на аристотелианских дрожжах; он договаривался до материализма, признавая неизменную вечность материи и отрицая самый акт творения мира; Бог для Аверроэса есть проявляемый в законах мира интеллект; в натурфилософии он рисует иерархию ограничений мирового интеллекта до земной сферы<sup>1485</sup>; в сочинении о душе он различает в ней активную и пассивно воспринимающую энергию; первая – бессмертна, но и безлична; вторая лична, но смертна<sup>1486</sup>; в учении о личной душе Аверроэса как бы спрессовывается вся предшествующая умственная<sup>c</sup> культура арабов, теряя конкретность и становясь сухим отвлеченным экстрактом, отнесенным к безличному разуму; а сенсуалистический блеск ее бытового проявления как бы вдавливается в окостеневающий материально мир чувственности, у которого отнимается интеллект; происходит разрыв там именно, где должно произойти соединение; и он проходит чрез человека, у которого отрывается голова от сердца; сердце толкается механически; голова личности растворяется в космическом интеллекте; «Я» лопаются, как мыльный пузырь; и этому раздвоению сознания на черствость и чувственность соответствует учение о «*двойной истине*»<sup>1487</sup>, ставшее лозунгом Европейской мысли в 13-ом веке и столь любезной черствой теологии Фомы Аквинского, перетащившего это арабское изделие<sup>d</sup> в сердце католической церкви<sup>1488</sup>.

Влияние Аверроэса на судьбы еврейской и европейской схоластики тянется на протяжении столетий; и только в XVI-ом веке исчерпывается, перерождаясь в фантастику; в тринадцатом веке учатся у него и Бэкон, и Дунс Скотт<sup>1489</sup>; голос Аверроэса, задушенный в пределах мусульманского мира, гремит в Сорбонне из уст ритором.

<sup>a</sup> мусульманского

<sup>b</sup> идеализмом Платона

<sup>c</sup> сенсуалистическая

<sup>d</sup> мысли

Историк физики, Розенберг<ер>, справедливо указывает, что в 12-ом веке – «арабской философии пришлось вести борьбу за существование, и исход ее был не в ее пользу на востоке»<sup>a</sup>: судьба Аверроэса превратна; он был выслан из Кордовы; и даже сослан; впоследствии он блистал при калифском дворе, но звезда его меркла в судьбах мусульманства.

Аверроэс – астроном и математик, обработавший сочинения Птолемея и интересовавшийся проблемой солнечных пятен; переводы его сочинений быстро проникают в Европу вместе с Аристотелем и с произведениями еврейской схоластической мысли<sup>1491</sup>.

Арабский калифат гостеприимно дал приют Аристотелю точно для того, чтобы сохранить его нам; когда Европе он понадобился до зарезу, когда в ней оказалось достаточно независимых умов, чтобы справиться с античной мудростью, им чрез заградительную заставу и был переброшен Аристотель; и уже эти умы проволокли Аристотеля снизу вверх по лестнице церковной и светской иерархии, чтобы в XIII-ом веке пером Фомы Аквинского ввести недавнюю ересь в круг официального обучения, как почти догму истинного католика; цель, – передача Аристотеля, – была достигнута; и тогда-то Аристотель оказался не нужен исламу так точно, как мавр, сделавший в Испании свое культурное дело, удаляется из Испании.

В 12-ом веке в Европе мы видим ряд попыток приняться за серьезное усвоение арабской мудрости и чрез нее пробиться к памятникам античной мысли; в начале века англичанин, монах, Аделард из Баты<sup>b</sup>, путешествует по Африке, Малой Азии и Испании; подвергаясь риску и личной опасности, он изучает науку магометан; он переводит между прочим Евклида, его изучивши; он закладывает зерна строго математического мышления в умах Европы; он изучает звездчатые многоугольники, предваряя Кеплера; он усваивает астрономические таблицы Аль-Ховарезми<sup>1493</sup>, усваивает индо-арабскую методику математической мысли, пишет трактат по арифметике.

Одновременно: занимаются переводами с арабского Платон из Тиволи и Роберт из Ретины<sup>1494</sup>; с 1130 до 1150 толедский архиепископ Раймонд образует в Толедо коллегию переводчиков<sup>1495</sup>; на латинский язык переводят арабских философов, медиков и астрономов; здесь же впервые Иоанном Севильским переводится и подлинный Аристотель<sup>c</sup>.

Но только с конца столетия совершается давно желанное появление Аристотеля в Париж; об Аристотеле столько наговорили всуе в предшествующих столетиях; теперь он предстал, так сказать, воочию перед его ожидающей аудиторией Европы; и первый контакт с ним еще не произвел глубокого переворота в умах; его не понимали, что видно из речей Симона из Турнэ, цитировавшего его с кафедры и выслушивавшего за это упреки.

Но в течение 30 лет Толедо бомбардировало Париж переведенными с арабского рукописями; подлинный взворот мысли сказался лишь в следую-

<sup>a</sup> Прим. Белого: Розенберг<ер>: «История физики»<sup>1490</sup>.

<sup>b</sup> Прим. Белого: Г. Фаццари: «Краткая история математики» (глава XIII-ая). 1923 г.<sup>1492</sup>

<sup>c</sup> Прим. Белого: Сюда: Amable Jourdain. Recherches critiques sur les traductions latines d'Aristote. 1843<sup>1496</sup>.

щем столетии; но уже к концу 12-го века Аристотель начинает вызывать интерес к природе и к физике; этот интерес жив в Александре Неккаме; Давид из Динана в 13 веке уже овладевает толедскими переводами<sup>1497</sup>.

Таковы результаты, так сказать, эндосмической и экзосмической циркуляции идей между арабским Востоком и Западом Европы; они – действие сквозь искусственную границу, пытающуюся отрезать Восток от Запада; и потому круг влияния арабской культуры на Западе был бы весьма ограниченным кругом, если бы стихийно граница эта не была бы проломлена; крестовые походы – такой пролом; с 12-го века к распространению утонченных достижений восточной культуры среди немногих немногими присоединяется, так сказать, массовый ввоз ее материальных знаков и чувственных ее следов крестоносцами: в виде материальных предметов, новоприобретенных вкусов, новоусвоенных мыслей, суеверий, болезней и ересей.

С крестоносцами Восток, так сказать, широкой волною хлынул на Запад, совершая свое победоносное завоевание и сменяя романтизм небесных чаяний и неутоленной алчбы реализмом ввоза в Европу иных бытов, вкусов и суеверий вместе с негой пресыщенности и ленью упокоения теми именно, кто достаточно пограбили Восток.

Каждый из многих сотен пилигримов (будь он рыцарь, монах, сельчанин, горожанин, богач или нищий) привозил с востока вместе с предметами быта и мыслями часть себя самого, измененной; в миллионах сознаний началась переработка того, с чем ехали на восток, в то, что возвращалось с востока; и эта массовая переработка сознаний и составляла основу того, что в 13 веке стало свершившимся фактом: от принятого в сознание Аристотеля до перемены костюма, жаргона, быта, стиля отношения к действительности.

Восток, появившийся в поле сознания Европы, как результат романтизма эпохи, стал на Западе в 13-ом веке осознанным перерождением стиля жизни, убивающим тот самый романтизм, который его вдвинул в Запад; вместе с перерождением романтизма перерождалась и идея теократии, зачатая в великом порыве преображения земли; после эпохи крестовых походов все усилия церкви к главенству на земле в ней вытянули лишь идею, завершившуюся в институте святейшей инквизиции.

Палестина оказалась своеобразным местом, где выпекались новые вкусы; и ряд явлений, новых для Европы тогдашнего времени, имеет местом происхождения Палестину, как центр, где вбирается Восток в Запад; вбираются идеи гнозиса, манихейства, видоизменяется стиль построек и самый быт. Следствие: начало распространения ересей в Европе вместе с организацией воинствующих орденов; сперва образуется орден иоаннитов, имеющий наибольшую длительность; в XIV-ом веке иоанниты переселяются на остров Родос; а в XV-ом веке – на Мальту; с той поры они известны, как Мальтийские рыцари<sup>1498</sup>; вслед за ними слагается мощная организация темплиеров, к которым впоследствии стекаются огромные богатства (основная причина их ликвидации при участии Филиппа Красивого<sup>1499</sup>); образуется тевтонский орден<sup>1500</sup>.

Отчасти чрез посредство орденов восточные ереси оплодотворяют почву Европы; так: с этого времени идеи манихейства своеобразно преломляются

в Болгарии: у богомилов; появляются ереси: альбигойцев (центр – Франция и Италия), вальденцев<sup>1501</sup>. Можно сказать, что Петр Амьенский<sup>1502</sup> в 12-ом веке перерождается в Гуго Пайенского, основателя ордена темплиеров.

Удачному движению Востока на Запад вполне соответствуют неудачи движения Запада на Восток; заминки в жизни Иерусалимского Королевства, отнятие Эдессы Нуредином (1144)<sup>1503</sup>, безрезультатность второго крестового похода (1147–1149), отнятие Иерусалима у крестоносцев победоносным Саладином (1187)<sup>1504</sup>, в результате которого организуется третий поход (1189–1192); но сила – не с крестоносцами; священная война за гроб Господен вырождается в разграбление Константинополя крестоносцами в 1202-ом году<sup>1505</sup>; все указывает, что к концу 12 столетия идея походов выдохлась; результат походов – распространение новых нравов и ересей в Европе; усиленно созываются церковные соборы: девятый, реймский, десятый и одиннадцатый (латеранский)<sup>1506</sup>; соборы вызваны духом идеологической крамолы, поднимающей голову; учреждена инквизиция (1186)<sup>1507</sup>.

Так отвоеванный пустой гроб оказался гробом, в котором в скором времени возлегла церковь; инквизиция – первое трупное пятно на челе Западной церкви; в веках оно расползлось по всему телу церкви; не огонь Святого Духа вспыхнул из иерусалимского гроба (обряд «Святого Огня» – инсценировка<sup>1508</sup>); но огонь охватил этот гроб; так гроб стал «Святым Костром» Инквизиции<sup>1509</sup>, на котором вместе с сжигаемыми сгорела и теократия<sup>1510</sup>.

Через 200 с лишним лет после энтузиазма инсценируемого первого похода вполне обнаружилась роль главного инспиратора похода, папы; и Фридрих II-ой Гогенштауфен пишет: *«По-видимому, приближается конец мира ... Разве не Иннокентий Третий побудил к восстанию английских баронов против короля ...? ... Но когда смирившийся король подчинил постыдным действиям и себя, и свое государство римской церкви, папа, желая ... упитаться муками страны, предал ... поруганию и даже смерти тех самых баронов, которых ... поддерживал ... Вот римский образ действия, и я испытал его на себе ... неужели это истинная церковь? ... Ее послы ..., как волки в овечьей шкуре, стремятся поработить освобожденных ... весь мир должен соединиться к ниспровержению этой неслыханной тирании ...»*<sup>1511</sup> (из грамот императора).

Голос Фридриха, – не только голос императора, но и вторичного освободителя Иерусалима, чуть не убитого не «неверными», а агентами папы; «неверный», т.е. египетский султан, спас Фридриха, потрясаясь гнусности «верных»<sup>1512</sup>; Фридрих отмечает стремление папства: поработить «освобожденных». Кто же «освобожденные»? Да те, о которых гласят лозунги «свободного» апостола Павла; это представители «истинной» церкви, которым нет места уже ни в «восточной», ни в «западной» церкви; последняя к середине 13-го века уже – такой же труп, как и Восточная; только она – страшнее; Восточная церковь подобна набальзамированной мумии; Западная – разлагающийся мертвец, проявляющий внешние признаки жизни: вертлявою суетою.



В призыве к освобождению от «лживой» церкви к «истинной» Фридрих поднимает меч, разрешающий от уз лжи; и этот меч – культура.

Фридрих – передовой культуртрегер своего времени, на перегибе между 12-ым и 13-ым веком подобно тому, как папа Сильвестр, непонятый, как и Фридрих, и тоже культуртрегер, стоял на перегибе 10-го и 11-го веков. Двести лет назад церковь в лице папы Сильвестра шла впереди своего времени, толкая культуру; Иннокентий III-ий стоит на перегибе столетий, как могущественнейший из пап; но он – в хвосте культуры; за двести лет – разительное изменение рельефа сил, действующих внутри культуры; все более ошупываемо ее ядро; и все более становится ясным, что это ядро – новое, еще не бывшее в культурах эпохи души рассуждающей; и по мере того, как осознается, что уровень еще нескрытой культуры вскрываем над сознанием души рассуждающей, как сознание собственно, как самосознание, – церковь, слившаяся в иных действиях эту культуру приподнять до уровней первых веков (до и после христианской эры), оказывается беспомощной сама приподняться выше; а культура – подымается; и подымаясь, – оказывается вместе с Фридрихом Вторым вне исторической церкви. В Западной церкви поднимается тенденция к борьбе с ересями «сверху», подобная тенденциям Восточной: к борьбе с ересями «снизу» (эпоха 4-го – 8-го веков).

И тогда обнаруживается в самой теократической идее, овеванной романтикой в 11-ом веке, тот самый государственный костяк, который столетием ранее она силилась растворить в себе; если принять во внимание, что к 1250-ому году кривая истории достигает относительной одинаковости уровней первого века, что пункт 1250-го года в каком-то разрезе адекватен пункту 1-го века, то можно себе поставить вопрос: в каком смысле эта аналогичность?

В первом веке прорезалась отчетливо идея о вселенском объединении людей; но эта идея отразилась по-разному: в усилиях создать космический коллектив братьев во Христе и в усилиях создать всемирное государство; государство выявилось в земном плане; и во главе его стал император, судьба которого в последующих столетиях – борьба с церковной вселенскостью; к 1250-му году (с начала века) выявилась та же тенденция к вселенскому объединению мирскому и над-мирному; объединение мирское центрировалось вокруг личности, подобной в своем могуществе Августу; и так же судьба личности, возглавляющей это ставшее мирским объединение – гнать идею о другом, вселенском объединении, подобном церкви первых веков.

Поразительная аналогия.

Только: –

– «Августом» тринадцатого столетия стал тот самый папа в лице Иннокентия Третьего, которого роль в первом веке – быть распятым на кресте головою вниз; Петр, ключарь церкви, – был «папой» до папы в первом веке; его распял император Нерон, ставший «богом» от... римского государства; но с Петром и с церковью первых веков был импульс культуры будущего; церковь двигалась в линии импульса до Константина; и «римский император» – пал.

Только: —

— «Папой», или духовным объединителем тенденций к культуре будущего в идее химического соединения культур Запада и Востока, настоящего и прошлого стал Фридрих; соединение должно было в близком будущем явить новое качество и идти в линии импульса, понятого церковью, как прямая горизонталь, а не как ширящаяся спираль (в проекции — ломаная); импульс вне церкви оказался культурой, которой трубадуром стал — поэт, потерявший свое «императорство»; а церковь вне импульса, которой императором стал папа, превратилась в государственный аппарат, гнавший императора-трубадура.

И подобно тому, как императорская власть в жесте пала <sup>а</sup>к ногам ею гонимой церкви, так и папская власть, «императорствовавшая» в эпоху Иннокентия, оказалась в скором времени в «авиньонском» плену.

История есть не линия, не круг, а спираль; в ней нет абсолютных неповторимостей, ни абсолютных повторов; в ней действует перевоплощение: со сменами ролей.

Двенадцатое столетие характерно тем, что в нем-то именно видим мы перемещения точек приложения сил веры; и связанное с этим — перевоплощение, так сказать, субъектов веры и неверия; неверующие в веру и только веру культуртрегеры становятся верующими, а верующие — не верующими; объект веры в 11 веке — события внутри исторической церкви; субъект веры — личность, ставшая крестоносцем по убеждению; объект веры уже в конце двенадцатого века — культура, которой носитель искомая, таинственная, невидимая церковь, борющаяся с видимой; субъект этой веры, — крестоносец, но ставший трубадуром культуры, чтимой им в образе Прекрасной Дамы, а не католической церкви, которой начинает он показывать лик сомнительного «еретика», укрывшего в недрах тайного общества свои действительные намерения; порой это просто — искатель приключений. Непонятый водитель церкви, ученый и верующий в культуру, соединимую с церковью, соединитель западной схоластики с «восточным» Аристотелем, папа Сильвестр становится весьма понятным «императором» церкви и императора, Иннокентием Третьим, неверующим в культуру, ни в соединение ее с церковью, отвергающим соединение Запада с Востоком и проповедующим войну с Востоком (во всех смыслах).

Двенадцатый век — маскарад с переодеванием и с переменной ролей; разоблачаются старые роли; и появляются в процессе этого разоблачения новые.

Новое видим мы в появлении воинствующих орденов и в двусмысленной роли их в переоценке недавних ценностей; новое видим мы в стабилизации монашеских орденов и в превращении их из добровольческих *отрядов* веры в папу и в церковь — в «корпус жандармов» от аппарата церковной государственности; а все живое в них пролетаризируется и прозаряется солнечным импульсом свободы, временно рвущим с церковным феодализмом; и эти пока живые импульсы дышат в фигуре Франциска, святого трубадура от церк-

<sup>а</sup> в Риме

ви невидимой, и в не осевшем пока за исторической оградой братства святого Доминика<sup>1513</sup>.

Вместе с тем мы видим начало перерождения монаха-скитальца, сначала – в певца Божия, а потом – в трубадура; в певце-трубадуре, скоро рыцаре «Дамы», странно сливаются элементы по-новому понимаемой церкви и государства, ибо этот «рыцарь» уже начинает выявлять синтез снявшегося с места феодала и вследствие этого пролетаризирующегося, с монахом, вышедшим из монастыря, взявшимся за меч, побывавшим на востоке, отчасти пресыщенным и уже сменяющим аскетическое одеяние на одеяние культуры, испещренной и арабесками, и стрельчатыми дугами новых, по существу светских стремлений; «рыцарь» пролетаризирован, «босоногий – монах» обуржуазен культурой.

Обоих соединяет теперь ожидание чуда; но это чудо – не чудо церковного домостроительства, а чудо новой культуры, вера в нее; романтическая песня о «Даме» – результат обмирщения вчера церковных упований; а вынос идеи церкви из ее внешних рамок, обнаружившихся как гроб, – легенда о чаше Иосифа Аримафейского, внутри которой лишь – пресуществление жизни подлинно (стало быть, «церковная» чаша уже не действительна)<sup>1514</sup>.

Легенда о церкви не «папской», легенда о Граале, – дух музыки культуры 12-го столетия; в ней раненый на-смерть церковью Амфортас передает духовную власть тому «освобожденному», о котором заботится Фридрих: и это – Персефаль<sup>1515</sup>, рожденный скорбью сердечной боли и разочарований (мать Персефаля – Херцеляйде); не свершившееся в церкви чудо теперь – выпорхнуло и живет на Мон-Сальвате; его ищет Персеваль<sup>1516</sup>; самое имя Рудольф Штейнер выводит из «*percer le vâle*»<sup>1517</sup>, т.е. из лозунга преодоления равнины; равнина – Европа, униженная разуверением в чуде; подлинное чудо – оказалось не там, где его ждали; Персеваль трогается в далекое путешествие: из церкви, от церкви; он – самое стремление к самосознающему, не обретенному еще «Я»; только в нем, а не в «Я» личности – соединение со Христом и тайна пресуществления жизни.

Так рождается легенда; и проветвляется в песню, в роман; и мы видим ряд оформителей легенды: Фон-дер-Ауэ, Кретъен де Труа, Вольфрам-фон-Эшенбах.

Ожидание светопредставления в 1000 году перерождается в 11-ом столетии в ожидание исполнения Святым Духом теократического государства-храма: для дел земно-небесных; век оканчивается подменой идеи храма Божия на земле завоеванием Храма Гроба Господня вне доминионов Европы; 12-ый век, не зная, что делать с отвоеванным Гробом, кстати, снова потерянным, наполняет его Аристотелем и арабскими модами в то время, как ожидание, так сказать, уже не направлено на данность европейской жизни, охваченной прозой борьбы императоров и пап; оно обращено теперь внутрь души человека; оно живет в становлениях нового, европейского мифа, переплескиваясь в 13-ое столетие; и оно же осаждается, как опыт внутреннего пути; не в озарении извне молниями 2-го пришествия, не в пассах папы над церковью и государством, а в раскрытии внутреннего ока и в осязаемых правилах опыта коренится исполнение ожиданий; мистика,

можно сказать, силится стать реальной; она – не неопределенное романтическое горение, разлитое во всей культуре и отраженное романским стилем, а – соблюдение вот таких-то и таких-то правил; и чем более осознаются опытно свершения внутренней жизни, тем более осознается тщета отвлеченно философских рассуждений; такое мироощущение укореняется после Реймского церковного собора<sup>1518</sup>.

С этого времени мистика не укладывается в схему щепления систем мысли на номинализм и реализм; ее нельзя приверстать всецело к тому или иному течению; она силится быть самостной.



## IV. Эпоха схоластики<sup>1519</sup>

### 12 и 13 век

#### Роль мистики в двенадцатом веке<sup>1520</sup>

Мистика в двенадцатом столетии силится выступить, как самостоятельный, подчас решающий <sup>a</sup>возбудитель культуры сознания; в ее плодах более, чем в плодах отвлеченного <sup>b</sup>умствования, слышно <sup>c</sup>биение самосознающей души<sup>1521</sup>; под мистику же в этом столетии подставляют многое, что не до конца для нее типично и что от нее в последующих столетиях отойдет; во многом мистики <sup>d</sup>трезвее рассудочных апостолов от реализма и номинализма; в мистике этого периода дана энергия отразить не самую мысль или чувство, а волевой импульс<sup>e</sup> сознания, сквозь чувство и мысль диктующий свои требования; в противовес автоматизму<sup>1522</sup> процесса сложения все более утонченных <sup>f</sup>понятий, не зацепляющихся за опыт, в мистике мы видим усилия именно выявить опыт<sup>1523</sup>; и опытно осознать то, что для многих философов – нескрытая аксиома их уверенности; корень самой уверенности – в вере: <sup>g</sup>из опыта; а корень опыта веры – воля: <sup>h</sup>слагать в сознании самые объекты <sup>i</sup>достижений; что в последующих столетиях (и особенно в 19-ом веке) заявит о себе, как волюнтаризм<sup>1524</sup>, в двенадцатом веке уже намечается, как из мрака неясный очерк, и этот профиль: воля к опыту и к его осознанию; мистики 12-го века порой реальнее реалистов и скептичнее номиналистов: они противопоставлены мистикам 14-го и 15-го веков.

Внесение воли в мысль – акт сознания, весьма характерный для самосознающей души в процессе ее эмансипации от рассудка<sup>1525</sup>; <sup>j</sup>рассудок же отдается, так сказать, стихийно, судьбе силлогизма, проносящего мысль над опытом, мимо опыта, вне критического контроля, обусловленного вниманием к бытию предмета мысли; и в этом смысле критика чистого рассудка<sup>1526</sup>

---

<sup>a</sup> фактор

<sup>b</sup> мысли

<sup>c</sup> трепет

<sup>d</sup> в этом веке

<sup>e</sup> к мысли

<sup>f</sup> схоластических дедукций *a priori*

<sup>g</sup> осознанный как опыт

<sup>h</sup> творчески

<sup>i</sup> своих

<sup>j</sup> душа рассуждающая – в процессе себя изживания в мысли отдается вполне, так сказать, диалектике – рассуждения,

совсем и не критична, и не практична; внимание к опыту мысли – форма появления воли к мысли: в сознании; результаты внимания, – опыт контроля мыслей<sup>1527</sup>, – переживаний и темных импульсов: уже не мистика, хотя бы они и были изложены в мистической форме.

Контроль мысли и чувств, хотя бы уже рудиментарный, развивают в опыте сознания, главным образом мистики<sup>1528</sup>, а не философы двенадцатого столетия; то, что одухотворяло конец 11-го века и что прочитывалось как чаяние свершений, озаряющих свыше, стало ныне свершением духа: в опыте души; перестроение, перерождение внутреннего<sup>a</sup> человека<sup>1529</sup>, а не перерождение церковного<sup>b</sup> аппарата<sup>1530</sup> в храм жизни, – вот о чем гласит новый, притягивающий к себе центр, монастырь Сен-Виктор<sup>1531</sup>; из этого монастыря оригинально и резко мистика подымает голос о нуждах опыта, основанного на перепроверке своих душевных способностей и вызывающего необходимость к самому перестроению души<sup>1532</sup>.

Основоположник школы, приор монастыря, – Гуго (†1143)<sup>1533</sup>; иные видят его примирителем свободной тенденции мысли с догматизмом Бернарда Клервоского; по существу же он – опытный мистик, но – в новом смысле<sup>1534</sup>.

Диалектика по Гуго недостаточна для достижения цели, ибо истинного познания она не дает; это знали и раньше, но смутно; теперь это знание совсем иначе осознано: диалектика – опасна; разум ее – лишь служебное средство; он – помощь вере<sup>1535</sup>; суть же<sup>c</sup> реальности внутреннего свершения не коренится в рассудке, а в опытном раскрытии мира чувств, понимаемых широко; Гуго защищает права чувственных вещей против неправомерной рационализации, отрезающей от опыта; и в этом он уже предвосхищает как бы тенденции Рожера Бэкона, тоже мистика; путь чувств – в планомерной учебе, в школе опыта, которую увенчивает контемплация<sup>1536</sup>; она – результат слияния в душе субъекта опыта с опытным объектом, в результате чего – в субъекте всплывает сам образ сути; умение зреть истину достигается трудным усилием слияния наших чувств с Богом и самими вещами<sup>d</sup>. Учение о контемплации напоминает учение об экстазе; но оно пристальней вглядывается в самый экстаз, который уже не становится наитием, а тоже опытом, тайна которого овладеваема<sup>1538</sup>.

В 12 веке ряд имен прославляет эту школу, как то: Ашар, Гилдуин, Готье<sup>1539</sup>, Ришар, Готфрид<sup>1540</sup> и др. Аббат Гилдуин<sup>1541</sup> (†1155), Ашар и более других знаменитый Ришар – учителя опытного семинария, – развивают «систему»<sup>e</sup> гнозиса Гуго<sup>1542</sup>; Ришар так оформляет учение о ступенях пути<sup>1543</sup>; каждая ступень перерождает в том или другом отношении знание к

<sup>a</sup> «Я» личности

<sup>b</sup> государства

<sup>c</sup> тайны

<sup>d</sup> Прим. Белого:

Сюда: Вертеловский. Мистики монастыря Сен-Виктор (монография).

Mignon. Les origins de la scolastique et Hugues de Saint-Victor.

Ostler. Die Psychologie d. Hugo von Saint-Victor (в «Beiträge d. Philos. d. Mittelalters», Bd. VI).

Liebner. Hugo v. St. Victor und die theolog<ischen> Richtungen seiner Zeit. Lpz., 1836.

Hugues de Saint-Victor: nouvel examen de l'édition de ses œuvres<sup>1537</sup>.

<sup>e</sup> опыта

сердцу; в итоге – самое перерождение знания: в опыт сердца; на первой ступени достигается понимание имагинации; но она – еще итог смешения с элементами, заслоняющими внутреннее зрение; на второй ступени очищается имагинация; на третьей ступени открывается жизнь понятий, как только аналогий (номиналистический момент в жизни мысли, ибо реализм познания перенесен в сердце); в сущности, на этой ступени вскрывается символизм; на четвертой ступени зрится жизнь чистых понятий, как сущностей, уже внеразумных; в сущности говоря, здесь имагинация вскрывается инспирацией; но лишь на пятой ступени реально вступаем мы в заразумную сферу; на шестой достигается – чистое знание в пределах этой сферы; оно – итог слияния предметов опыта и «Я» в Боге<sup>1544</sup>; в сущности, эта сфера то, что Рудольф Штейнер понимает под интуицией; таким образом, современное учение о трех зонах духовного знания, в которых преодолевается познание дискурсивное, – учение об имагинации, инспирации, интуиции, – было предвосхищено 12-ым веком, но подано в аспекте мистики<sup>1545</sup>, а не пути самопознания в нашем смысле, ибо самопознание в нашем смысле<sup>1546</sup> еще не было критически вскрыто: до ренессанса.

Но уже вымечается лестница восхождения человеческого «Я» из сферы души в сферу духа, так сказать, снизу вверх, обратная замыслу теократического государства, согласно которому папа должен был стать низводителем духа чрез себя на всех и каждого, кто включен в коллектив церкви; там – схождение духа на форму всеобщей жизни; здесь – прозрение сердца в *этом вот индивидуальном «Я»*. Ришар «школой опыта» в сущности провозглашает каждого, идущего путем, папой в потенции<sup>1547</sup>, ибо каждое внутреннее «Я», – индивидуум в личности, или – папа.

Революционный отрыв мистики от церкви и ее опасность для церкви вскрыются после; но и в 12-ом веке в мистике свивает себе гнездо тенденция, опасная для господствующего реализма, типа Ансельма, как то: тенденция Готфрида из Сен-Виктора, явно поддерживающая в отношении к рассудочной мысли номиналистические и скептические тенденции; Готфрид открывает собой мистику номинализма, или... номинализм мистики; по Готфриду самое слово «*realis*» от слова «*reatus*», что значит: преступление, ошибка; но уже в Готфриде романтическое стремление, изменяя формы романтики, пророждается в стремлении к поэзии; ибо он и автор поэмы «*Fons philosophiae*»; но «источник» философии в поэме об источнике философии – не философия вовсе<sup>1548</sup>; и Готье из Сен-Виктора доводит номиналистическую и скептическую тенденцию в отношении к мысли до резких крайностей<sup>1549</sup>, открыто уча, что логика есть дьяволово искусство<sup>1550</sup>.

Школа мистики, не исключая философии, процветает, и в 11-ом, и в 12-ом веке: в Шартре; Фульбер<т>, родоначальник школы, ученик Герберта (папы Сильвестра)<sup>1551</sup>, умер в 1028 году; за ним следует по влиянию на школу знаменитый Бернард Шартрский (†1130); его мысль изложена в интерпретации Иоанна из Салисбери (в «*Metalogicus*»<sup>1552</sup>); Бернард – замечательный педагог, чтитель античной мудрости, убежденный платоник; его называли «шартрским старцем»<sup>1553</sup>.

Другой шартрский деятель, ученик Бернарда, Жильбер из Поррэ<sup>a</sup> (1076–1154), боролся против тенденций унижения культуры мысли; его позднее цитировали: Альберт Великий; и комментировали до 15-го столетия; он дал систематику категориям Аристотеля; ориентируя одни – вокруг понятия субстанции; другие – отделяя от него<sup>1555</sup>; знамениты его комментарии на «*De Trinitate*»<sup>1556</sup>, в которых сказывалось влияние Тимея<sup>1557</sup>.

Современник его, Тьерри (†1155), пытается примирить образы книги «Бытия» с Платоном, приурочивая<sup>b</sup> творение материи к деятельности Отца; это – пантеист типа Эригены, ставящий в связь учение о Св. Духе с учением о мировой душе<sup>1558</sup>.

Близок к шартрцам – Аделяр из Баты, объездивший Италию, Сицилию, Грецию, Малую Азию, Аравию и Египет<sup>1559</sup>, тоже платоник, разделяющий мысли Тьерри; но особенно следует отметить деятельность Вильгельма из Конха (1080–1145); он, будучи христианином, сильно отделяется от господствующей теологической линии; но он апеллирует к вере лишь там, где познанию положена не условная, а действительная грань: «*Они не знают*», – говорил он, – «*сил природы; и чтобы увеличить число сторонников незнания, они хотят, чтобы мы верили так, как крестьяне, не обращаясь к разуму*»<sup>1560</sup>; он признает атомизм Демокрита<sup>1561</sup> и развивает теорию психофизиологического реализма не без влияния арабов<sup>1562</sup>.

Свободолюбивая тенденция мистиков и мыслителей Шартра подчеркнута в Иоанне из Салисбери (1110–1180), умершего в Шартре в высоком духовном чине, родом англичанине, испытавшем на родине преследования; в нем особенно ярок шартрский гуманизм; в нем реализм пропитан явно скептическими сентенциями; это великолепный стилист, проповедующий, что из трех источников знания, веры, чувства и разума, наименее убедителен чувственный опыт; надо иметь доверие к разуму; эти теоретические предпосылки у него сплетаемы с тонким скепсисом, ибо ни чувство, ни вера, ни разум не дают окончательной достоверности; догматизм – продукт невежества; его развеивает многогранность, дающая подлинную скромность и задержку там, где обсуждается неразрешенный вопрос<sup>1563</sup>.

Особенно гремит во второй половине 12-го века блестящий мистик, Алан с островов (†1203)<sup>1564</sup>.

Шартр не заостряет тенденцию к самостной мистике; в нем она скорее себя не опознавшая идея будущего гуманизма; она – темперирует рационализм, его смягчая; шартрская мистика – неузнанная тенденция к отысканию корней самой культуры мысли в противовес догматизму; отсюда и традиции Шартра: подчеркивать просветительные тенденции; отсюда же и общение шартрцев с еретическими тенденциями времени; и Беренгар из Тура – выходец из Шартра<sup>1565</sup>; Аделманн Шартрский был сильно скомпрометирован сношением с еретиком<sup>1566</sup>; не случайно и то, что изгнанный из Англии Ио-

<sup>a</sup> Прим. Белого:

Сюда: Karl Heyer: «*Notre Dame de Chartres*» (статья в журнале).

Berthaud: «*Gilbert de la Porrée et sa philosophie*». 1892.

Gilson: «*La Philos<ophie> au Moyen Âge*». (II.) 1922<sup>1554</sup>.

<sup>b</sup> идею творения



анн из Салисбери за номинализм и скепсис, становится в Шартре архиереем; и в нем умирает<sup>1567</sup>.

Но мистика, как результат разочарования в итогах развития гетерогенной, схоластической мысли, ищет в опыте и своего автономного бытия, что мы видим в школе монастыря Святого Виктора; но в поисках своего автономного центра она раскалывается; трещина появляется в этом веке и в ней; для одних мистиков опыт пути внутри «Я» коренится в опыте веры всего церковного коллектива; и этим автономная философия номинализируется ей, ибо реализм только в церкви; и она становится установкой границ закономерности «опыта»; желая противопоставить схоластике «опыт», она гетерономизирует себя, отдавая опыт «Я» в руки церкви, а «опыт» церкви отдавая в руки случайности: в судьбы церковной политики; и – только политики. Другая линия мистики, автономизируя внутренний опыт верующего, вот этого «Я», не церковного в своем существе, – постепенно выходит из рамок церкви, ибо дрожжи, на которых восходит она, – индивидуум самосознающего «Я»; и когда индивидуум этот прорежется сквозь романтику, которая вскрыется, как силы жизни, слагающие<sup>a</sup> самосознающую душу, то и автономия мистики этой линии окажется символом того, чем она обусловлена, ибо автономии у мистики нет и не может быть; она обусловлена либо самосознанием исторической церкви, либо самосознанием освобожденного от церкви «Я» человека.

Так две линии в мистике уже потенциально намечены в 12-ом веке; вторая линия под флагом «мистики собственно» крепнет в последующих веках в Рейсбруке, Экхарте<sup>1568</sup>, Фоме Кемпийском, Иоанне Герсоне, Иоанне Таулере и других<sup>1569</sup>; и часть ее, так сказать, закономерно вливается в импульс ренессанса, уже не как мистика, а как... опыт гуманизма и новой культуры.

Другая линия мистики, судьба которой створится с церковным теологизмом, в 12-ом веке представлена фигурой Бернарда Клервоского<sup>1570</sup>, ярко противопоставленной и Шартру, и Сен-Виктору; Бернард (1090–1153) проходит строгий путь опыта в монастыре Ситò, расстраивает себе здоровье аскезой; и весь отдается внутренним созерцаниям; он опытно толкует «Песнь Песней»; и учит опыту любви к Богу, который – возлюбленный души: «Возлюбленный мой принадлежит мне и я ему»<sup>1571</sup> – говорит он; Христос – внутренний учитель любви; но этот Христос, по Бернарду, осуществляется в душе чисто мистическим опытом; Иисус – посредник между Христом и «Я» человека; любовь к Христу-Человеку – низшая опытная ступень, которая, выводя душу из сферы физическо-действительности, ведет к мистическому соединению с Христом, в котором утоплена его человеческая ипостась, но и утоплена «Я»; систематически свой взгляд развивает Бернард в трактатах «*De diligendo Deo*», «*De gratia et libero arbitrio*», «*De Laudibus Virginis*»<sup>1572</sup>; он подкрепляет свой опыт свидетельствами Писания, Амвросия, Августина, выказывая и блестящую эрудицию, и блестящий ораторский талант.

<sup>a</sup> автономии самосознающей души

Но в то время, как в линии *«мистики-собственно»* бессознательно опыт исторической церкви есть лишь манифестация духовного понимания церкви, как *«состава человека»*, в то время, как крест купола этой церкви – в точке самосознающего *«Я»*, просвещаемого Христом, зажившим в *«этом вот Я»*, – для Бернарда *«это вот Я»* в своем мистическом опыте есть лишь манифестация <sup>a</sup>опыта, ключи от которого хранятся в исторической церкви; и оттого он вынужден подпираться догмой, как обуславливающей самую жизнь мистики в нем; и оттого-то он и не оригинален, как мыслитель и как просто догматик; оттого-то он и делается главным образом деятелем католической церкви, основывает монастырь в Клерво; но вместо того, чтобы сосредоточиться на развитии школы им проповедуемого опыта, чтобы она росла вглубь, – деятельность его с 1118 года расширяется из Клерво: он основывает ряд монастырей, вмешивается в жизнь многообразных монашеских орденов, организует уставы, полемизирует, растрчивая свое внутреннее равновесие в резкостях и в выявлениях обостренного самолюбия; и когда впоследствии на папский престол вступает монах из Клерво под именем Евгения Третьего <sup>1573</sup>, он пишет ему: «Говорят, что папа не Вы, а я ...» <sup>1574</sup>.

Так участие в церковной жизни перевлекает его в политику, которой и отдается он с суетливой, ему присущей страстностью: он принимает участие в выборах, участвует в реформе Ключни <sup>1575</sup>, организует кадры каноников, вмешивается в жизнь пап и всех классов населения; и пламенно проповедует 2-ой крестовый поход, неудача которого подрывает его популярность.

Печальна память о его борьбе с ересями; его разоблачения *«еретиков»* полны интриг и недостойного для *«внутреннего человека»* политиканства; он борется с Рожером Сицилийским <sup>1576</sup>, Гильбертом из Порре (шартрским), добиваясь осуждения последнего <sup>b1577</sup>; но особенно плачевен тот пафос, который развил он в борьбе с незабываемой <sup>c</sup>фигурой Абеляра, единственного из философов, возвысившегося над заблуждениями номинализма и реализма и задолго до новой философии правильно разрешившего вопрос о путях рождаемой культуры мысли <sup>1578</sup>; прими вовремя католическая церковь теоретические пути Абеляра, она не засохла бы в оскоплении фомизма <sup>1579</sup>; иначе ставились бы и разрешались бы в ней вопросы о еретиках; не случилось бы ее разрыва с философией, мистикой, культурой будущего; не понадобился бы и Св<ятой> Костер <sup>1580</sup>.

Но осуждением Абеляра католическая церковь нанесла себе одну из ран, кровью которой она сама истекла уже в следующем столетии; и Бернард, как инспиратор этой борьбы, как даже реальный, а не номинальный *«папа»* исторической церкви своего времени, являясь пристрастным тюремщиком, утопил себя, *«мистику»* в себе, отчасти всю западную церковь, отрезав ей пути к культуре будущего; осуждение Абеляра в 1140-ом году <sup>1581</sup>, осуждение последователя Абеляра, Арнольда Брешианского, на Реймском соборе

<sup>a</sup> церковного

<sup>b</sup> (1140)

<sup>c</sup> и единственной

(1148) вопреки сопротивлению ряда кардиналов<sup>1582</sup> – позорное пятно на памяти этой крупной фигуры 12-го столетия.

Наконец он дошел до того, что писал руководства для поведения самого папы («*De consideratione*»<sup>1583</sup>), в котором выступил защитником того именно теократического меча<sup>1584</sup>, которым отрубалась, говоря фигурально, голова «мистике»<sup>a</sup>.

Мистика – результат разочарования в философском опыте предшествующего века; она, как результат разочарования, таит в себе и глубокие корни: она и революционизирует будущее; она же в других уклонах ведет к реакции, разрываясь внутренне в противоречиях, вскрывающих ее гетерогенность, но осознанных в этом веке, как автономия; рост философии и усложнение политикой чисто-церковных задач, направленных к искоренению «*неверных*» уже внутри Европы, ведет к осуждению Росцелина, Абеяра, Гильдегерда<sup>1586</sup>, епископа Петра Ломбардского.

Тенденция к бегству от философии крепнет, как мода, в широких кругах самой схоластики; ее корни – страх перед тою же философией, оригинальной, растущей уже вне церковных помочей; но корень этого страха – в страхе перед инквизиционными замашками оторванной от философии церкви, из чувства собственного бессилия<sup>b</sup> схватившейся за меч.

## Вильгельм из Шампо и Абеяр в культуре мысли двенадцатого века

Двенадцатый век открывается успехом учителей, проповедующих реализм; такова проповедь Одилона из Камбрэ<sup>1587</sup> и Гильдеберта из Лавердона<sup>1588</sup>; но один из наиболее посещаемых лекторов того времени, ученик Ансельма<sup>1589</sup>, Ансельм из Лаона; он, между прочим, является учителем наиболее выдающегося реалиста этого века, Вильгельма из Шампо<sup>c</sup>; он родился около 1068 года; умер в 1121-ом<sup>1591</sup>; Руссело считает его наиболее глубоким реалистом средневековья<sup>1592</sup>, гораздо более философом, нежели Ансельм<sup>1593</sup>, все же связанный с теологией; к сожалению произведения его не сохранились; и очерк мировоззрения его встает главным образом из полемики с ним Абеяра<sup>1594</sup>.

<sup>a</sup> Прим. Белого:

Сюда: Neumann: «B. von Cl. und die Anfänge des zweiten Kreuzzuges». 1882.

G. Hüffer: «Der heilige B. v. Cl.». 1886.

Neander: «Der Heilige Bernhard» (2 тома). 1889.

E. Vagandard: «Vie de S. Bernard» (2 тома). 1910.

Статья В.И. Герье в «Вестнике Европы» за 1891 год<sup>1585</sup>.

<sup>b</sup> сжигающей тела

<sup>c</sup> Прим. Белого:

Сюда: Hauréau. Второй том.

Rousselot. Первая часть.

L'abbé Michaud. Guillome de Champeaux<sup>1590</sup>.

В Вильгельме вскрыт корень логики реализма<sup>1595</sup>; Ансельм апеллирует к символизму чувств<sup>1596</sup>; Вильгельм обосновывает сферу религии абстрактно-логической тканью понятий; у Ансельма из Лаона он учится основным образом, изучая диалектику у Росцелина<sup>1597</sup>; характерная черта его круга мысли – аристотельянство, но понимаемое платонически; и это понимание – тень Порфирия<sup>1598</sup>, дотянувшаяся из прошлого и до него; по мнению историка Хорреò, он считает возможным невозможное для Аристотеля: «*Species una est substantia, ejus vero individua multae personae, et hae multae personae sunt illa <una> substantia*»<sup>1599</sup>. Индивидуумы – простые формы субстанции; всю силу своего мышления он направляет на анализ логической возможности положения: каким образом всеобщее, понятое реальностью, пребывает в индивидуальной вещи?

Если Ансельм ставит перед нами доказательства «*ante rem*» (т.е. «*всеобщее прежде вещи*»)<sup>1600</sup>, то Вильгельм обосновывает свой реализм не на «*ante*», доказывая, что *реалии* находятся в вещи («*universalia in re*»<sup>1601</sup>).

Но в этом именно пункте и подымается на него некогда у него учившийся Абеляр; и – заявляет, что определение универсалий<sup>1602</sup>, как реальностей, находящихся интегрально в вещах, «*вот в этих вот*», конкретно-индивидуальных, есть уничтожение универсалий<sup>1603</sup>.

В двенадцатом веке испуг перед философией отчасти вызван и удивительным утончением идей сравнительно с предыдущим веком, и запутанностью полемики, которая вскрывается, например, в полемике Абеяра, направленной одновременно: и против Вильгельма из Шампо, и против Ансельма, и против Росцелина<sup>1604</sup>; и действительно: трудно уловить основной ритм диалектики мысли, которой задача перебегать из противоположности в противоположность и обнаруживать номинализм в корнях реализма, чтобы вновь в этих корнях увидеть... номинализм; и так без конца.

Логику диалектики этой и пытается вскрыть реалистическая концепция Вильгельма из Шампо; оригинальность приема вскрытия не понята Абеяром, в свою очередь никем не <sup>а</sup>понятым. Абеяра смущает идентификация индивидуальнейшего, «*этого вот*», с видом и с родом, взятыми, как реальности универсалий<sup>1605</sup>; человек вообще и «*этот вот*» человек, по имени Платон<sup>1606</sup>, оказываются идентичными; вид – идентичен особи вида; и способ такой своеобразной жизни, по Вильгельму из Шампо, – жизнь «*universalia in re*»; к доказываемым положениям универсалий («*ante rem*» и «*post rem*») он прибавляет свое; диалектика выдвигания такого «*in re*» – диалектика времени<sup>1607</sup>.

В выявлении парадокса, в дикой видимости его, – не вскрыта глубокая логика; от самого Вильгельма (а не только от Абеяра, формально правого); эта логика – в необходимости рассматривать реализм в его стремлении стать символом; символом чего? Скрытого в недрах его интеллектуального созерцания самосознющего «*Я*», т.е. гносеологически обосновать тезис апостола Павла: «*Не “Я”, но Христос во мне “Я”*»<sup>1608</sup>; но тезис Павла уязвим в софистической диалектике 12-го века, подменяющей сферу разума и веры, ко-

<sup>а</sup> понятого



торые защищаются от рассудка, рассудком же, ложась, как бревно на пути подлинно гносеологического раскрытия «мудрой» истины Павла; рассудок, взятый средством, становится самоцелью, а вне-рассудочный регион жизни мысли, взятый как вера и как самоцель, становится средством для рассудочных заявлений о вере «от рассудка».

Идея об идентичности вида и особи есть прорезь таимой идеи об индивидууме<sup>1609</sup>, как целом, изживающем себя в круге предметов, явлений, личностей; гносеологическое понятие об «индивидуальной комплексности» отсутствовало; отсутствовало учение о комплексных числах<sup>1610</sup>; и потому-то индивидуум не мыслился, как «комплексный индивидуум»; он брался, как только личность, иль особь; чувствовалась недостаточность такого понимания; и с другой стороны: понятие комплекса, как нераздельного целого, связанного с понятием об организации, определяющей организм, – подменялось понятием о «всеобщности»; но и тут: уже ощущалась недостаточность такого понимания в применении к предметам опыта.

Вместо гносеологического анализа содержания понятий «индивидуум», «целое», «всеобщее», «род», «вид», «организация», «организм», «особь», являющихся в одном отношении совершенно различными, в другом идентичными, знак идентичности только или различия только – ставился между понятиями: «целое», «всеобщее», «род», «особь», «вид»; в догматическом разъятии, или в таком же слиянии не достигалась истина, но и не достигалась ложь, потому что идея сосуществования множества методических определений в данном состоянии сознания и многообразия самих состояний сознания была глубоко зарыта.

Не было отчетливого представления о конкретности самосознания как чего-то трехчленного (само-со-знания), выявленного тремя душевными способностями, вернее тремя душами<sup>1611</sup>, в пределах которых и «само-», и «со-», и «знание» меняют свои смыслы; в регионе души рассуждающей не коренится знание о самосознании собственно, а только знание о знании, как понятии родовом; и потому-то «само-» самосознания (Selbst) не бралось, как инкорпорация в сознании конкретного духа (у индусов же «само» есть «Атман», или дух «Я»); подменяя понятием о духе духа самого, не мыслили «само-»духа<sup>1612</sup>; и потому-то «само-» неправильно выявлялось, как только «эта вот особь», в которой и видели индивидуума; последний переживался в биологическом ряду; а в регионе души ощущающей не существовали проблемы и «само», и «знания», как всеобщего; переживало себя чувство «со», как слияние ощущения с предметом ощущения.

Идея об идентичности рода и особи рода в пределах, очерченных понятиями рассудка, есть конечно парадокс; и формально Абельяр прав, выволакивая на «свет» парадокс, лежащий в основе реалистической логики Вильгельма из Шампо; но в трехчленной концепции, где сферы познания трех душ композиционно сложены так, как понятие самосознания сложено в русском языке из «само-», «со-» и «знания», парадокс Вильгельма из Шампо отнюдь не парадокс, а одна из истин, освещаемых в свете души самосознающей.

Абеляр, восстающий на *концепцию* Вильгельма из Шампо, не видит в *концепции* подобного рода собственного концептуализма, так сказать, допущенного в аванзал реализма, которого не до конца разделяет он, но... с черного хода. И потому возражения его бьют мимо самой тенденции, ударяясь в неудачную постановку тенденции, разбивая, так сказать, не ее, а ее макет, разбивая Платона, в сети которого попала совсем не Платонова мысль, рождаемая в муках косноязычия, свойственных веку; интеллект, как организующая сила понятий, то рассыпающаяся, то собирающая их в метаморфозе концепций, и есть реальность *«родового»*<sup>a</sup> (которое и не род, а целое особей) в «этой вот» предметности, – не предмете, а текучей модификации целого, ибо целое – не отделимо от частей; и пребывает в них, как и части в нем.

<sup>b</sup>Но мысль в высказывании выглядит безумием; и Вильгельм из Шампо запутывается в ней, как в складках мантии, его облекающей; и – падает, показывая из-под складок *«фасонистой»*, академической тоги своей, платонической тоги, – камзол по меньшей мере семнадцатого столетия, или тенденцию к живой и действенной мысли; и видя его таким, Абеляр бессознательно поступает как сын Ноя, восклицая «он» – гол», и забывая, что тут именно *«гол»* его... идейный отец<sup>1613</sup>; если есть *«человек»* всего вида, – так говорит Абеляр – то, *«как можно отрицать, что Сократ не одновременно в Риме и в Афинах»*<sup>1614</sup>; в статическом представлении Абеляр прав; но в другом разгляде он именно здесь ошибается; допустим, что в данном теоретическом миге времени в космическом пространстве, которое с бешеной быстротой пересекается солнечной вселенной, несущейся к созвездию Геркулеса, Рим лежит не в месте Афин, но чрез промежуток, меньший, чем одна десятая секунды (предел различения нами моментов времени), пункт Рима пересечет пункт Афин, ибо сместится вся Солнечная вселенная; и тогда в известном смысле Сократ окажется одновременно и в Риме, и в Афинах.

В условиях же поединка 12-го столетия Абеляр на-смерть убивает Вильгельма из Шампо: ведь сказать, что Сократ и Кай<sup>1615</sup> – личности человека, как индивидуума, т.е. определить универсальное находящимся интегрально в личном, предметном, – одно уничтожить другим. Вильгельм, называя особь *«индивидуумом»*, силится в особи видеть орган индивидуального комплекса, без которого нет ни комплекса, ни индивидуума их, ибо индивидуум – не сумма особей, вовсе различных, и не особь, а циркуляция, подобная циркуляции крови, омывающей каждый орган в отдельности; каждый орган пропускает сквозь себя всю кровь, питаем всей кровью; и в этом смысле идентичен не с частью ее, а с ней самой.

Здесь налицо стремление реалистической школы всем рассудком античности, так сказать, вывернуться наизнанку, чтобы ощутить себя интеллектом, или тем началом, которое аналогично лишь рассуждающей способности античной души, но не адекватно ей. Здесь – первые муки позыва родить интеллект, еще пока связанный с рассудком в материнской утробе; здесь в матернем дыхании мысли ощущается явственно впервые иное, утробное

<sup>a</sup> начала

<sup>b</sup> Но в поверхности мысль об идентичности особы с видом и родом граничит с безумием

дыхание мысли новой души<sup>1616</sup>; и подобно тому, как натуралистически взятая картина рождения выглядит безобразием, в которой утоплены и красота матери и красота ей рождаемого Антея, так парадокс, положенный в основу реализма Вильгельма из Шампо, выглядит только дикою несурзностью.

.....

Я останавливаюсь на схватке между Абеляром и Вильгельмом из Шампо в характеристике универсалий, ибо в ней лишь вскрываемы корни новой мысли не только Абеяра, но и его учителя-противника, ибо оба подошли к проблеме, которую они не в состоянии разрешить в данных им средствах<sup>a</sup>, причем Вильгельм сознанием не мыслит себя вне этих средств; и схватывается за реализм<sup>b</sup>. Абеляр же бессознательно рвет с этими средствами; сознанием же оперирует ими; и оттого именно он кажется номиналистом, например Кузэну, или Хорред<sup>1618</sup>; и оттого именно другим историкам, отмечающим его глубину и оригинальность, он кажется в экспозиции системы своей, путанником: «С философской точки зрения», – говорит Жильсон<sup>c</sup>, – «Абеляр не разработал системы, подобной системе Иоанна Скотта Эригены, и не оставил доктрины, подобной Ансельму. Не только приписывает он реальное существование индивидууму, но и делает логические заключения из этой доктрины с точки зрения теории сознания»<sup>1619</sup>.

Вот слово, определяющее и силу, и слабость новой мысли: она хочет быть не теорией веры, или знания, но теорией сознания, места которой – нет в средствах средневековья; и оттого-то пугающая теологов сила этой мысли, заставляющая вскрикивать Бернарда Клервоского, что Абеляр «переходит через границы, поставленные отцами» и что «пусть погибнет один человек, чтобы спасся народ»<sup>1620</sup>; слабость – в неумении доказать в средствах средневековья Бернарду, что он именно в переходе границ обрел бы новую уверенность в своей истине, осознавая корни самой веры и самого средневекового знания.

Но концепция, так сказать, выпершая из Абеяра, уже сидит в иных из усилий реализма Вильгельма из Шампо, заставляющего строить ход его доказательства, полагая универсалии в вещи (*in re*); так его способ доказывания оказывается между универсалиями *ante rem* и *post rem*, как между двумя стульями; и Абеляр, выдергивая из под «*in re*» Ансельмово «*ante rem*», валит позицию Вильгельма не в пункте метафизического разногласия с ним, а в пункте чисто логического приема доказывания, ибо для Абеяра три способа доказывания (*ante, in, post*) – только три логических разреза той же... метафизической реальности (говоря языком реализма), или реальности индивидуальности (говоря языком номинализма), ибо в интеллектуальном концепте, коренящемся столь же в по-знании, сколь и в со-знании самосознающего «Я», три логических модуса реальны, как комплексное целое, и номинальны, как отдельно взятые части.

<sup>a</sup> схоластики

<sup>b</sup> , как за «*sine quibus non*»<sup>1617</sup>.

<sup>c</sup> Прим. Белого:

Gilson: «La Philosophie au Moyen Âge». 1922.

Русселò<sup>a1621</sup>, тщательно проанализировав отрывок Абеляра из его «*О родах и видах*»<sup>1622</sup>, который он считает формулой концептуализма, утверждает, что в нем Абеляр «не далек ни от И. Скотта Эригены, ни от Вильгельма из Шампо»<sup>1623</sup>, т.е. реалистов, ибо способ, которым мы чисто логически приходим к обобщению, у Абеляра номиналистический, а способ, которым мы утверждаем в сознании логическое обобщение, наделяет обобщение это онтологическим бытием<sup>b</sup>; в этом втором акте, не отчленяемом от первого, Абеляр – реалист, скорей поправляющий Вильгельма, чем отрицающий его, но в полемическом пылу расстреливающий его позицию номиналистическим способом, подчеркивая реальность частей, многого, в проглоченном фикцией единстве, на которое реалистами перенесена субстанциальность.

*Многое и единое* ни реальны, ни номинальны вне целого, которое коренится в индивидуальном концепте; Абеляр столь же далек от множества без единства (Росцелин), как и от единства без множества; он говорит: «*Видя железную массу, из которой готовят нож и стилет, говорим: это<sup>c</sup> станет материей и ножа, и стилета, хотя масса его не всецело входит в каждую из форм, но частью в стилет, частью в нож*»<sup>d1624</sup>. Человечество в Сократе не исчерпывает человечества, хотя частью оно конкретно ему имманентно; в этом домысле противник Вильгельма из Шампо утверждает по своему... Вильгельма из Шампо, – не потому что первый всецело реалист, а потому что он уже «не всецело» реалист; и этого не сознает. Русселò, желая дать образ косноязычию Абеляра в условиях терминологии его времени, над которой он уже воспарил, не находит никого, кроме... Гете для интерпретации Абеляра: «*Низшие монады подчиняются высшей... Посмотрите на эту руку; в ней части даны к услужению ей. Благодаря ей я могу сыграть тот или иной музыкальный отрывок... Я могу произвольно заставить пальцы бегать по клавишам... Но для того, кто на них смотрит извне, они – немые... Высшая монада их слышит... В момент смерти... высшая монада... их отменяет от службы. Смерть – событие, зависящее от нее; ее характер бытия нам вполне неизвестен*»<sup>1625</sup>. В этом образе не только вскрываем «индивидуум» Абеляра, но и мысль Вильгельма из Шампо об идентичности особи с родом, освобожденная от детских пеленок 12-го века.

.....

Номинализм, в процессе распутывания «вопросника» Порфирия<sup>1626</sup> в исходе схоластики силится чалить на Аристотеля; и уперся в проблему индивидуального опыта, связанного с чувственностью, с проблемою «*вот этого*

<sup>a</sup> Прим. Белого:

Xavier Rousselot: *Études sur la Philosophie dans le Moyen Âge* (2-ая часть). Стр. 53.

<sup>b</sup> Прим. Белого:

Ibidem. Стр. 55–56.

<sup>c</sup> Прим. Белого:

Подчеркнуто мной (А.Б.).

<sup>d</sup> Прим. Белого:

«О родах и видах».



вот»<sup>1627</sup>, исходя от универсалий, и углубляя свою линию вниз в противовес реализму, вытягивавшему свою линию вверх: от вещи к универсалиям и к реальности, их обуславливающей; так для обоих течений субстанция оказывалась субстратом различного; она была, так сказать, небом верхним для реалистов; и подпочвою опыта, бездной нижнею<sup>1628</sup>, для номиналистов; оба течения превращали в теневые подобия: первое – чувственный мир, второе – мир терминов. Индивидуум (читай «личность» и только), как «это вот», в номиналистическом разгляде непроизвольно вдавливался в чувственность; «*persona*» становилась «*animal*»; так «*realia*» становились «*animalia*», а *целое* распадалось в множества, связанные лишь субстанцией, понятой в диалектике последующих веков чисто материалистически.

Реалисты правильно учитывали опасность номиналистических оформлений предметов веры и разума; но в противовес номинализму, сжимая множество «этого вот» в абстрактные единства универсалий, приходили к понятию абстрактного всеединства<sup>1629</sup>, перекидывая субстанцию за порог ее, в небо верхнее, и этим превращая конкретный мир в тень абстракций; <sup>а</sup>вместо линии верхнего неба вставало понятие о пределе, в котором, как в зеркале, отражалось то, что лежало ниже универсалий; отражались в качестве духовного мира лишь образы чувственного; и к этим <sup>б</sup>отражениям и только, подвешивалась, как люстра на крюк, вся конкретность обставшего мира; отсюда и разговоры всерьез о том, сколько ангелов уместилось бы на кончике иголки<sup>1630</sup>; в сущности универсалии при попытке оформить их, как предметы христианского культа, оказывались переряженными в одеяния потусторонности «этими вот предметами»; связывая булавку с ангелом, разумели не ангела, а, скажем, истечение электричества чрез острие, на что правильно указывали номиналисты. Крюк, на котором висела «эта вот вселенная», был воображенной абстракцией; «люстра», воображаемо подвешенная к потолку, обрушивалась на землю, восстанавливая свое небесное происхождение тем, что укоренялось в опыте, недоступном познанию, и объявленном мистическим опытом. В зависимости от рода мистики, мистики «Я», или мистики церковного коллектива, опять с черного хода вводились рационализированные универсалии, т.е. пустые абстракции под флагом догмата, как опытной ограды церкви. Или наоборот: самый опыт «Я» базировался на номиналистической сущности; ибо сам атом коллектива, «Я», в диалектике рассуждений был выражением неосознанного атомизма<sup>1631</sup>: мир – сумма сущностных атомов; понятия – эманации, бессущностные знаки; и род, и вид – «*nomina*».

Попытки реализма понять жизнь понятий, как жизнь символических образований души, коренящиеся еще в Августине, и вспыхивающие в усилиях мысли Ансельма Кентерберийского, в сущности лишь психологизация «чистых» понятий, или – зеркальное отражение «этого мира»: в том; так трансформировались «*nomina*» в «*anima*»<sup>1632</sup>; но «*anima*» подобного рода –

<sup>а</sup> и видя реальность, так сказать, в призме абстракций, как бы амальгамируя понятия субстанцией, непроницаемой понятиями; и появилось

<sup>б</sup> чувственным

сотрясение воздуха, звук пустой; и такое же сотрясение – «род», «вид»; оставалось номиналистам в противовес переряживанию человека Ивана в ангела и подвешиванию ему гусиных крыльев, этого переряженного Ивана, в свою очередь, одеть в штаны.

Трагедии реализма и номинализма, постоянно друг друга убивающих и воскресающих друг в друге, – в том, что судьбы культуры мысли переплетались с культурой, организованной вокруг церкви, которая за много веков до этого вопреки традициям первого и второго века убила представление о тройственности человеческого существа (дух, душа, тело)<sup>1633</sup>; и этим упразднила самую возможность представить себе конкретно духовный образ церкви, как состава человека, вопреки открытому учению об этом Макария Египетского, вопреки учению Павла о множественности «составов» человека, строящих в целом из него храм<sup>1634</sup>; этот храм уже не храм, когда из него вынут дух, отданный Божеству и оттого непонимаемый уже душевным человеком, ибо только в представлении конкретного духа антиномия между «*потен*» и «*анима*» увенчивается связующим обе сущностные бездны (верхнюю, реалистов и нижнюю, номиналистов) в концепцию, в целое храма; вне обратного внесения духа в сознание человека усилие примирить антиномии приводило либо к углублению расщепления, либо примирение становилось диалектическим иксионовым колесом<sup>1635</sup>, которое мистика тщетно силилась превратить в колесо Фортуны<sup>1636</sup> присоединением к нему двух крылышек в виде мистики личного, или мистики церковного опыта<sup>1637</sup>; судьба первой – найти свое реальное выражение в Ренессансе; судьба второй – найти себе номинальное признание в церкви под условием согласия на инквизицию.

Все это надо подчеркнуть, чтобы понять пути, на которые, минуя реализм и номинализм, хотел вступить Абельяр.

Не случайно, что с ним связано понятие о концепте и что его систему мысли определяют, как *концепционизм*; но попытки вскрыть этот *концепционизм* неудовлетворительны; одни историки видят в нем лишь форму последовательно проводимого номинализма; другие видят – тенденцию умерить крайности номинализма<sup>1638</sup>.

Между тем: в противовес реализму, тщетно тщасемся вскрыть недоступное самосознание под флагом потустороннего мира и в сущности возвращающему к мифу, или к душе ощущающей свое же самосознание, в противовес номинализму, тщетно тщасемся самосознание разложить на чувственное «само» и абстракцию в средствах души рассуждающей, – Абельяр в очерке *концептуализма* подлинно намечает проблему самосознания, как центровую; и в духе новой души как бы строит в кредит весь план философии, построенной на самосознании.

Если брать философию эту в ее полемическом одеянии с Росцелином, с Ансельмом, с Вильгельмом из Шампо, то монументальность ее завешана, как туманом, изощрениями диалектического стиля, свойственного его времени; и в нем отчасти умален смысл этой системы, как преддверия к будущему.

Универсалии нельзя идентифицировать с разновидностью вещного мира; материя не обладает в себе существующим понятием; нет такого понятия и в духе; так подходит Абельяр еще в 12-ом веке к отрицанию реальности *вещей*

в себе», как и «нуменов»; и в этом он как бы до Канта – Кант<sup>1639</sup>; субстанциальность верхнего неба реалистов и нижней бездны («субстанции») номиналистов феноменализируется; «вещь» лишь для нас, а «нумен» – для вещи; Кант увидел бы в Абельяре рудименты своей полемики и с Юмом<sup>1640</sup>, и с Вольфом; в ней отчетлив уже будущий критицизм<sup>a</sup>; отрицание духовного единства душ предваряет тезу Канта: невозможность рациональной психологии<sup>1641</sup>; подчеркиваю: отрицается не дух души, а абстракция под флагом духа.

Вместо единства подставляется как бы в опыте данное множество; и наличие его у Абельяра вызывает ложное представление о нем, как типичном номиналисте, тогда как он лишь тактически упирается в номинализм одною ногой в своем выпаде против крайностей реализма; но Абельяр отрицает и номинализм Росцелина<sup>1642</sup>: универсалия – не продукт субъективации, не вытяжка из нее, не пустой звук; тут он – с реалистами; универсалии и не основы конкретного мира, – отмежевывается он от базиса реалистической мысли.

Что же они?

«Что-то».

В процессе полемики с Росцеллином и с Вильгельмом из Шампо не является, что именно; так появляется опять на Абельяре фикция номиналистического одеяния; но это – плащ, в котором подкрадывается он к своему веку с тем, чего этот век не знает.

Индивидуальность, не постижимая ни в идее единства (в линии снизу вверх), ни в опыте множества (в линии сверху вниз), и есть это «что-то», но как всецелость: не общность и не различие; единство и множество – символы этого «что-то»; и в них оно – лишь эмблема.

Вещь, как реальность, не есть отвлечение, пустое от множества; но вещь, как реальность, не есть еще внутри формы, если форма формирует субстанцию, понятную материально; в материи единичностей, еще не подведенных под форму (читай – в мире «данного»), ее тоже нет.

Так ко всем направлениям тогдашней мысли обращено «нет», «нет» и «нет» Абельяра, потому что во всем разлито его новое «да», «да» и «да».

Вещь – реальность, поскольку она «всецело» во всем; и поскольку она «всецело» во всем, она не есть «вещь» реализма; но она и не номиналистический «попеп»; здесь и там она – маска, предел и расширяющего обобщения, и раздробляющего ограничения общего в атомы; она – «что-то», лежащее и вне пределов общего; внутри ж единичного, она не <sup>b</sup>визживаема в этом единичном; она в болевом ощущении пальца и вне пальца, как такового, ибо центр ощущения коренится в мозге; но не участок мозга, в котором локализована боль, несет болевое ощущение, а именно палец, – «вот этот вот», ибо мозг и двадцать пальцев конечностей ни единство мозга, ни множество пальцев, а организм целого, композиция, или – *концепт*.

«Что-то» есть индивидуальный концепт, не разложимый в множество конкретно живущих отдельностей; но и не абстрактное единство.

<sup>a</sup> в становлении

<sup>b</sup> ощупываема

Таков образ этого концепта у Абельяра; но образ этот есть образ самой самосознающей души, впервые в Абельяре получившей дар речи, пусть младенческой, но членораздельной уже. Индивидуум, как концепция, комплекс композиционно поданный, фигурно живой, ни только рационально реальный, ни только чувственно субъективный, – вот о чем песня философии, словесно поданной в трудно произносимом жаргоне средневековой мысли; это – фигура, которой одна грань – номинализм, другая – реализм, третья – концепционизм, поданный на языке души рассуждающей, т.е. поданный негативно и потому понимаемый номиналистически; фигура поставлена на плоскость 12-го века так, что она выпирает перед нами главным образом номиналистической своей гранью, ибо острота нападения – в борьбе с господствующей тенденцией, а это – реализм, сильный в лице Вильгельма из Шампо, гремящего с парижской кафедры, и не сильный в лице осужденного веком Росцеллина; но фигура мировоззрения поставлена как бы наискось, мы видим часть ее другой плоскости, которая не треугольна, а квадратна (скажем, реалистична); концепционизма-собственно мы не видим, ибо он есть плоскость, которой фигура мысли упирается в почву самосознающей души, не осознанной веком, но уже осознаваемой Абельяром; недаром одно из сочинений его озаглавлено «*Scito te ipsum*»<sup>1643</sup> (познай самого себя); недаром провозглашает он, что мировоззрение есть результат личного усилия человека и что неправда и грех есть грех против собственного сознания.

Все эти тезисы уже – принадлежат самосознающей душе, которая – концепт индивидуума; в нем тело, душа и дух уже начинают взаимным прониканием складывать иное представление о жизни мысли и формах ее: в концепте целого.

Комплекс в концепте – неделим; следовательно, единственен в индивидууме, который ни единство, ни множество, а целое, определяющее части, или само-сознание, определяющее свое «само», «знание о знании» и свое «со», или связь между частями целого; лишь в *целом* оживляемы и «*potina*», и «*realia*»; вне его, – лишь диалектические переливы, интерференция, пустая игра отражений между друг на друга наведенных зеркал. В таком смысле понятен парадокс Абельяра: «*Ничего не существует, кроме индивидуума; но индивидуум, взятый с разных сторон, есть и род, и вид, и общее*»<sup>1644</sup>. С разных сторон могли б Росцеллин и Вильгельм из Шампо уязвить Абельяра так, как он уязвил последнего; Вильгельм мог бы воскликнуть иронически: «Как можете после сказанного вами утверждать, что Сократ не одновременно в Риме и в Афинах?»<sup>1645</sup>

И Абельяр, которого современники называли Сократом Галлии<sup>1646</sup>, ибо будущие Платон (Кант) и Аристотель (научная методология) стояли впереди него, мог бы ответить: «Сократ, и в Афинах, и в Риме, ибо Сократ – индивидуум, или храм, объемлющий свои многие грани, которого фронтон – треугольник, или Афины, а боковая стена – квадрат, или – Рим; лучше сказать: и Рим, и Афины – в Сократе, как индивидуальном концепте»<sup>1647</sup>.

Некое «*что-то*» дается нам в плюрализме граней-эмблем, в дуализме их ориентации вокруг понятий общего и единичного, в триадизме концепта (целое, общее, частное); плюрализм вскроется позднее в методологии (мно-



гообразии методов); дуализм вскроется в трансцендентализме: общее, как понятийная категория (форма опыта), единичное, как «*это вот*» его чувственное содержание; а триадизм как диалектика соотношения между тезой, антитезой и синтезом; и наконец конкретный монизм в центрировании методов, данных в триаде, в диаде вокруг моноса; но «*монос*», или пересекающая точка, раскроется, как самосознающее «*Я*»; концептуализм – конкретный плюро-дуо-монизм, как фасон стиля самосознания.

В нем индивидуум – концепция состава личностей; он – коллектив, или индивидуальная фигура, изживающая себя в стиле, в архитектонике соотношения личностей друг к другу; в частности он есть фигура, включающая в себя тело, дух, душу; и в терминах триады, он есть соотношение трех аспектов тела (астрального, эфирного, физического) друг к другу, взятых в отношении целого, составленного из них к целому трех душ (ощущающей, рассуждающей и самосознающей); и он же – целое этих целых, как дух; в нем утоплено представление о субъективном и объективном, реальном и номинальном, общем и частном; он есть храм из потенциалов; каждая в стиле оформления может иметь эстетическое, этическое и логическое выражение; эстетика здесь – правда осознания конкретного «*Я*»; <sup>a</sup>мораль – согласие мировоззрения с фигурно строимой жизнью, а не предписание закона, бьющего меня извне кнута; логика здесь – моральная фантазия <sup>1648</sup>, а действительность, – познавательный результат этого <sup>b</sup> «*Я*».

Таковой выгядит философия Петра Абеляра в 20-ом столетии.

Абеляр родился в 1079 году <sup>1649</sup>, в семье рыцаря; двадцати лет он – уже, отучившись у Росцеллина, слушает в Париже лекции Вильгельма из Шампо; и даже умело полемизирует с ним; полемика заостряется неоднократно до полного разрыва. От 1108 до 1113 годов он читает с успехом свои курсы <sup>c</sup>, нападая на Вильгельма и его последователей, вытесняет их, занимая кафедру в Париже; <sup>d</sup>будущий папа, кардиналы, Петр Ломбардский и Арнольд Брешианский посещают его аудиторию. Далее – его роман с юной его ученицей, красавицей и умницей Элоизой, который переходит в тайный брак; когда тайна брака открыта отцом Элоизы <sup>1650</sup>, каноником Фульбером, последний совершает насилие над Абеляром, подвергая его кастрации; Элоиза же поступает в монастырь.

Оправившись от потрясения, Абеляр с огромным успехом развивает деятельность лектора, агитатора <sup>e</sup> и писателя уже в сане монаха; за сочинение «*Introductio ad Theologiam*» <sup>1651</sup> он осужден в ереси на Суассонском соборе; он удаляется в монастырь, бежит из него и продолжает развивать свою агитацию; Бернард Клервоский его обличает; монахи устраивают ему ряд неприятностей вплоть до покушения на его жизнь; в 1136 году на горе св. Женевиевы в Париже пытается он открыть школу и защититься публично от взводимых на него нареканий; но лютый его гонитель, Бернард, добивается его

<sup>a</sup> и она – фигурна, имагинативна;

<sup>b</sup> самосознающего

<sup>c</sup> в Мелене и Корбейле

<sup>d</sup> Гизо утверждает

<sup>e</sup> своих идей

осуждения за определение трех ипостасей, как проявлений божественного единства, не меняющегося в своем существе; он, обвиненный в несторианстве, пишет свое знаменитое сочинение «*Sic et non*»<sup>1652</sup> об отношении между откровением и разумом. В своих лекциях он доказывает, что Писание слагается из «1) Божественного вдохновения, которое непогрешимо, 2) личности писателя, индивидуально воспринявшего его и 3) ... понятий эпохи, условий передачи, компетентности переводчика и переписчика»<sup>a</sup>. Писание подлежит критике разума; тезису Ансельма «верю, чтобы понимать»<sup>1654</sup>, противопоставляет он тезис: «понимаю, чтоб верить»<sup>1655</sup>; в полемическом пафосе он постоянно наступал на церковные авторитеты своего времени, вызывая у св. Бернарда замечание: «Несравненный доктор объял глубины Божества, сделал их ясными ... и ... скрытую тайну изложил так открыто и гладко, что даже нечистое ... проскальзывает в нее»<sup>1656</sup>. Бернард составляет обвинение против слишком громкого нарушителя традиций церковной мысли: и Абельяр вторично и окончательно осужден в 1141 году; к обвинению в несторианстве присоединено обвинение в арианстве и пелагианстве<sup>1657</sup>; перед смертью, сломленный гонениями, он видится с Бернардом, своим обвинителем; и покоряет последнего личным обаянием, эрудицией и дарами, в нем живущими; недаром его называли Платоном, Сократом, Аристотелем, трубадуром от философии; он был поэт, певец и музыкант<sup>1658</sup>; его философия – жест жизни, обращенный к будущему, уже ставшему в нем настоящим, именно, – к Ренессансу, в то время, как традиции и терминология его философических трактатов еще средневековые; но он прорвал колючую проволоку средневековья. И оттого эта проволока, разрываясь, но вонзаясь в него, стала ему терновым венцом.

Жест, с которым стоит он перед нами в середине 12-го столетия, <sup>b</sup>вызывает Пилатово восклицание у современников:

– «Се человек!»<sup>1659</sup>

И неспроста аббат Клунийского монастыря, в котором он заключился пред смертью, восклицает: «Тот, чье имя вечно будут называть с уважением – Абельяр!»<sup>1660</sup>

Человек Абельяр впервые – Человек (с большой буквы), снявший с себя маску личности в античном смысле; личность была лишь опущенным забралом на этом человеке; и когда на склоне жизни он приподнял это забрало, то личины-личности не оказалось на нем, ибо лицо его – «Лик» Индивидуума<sup>c</sup>. Современник Абельяра и его ученик, Арнольд из Брешии по уверению все того же «злого демона» мысли, Бернарда, «еще яростней»<sup>1662</sup> поддерживал и

<sup>a</sup> Прим. Белого: О. Добиаш: «Абельяр» (статья в «Новом Энциклопедическом Словаре Брокгауза и Эфрона») <sup>1653</sup>.

<sup>b</sup> перед смертью.

<sup>c</sup> Прим. Белого: Об Абельяре:

V. Cousin: «Ouvrages inédits d'Abélard» (II, 1836).

Carrière: «Abälard und Heloise». 1853.

Золотарев: «Абельяр и его время».

Rémusat: «Abélard». 1845 (2 тома).

Степан Павлицкий (не помню заглавия) посвятил по-польски исследование Абельяру (1867).

Трачевский. Статья-введение к русск. переводу переписки с Элоизой.

A. Hausrath. Péter Abälard. Leipzig. 1893.

Deutsch. Péter Abälard, ein kritisch. Theolog. Lpz. 1883.

О. Добиаш. Абельяр (Статья в «Новом Энциклопедическом» Словаре Брокгауза и Эфрона) <sup>1661</sup>.

популяризировал «ереси» Абеяра; его называли оруженосцем последнего; сперва он в рядах группы церковных деятелей, которые стремятся очистить церковь; к ней относимы: и Абеяр, и папа Григорий<sup>1663</sup>, и сам Бернад; но двенадцатый век решительно проводит грань между умеренными и крайними реформаторами; первые перерождаются в ретроградов (Бернард), вторые в революционеров, уже развертывающих фронт борьбы с церковным засилием; наиболее революционно настроен Арнольд из Брешии, заостряющий борьбу за свободу мысли и чистоту христианства до требования социальных и политических реформ, восстановления республики в Риме<sup>1664</sup> и т.д.; его преследует, повсюду настигая, Бернард, изгоняя из Парижа, из Цюриха. Арнольд попадает в Рим, участвует в низложении представителей папской власти, терроризирует и даже временно обуздывает папу Евгения (в 1147 году), вырабатывает планы политической и церковной реформы и семь лет существует в отчасти им восстановленной «республике»; ведутся переговоры с германским императором, которому готов подчиниться Арнольд, но... не папе, утверждая, что основания к светской власти пап – басня.

В 1155 году Арнольд из Брешии сожжен на костре<sup>a</sup>.

<sup>1666</sup>Но влияние Абеяра распространяется и на тех, кто стоит под знаком другой школы; оно сказывается отчетливо и в шартрце Вильгельме из Поррэ<sup>1667</sup>; <sup>b</sup>Руссело видит в самом реализме после Абеяра новую тональность, истекающую от Абеяра; и преследования все того же Бернарда настигают Вильгельма из Поррэ, ибо в реализме его отыскивают яд концептуализма; Вильгельм из Поррэ, конечно, осужден<sup>1668</sup>.

К ученикам Абеяра следует отнести и парижского епископа Петра Ломбардского, написавшего книгу своих «Свободных мыслей»; но книгу эту отождествили с «*Sic et non*» Абеяра и присудили ее к сожжению в 1164 году, уже по смерти Петра<sup>1669</sup>.

И Иоанн из Салисбери, связанный с Шартром, является своеобразным учеником Абеяра; и он тоже, реалист по существу, был увиден многими в номиналистической дымке, подвергаясь участи Абеяра<sup>1670</sup>; и в нем, как во всех философах этого века, сквозь осознание недостаточности реализма и номинализма мы видим беспомощное метание между знанием и верой, а не вылет в высший регион мысли, какой был у Абеяра; с одной стороны, это метание ослабляется в произвольный скептицизм, который и звучит отчетливо в изящном стилисте из Салисбери; с другой стороны, все более и более основные проблемы философии, поднимаемые временем, вместо критического раскрытия подменяются формальной детализацией; извне узкодогматические, они являют собой паутинное кружево диалектики, разнообразие которого – не показатель силы мысли, а наоборот, ее закрепощение догматизмом и испугом перед свободой, которого не знали предшествующие столетия.

<sup>a</sup> Прим. Белого:

Сюда: Giesebrecht: «Arnold von Brescia». 1873.

Hausrath: «Arn. v. Brescia». 1893 (в серии «Weltverbesserer im Mittelalter»).

Bonghi: «Arnoldo da Brescia». 1885<sup>1665</sup>.

<sup>b</sup> уже по осуждению «ересиарха»;

Мысль истинно критическая, загнанная Бернардом и присными с ним в подполье, начинает свое теперь уже отчасти бессмысленное прозябание в каркасах, которые скинуты с нее: самую судьбою; продолжается, так сказать, лишь роспись этих каркасов, которые жизни уже не могут служить; и эта роспись утончается невероятно; но живое зерно мысли, пытающейся критически обосновать христианство, – надорвано; и этим «*церковное христианство*» сорвано с христианства-собственно, как сорвана с «*христианства-собственно*» уже вся церковная культура, еще в 11-ом веке силившаяся быть культурою-собственно.

И прав Руссело, утверждая, что сквозь внешнюю догму начинает проступать произвольно... «*пирронизм*»<sup>1671</sup>; и что в сравнении с концом 12-го века срывается схоластикой голос мысли, в ней мощный, хотя и не обработанный в предшествующих столетиях, что даже Иоанн Эригена – безгранично свободнее позднейших схоластических докторов; недаром его осудили позднее; в 10-ом, 11-ом и в первой половине 12-ого столетия еще не додумались до такой «*философии*».

Теперь – додумываются<sup>1672</sup>.

.....

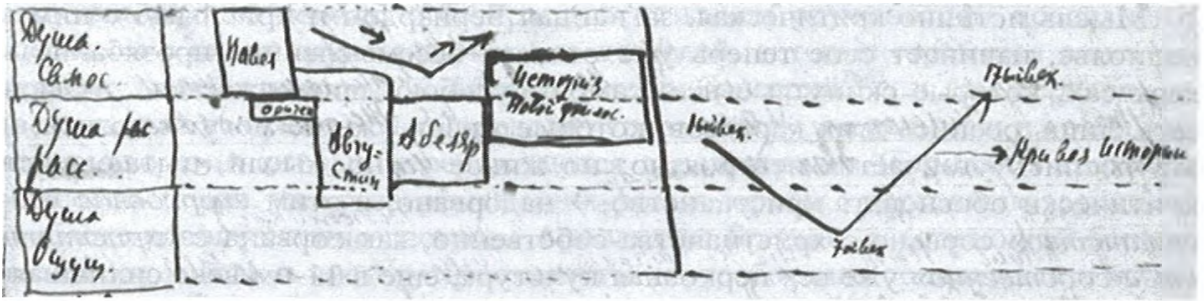
На рубеже меж 11-ым и 12-ым веками происходит ряд событий, вызывающих впоследствии полный разрыв культуры мысли и культуры быта с Западной церковью; разочарование в теократической идее, мессианически волновавшей сердца в конце десятого века; вместо нисхождения Св. Духа над церковной Европой, – врыв новых веяний: с мусульманского Востока; и – возвращение вместе с ними давно утраченной мысли античности. Двенадцатый век вполне овладевает рассудочной мыслью; еще он беден системами, еще не выведены следствия из гносеологических узваний; но нерв будущей отчетливо разработанной гносеологии, можно сказать, уже – в голове передовых умов своего времени, а не вне головы, – не где-то над ней: в сфере веры. И главным образом узнаем мы о событиях жизни, происходящих в голове когда-то варваров, теперь просвещенцев, по оживленной полемике, происходящей между Абеяром, Росцеллином и Вильгельмом из Шампо; полемика производится в средствах еще варварской терминологии; она дана не в буквальном, а в переносном смысле, в рамках, отмежеванных ей кругом тем античной мысли, переданной в ракурсе, произведенном в эпоху декаданса; живая, новая мысль, обуженная терминологией, совершает свой бег в насильственно на нее надетых мешках. И лишь в подгляде мы видим, что<sup>a</sup> она, вопреки напаянных на нее мешков, самостно пробилась к высоте проблем подлинного Платона и подлинного Аристотеля, который в последующем веке, как книжка, подаренная школьнику за оказанные им успехи, возвращена;<sup>b</sup> подарок – возвращение в Европу Аристотеля.

Но в контурах новой мысли пристальный разгляд обнаруживает и мысль, еще не вскрытую отчетливо в Греции; она перекликается не с мыслями до нее, а с символами, еще не развернутыми в философию, апостола Павла, и с

<sup>a</sup> средневековая мысль

<sup>b</sup> и этот





Андрей Белый. Схема из рукописи ИССД. 1931. НИОР РГБ

жестами духовного томления Августина, явно читаемыми в его «Исповеди», и в его гносеологии (в местах, где она не обужена апологетикой).

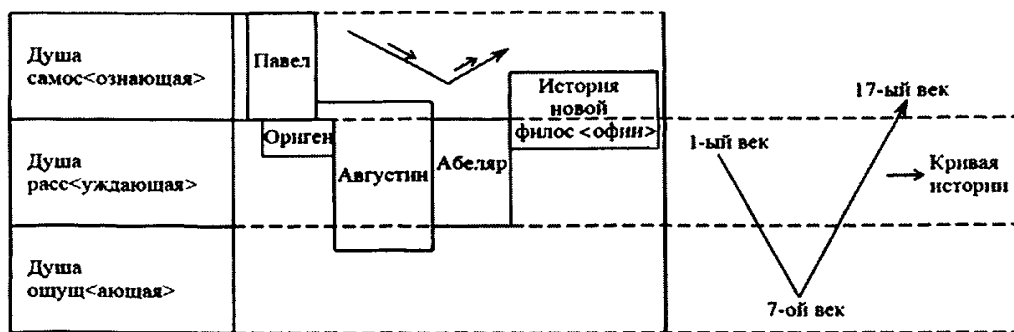
Лейт-мотив чего-то, еще не бывалого в жизни мысли звучит нам в созвучии с «символами» Павла, с поучениями Макария, с томлением и сомнением Августина уже в Абеляре; и Абеляр пытается косноязычно впервые вскрыть тему эту в средствах рассуждающего сознания.

Так приходит он к непонятому концептуализму.

Но после Абеляра, по мнению историков философии<sup>1673</sup>, уже нет в чистом виде выдержанных реалистов (типа Вильгельма из Шампо), или номиналистов (типа Росцеллина); Руссело явно преувеличивает в усердии записать в лагерь замаскированных концептуалистов тех, кого называют типичными реалистами XIII-го столетия; но правда и то, что не цитируемый (вследствие осуждения) Абеляр меняет что-то в тональности устремлений всей жизни Запада; в нем душа ощущающая с новым зачатком самосознания, введенная в сферы души рассуждающей, перерабатывает своим зачатком эту душу, подходя к границам ее и поднимаясь уже к самосознающей душе; с Абеляра, так сказать, рвется традиция с прошлым; и усвоение новооткрытого Аристотеля не связывает уже по существу с ней, ибо Аристотель скоро превращается в «Аристотеля к использованию»; вместе с тем: в Абеляре уже – предсуществование «истории новой философии»; мысль средневековья в лучших и дерзновеннейших попытках своих, так сказать, вкореняется в будущее и живет: в утопиях о нем (Рожер Бэкон), или в образах поэзии, живописующих мысли ее неясное будущее.

Все, что не питается воздухом будущего и что силится опереться на традицию реально, а не номинально, – изживает себя в веере утонченнейших номенклатур; но, – и только; XIII век есть каталог утонченнейших по форме систем, внутри разъятых на песню о будущем, не имеющую ясного выражения, и на мертвый балласт, который не спасает уже номенклатурная систематика. Это – начало конца средневековой мысли, которой расцвет, – двенадцатый век.

Изобразю сказанное в схеме, связующей характеристику культуры мысли 12 века с кривой истории.



Абельяр – призма, преломляющая линию культуры мысли.

### Литература и поэзия в 12-ом и в начале 13 <ого>века<sup>1674</sup>

Эпоха, описанная нами, – любопытна; она показывает, что самосознающая душа уже вложена в культуру, но не как мысль, или не как готовая бытовая форма, а как дух музыки<sup>1675</sup>, уже преломляющий стиль; и выявление этого стиля в слове, – цветение культуры слова, новый самостоятельный жест слова, которого не знала античность.

Первые начатки новой словесности – <sup>a</sup>идут, так сказать, в двух линиях; они лежат в непосредственной волне народных песен и игрищ; и в начатках искусственно прививаемой словесности, корни которой – традиции латинской письменности<sup>1676</sup>; наряду с народной поэзией существовала и школьная; Франке понимает под последней дидактические произведения, легшие в основу средневековой латинской лирики, в которой упражнялись школяры<sup>1677</sup>; они вносят в античные темы новое содержание, так что от классиков остается лишь форма; христианские традиции в поэзии этой перемешаны с античными словами; под Юпитером, например, понимается христианское Божество<sup>1678</sup>.

Такова искусственная поэзия 11-го века; так развивается поэзия «вагантов» (школяров), становящаяся поэзией так называемых «гольярдов», или прохожих людей, вышедших из школы<sup>1679</sup>; они разносят эту поэзию по Европе; Александр Веселовский подчеркивает в этой поэзии чувство реализма, ноту личной любви<sup>1680</sup>; эта поэзия предшествует провансальской лирике<sup>1681</sup>; она, по Мартину, лишь отчасти импульсирует «вульгарную» поэзию, поздней от нее завися; эту зависимость устанавливает и Шерер<sup>1682</sup>.

По мнению Веселовского, не эти начатки искусственной поэзии вызвали к жизни поэзию трубадуров; в ней было нечто, явившееся на свет, как акт подлинного самозарождения; и для нас самозарождение это, – в складывающейся еще пока латентно, но уже формующей себя стилистически, самосознающей душе.

<sup>a</sup> вполне искусственны

Лишь в 12-ом веке поэт начинает выговаривать свое «Я»; до – учится он чужому выговору; крестовые походы – один фактор; другой, по Веселовскому – в особых условиях Прованса, где лежит колыбель новой поэзии; на севере еще жива безымянная, народная эпопея; на юге – она исчезает; Прованс влияет и на северную поэзию труверов, и на немецкую лирику<sup>1683</sup>.

Сфера чувств эмансипируется от традиций; она теперь – не сфера лишь общей веры, но и сфера индивидуальной любви, и сфера индивидуального культа «Дамы», как некоего нераскрытого символа, изображающего в культе возвышенных отношений между мужчиной и женщиной имманентность этих отношений обожествленной культуры<sup>1684</sup>.

Провансальская лирика впервые приподымает этот культ; любовь индивидуальная<sup>a</sup> приподымается в ней; любовь – искусство, имеющее свой опыт; и трубадуры впоследствии детализируют это искусство до умения ухаживать (*saber d'amor*), до диспутов о том, какая любовь выше: любовь замужней, или любовь девушки? В самой биографии Абеяра, в его эпизоде с Элоизой, новые веяния жизни вписали новую страницу: и эта страница – индивидуальная любовь, преобразующая и Абеяра, и Элоизу; вместе с тем: в преображении чувственной любви в возвышенную через страдание Элоизы и Абеяра, ставших монахиней и монахом, проходит тема страдания; крест и терновый венец вместо античных «*роз любви*»<sup>1685</sup>; и в соответствии с этим крестом являются темы, по существу новые: ухаживания и романтической влюбленности, которыми полна поэзия трубадуров; в них внесена и тема *несчастной любви*, получившая права гражданства в XIII-ом веке.

Трубадуры называют свое искусство веселой наукой<sup>1686</sup>; они воспевают подвиги рыцарей, экзальтированных любовью; трубадуры странствуют от замка к замку; и сопровождают своим произведениям на особом инструменте; они устраивают поэтические турниры; из Прованса поэзия эта распространяется в районе Тулузы, Нарбонны, разливаясь по Франции, вбирая в себя ряд черт народной поэзии, – повтор строк, припев, происхождение которого – хоровой элемент, элементы диалога, наконец, параллелизм между личным переживанием и картиной природы<sup>1687</sup>; и этот прием становится избитым; так народная песня, вобранный в поэзию трубадуров, как бы редуцируется; последняя выступает вновь с 14-го столетия, как уже результат интереса к прошлому; и носит реставрационный характер.

От трубадуров следует отделять поэзию труверов, корни которой – север Франции; они слагают главным образом эпос (на валлонском наречии); но отдаются и лирике<sup>1688</sup>.

К известнейшим трубадурам 12-го века относят: Пьера Видаля, Арнольда Даниэля, Арнольда де Марёля и др.; среди них фигурирует сам английский король, Ричард Львиное Сердце; Видаль сопровождает Ричарда в походе; его биография полна галантных приключений; от него осталась серия стихотворений; Арнольд Даниэль – тоже придворный поэт (при том же Ричарде); он упражняется в искании виртуозных форм, затейливых рифм и аллитераций; он – изобретатель «*Секстины*»<sup>1689</sup>; Данте считает его и величай-

<sup>a</sup> индивидуализируется

шим из трубадуров<sup>1690</sup>; Арнольд де Марэль культивирует, наоборот, простую форму.

Знаменитые труверы – Жан Бодель, Аденэ, Кретъен де Труа и др. развивают так называемую «*chanson de geste*»<sup>1691</sup>; она господствует до второй половины 12-го века и принимает форму поэмы; в основе ее – народный миф с историческим содержанием; из этого эпоса выделяется феодальный эпос; в нем подчеркнуты темы долга и военного подвига; рядом с этим эпосом выветвляется из него и сказочная легенда, и комический рассказ «*фабл<ь>о*» (*fabliaux*). Из поэзии труверов рождается, наконец, и рыцарский роман. Кретъену де Труа, принадлежавшему к изысканному кружку Марии из Шампани, обязаны мы рядом романов: «*Персеваль*», «*Рыцарь Льва*», «*Рыцарь круглого стола*», «*Ланчелот*»<sup>1692</sup>.

В эту же эпоху обрабатываются песни о Роланде<sup>1693</sup>, слагают песни о взятии Иерусалима и об Антиохии<sup>1694</sup>; цикл песен о короле Артуре, пересказанный Готфреем<sup>1695</sup>, является с середины столетия; трувер Ламберт в стихотворном романе «*Александр*»<sup>1696</sup> дает впервые 12-ти сложный стих, прозванный позднее «*александрийским*»<sup>a</sup>.

Содержанием романов о Круглом Столе<sup>1698</sup> являются древние кельтские предания, обработанные труверами; кельтологи связывают сказание о Граале с циклом романов об Артуре и Мерлине<sup>1699</sup>; и видят в Бретани – колыбель сюжета; другие исследователи видят в легенде о Граале ряд позднейших наслоений; эти легенды в развитии и членении дают два ствола: в одном – религиозное заострение мифа; в другом – светское<sup>1700</sup>. Рудимент фабулы о Парсифале коренится в так называемом «*Lai de Tuolet*»<sup>1701</sup>, переделанный неким провансальцем Гио<sup>1702</sup> и трувером, Кретъеном де Труа; Тиолэ, сын вдовы, в этом «*лэ*» (сказе) во многом предшественник знаменитого Парсифаля<sup>1703</sup>; тема же Иосифа Аримафейского, находимая в легенде о Граале, уже дана в романе Роберта<sup>1704</sup> (вторая половина 12 века); роман Кретъена сложился позднее (1190)<sup>1705</sup>; на протяжении 30 лет вдруг – вереница романов о Св. Граале; которыми и воспользовался классический редактор легенд, автор наиболее известной версии, Вольфрам фон Эшенбах (†1220)<sup>b</sup>.

В основе творчества его лежит идея<sup>1707</sup>, которая позволяет ему овладеть сложной фабулой чуждого ему мифа о Граале; он был образованнейшим человеком своего времени; после годов странствий он нашел приют при дворе ландграфа Германа Тюрингского; происходя из рыцарской семьи, он усвоил себе светский лоск своего времени; его «*Парсифаль*» мог быть написан между 1198 годом и 1210-м; «*Парсифаль*» – большая религиозно-философская

<sup>a</sup> Прим. Белого:

Сюда: Leon Gautier: «Les épopées françaises».

Baret: «Les troubadours et leur influence».

l'Abbé de la Rue: «Essais historiques sur les ... trouvères».

Александр Веселовский: «История лирики и драмы» (курс стенографир. лекций).

Francke: «Zur Geschichte der lateinischen Schulpoesie des XII–XIII Jahrh.».

Fauriel: «Histoire de la poesie provençale». 3 vol. Paris. 1846<sup>1697</sup>.

<sup>b</sup> Прим. Белого:

Сюда: Александр Веселовский: «Теория поэтических родов». Часть 3-ья.

Uehli: «Neue Gralsuche». 1919<sup>1706</sup>.



поэма; тема сомнений и разлада с собой проходит в его мощном произведении; тема сомнения, как пути, связует его с темой и древне-ирландских мистерий<sup>1708</sup>, и с современностью эпохи Фридриха Второго, отразившего в своей личности и судьбе уже осуществившийся в культуре раскол между видимой «папской» церковью и храмом невидимым; тема внутреннего пути не звучит в труверах; она выдвинута и подчеркнута у Вольфрама; ему же принадлежит и поэма «Титурель»<sup>1709</sup>, написанная позднее «Парсиваля»<sup>а</sup>.

Рудольф Штейнер в ряде лекционных циклов по-разному касается мифа о Граале, ставшего у Вольфрама темой романа<sup>1711</sup>; он подчеркивает многогранность темы и предостерегает против одногранного понимания ее; в одном месте он отмечает тончайшим анализом данные космического понимания темы Грааля<sup>1712</sup>; Грааль, по иным из его толкований, есть образ юного серпа с полуосвященной сферой луны, на которой явственно напечатана земная тень<sup>1713</sup>; он видит в Граале между прочим и символ особого положения земли, луны, солнца, друг относительно друга, являющего образ месяца, как чаши, с земной печатью, как бы причастием<sup>1714</sup>, где Мать Земля, бросающая на луну тень и освещенная солнцем, находящимся почти в противостоянии с луной, трактуема как Жена, Облеченная в Солнце<sup>1715</sup>; и он связывает литургически-космический смысл таинства чаши с извечно-астрономическими ритмами, подчеркивая, что такое понимание не исчерпывает символов мифа о Парсифале; в лекции о Парсифале он отмечает тему возобновления древних мистерий в легенде, отмечая склик иных из моментов мифа с древним Египтом<sup>1716</sup>; в курсе «Мистерии Востока и Запада»<sup>1717</sup>, он отмечает основную тему легенды, как символику становящейся самосознающей души, сигнализирующей в далекое будущее своими символами; и это будущее – наше время, в котором раскрыты символы Чаши, Круглого Стола, Парсифаля, Амфортаса и Кундри, как события внутреннего пути этой души, идущей в своей культуре к осознанию тайны причастия светом Духа; отношение Парсифаля к Амфортасу есть символика отношений рассудочной души к конкрету самосознания<sup>1718</sup>, к «Я», становящемуся в культуре духа, к которой возойдет культура самосознания «Не я, но – Христос во мне»<sup>1719</sup>; Штейнер подчеркивает неслучайность склика эпохи мифа о Парсифале с музыкальной мистерией Вагнера<sup>1720</sup>; то, что было сигнализацией в далекое будущее на рубеже XII и XIII-го столетий, то стало современностью в XX-ом столетии; мы стоим у преддверии раскрытия храмовой легенды и манифестации явлений, которыми символизирует «Парсифаль» Кретьена де Труа, Гио (Kuot) и Вольфрама фон Эшенбаха; и Вагнер музыкальной темой поновому окрыляет миф. Парсифаль, неузнанный нами, – среди нас, в нас<sup>1721</sup>; это – новое самосознание, вскрываемое культурой духа<sup>1722</sup>; вот отчего нас волнует музыкальная интерпретация темы Вагнером.

<sup>а</sup> Прим. Белого:

Сюда: Bötticher: «Die Wolframliteratur» (1880).

K. Bartsch: «Parzival u. Titurel». 1877.

Heinrich: «Le Parcival d W. d'E. et la légende de Saint Graal». 1855.

Ehrismann: «Wolframprobleme» (в «German.-Roman.-Monatsschrift»), 1909<sup>1710</sup>.

Наконец, Штейнер отмечает и исторические явления (вплоть до имен и мест), подавшие повод к легенде о Мон-Сальвате<sup>1723</sup>, как где-то находящемся; братство рыцарей, защитников дела Христова после того, как оно было искажено католической церковью, существовало, как духовное братство, не имеющее устава и организации, но, так сказать, в духе и в устремлениях культуры осуществлявшего Мон-Сальват; он подчеркивает, что Калабрия была местом, где были сильны влияния демонически разложившейся духовной культуры; были и деятели, противоборствующие светлой культуре духа; и в этом условном смысле можно говорить, например, о Клингзоре<sup>1724</sup>, как исторической личности; центр борьбы двух источников культуры – Сицилия<sup>1725</sup>; время – эпоха, предшествующая Фридриху Второму<sup>1726</sup> и время Фридриха; сам Фридрих был одним из крупнейших, так сказать, заговорщиков, имевших задание вырвать культуру духа из догматических форм и суеверий папского католичества и по-новому разрешить проблему соединения Запада и Востока; недаром Сицилия в эпоху Фридриха становится не только ареной борьбы с суевериями; но и – лабораторией нового языка, впервые «итальянского», вырабатывающего и новую поэзию, в результате опытов которой встал Данте.

Дух борьбы, охвативший Сицилию и с юга на север действовавший подобно ветру освобождения, распространялся в Италии; дух религиозного протеста (во имя более возвышенного понимания проблем духовной культуры), отмечают многие; Александр Веселовский, например, говорит, о 13-ом веке: *«В первой его половине Фридрих Второй опирает свою церковную политику на реформационные стремления современного ему общества; в его власти было воспользоваться для этого дела помощью других еретиков, уже ... выступивших из католического предания и сильно распространенных в Италии. Катары предлагали ему свои услуги ... Благочестивые умы тяготил ... разлад между убеждением и символом. Старались восполнить личным подвигом внешность церковной обрядности. Так объясняется появление обществ бичующихся. ... Они появляются ... осенью 1260 г.»*<sup>1727</sup>.

Рыцарь «Грааля», взятый в устремлении своем выйти из обряда, пройти путь покаяния и искания, отделяющего его от внешней формы, к внутренней (percer le vâle, «Perceval»<sup>1728</sup>), – был вполне реален в условиях времени появления романа о Парсифале (или «Персевале»); и сам Фридрих был центром устремлений новой культуры, которая уже – культура самосознания, рождаемого из сомнений (тема Вольфрама); культура самосознающей души, еще не имеющая знаков своего выражения, но уже волнующая общество, или «ренессанс» до «ренессанса», – вот что есть Фридрих Второй, философ, поэт, император, проклятый папой, вторично освободивший Иерусалим и не могший в храме Гроба Господня отслужить достойно службы за неимением ему верного духовенства, – Фридрих-христианин, восклицающий о том, что близки времена «Страшного Суда», – кто, как не лицо, имеющее реальное отношение к смыслу легенды о невидимом храме? И не случайно, что наше

<sup>a</sup> Прим. Белого:  
«История лирики и драмы».

время посвящает ему ряд исторических, его поэтизирующих исследований. Он с проблемой нового подхода к Востоку вполне в линии восточных тем, вошедших и в легенду о Граале и ее космозирующих: например, в теме Чаши, которая выточена из слезы, упавшей с неба (метеора), в теме пресвитера Иоанна, пришедшего с Востока и т.д.

Штейнер считает 1250-ый год условной вехой двух эпох<sup>1729</sup> и знаменующим полный отрыв светской культуры от окончательно себя замуровавшего в догму и уже скомпрометированного католичества.

Все эти причины создали теме «Грааля» и «Парсифаля» животрепещущий смысл; и они же подготовили почву для той закваски поэзии, из расширения которой вылупились первые тенденции раннего итальянского гуманизма.

И это же эпоха начала создания будущей ново-европейской драмы<sup>a</sup>.

Гримм<sup>1731</sup> полагал очень тесную связь истоков европейской драмы с народным театром<sup>1732</sup>; по Александру Веселовскому, это не соответствует данным; Мон связывает средневековую мистерию с текстом церковных песен; Мильхзак вовсе отрицает связь новой драмы с народной игрой<sup>1733</sup>; в эпоху Карла Великого эти игрища осуждались<sup>1734</sup>; Алкуин видел в них бесовское действо<sup>1735</sup>; на игры эти влияли древние «готские» игры (Конрад Мюллер)<sup>1736</sup>.

Церковная драма уже процветала в 11-ом веке, то под названием «мистерия», то под названием «миракля» (Англия)<sup>1737</sup>; она развилась из евангельских текстов, распеваемых, прочитываемых и изображаемых в церквях; в 13-ом веке драма вполне отмежевывается от литургии; она и пишется, и разыгрывается на народном языке<sup>1738</sup>; пасхальная мистерия заимствует свою тему из текстов Марка (гл. 16, 1–7) или Матфея (гл. 28); уже в 12-ом веке в Туре делается попытка, так сказать, отвязать драму от церковного чтения и вынести ее в жизнь<sup>1739</sup>; уйдя из церкви, она оказывается в руках корпораций («*Confrérie de la Passion*»<sup>1740</sup>); и города ставят ее на свой счет; появляется в драме пролог и эпилог; на площади в мистерию вступает и исторический сюжет<sup>1741</sup>.

В Италии народный характер театра подчеркнут более, чем где-либо; здесь в 13-ом веке настроение покаяния и бичевания, охватившее население и не коренящееся в церкви, складывает драму<sup>1742</sup>; она развивается как духовно-христианский протест против внешней церковности в унисон с темой Грааля и всего дела Фридриха; связь между флагеллантизмом и «*garrepresentazione*», по Веселовскому, тесна<sup>1743</sup>. Поэзия, эпос, драма в тесном контакте с философией, мистикой и всею культурой, мощно рвутся из церкви, ощущая ее «*Железной Дамой*», известною пыткой инквизиции<sup>1744</sup>.

<sup>a</sup> Прим. Белого:

Сюда: Mone: «*Schauspiele des Mittelalters*». 2 В. 1846.

Hase: «*Das geistliche Schauspiel*». 1858.

Milchsack: «*Die Oster- und Passionsspiele*». 1880.

Алексей Веселовский: «*Старинный театр в Европе*». 1870 г.

Александр Веселовский: «*История лирики и драмы*». Курс лекций. 1883<sup>1730</sup>.

## Культура искусств<sup>1745</sup>

С 12-го столетия начинается интенсивное перерождение быта жизни, захватывающее и культуру искусств, которое, войдя в храм и не вмещаясь в нем, начинает бурно выплескиваться, все более перерождаясь из искусства для храма в искусство для жизни; и этот процесс начинается уже в царствование Людовика Толстого (1108–1137); при нем возвышается аббат Сугерий, который играет первую роль во Франции в царствование Людовика Седьмого (1137–1180); но особенный импульс к процветанию искусств и к смягчению нравов исходит от деятельности Людовика Святого (1226–1270), которого называли Периклом средневекового зодчества; St. Chapelle в Париже, постройка Реймского собора падает на его царствование<sup>1746</sup>; при Филиппе Красивом (1285–1314) на быт, костюм, моды и стиль искусств ложится печать светской культуры во Франции, как столетием ранее эта же культура эмансипируется от церкви в Сицилии и Италии под <sup>a</sup>импульсом Фридриха Второго.

Это – время неудач, сопряженных с крестовыми походами; в 1144-ом году Нуреддин отнимает у крестоносцев Эдессу; в 1149-ом кончается безрезультатно 2-ой крестовый поход; в 1187 году Саладин отнимает Иерусалим, в ответ на что поднимается третий поход (Ричард, Барбаросса<sup>1747</sup>), опять-таки кончающийся неудачно (1189–1192); в 1204 году вместо взятия Иерусалима – позорное разграбление крестоносцами Константинополя; пятый и шестой походы – тщетное тщение; в 1228–1229 годах Фридрих Второй возглавляет 6-ой поход и овладевает на короткий срок Иерусалимом; и потом центр борьбы переносится на борьбу с папами, инициаторами походов; 7-ой и 8-ой походы, предпринятые Людовиком Святым, окончились: первый (1248–1254) пленением короля; второй, на Тунис (1270), – его смертью.

Но вырождению походов <sup>b</sup>на восток соответствовало возрождение Востока на Западе: рост роскоши, готика, изменение строя жизни, – все сигнализировало о том, что проблема «*Восток или Запад*» не разрешилась благоприятно для Западной церкви; и сам папа оказался в авиньонском плену<sup>1748</sup>.

Между прочим: с 12-го века меняется костюм; увеличивается роскошь одежд до того, что Филипп Второй указом 1130 года запрещает военным носить золотые и серебряные одежды; от Карла Лысого до Гуго Капета внешний облик европейца мало менялся; при Людовике 8-ом начинают брить бороды; на улицах появляются цирюльники с круглыми тарелочками; у женщин вытягивается трэн<sup>1749</sup>; является откинутый воротник; одежда перетянута золотым поясом; растет изысканность и многообразие вооружений воинов, обремененных доспехами до невозможности сойти с коня; с роскошью этой борется и Людовик Святой<sup>1750</sup>.

<sup>a</sup> культурным

<sup>b</sup> с запада



В тринадцатом веке роскошь<sup>a</sup> еще ярче; она утончается и в начале XIV-го столетия; при Филиппе Красивом начинают опять носить бороды<sup>1751</sup>; на головах появляются огромные перья; одежда, украшенная ожерельями и драгоценностями, необыкновенно узка и коротка (костюм же вдов – чисто монашеский); одежда разнообразится; в ней печать индивидуализма; каждый по-своему видоизменяет моду, желая отличиться; появляется дамский веер; появляются заостренные сапоги «à la Pouline» (по имени Пулэна, выдумавшего их)<sup>1752</sup>; заострение достигает иногда двух футов; впервые появляется обычай носить на себе меха; мехами украшают мебель, воротники, к которым питают страсть; появляются на улицах собачки в «кольце».

<sup>1753</sup>Теперь ходят<sup>b</sup> с палками; прическа озабочивает и мужчин, и женщин – до появления особых комнат для прически «*chambre d'atour*» (по имени прически «*a tour*»)<sup>1754</sup>; появляются кольца на пальцах; мужчины начинают носить большие браслеты на руках (влияние Востока); они пользуются кошельками восточного стиля («*bourses sarrazinoises*»<sup>1755</sup>); входит в моду восточный обычай сидеть на корточках, на коврах, которыми украшаются теперь стены; сам Людовик Святой следует этой восточной моде<sup>c</sup>; к концу века – мода на яркополосатые цвета одежд и на пояса из львиной шкуры.

Сообразно с изменившимися нравами меняется и внутреннее убранство комнат; всюду обилие мехов, ковров, эмалированной меди; на столах – книги с необыкновенной выпиской заглавных букв, с утонченностью концовок и миниатюр; комнаты украшены музыкальными инструментами, появляются разные кипарисовые ящики для секретных бумаг, запираемые изощреннейшими ключами, над которыми трудится мысль художников-литейщиков, – так называемые «*сэкрэтэры*»<sup>1757</sup>, служащие и для украшения комнат; появляется стекольный витраж, бросающий цветные рефлексы на ковры и деревянную, резную отделку комнат, отмеченных печатью арабского стиля (арабески, инкрустации, мозаика и т.д.); входит в моду восточная парфюмерия; художественная промышленность, служащая для украшения быта, протончается и изощряется до чрезмерности; всюду – любовь к коллекционированию; выставляются напоказ драгоценности, вывезенные с востока; иногда это – собрание чучел, клыков, <sup>d</sup>рыбьих зубов и «*монстров*»; растет страсть собирать библиотеки, скоплять драгоценные камни искусной выделки; в монастырях появляются диковинные минералы, ядовитые растения; на дворах появляются павлины, фонтаны и т.д. Интерес к природе распространяется в обществе вместе с пантеистическими тенденциями арабской натурфилософии и с более конкретными географическими и этнографическими познаниями, личным опытом многих в эпоху походов.

<sup>a</sup> наряда все растет

<sup>b</sup> Входит в обычай ходить по улице

<sup>c</sup> Прим. Белого:

Paris-Guide: «Musée d'artillerie».

Kultur der Gegenwart: статья: Karl Kraepelin: «Technische Museen».

de Laborde: «Notice des ... objets ... exposés dans les galeries du Musée du Louvre»<sup>1756</sup>.

<sup>d</sup> редких

Неудивительно, что в соответствии с бытовым сдвигом выявляются и новые импульсы и в сфере изобразительных искусств: чистых и прикладных; изощряется искусство стекольщиков; необычайна сила витража, дошедшего до нас; его время – 12-ый век; аббат Сугерий особенно покровительствовал искусству цветных стекол<sup>1758</sup>; оно с 12-го века уже – самостоятельно; эмансипация его от храмового искусства – свершившийся факт; в 13-ом веке уже сложные композиции цветных стекол; вырастают картины триптихов; на них появляется исторический сюжет (например – Людовик Святой, королева Бланш<sup>1759</sup>); в четырнадцатом веке сила и тонкость световых гамм необычайны.

Продолжает развиваться и искусство цветной эмали; искусство «эмали... 12-го и 13-го столетия», – говорит Ленуар – «отличается особым богатством и изысканностью»<sup>1760</sup>; еще рисунок эмали хромает; но в подборе цветов выявлен тонкий вкус. С четырнадцатого столетия изменяется стиль камней: сочетание белого и черного цветов камней теперь особенно излюблено гурманами этого периода; появляются коралловые изделия<sup>1761</sup>; процветает резьба (шкафы, сиденья и т.д.); получает всевозможное применение и слоновая кость<sup>1762</sup>; в ней выточены теперь чисто литературные сюжеты; она особенно распространяется с эпохи Людовика Святого; в 1258 году в Оранже уже 7 корпораций работают над изготовлением из нее различных изделий быта; появляются специалисты: щеточники, гребенщики, резчики шахматных фигур, статуй, барельефов, которыми украшали престолы в церквах; до XIII-го века из слоновой кости режут главным образом предметы церковного обихода; с XIII-го века появляются художники сл<sup>оновой</sup> кости, как Лебрелле или Бертело: из нее изготовляют – посуду, кубки, переплеты книг, рога, жезлы, посоха, мебели<sup>1763</sup>. Появляется всюду полированная сталь; начинают работать впервые над янтарем; сохранился янтарный образ Крестителя (1300 г.)<sup>1764</sup>. То же в искусстве литейщиков, методология которого изложена уже Теофилом в его «*Diversarium artium schedula*»<sup>1765</sup>; крестовые походы и в нем сказались видоизменением стиля; изощряются литые переплеты книг, чаши для причастия; Боннар, парижский литейщик 13-го века<sup>1766</sup>, знаменит особенно; и в литейном деле следует отметить главенствующую тенденцию художественной промышленности этого времени: эмансипироваться от церковной культуры; теперь отливают туалетные принадлежности, столовую посуду и т.д.

С 12-го столетия изменяется вид зданий; видоизменяется и тип феодального замка; они окружаются двумя концентрическими кругами стен; внутри замка – строится главная башня («донжон»); она обычно – четырехугольна; с нее подскакивает маленькая башенка; другая башня («beffroi») – очень высока и особенно укреплена; она – крайнее убежище осаждаемых<sup>1767</sup>; кладовые, конюшни строились обыкновенно в пространстве между двух стен; окна – не симметричны; они – в амбразурах; с 14-го столетия замки утрачивают неприступный вид; их строят уже не на утесах, а в плодородных долинах; постройки для жилья распространяются в ущерб стенам и башням, цель которых – служить защитой; не столь изощрены зубцы стен, служившие прежде для военных же целей; в замковых зданиях появляются

росписные стекла; появляется скульптура каминов, резьба, ковры, плиты черного и белого мрамора, лари, изящные шкафы; таков стиль, например, Отэля Ключони в Париже, замка Мельян (в Бурбоне)<sup>1768</sup> и т.д.

Меняется и скульптура: жизненность начинает пробиваться сквозь сухие позы гиератически вытянутых фигур; смелость фигур, непринужденность их поражают нас на порталах Реймского и Шартрского соборов; до 13-го века материал фигур – бронза, грушевое дерево, камень, слоновая кость; с конца века появляются мраморные изваяния; этот подъем скульптуры сменяется ее упадком в 14-ом столетии, отмеченном расцветом зодчества; в 14-ом столетии над статуями появляется каменный балдахин; это искусство балдахинов стоит в связи с развитием надгробных памятников; до 13-го века во всей пышности хоронили только королей; с 13-го века процвел надгробный памятник, украшаемый скульптурной статуей, или группой их; пьедестал группы, или гробница собственно, имеет вид жертвенника, покрытого резьбой и инкрустацией (в 11 веке это – каменный, гробничный футляр); с Людовика 8-го входят в моду лежащие статуи, увенчивающие крышку гробницы; позднее – полулежачая поза статуи; над ней – балдахин, каменный, или деревянный; на развитие гробничного искусства особенно влияла Италия; с 13-го века появляются и медные гробницы<sup>a</sup>.

<sup>1770</sup>С конца XII-го столетия, особенно с XIII в Европе распространяется так называемый готический стиль<sup>1771</sup>, возбуждавший в истории искусств столько споров; некогда его выводили из искусства готы, что было сплошным недоразумением, ибо элементы его, коренясь и в Сирии, и в Армении, и на всем протяжении мусульманского мира, и в самом романском стиле, произвели к концу XII-го столетия своеобразный новый синтез, не имеющий никакого отношения к древним готическим памятникам<sup>1772</sup>; о нем много спорили; еще Филиберт де Л'Орм презрительно относится к готике; Мольера раздражает собор Богоматери; Гете отрицает готику<sup>1773</sup>; и этот мотив отрицания длится у историков культуры до... Якова Буркхардта включительно<sup>1774</sup>; в противовес ему еще со времен великой французской революции по инициативе Ленуара, собравшего памятники готической скульптуры, – подъем интереса к готике<sup>1775</sup>.

По Ленуару, основные черты готики: 1) оживальная арка, 2) легкость умножения и соотношения колонн; с Людовика Святого вытягивается жи-

<sup>a</sup> *Прим. Белого*: M. de Laborde: «Notice des émaux, bijoux et objets divers exposés dans les galeries... du Louvre». 1853.

Gustave Geffroy: «Le palais du Louvre».

Lenoir: Histoire des arts en France.

Paul Lacroix: «Les arts au Moyen Âge». 1877.

Барон Фелькерзам: «Слоновая кость и ее применение» («Старые годы». 1915 г. Октябрь).

Lacroix: «Vie militaire et religieuse au moyen âge». 1877.

Penguilly-L'Haridon: «Musée d'Artillerie».

Барон Фелькерзам: «Коралл и его применение» («Старые Годы». 1914. Февраль).

A. Humbert: «La sculpture sous les Ducs de Bourgogne».

Jolly: «Philippe le Bel». 1869.

«Лувр» – статья в Энци. Словаре Брокхауза. Из<д>. 1831 г. Т. 35-й.

Viollet-Leduc: «Dictionnaire du mobilier français»<sup>1769</sup>.

ва, перенесенная с Востока; появляется всюду и изощряется зодческий мотив розетки и т.д.<sup>1776</sup> Лемуар не теоретик стиля; он только – первый вдохновленный им. Позднейшие стилисты проводят параллель между стремлением схоластической мысли вытянуть ввысь единство системы мысли и подчинить ему многообразие силлогизмов, ее строящих, и между стремлением готики, взвив в высоту храм, подчинить этому стремлению ввысь все обилие переходов, дуг, колонн, арок, чтобы сам материал, из которого строится храм, явил собой продохотворенное единство стиля и формы<sup>1777</sup>; этого единства нет в романском стиле; теперь его ищут.

Родиной европейской готики считают Францию; в конце XII-го века в местности между Пикардией и Иль-де-Франсом появляются первые готические сооружения; первые готические архитекторы Роберт де Люзарт, Пьер де Монтерò, Эд де Монтрель, Рауль де Куси, Тома де Кормон, Жан де Шель, – уроженцы Пикардии или Иль-де-Франса<sup>1778</sup>. В Англию он перекидывается в 13-ом веке; тогда же попадает в Германию. Храмовые постройки этого стиля являют собой переработку романской базилики; в ней исчезает подземная церковь; не приподняты хоры; внешняя стена образует апсиды; капелла из круглой становится гранной; над главным порталом вытягиваются чаще всего две башни; стрельчатая арка, применяемая в изобилии, берется готикой с Востока, из Сицилии; но изменяется внешне декоративный ее характер; она становится осью конструкции; от нее отходят теперь опорные арки (аркбутаны); соединение стрельчатого свода с системой подпорок, переноса тяжесть на колонны со стен, изменяют характер восточного свода<sup>1779</sup>; в нем – оригинальность готики; полукруглая дуга (романская) заменена стрельчатой; диагональные ребра, сужаясь, восходят к своду; стены храма вытягиваются; контр-форсы увенчиваются башенками, аркбутаны прорезываются розетками; западный фасад – центр готического великолепия; башни чаще – четырех-угольные; каждая сторона прорезана вытянутым ввысь окном, оконные отверстия стрельчатые; поздней окна – многолопастные; отделка их – узорчата; особенно узорчато круглое окно над средним порталом (между башнями); стекла окон – цветные; часто это – утонченная стекольная мозаика, складывающая сцены из Священного Писания.

Основной принцип готических архитекторов – симметрия колонн, окон, дуг, ниш, фигур; таково впечатление от Шартрского и Амьенского соборов; первый построен в 12-ом веке, второй – в 13-ом<sup>1780</sup>.

После 1250 года в <sup>a</sup>храмах вдруг исчезает первоначальная строгость; в линиях, позах, складках одежд скульптур – несвойственная прежде фигурам мягкость и жизнь; появляется улыбка; и даже: манерность позы; в полихромии стекольных сюжетов появляется тенденция к натурализму; отпечатлевается душевная игра; и этот манерный стиль становится господствующим в Германии в 14-ом столетии вместе с изощрением <sup>b</sup>стекла<sup>1781</sup>.

Готический стиль имеет три фазы развития; первая церковь во Франции относима еще к эпохе Сугерия; ранний период готики – 2-ая половина 12-го

<sup>a</sup> готических

<sup>b</sup> с готическими стеклами



века; в нем остается еще много от романского стиля (собор в Ноуаоне); в Лаонском соборе более уже эмансипирована готика-собственно; 13-й век есть век готики собственно для Франции (Реймский, Шартрский, Амьенский соборы, соборы в Бурже, Бовэ, Руане, Святая Капелла в Париже, построенная Пьером Монтерò)<sup>1782</sup>; в этом веке в Германии появляется лишь ранняя готика (церкви в Трире, в Марбурге и т.д.)<sup>1783</sup>; в 14-ом веке – упадок французской готики; и в 15-ом веке начинается последний период ее, – так называемый «пламенный стиль» (flamboyant), отличающийся необыкновенной вычурностью; период высокой готики в Германии (14 век) есть время упадка его во Франции (Кельнский, Страсбургский, Фрейбургский соборы); в Бельгии расцвет готики<sup>1784</sup> тоже падает на 14-ый век<sup>a</sup>.

О готике почти нельзя говорить, замыкая ее в рамки архитектурных заданий, или даже в рамки культуры искусств, ибо она – выражение всего стиля жизни того времени; но и невозможно о ней говорить, как о культуре жизни, ибо целое этой культуры не имеет видимого единства, отразимого в понятиях; и тем не менее: печатью единства и симметрии отмечена готика; можно скорее говорить, касаясь этой культуры, о единстве без единства подобно тому, как Кант позднее говорил о стиле, как выявлении целесообразности без цели<sup>1786</sup>.

В готике – наличие симметрии и целесообразности в расположении всех материальных средств, и умение использовать эти средства; но цель – не осознана и потому – не дана; <sup>b</sup>цель – самосознающая душа; ее фас выметится в искусстве в конце 15-го столетия; и тогда целесообразность готической культуры окажется нецелесообразной уже, ибо она – целесообразность поступков матери, чувствующей приближение родовой муки и обращенной<sup>c</sup> более на себя, нежели на почившего в ее утробе младенца, о котором она не знает, будет ли он жив или мертв, мальчик, или девочка;<sup>d</sup> имя будущего младенца и его биография скрыты от матери; мать, имея младенца<sup>e</sup>, переживает жизнь его <sup>f</sup>в болях тела; она видит деформацию тела и знает: деформация эта имеет единство цели и смысла; некрасивость лица, <sup>g</sup>живот, предродовые капризы, являя отступление от канонов красоты, свидетельствуют о красоте тайной<sup>h</sup>; переживая более себя, чем младенца, мать этим способствует тому, чтобы младенец был жив.

<sup>a</sup> Прим. Белого:

Сюда: Н. Stein. Les architectes des cathédrales gothiques.

L. Gonse: «L'art gothique» (2 т.).

Michel: «Histoire de l'art».

Corroyer: «L'architecture gothique». 1892.

Essenwein, Hasak: «Die ... gothische Baukunst»<sup>1785</sup>.

<sup>b</sup> ибо

<sup>c</sup> в своих ближайших действиях

<sup>d</sup> будет ли он походить на отца, или мать, и разумеется

<sup>e</sup> в себе

<sup>f</sup> в толчках и

<sup>g</sup> большой

<sup>h</sup> красоте будущей жизни

Мать<sup>а</sup> – душа рассуждающая, поскольку организм ее обращен к внешнему миру; и – душа ощущающая, поскольку он связан через плаценту с младенческим дыханием и кровообращением; душа рассуждающая, поскольку связана с младенцем посредством внутренних органов,<sup>б</sup> – ни в чем не адекватна с будущим его телом; но все положения форм матерного тела<sup>с</sup> подчинены ритмам тела младенца; вид матери имеет печать целесообразности без видимой цели<sup>д</sup>.

Таков готический собор: единство конструкции в целом переходов, арок и контрфорсов не имеет<sup>е</sup> точки единства<sup>ф</sup> в центре купола, которого нет; собор извне – кричащая двоица, или – симметрия двух<sup>г</sup> башен, между которыми, точно присел когда-то четко вознесенный греческий треугольник<sup>1787</sup>; <sup>г</sup>как «порфириево»<sup>и</sup> единство Платона и Аристотеля<sup>1788</sup>, он подчеркивает лишь раздвой башенных громад, вытянутых, как руки<sup>ж</sup> безголового туловища, или как две шейных артерии, несущих кровь организма под череп, еще не опустившейся на туловище головы; отсутствующая голова, или ось симметрии, не данного единства – будущее самосознание «Я»; оно станет куполом ренессанса и упразднит башни; стиль протянутости<sup>к</sup> в будущее, понимаемое эсхатологически, сменится жестом земного свершения.

Готика – единство жеста,<sup>л</sup> подчеркивающее раздвой<sup>м</sup> организмов (две башни), или двух душ;<sup>н</sup> в церкви это – антиномия<sup>1789</sup> веры и знания; в философии – антиномия между номинализмом и реализмом, Аристотелем и Платоном; в государстве антиномия та же: император, папа; в искусстве – та же антиномия: быть ему в храме, или вырваться из храма; печатью антиномичности дышит 13-ый век; <sup>о</sup>и муки ее <sup>р</sup>отражены в <sup>а</sup>храмовой культуре; стилистическим единством в ней – *двоица*; осуществленная триада, как цель, пересекающая два данных, видимо отрицающих друг друга средства,<sup>т</sup> пока – апокалиптика; <sup>с</sup>ренессанс дан уже в готике *апокалиптикой знаков*, которые надо уметь прочесть; евреи ждали Мессию царем; он оказался сыном плот-

<sup>а</sup> в данном периоде

<sup>б</sup> а не внешней формой

<sup>с</sup> и выражения лицевых мускулов

<sup>д</sup>, единства без единства.

<sup>е</sup> своего выражения в видимом, ибо

<sup>ф</sup>, например, пересечение всех линий

<sup>г</sup> вытянутых в небо

<sup>ж</sup> фронтона; он,

<sup>и</sup> синкретическое

<sup>ж</sup> некоего громадного

<sup>к</sup> ожидания, обращенного

<sup>л</sup> ничем не показывающего это единство и наоборот

<sup>м</sup> существования двух

<sup>н</sup> уже отдельно существующих и выявляющих именно в двойственностях стиль единства культуры

<sup>о</sup> а тоска, мистика,

<sup>р</sup> музыкально

<sup>а</sup> готической

<sup>т</sup> как новая душа, способная примирить две души, две половины земли (запад и восток), две культуры путем сварки их, есть, так сказать,

<sup>с</sup> вот слово:

ника; отсюда – удар по чаяниям; <sup>a</sup>готика – тоска по Солнечному Граду<sup>1790</sup>, который, спустившись с неба, не будет ей узнан; она сигнализирует молящимся<sup>b</sup> отсветами витражей, сквозь которые врывается в полусумрак <sup>c</sup>свет, принимаемый за небесный; она жест тела, ломимого духом и ждущего разрыва оболочек <sup>d</sup>молнией, павшей на нее с востока на запад; ее судьба – не витражи в раях<sup>e</sup>, которые будут ей показаны <sup>f</sup>Рафаэлем<sup>g</sup>; она стоит перед своим будущим, <sup>h</sup>как Симеон Богоприимец, <sup>i</sup>не узнавший младенца и ставший Иродом<sup>1791</sup>.

И это потому, что готика в формах своих, которые она считает выражением форм будущего небесного тела, отражает не его формы, а свои собственные в экстаике мук рождения; и в этом смысле стиль готических храмов есть стиль, напечатанный, так сказать, на лесах, скрывающих подлинную внутри них отстраиваемую форму; и эти леса – душа рассуждающая; в этих лесах-формах между прочим отразилось, как постфактум, все стремление грандиозной утопии теократического государства, ставшее единством внутреннего стиля, отпечатавшего трагическое двуединство; романский стиль есть стиль неопределенного настроения, не укладывающегося в форму; готика, так сказать, – неопределенное настроение, нашедшее единство и форму в... двоичности, и кричащее о том, что небесный град не сошел; подчеркнуто расстояние между ним и землею; пространство между обоими одолеваемо внутри храма на... крыльях органа; тайный жест готики в будущем ренессанса, эсхатология ее стремлений, или кровь, пылающая в организме матери, позднее найдет себе... музыкальное оформление; в будущем мне предстоит показать, что выявление тайны готического жеста, или синтез самой крови матери, души ощущающей, как бы вросшей в зародыш самосознающей и в нем бродящей, пока не имеющей познаваемых форм – музыка, как новое искусство, выбрызнувшее из готических шпичев, ставших в ней – пальцами для органных клавиш; можно сказать: готика в формах выявила неоформенный <так!> еще жест, уже лежавший внутри романского стиля; имея задание оформить тайну будущего, она оформила лишь свое прошлое; то же, что в ней лежало новым качеством культуры (единство темы в вариации арок, контр-форсов и т.д.), нашло свою форму в... органных композициях Себастьяна Баха<sup>1792</sup>; в нем ожидаемый готикой дух готики впервые воплотился в форму.

Смысл готики – не внешнее, статическое равновесие форм, как их единство; единство – утоплено, заменяясь двоицей, как музыкальный консонанс, находящий высшее разрешение в контрапункте всех диссонансов; единство готики – консонанс диссонансов, или диссонанс того, что принято называть

<sup>a</sup> приблизительно то же выражает и

<sup>b</sup> в храме

<sup>c</sup> дух

<sup>d</sup> и себя проницания светом

<sup>e</sup> земной жизни, под формой небесных,

<sup>f</sup> потом

<sup>g</sup> : в будущем

<sup>h</sup> как мессиански настроенный иудей, который при виде младенца, ею ж рожденного/ им же повеленного, поведет себя в отношении к нему не

<sup>i</sup> а скорее, как

консонансом; оно в ней тема, данная в симметрии вариаций; она – в своих только пространственных формах уже апеллирует к времени; и лишь в чистом временном искусстве, в искусстве движений, сумеет найти себя и ею рожденного ребенка.

Но это осознание возможно будет для нее лишь тогда, когда осознается, что это единство в многообразиях, тема в вариации своих трансформ есть тема новой души, единство которой не совмещается с единством личности; личность унижена в готике так именно, как принижен центр, пересекающий фасад храма, как бы опустившийся меж двумя башнями; так же унижена в ней личная самостность отдельной скульптуры в соличие фигур, в их коллектив; состав личностей – скульптурная тема готики; и этот состав есть часть жизни целого.

Готика в этом смысле впечатлевает стиль новой души, не давая опознания единства стиля; и это единство – человек, понимаемый, как индивидуум, противопоставленный одной из своих выявленных в личности потенциалов; этот человек, верней, его подлинное «Я», – не лично-душевен, а духовно-душевен; музыка готики – дать душевный конкрет духа, а не душевную аллегория; и потому-то она в музыке своего стиля единство, как тема; в невозможности свою тему оформить в средствах души рассуждающей, – антиномия, или градация двоичных диссонансов (симметрия без видимого центра); ее тема – ни абстрактный монизм, ни скептический дуализм, ни конкретный плюрализм вобранных в нее материальных средств к выражению, а плюро-дуо-монизм<sup>1793</sup>, внутри которого социальное бытие коллектива (реализм) и квази индивидуальная свобода личности в ее субъективно-религиозном моменте (номинализм мистики), пересекаемы в по-новому переживаемой идее о человеке, как коллективе личностей-потенций, образующих его состав, и о церкви, как составе человека, который и собор-храм, и подлинный индивидуум.

То, чем, предшествуя готике, сигнализировало мирозерцание Абеяра, что никак еще критически не раскрылось, так сказать, зримо раскрылось в целом готического стиля; но опять-таки не раскрывалось пока в единстве формы; а лишь в душевной имажинации человека, сперва постоявшего перед фасадом собора, потом в него введенного, чтобы многообразием двоящихся симметрий, приуроченных к единству звучащей литургии, в нем извлечь звук ему самому неведомой и новой для него души, приподымающей его над собой так, как освобожденная от забрала голова: над забралом; голова – индивидуум, забрало – личность.

И еще: то, что силилось выпрыгнуть из себя в поздне-александрійском периоде в экстазах и единствах, приподымаемых над единствами, в апокалиптике, в мессианизме первого века и что кончалось лишь эпилептической судорогой суеверий и синкретических уродств в мире искусства, теперь нашло свое выражение.

Готический собор, высеченный в камне, – нашедший свое выражение в искусстве, александрийский экстаз<sup>а</sup>.

<sup>а</sup> Плотина

## Франциск — Дант — Джiotто (Предвозрождение)

В верхах церкви все более крепнет теологический формализм; в нем и догматика перерождается в кодекс норм, получающий чаще всего чисто юридическое применение; самая церковная философия с середины 13-го столетия получает, так сказать, юридический привкус с недоброго почина Святого Фомы, ставшего первым юрисконсультom церкви и определившего самые задачи церковной философии, как выявление юридической ловкости и двойной бухгалтерии, именуемой учением о двойной истине<sup>1794</sup>; не удивительно, что с конца 12-го столетия вся жизнь церкви, юридически и политически протекавшая в церковных верхах, сосредоточилась в низах, выявляясь в жизни монашеских орденов, среди которых особенно подчеркнулись в противовес роскоши верхов церкви, настроения первых лет христианства; подчеркнулась правда Евангелия, а не соборных постановлений, правда нищеты, подвига, служения другим, правда равенства всех перед Богом; вспыхнули с особою силой религиозно-социалистические представления; в них именно перерождался мессианизм одиннадцатого столетия<sup>1795</sup>; и они особенно подчеркивались неудачей крестовых походов и неожиданными следствиями из них: обогащением насчет востока аристократии и буржуазии, появлением восточных мод, неги, растлением нравов.

Понятно, что солдаты папских полков, монахи, реагировали на неосуществившиеся надежды всей христианской Европы протестом, переживаемым и бессознательно, и сознательно; бессознательный протест — философия и поэзия нищеты, возврат к правде простых слов Евангелия, против мудреных теологических истин, тем более, что истины эти чаще всего стали карой, оформленной юридически.

Отказ от этой кары, легальный протест, — перерождение и вместе возрождение повернутого к простой жизни монашества; возрождается жизнь августинцев, как легальный протест; но он незаметно переходит в уже нелегальный, что мы видим в жизни ордена францисканцев, внутри которого к концу 13-го столетия вскрывается ряд устремлений, от правых, легальных, до крайне-левых; францисканцы-экстремисты часто выплескивались из берегов церкви и в религиозном смысле, и в смысле политическом; в них подчеркивался практический социализм<sup>1796</sup>, протест против церкви; в борьбе французского короля против папы<sup>1797</sup> часто мы видим францисканцев, стоящих в первом ряду<sup>1798</sup>; они не раз сливались и с признанными еретиками, например с вальденцами.

Еще в 11-ом веке в Италии спасается в безлюдии Доменик (не основатель ордена)<sup>1799</sup>, тоже «св*ятой*», питаясь водой и хлебом и без усталости бичуя себя; и эта страсть к бичеванию, как экспрессия покаяния, недоумения, смятения, охватывает Италию, слагая новую «мистерию».

В 1170 году в Старой Кастилии рождается Святой Доменик, делающийся основателем ордена домениканцев (в 1215 году)<sup>1800</sup>; орденское движение быстро охватывает Испанию, Италию, Францию; потом — Германию, Анг-



лию; уже с 1218 года их знает Париж под названием «якобинцев» (от имени их монастыря на улице св. Якова)<sup>1801</sup>; доминиканцы подчеркивают образованность; скоро из ряда их выходит ряд пап и знаменитых схоластов (Альберт Великий, Фома Аквинский, Винсент из Бовэ<sup>1802</sup>); они добиваются кафедр в Парижском университете и конкурируют с францисканцами; облачаются они в белую одежду с капюшоном<sup>a</sup>.

Наиболее отразил веяние времени Святой Франциск, родившийся в 1182 году в Ассизи (в одно время с Домеником); сын богатого коммерсанта, 24 лет он бросает свою карьеру, отказываясь от благ жизни и ведя жизнь нищего; к нему сбегаются ученики, образующие общину; они ведут жизнь апостолов; Франциск испытывает преследования, насмешки, но, преодолевая все, добивается от папы устава для ордена нищенствующих братьев (в 1208 году); есть что-то солнечное в фигуре Франциска, проповедывающего людям, птицам, камням, имеющего откровения и видения: он видит Христа в виде распятого Серафима; <sup>b</sup>его называют «серафическим»; он получает стигматы<sup>1804</sup>; но в нем нет ничего сурового, напоминающего древних обитателей Ливийской пустыни; он, как журчащий ручеек, прозаренный солнцем<sup>1805</sup>, несет жизнь и песню свою наперерез темным тучам, источник которых – папский престол; его прелестные гимны, исполненные радости, ставят его в один ряд с новаторами поэтами и трубадурами; в них больше жизни, чем в великом предшественнике Данте, Брунетто Латини, его современнике.

Франциск-поэт<sup>1806</sup> – тоже один из симптомов, как подлинно религиозная жизнь, уже не могущая уместиться в церкви; движимая сознательным, или бессознательным импульсом, она становится колыбелью новой культуры искусств, которых начало расцвета – следующее столетие; религиозный протест, вызвавший флагеллантизм, перешел в мистерию-драму; искание нового храма вылилось в серию глубочайших легенд о Граале и Парсифале; солнечная религиозная жизнь Франциска выплеснулась в великолепнейших, еще недостаточно оцененных гимнах его.

Он – столько же поэт, сколько социальный реформатор жизни; и в этом упоре его влить импульс Христа в культуру жизни по-новому – смысл ордена нищенствующих братьев, разошедшихся по всей Европе и скоро, увы, подпавших под тот же церковный режим, деформировавший чистейший, <sup>c</sup>живой и ныне импульс Франциска; из францисканцев тоже выходит ряд пап (Николай IV-ый, Александр V-ый, Сикст IV-ый, Сикст V-ый), и ряд философов (Александр Галес, Бонавентура, Рожер Бэкон, Дунс Скот и др.); францисканцы ходили в серой одежде, подпоясанной веревками; позднее их называют капуцинами<sup>1807</sup>; внутри ордена – скоро наступает дифференциация стремлений; одни становятся экстремистами-культурниками (как Бэкон), другие – экстремистами-политиками и социальными реформаторами в противо-

<sup>a</sup> Прим. Белого:

Сюда: Lacordaire: «Mémoires pour le rétablissement en France des frères Prêcheurs». Donais: «Essai sur l'organisation des études dans l'ordre frères Prêcheurs». 1884.

F.X. Seppelt: «Der Kampf der Bettelorden». 1905<sup>1803</sup>.

<sup>b</sup> отчего прозвище

<sup>c</sup> незапятанный

вес умеренному центру и верхам, к которым принадлежит, например, Бонавентура<sup>a</sup>.

Подчеркиваю: импульс к обновлению жизни мощен в Франциске; и он перевешивает будущие грехи ордена; Франциск – сам импульс Христа; его фигура сравнима с величайшими светочами внецерковного христианства (Павлом, Макарием, нашим Св. Серафимом)<sup>1809</sup>, независимо от отношения к нему католической церкви, уважившей его дипломом «Святой»<sup>1810</sup>.

Но Франциск-поэт – революция культуры; от него – прямой ход на тоже монаха<sup>1811</sup> Данта<sup>1812</sup>, отделенного от Франциска лишь 39-ю годами: год смерти второго – 1226-ый; год рождения последнего – 1265-ый.

Я нарочно не помещаю Данта<sup>1813</sup> в линии достижения только поэзии этого периода; какой же Данте – только поэт? Величайший «поэт» средневековья, – столько же мистик, столько же проводник живых духовных импульсов; как и Франциск: столько же поэт (поэт жизни), сколь и величайший святой<sup>b</sup> средневековья; величайший поэт и величайший святой пересекаются в 13-ом веке, как исход из церковных канонов и как начало культуры ренессанса (до ренессанса); в Франциске – просолнечнена сама жизнь; и просолнечной жизнью – просолнечнено само слово; и это слово – слово новой поэзии, вытекающее, как исход из томления, как муки родов вместе с тоской труверов о Невидимом Храме, вместе с тоской Фридриха о новом понимании задач духовной культуры (Фридрих Второй – современник Франциска), вместе с томлением ломающегося в Италии языка, из которого чрез Сицилию начинает распространяться новый язык, «сладкий» язык<sup>1814</sup>, язык, так сказать, вынутый, как ребенок, из прежнего, язык, на котором будет говорить самосознающая душа, которой первые слова произнесены в Италии: *язык итальянский*.

В Франциске религиозная жизнь коснулась языка, доселе презираемого культурниками; он произнес на этом языке свою проповедь цветам, водам, травам; он спел на нем свои гимны к солнцу; и язык, на котором сказалась его религиозная жизнь, стал языком Данте, открывшим в нем словесные краски; и в этих красках впервые выявил себя сокровенный до этого момента, искомый храм, Мон-Сальват, в виде духовной сферы, отстроенной кругами; странствие Парсиваля, пересекавшего равнину<sup>1815</sup>, перешло в лестницу духовного восхождения человеческого «Я» по небесным кругам<sup>1816</sup>; религиозное переживание любви к братьям Франциска, ставшее словом нового языка, у Данте есть религиозное переживание земной любви, прозоряемой до небесной, и в процессе прозарения в пути жизни, становящейся и палитрой звуковых красок, которой средневековье не знало.

Между Франциском и Данте в линии языка, правда, лежит еще известный Брунетто Латини (1210–1295), дидактик, энциклопедист в сфере философии, морали, истории, не чуждающийся и физики, давший ракурс своего

<sup>a</sup> Прим. Белого:

Frédégand Collaey: «L'idéalisme franciscain». 1911.

de Martigne: «La scolastique et les traditions franciscaines». 1899<sup>1808</sup>.

<sup>b</sup> западного

труда «*Книги сокровищ*» в рифмованных семисложных стихах на итальянском<sup>1817</sup>, – ракурс, который ценил Данте; но не он учитель великого поэта<sup>1818</sup>, а – импульс культуры, живоносно вдруг начавший бить из треснувшей пополам окаменелой церковности.

Новейшие критики не оставили камня на камне в легендах, передававшихся, как биография Данте.

От нее остается лишь образ встречи девятилетнего мальчика на весеннем празднике с солнечной девочкой, Беатриче, поднявшей в нем – вихрь видений (первое свидание); восемнадцатилетним юношей он ее увидел опять (второе свидание); она была замужем; и она стала ему образом Прекрасной Дамы<sup>1819</sup>; Беатриче умерла, когда Данте было 35 лет; уже после ее смерти женился он, но скоро он покинул жену, оставаясь верен Прекрасной Даме, ставшей ему Небесным Видением; на него сыпались политические гонения; в 1302 году он стал изгнанником, не увидев уже родной Флоренции; но родиной ему стало Видение Неба и его обновленная жизнь; он в третий раз встретился с Беатриче, ставшей духовным образом (третье свидание)<sup>1820</sup>; он написал свою «*Vita nuova*»<sup>1821</sup>, инспирированный небесной проводницей, став неожиданно для себя – «*поэтом нового стиля*»<sup>1822</sup>; он создал в изгнании «*Божественную комедию*», странствуя по городам и появляясь в Париже (1309), где он выступал на публичных диспутах; изгнанный из Франции, под угрозой смертной казни, он не возвращается на родину, выбрав местом жительства старую Равенну; и дописывает свой «*Рай*» (третью часть «*Комедии*»).

Биография Данте за этот период полна пробелов; мы ничего в ней не можем точно установить; личность Данта как бы исчезает из поля нашего зрения; и наоборот: <sup>а</sup>взлетает перед всем миром на века <sup>б</sup>из личности, скрытой монашеской рясой, индивидуум самосознающего «Я»; восходящий по лестнице, пересекающей сферы неба к недостижимым высотам инспирации, запечатленной им в образах, переростающих самые пределы образности; в образах Данте как бы тайное, скрытое в Мон-Сальвате, делается впервые явным, Мон-Сальват – глубь небес, открытая над каждым «Я»; потому что она – путь самого самосознающего «Я»; она начинается в «*Аде*» нашего тела, продолжается в «*Чистилище*» души, чтобы стать духовным Небом индивидуального самосознания; самая любовь к девочке, Биче, к женщине Беатриче, к Даме, к Небесному Видению, становится в пути жизни «Я» без всякой рационализации и насильственной аскезы самой любовью к мудрости, имеющей в себе и Добродетель.

Здесь Беатриче – образ Софии<sup>1823</sup>, занятие философией падает на годы скорби о Беатриче; звуком преображения любви в премудрость кончается «*Vita nuova*».

«*Божественная Комедия*» уже результат пути мудрости; все в ней символика: и трехчастность, и самый терцин (трехзвучие), и число песней поэмы, и окончание каждой кантики словом «*звезда*»<sup>1824</sup>, и три символических

<sup>а</sup> взлетает

<sup>б</sup> поднимающийся

жены, и три цвета Беатриче; число три и трижды три – проходит сквозь всю поэму; мирозерцательную архитектонику поэта особенно подчеркивает Александр Веселовский<sup>1825</sup>.

О поэтических достоинствах, силе метафор и красок «нового», Данте в культуру введенного языка не приходится говорить; о них кричит мир; кружки, изучающие Данта, – жизнь современности<sup>a</sup>.

В данном месте моей книги я беру не Данте-поэта, а явление новой поэзии, поэзии самосознающей души, как симптом вырыва живой духовной культуры из западной церкви, отождествленной с 1250 года с незыблемыми границами рассуждающей души, ибо и Данте – церковный ренегат в том смысле, что он, гвельф, долженствующий поддерживать папу, становится убежденнейшим гибеллином, сторонником просвещенной, императорской власти; и в этом – источник его преследований, заставляющих его бежать из Флоренции, потом Франции: под угрозой смертной казни; он не типичный гибеллин, или «императорец», а скорей гуманист, протестующий против мертвости папской культуры, развращающей жизнь в «грязное чудовище», которым стала Флоренция; он одно время стоит в водовороте политической борьбы и апеллирует к императору, Генриху VII-му, чтобы тот поддержал «освобожденцев»; смерть гуманного императора разбивает его политические надежды.

И этот же вылет культуры духа из храма знаменует собой Джотто, родившийся годом позднее Данте (1266–1334)<sup>1827</sup>, друг Данте, одушевленный стремлением Данте; характерно, что он, начав с цветного стекла и мозаики, переходит к живописи; культура стекла, светопись, – развивалась, как храмовое искусство; схождение витража на полотно, которому в храме нет места, есть вылет, так сказать, из окон храма того именно, что должно было бы влететь в окна; и инкорпорироваться на стенах, въедаясь в них красками фресковой живописи, которая уже эмансипируется в светское искусство, насчитывая мастеров, подобных Чимабуэ (учителя Джотто), которых недавнее время не знало еще.

Солнечный луч, проходящий сквозь стекла витража, и озарявший готический храм цветовыми отблесками, – символ вхождения духа в тело культуры, которой поверхность должна была стать росписью небесных образов; этого не случилось в храме, но это случилось вне храма; и так же, как Франциск проповедывал, не князьям церкви, а беднякам и даже цветам, озаряя

<sup>a</sup> Прим. Белого:

О Данте: литература бесчисленна; из нее укажу лишь: Hauvette: «Introduction à l'étude de la Divine Comédie». 1911.

K. Vossler: «Die göttliche Komödie» (три выпуска). 1912.

Bassermann: «Dantes Spuren in Italien». 1896.

Скартаццини: «Данте».

Шепелевич: «Этюды о Данте».

P. Gauthiez: «Dante» (II). 1908.

Begle: «Данте». 1881.

Kraus: «Dante, sein Leben und sein Werk». 1897.

Zingarelli: «Dante». 1903.

Scheffer-Boichorst: «Dante im Exil». 1885<sup>1826</sup>.

природу,<sup>a</sup> – так солнечно-духовный импульс, минуя церковную культуру, стал живописью.

В Джиотто – точка пересечения светописи и живописи, как в Данте и Франциске, – точка пересечения поэзии с медитацией и контемпляцией; не церковная латынь, а новоитальянский язык, язык народный, стал колыбелью возрождения слова; и так же: не внутри церкви развивалось искусство красок, а начавшись в ней светописью, вышло из нее живописью; Джиотто – начало этого выхода; от него до Леонарда, Рафаэля, Микель-Анджело – прямая дорога, как прямая дорога: от тенденции украшать храм, охватившей конец 10-го века, до чудес цветных стекол 13-го столетия; в 13-ом столетии уже что-то треснуло в искусстве цветных стекол; трещина между светописью и живописью, – прозраемым стеклом и поверхностью стены, на которой должны были написаться солнечные знаки духа, – Джиотто.

Он впервые солнечно записал не солнечными средствами, а вышло впервые – солнечно, когда он отразил солнечную жизнь Франциска на не прозраемой духовно стене<sup>1828</sup>; в нем фреска зажглась, как свечечка; и от свечечки к свечечке, мимо церковной догмы, разгоралось пламя красок в ренессансе, показывая воочию то, о чем пропели словами: Франциск и Дант.

### Волна ересей

В этот период волнуются всюду; борьба императоров с папами окрашивается в каждой стране на свой лад и часто видоизменяется, ибо в эту борьбу вмешивается ряд течений, не заинтересованных непосредственно исходом борьбы и утилизирующих ее в своих целях; в Италии особенно подчеркивается эта борьба; сторонники пап начинают выступать, как партия гвельфов; «гибеллинами»<sup>1829</sup> же называют сторонников императора, Фридриха II-го; эти оба имени громко произносятся со времени крестового похода Фридриха; и после падения рода Гогенштауфенов партийные клички остались; гвельфы позднее стали выразителями национальных стремлений италийской буржуазии, заинтересованной лично связями с папой; идейная борьба переродилась в экономическую; италийские «гибеллины» были по преимуществу партией вне-национального культурного объединения, использовавшей идеи милитаризма и императорской власти; обе партии переродились в переплетениях фамильных распрей и местно-городских интересов; символ гибеллинов – белая роза; символ гвельфов – орел, поражающий голубого дракона; в 1334 году Бенедикт XII-ый издает декрет, которым запрещается публичное произношение слов: «гвельф», «гибеллин»; но отклики борьбы продолжаются и в четырнадцатом, и даже в пятнадцатом столетии.

Юг Франции с 12-го столетия начинают потрясать ереси, среди которых ересь альбигойцев<sup>1830</sup> одно время представляла серьезную опасность для

<sup>a</sup> как луч солнца



церкви; альбигойцы – средневековые манихеи, появившиеся с востока во время крестовых походов; они распространились в Лангедоке, в Провансе, родине трубадуров, в Тулузе, в Авиньоне; особенно их было много в городе Альби, откуда и пошла кличка их; папа Александр III-ий осудил их на Латеранском соборе в 1179-ом году<sup>1831</sup>; Иннокентий III-ий проповедовал против них крестовый поход<sup>1832</sup>; началась настоящая война с ними; в 1208 году при взятии Безьера было уничтожено до 60 000 еретиков<sup>1833</sup>, причем не щадили и правоверных католиков, заключенных в городе; в 1215 году та же участь постигла город Альби. В 1219 году – новая волна преследований альбигойцев; был взят Авиньон<sup>1834</sup>; альбигойцы были почти поголовно уничтожены; церковь принимала крутые меры; в этот период и была учреждена Святейшая Инквизиция<sup>a1835</sup>.

Остаток альбигойцев, которые называли себя катарами, слились с вальденсами<sup>b</sup>.

По мнению Карсавина, появление на арену жизни альбигойцев, вальденсов, арнольдистов<sup>1837</sup> и других сект стоит в тесной связи с религиозным подъемом низших слоев населения 12-го столетия, выявлявшимся в высоком моральном идеале, рисующем образ апостольской церкви и разбивающемся о падение нравов и двусмысленную политику официальных церковных верхов; моральный идеал находили в Евангелии, но не в церкви; отсюда – массовый выход из нее<sup>1838</sup>.

Толчок для движения секты вальденсов дал лионский купец, Вальдес, охваченный раскаянием и раздавший свои богатства нищим (в 1176 году); он призывал к покаянию; и показывал пример жизни «во Христе»<sup>1839</sup>, как и Франциск Ассизский; скоро и он, и апостолы его наткнулись на церковную власть; местные клирики увидели в вальденсах конкурентов, с которыми они не могли тягаться; папа им запретил проповедь; но они нарушили запрет; на юге Франции они слились с альбигойцами; в Италии – с арнольдистами (последователями Арнольда из Брекции<sup>1840</sup>, ученика Абеяра,<sup>c</sup> религиозного реформатора и политика); в 1184 году их отлучили от церкви и всячески с ними боролись: и силой, и убеждением; часть из них вернулась в лоно церкви под названием «*католических бедняков*», перекликаясь с ширящимся движением францисканцев-экстремистов; другая часть еще более обособилась от церкви, пренебрегая указаниями, что Евангелие опасно толковать мирянам; «*опасность Евангелия*», необходимость церковной опеки над ним, почти цензуры, с особою силою подчеркнута в 13-ом веке, потому, что Евангелие стало знаменем борьбы именно антицерковных, по мнению церкви, элементов с церковью; эта диалектика, выявляющая картину остановки церковного развития, и привела сектантов к самовольному свершению таинств: сперва покаяния; а потом и евхаристии.

<sup>a</sup> для борьбы с волной ересей, мощным потоком выливавшихся из церкви.

<sup>b</sup> Прим. Белого:

Schmidt: «Histoire et Doctrine de la secte des Cathares».

Benoist: «Histoire des Albigeois»<sup>1836</sup>.

<sup>c</sup> социально-

Постепенно вальденсы пришли к отрицанию клятвы, лжи, смертной казни, храмов, молитв за усопших, чистилища и т.д. Вальденсы проникли из Франции и Италии в Испанию, а потом и в Германию; начался процесс дифференциации и внутри самой «самочинной церкви»: появилась группа, руководимая Уго Спероном<sup>1841</sup>; появились «торталаны», «ребабтисты»<sup>1842</sup>, прощенные церковью «католические бедняки»; в 13-ом веке появляются всюду «госпиции», школы вальденсов; ими управляют собственные ректора и магистры; в этих центрах углублялась рознь с церковью и выдвигалась необходимость иметь собственное духовенство; «старшины» вальденсов становятся и духовниками.

Оппозиционный дух и рост движения достигает кульминационной точки в 13-ом веке; и рост этот ослабляется в 14-ом во Франции и Италии; зато в этом веке вальденсы проникают в Австрию, Венгрию, Моравию и Богемию, усиливаются в Германии, переходят в Померанию и Польшу; и здесь отвергается римский культ, иконы, храмы, крещение; самая религия отчеканивается как, главным образом, мораль; в Моравии и Богемии они примыкают к гусситам<sup>1843</sup>; и даже: часть последних становится вальденсами под влиянием Петра Хельчицкого; позднее они действуют в евангелической партии, вступая в соглашение с вождями реформации.

Эта цепкая ересь, меняя обличие, проходит в 16-ый, 17-ый, 18-ый и 19-ый века; в наше время в Италии она существует, как италийская протестантская церковь;<sup>a</sup> в Швейцарии в 1900 году насчитывалось до 20.000 вальденсов; вальденские миссионеры до наших дней действуют в Аргентине и Парагвае<sup>b</sup>.

<sup>1845</sup> Буря ересей, поднявшись в конце 12-го столетия, переходит в ураган на протяжении 13-го века; и не угомоняется в 14-ом, выливаясь в протестантство, которого в истоках не расплетьшь с гуманистическими тенденциями, одушевлявшими Италию и «отравлявшими» даже пап, боровшихся с реформацией скорее, как с массовым и непросвещенным пиетизмом, во имя светски-эпикурейских тенденций, но, разумеется, боровшихся со сторонниками Лютера церковным мечом, как средством, ибо папы эти были по существу скептиками-вольнодумцами; они использовали христианство в целях личного господства над миром; протестанты же были – «вольнодумцы» во имя христианской веры; но наступали времена, когда со словом «христианин» связывалось представление об опасном еретике.

Поэтому, характеризуя освободительные тенденции христиан 12-го и 13-го столетия, попадаешь невольно и в 14-ое столетие, забегая вперед; ибо в 14-ом столетии уже параллельно, не пересекаясь друг с другом, сосущест-

<sup>a</sup> она сильна и существует и поныне:

<sup>b</sup> Прим. Белого:

Черпаю эти сведения из статьи Карсавина в «Новом Энциклопедическом Словаре» Брокгауза и Эфрона.

Сюда же:

Dieckhoff: «Die Waldenser im Mittelalter». 1851.

K. Müller: «Die Waldenser». 1886.

Brunel: «Les Vaudois des Alpes françaises». 1888<sup>1844</sup>.

вуют и 15-ый век, и 13-ый, как две оторвавшиеся друг от друга культуры, выступающие под разными девизами: культура освобождающегося самосознания человека; и культура человеку уже ненужных оболочек, ссохшаяся и стесняющая движение; и тут часто: приходится нарушать грани столетий; и под 13-ым веком разуместь: и часть 12-го, и часть 14-го.

И эта необходимость подчеркивается особенно, когда говоришь о ересь, волновавших 13-ый век; вальденцев, например, не расплеть с альбигойцами, представлявшими опасность в конце 12-го столетия; и их же не расплеть с гусситами и деятелями реформации 14-го века; гусситы же явно перекликаются и со сторонниками Виклифа<sup>1846</sup> в Англии, год рождения которого падает на 14-ое столетие (1320); начальник образовательной коллегии<sup>1847</sup>, пресвитер, потом настоятель монастыря, он по положению, образованию, весу отличался от простых «сектантов» своего времени; но будучи выразителем национальных стремлений Англии, борясь с папскими претензиями и разрешая вопрос об отношении церкви к государству в пользу последнего в трактатах «*De Dominio Divino*» и «*De Civili Dominio*»<sup>1848</sup>, он, вопреки защите и двора, и населения, так и был заключен в ересь; он требует от церкви отказа от собственности и отрицает реальность папского отлучения; его вызывают в 1377 году для ответа церковные отцы; а в 1378-ом году начинается раскол среди самого английского духовенства; в котором «виклифианцы» принимают деятельное участие, выступая против монашества, папства, догмата пресуществления; враги замешивают их в восстание 1381 года<sup>1849</sup>; и в 1382 году «ересь» Виклифа осуждена<sup>a</sup>.

Ереси Виклифа подает отклик мощное духовное движение на востоке Европы<sup>1851</sup>, которое подготовлено и деятельностью Пражского университета, явившегося светским культурным центром, и обличительными проповедниками – Конратом<sup>1852</sup>, Яном Миличем; та же тенденция к исправлению нравов охватила Чехию в 14-ом столетии, как она охватила Германию и Англию в 13-ом, Италию и Францию – в конце 12-го; кварталы Праги перестраивались в приюты для грешниц; и уже подчеркивалось несоответствие с христианством церковных верхов.

В такой атмосфере подрастал Гус, родившийся в 1369 году и ставший в 1402 году проповедником; Гус был образованнейшим человеком своего времени, читал лекции в Пражском университете, был в нем и деканом, и ректором, внимательно изучая произведения Виклифа и защищая его на университетских диспутах; на этой почве возник спор между университетом, вольнолюбиво настроенным, и церковною властью; в 1410-м году в Праге сочинения Виклифа были присуждены к сожжению; Гус занимал должность ректора; и ожесточенно отстаивал «*еретика*»; следствие академических диспутов – отлучение Гуса вопреки заступничеству за него короля; масло в огонь подлила булла папы об индульгенции (1412)<sup>1853</sup>; на этой

<sup>a</sup> Прим. Белого:

Сюда: Carrick: «Wycliffe». 1908.

Sergeant: «John Wycliffe». 1893.

Rae: «John Wycliffe». 1903<sup>1850</sup>.

почве возникли волнения; толпа сожгла папскую буллу; власти ответили казнями; Гус агитировал за осужденных и был выслан из Праги; в Чехии начались народные волнения, в ответ на которые был созван собор в Констанце; Гус без охранной грамоты, обещанной ему императором, явился на собор; и после диспута на нем был арестован; вопреки требованию императора об его освобождении его замучили тюремным режимом вопреки его кротости даже по отношению к врагам; на соборе оказались личные враги Гуса; собор осудил Виклифа и рикошетом Гуса, придираясь к его словам и приписывая ему высказывания, противные духу его учения, например: будто бы Гус учил, что он – четвертая ипостась (подлог действовал вовсю как в процессе с темплиерами).

Гус был сожжен в 1415 году, как последователь Виклифа; Прага бурно протестовала; началось восстание под предводительством Яна Жижки; вмешался польский король Сигизмунд<sup>1854</sup>, но был разбит Жижкой; выставили требование о свободе проповеди, секуляризации церковных имуществ и причащения под обоими видами; начались «гусситские» войны, длившиеся 11 лет<sup>1855</sup>; гусситы торжествовали; но движение дифференцировалось; одна партия склонялась к церкви, другая, под именем моравских братьев слилась с протестантами<sup>a</sup>.

Флагелланты, катары, арнольдисты, вальденсы, гусситы, вместе с нищенствующими монахами-экстремистами, взволнованные еретики, полуеретики, мистики, трубадуры, странствующие рыцари, освобождающиеся от церкви схоластики, свободные художники в произвольном протесте выступают против католической церкви, как организованный и тоже крестовый поход, напоминая безумствующих вакхантов и корибантов Греции; перерожденный в душе ощущающей древний Дионис опять заявляет себя мистическим экстазом, мученическим радением, пролитием своей крови, песенной строчкой, рубищем, негодующе простертым на дух Антихриста, восседающий на папском престоле.

Дионис древней Греции – судорога рождения новой души, отрыва от рода, личности и мысли; когда родилась мысль и личность, Дионис перестает колебать жизненные устои. В 13-ом веке – явление аналогичное; и опять-таки: оно знаменует рождение новой души, души самосознающей и ее коррелата, индивидуума, возносящегося над личностью так, как была героически вознесена античная личность, отрубившая собственный родовой хвост и боровшаяся с ним, как Геракл со змеями<sup>1857</sup>; теперь происходит аналогичное явление снятия с себя отживших личин; и эта личина, ссохшаяся в рыцарское стальное забрало, уже не нужное, ибо эпоха войны с внешними неверными отошла в прошлое, – снимается; рыцарь – поднимает забрало и стоит перед нами с собственным ликом, сложившимся под ним; и это лик гуманиста, трубадура человеческого индивидуума; но до этого перерождается и рыцарство, все более и

<sup>a</sup> Прим. Белого:

Сюда: Krummel: «Geschichte der böhm. Reformation». 1866.

Bezold: «Geschichte des Hussitentums».

Denis: «Huss et la guerre des Hussites». 1878.

Новиков: «Гус и Лютер»<sup>1856</sup>.

более выступая уже, как третье сословие, а не второе; перерождаются и рыцарские ордена; одни из них, как Иоанниты, из *«госпитальеров»* делаются военной организацией и наконец замкнутым государством, не опасным церкви потому, что они не возвращаются в Европу, изгнанные из Палестины, а, укрепляясь сперва на Кипре, потом на острове Родосе, становятся охранителями южных окраин Европы, подобно русскому казачеству.

Другая роль вернувшихся в Европу темплиеров; эта организация становится опасной церкви; на ее сокровища зарится французский король.

Основанный Гуго Пайенским в 1118 году орден темплиеров переродился еще в Палестине; идея защиты паломников уступила место и алчному собиранию богатств, и алчному исканию следов гностической мудрости на востоке; темплиеры отдаются ей, синтезируя древние учения манихеев, гностиков с арабскими и христианскими легендами в своего рода путь посвящения, выводящий из рамок церкви и подводящий их под меч уже учрежденной инквизиции, давно оттачиваемый против них, но – втихомолку; они опасны не только наличием ересей, но и влиянием, богатствами, гордостью и духом непреклонности; они – новая сила, одинаково противопоставленная и папе, и королю; они располагают в Европе 9000-ми зданий, огромными землями; они – сила капитализма, идущая на смену и монархии, и церкви; папа щелкает на них зубами, как на еретиков; Филипп Красивый трясется от жадности, видя их золото; они подают повод к всевозможным легендам и порчею нравов, и замкнутостью своих обрядов, и мудреностью своих легенд; король, повелевающий находящимся у него в зависимости папою Климентом<sup>1858</sup>, первый поднимает на них руку, арестуя их во Франции в 1307 году; а приспешники папы, пользуясь действительной развратностью некоторых из их деятелей, не имеющей ничего общего с чистотой их доктрины, вписывают в нее обряды разврата и кощунства; в результате – сожжение магистра ордена, Якова Молле, и всей руководящей верхушки ордена, захват всех членов (немногие спаслись в Англию), отобрание имущества и окончательное <уничтожение><sup>1859</sup> ордена в 1312-ом году<sup>1860</sup>.

Беспристрастный суд истории восстановил их невинность почти во всех пунктах обвинений, в которых они под пытками сознались, но от которых потом отказались<sup>a</sup>.

Так отстаивала себя католическая церковь, производя массовые избиения еретиков, фальсифицируя судебные процессы, сжигая Молле, Гуса, задушая свободу совести, запрещая Аристотеля и отлучая передовых деятелей своего времени: Давида из Динана, Амори, Раймонда Луллия, Рожера Бэкона, Экхарта, Оккама, Виклифа и<sup>b</sup> – скольких еще?

[30/V 1931]<sup>1862</sup>

<sup>a</sup> Прим. Белого:

Сюда: Raynouard: «Monument historique relatif à la condamnation des Chevaliers du Temple».

Michelet: «Le Procès des Templiers» (2 тома).

Lejeune: «Histoire apologetique des Templiers»<sup>1861</sup>.

<sup>b</sup> т.д.



## Средневековые университеты

К тому времени растет и роль средневековых университетов, с которыми так долго боролись гуманисты<sup>a</sup>.

Университеты в средние века возникали, как школы, диплом которых давал права во всех странах запада, а не как центры, в которых преподавался пленум знаний (*universitas litterarum*); иерархии школяров, бакалавров, магистров были подобны цеховым организациям<sup>1864</sup>; организации, являясь ино-родным телом в городе, искали себе прав<sup>1865</sup>; основа школьного дела положена Карлом<sup>1866</sup>; мы имеем сведения о законе, изданном Барбароссой в 1158 году, клонящимся к защите прав учащихся<sup>1867</sup>; университетская корпорация в Болонье имела демократический, а в Париже, Оксфорде скорей аристокра-тический характер<sup>1868</sup>.

В XI-ом веке уже славилась Салернская высшая школа<sup>1869</sup>; в эпоху Григория VII-го слагалась организационно знаменитая школа в Болонье; ее родоначальник — Ирнерий<sup>1870</sup>; с XIII века более мелкие школьные организации всюду сливаются в крупные, в «*universitates*»<sup>1871</sup>.

Парижский университет обязан своим возникновением церковным вла-стям<sup>1872</sup>; папа Александр III-ий издал закон о свободном открытии универ-ситета<sup>1873</sup>; в формировании парижского университета, этого западно-европейского центра, участвовали и школа при Нотр-Дам, и монастырские школы: св. Женеьевы, где процветали «*artes*», и аббатство св. Виктора, где процветала теология; в школе св. Женеьевы учили и Вильгельм из Шампо, и Абельяр; около нее впоследствии образовался Латинский квартал; к началу XIII-го века из школьных организаций складывается университет<sup>1874</sup>; к 1254 году в нем образуются факультеты<sup>1875</sup>; сложение их предпослано папской буллой 1222 года<sup>1876</sup>; вскоре монахи (доминиканцы и францисканцы) потре-бовали себе прав в Парижском университете; на этой почве возникла борьба; Альберт Великий и Александр Галес возглавляли партию монахов; и борьба продолжалась, поддерживаемая Бонавентурой и Фомой Аквинским; монахи торжествовали; но скоро же университет склонился на сторону ко-роля (против папы)<sup>1877</sup>.

Вслед за Парижем упрочивается слава университетского Оксфорда; и он конкурирует с Парижем; но он связан традициями с Парижем; с Оксфорд-

<sup>a</sup> Прим. Белого:

Пользуюсь данными книги Н. Суворова «Средневековые Университеты» (Москва, 1898 г.), в которой представлена сводка литературы, сюда же:

Savigny: «Geschichte des Römischen Rechts im Mittelalter». B. III. 1822.

Thurot: «De l'organisation de l'enseignement dans l'université de Paris au moyen âge». 1850.

Hahn: «Geschichte der Pariser Universität». 1848.

Paulsen: «Die Gründung der Deutschen Universitäten im Mittelalter» (в Sybel's Historische Zeitschrift. Bd. XLV. 1881).

Denifle: «Die Universitäten des Mittelalters». 1885.

H. Fitting: «Die Anfänge der Rechtsschule zu Bologna». 1888.

Thorbecke: «Geschichte der Universität Heidelberg». 1886.

G. Kaufmann: «Die Geschichte der deutschen Universitäten». B. I, 1888, B. II, 1896<sup>1863</sup>.

ской высшей школой связан университет в Кембридже; поднимается значение университета в Неаполе, в Валенсии; выступает просветительная роль Фридриха Второго; южные университеты при нем эмансипированы от церкви<sup>1878</sup>.

Тринадцатый век – начало роста университетской жизни и увеличения количества университетов в Италии; учреждаются университеты: в Падуе, в Верчелли, в Перуджии, в Пьяченце, в Реджио, в Виченце, в Сиене, Флоренции и в Риме (при римской курии); они покрывают Францию: в Монпелье, в Тулузе, в Орлеане, в Анжере, в Авиньоне, в Гренобле имеются университеты; то же – в Испании, где рядом с университетом в Валенсии имеются университеты в Саламанке, в Лериде, Вальядолиде<sup>1879</sup>.

Германия отстает; немцы учатся в Парижском университете; первый университет в настоящем смысле возникает в Праге; и лишь к концу XIV-го столетия Германия покрывается сетью университетов; они имеются теперь: в Гейдельберге, Кельне, Кульме<sup>1880</sup>, Эрфурте; они умножаются в XV-ом веке (в Вюрцбурге, Лейпциге, Ростоке, Фрейбурге, Трире, Майнце, Тюбингене и т.д.); учреждаются университеты: в Упсале и Копенгагене.

Университеты получают различные привилегии от императоров и пап<sup>1881</sup>.

Университет в Париже имел факультеты: теологический, юридический, медицинский и факультет артистов; в последнем сосредоточились философские проблемы и велись споры о номинализме и реализме; он обнимал четыре нации, управляемые прокураторами; факультет объединял ректор<sup>1882</sup>; а во главе других факультетов стояли деканы; ректор факультета искусств впоследствии стал главою университета; из университета выделилась и выросла «сорбоннская» коллегия; она сложилась из лиц факультета артистов, желавших изучать теологию; в Сорбонне сосредоточился центр теологического факультета; скоро слава ее стала мировой<sup>1883</sup>.

С 12-го века в Париже студенты уже выступают с лекциями и диспутами под руководством учителей; в 13-ом веке узаконяется диспут, как экзамен («диспутация»), для получения степени бакалавра; бакалавры, продолжая учиться у магистров и докторов, имели право на преподавание; на разных факультетах по-разному складывались отношения между доктором, или магистром и бакалавром; дарование докторской, или магистерской степени сопровождалось рядом символических знаков: возложение на голову берета, вручение книги, надевание кольца на руку, облачение в докторскую мантию и т.д.<sup>1884</sup>

Занятия продолжались с осени до Пасхи; и после Пасхи до конца июня; они состояли из лекций и упражнений; лекции (ординарные и экстраординарные) состояли из чтения определенной книги с комментариями; право на общий и обязательный курс имел доктор; бакалавры могли читать лишь необязательные курсы; текстом чтения бралось определенное сочинение (Авиценна, Гален, Аристотель, Порфирий и т.д.) с комментарием; посещение лекций было обязательно; существовали различные регламентации; так: в иных университетах в известный период читали только номиналисты, или только реалисты; позднее направления смешивались; и номиналисты вели

занятия вместе с реалистами; помещения для курсов нанимались; и целая часть Парижа носила название: «*Университет*»<sup>1885</sup>.

Практические упражнения состояли из репетиций и диспутиаций (письменных работ не было); репетицией считалось объяснение текста, отвод возражений, проверка источников и интерпретация существующих комментариев; диспутация имела вид турнира, порой торжественного; студент должен был уметь защищать свое знание от нападков, изощрять диалектику<sup>1886</sup>.

Диспутация была обязательна и для магистров<sup>1887</sup>; они должны были председательствовать, или держать речи в облачении, выдвигая тезисы<sup>a</sup>; тезисы объявлялись заранее; и всякий мог на них возражать; обязанность диспутанта — отражать нападение; председательствующий наблюдал за порядком; «*диспутируют бесконечно*» — заявляет один свидетель диспута — «*диспутируют до обеда, после обеда; диспутируют публично и уединенно... во всяком месте и во всякое время*»<sup>1888</sup>. Злоупотребление схоластикой и диалектикой привело к полному вырождению диспутов и учреждению особенно торжественного диспута «*о чем угодно*»; выбирался диспутант, «*о-чем-угодник*», всем факультетом и делался козлом отпущения, обязуясь вывертываться<sup>1889</sup>; диспут протекал необыкновенно парадно, возглавляемый деканами и ректором, около которого стояли педеля с серебряными скипетрами в руках и приглашали к порядку огромную аудиторию; возражение начинал ректор, за ним — деканы, магистры; и, наконец, все желающие; диспутант защищался, блистая не истиной, а приемом доказательства; если утверждалось, что ухо растет с боку головы, он должен был доказать, что оно, например, вырастает из подбородка<sup>1890</sup>; тут разрешались вопросы и ответы шуточного характера; появлялись порой и диспутанты со стороны, прославленные спорщики, объезжавшие все страны, как, например, профессор теологии, Эк, спешивший с турнира на турнир: из города в город<sup>1891</sup>.

Гуманисты позднее вышучивали эти диспуты, утверждая, что «*об истине всего менее заботятся на них*»<sup>1892</sup>; эти диспуты — выражение вырождения университетов на почве роста схоластики и порчи университетских нравов уже к началу XIII-го столетия<sup>1893</sup>; епископ Яков Витрейский пишет в 1200-ом году<sup>b</sup>: «*Я не буду говорить о тех учителях логики, пред глазами которых летали... "египетские мухи", т.е., всякого рода софистические утончения... Они не только ненавидели друг друга, но старались угодливостью привлечь к себе учеников*»<sup>1894</sup>; жаловались, что ученые степени получают недостойные люди<sup>1895</sup>; один диалектик воскликнул: «*О, Иисус! Как много содействовал я укреплению... Твоего закона! ...Я сумел бы ниспровергнуть его еще более сильными резонами!*»<sup>1896</sup>. Диспуты затемняли ум, портили характер; кричали до хрипоты; иногда дело доходило до драки; Шульце утверждает, что наиболее ловкие аргументаторы являлись авторами наиболее слабых теологических трактатов<sup>1897</sup>.

<sup>a</sup> в торжественной обстановке

<sup>b</sup> Прим. Белого:

Historia Orientalis. Libri III.

Начало падения университетской жизни – тринадцатый век, век утонченнейших схоластических систем, век необыкновенного обилия их; тот же Яков Витрейский так характеризует студентов: «*В одном и том же доме школа была наверху, а под нею место разврата...*»<sup>1898</sup>. Но и весь Париж был, по его словам, не лучше: «*Блуд в Париже не считается грехом*»; и это потому, что «*нынче Париж в своем духовенстве развращен более, нежели в остальном народе*»<sup>1899</sup>. Мнение епископа поддерживает и император Фридрих Второй: «*По-видимому, приближается конец мира... Неужели это истинная церковь?*»<sup>1900</sup>.

Так возвышению церковной иерархии в XIII-ом веке соответствовало падение нравов ее представителей; начав с мечты о небесном граде на земле, они продолжили мечту о задушении свободной мысли в XII-ом веке и сами задохнулись в собственных петлях: в XIII-ом; «*домостроительство*» выродилось до... устройства публичных домов.

### Аристотель в 13-ом веке<sup>1901</sup>

Я уже отмечал роль Толедо и группы толедских переводчиков во второй половине 12 столетия<sup>1902</sup>; в итоге их деятельности в европейских центрах появляется впервые сперва непонятый Аристотель вместе с распространяющимся Аверроэсом и рядом пантеистических и натуралистических тенденций, инспирированных арабской натурфилософией. Но в 1210-ом году декретом были присуждены к сожжению сочинения Аристотеля; «*в это время*», – пишет Цезарь из Гейстербаха, – «*в Париже три года действовал запрет на книги по философии природы; вместе с ними осуждены книги учителя, Давида из Динана и те..., которые были написаны на французском языке*»<sup>1903</sup>. В этот период Амори (Амальрик) и Давид из Динана проповедовали свою метафизику природы, которой пользовались и преследуемые альбигойцы; декрет был направлен главным образом против последних<sup>1904</sup>; и он был повторен в 1215-ом году<sup>1905</sup>: «*Non legantur libri Aristotelis de metaphisica et naturali philosophia*»<sup>1906</sup>; боялись еретиков, арабов, Давида из Динана и учения Эригена, пантеистический смысл которого особенно подчеркнул в начале века<sup>1907</sup>; боялись сочинения «*Fons vitae*» Авицеброна<sup>1908</sup>; на Парижском соборе был осужден и Авиценна<sup>1909</sup>.

Эта эпоха гонения Аристотеля совпадает с увлечением им многих, в скором времени церковных авторитетов; Журдэн не понимает: «*Если анафема постигла... Аристотеля, как могли прославленные доктора того времени, Александр Галес, Альберт и Роберт из Линкольна объяснять и комментировать его труды в недрах университета, эти труды осудившего?*»<sup>1910</sup>

В это именно время впервые появляются и более точные переводы Аристотеля с греческого языка, исправляющие ошибки латинского текста; не сам Аристотель гнался, а натуралистическая тенденция, вернее? уклон ее, у переводчиков с арабского; преследовался ракурс Аристотеля, сделанный Авиценной, Аль-Газали и другими<sup>1911</sup>; в подложности этого Аристотеля

уже разбирались монахи; и они чуяли еретичность пантеистических тенденций своего времени, – тенденций Михаила Скота<sup>1912</sup> и Амори, который, так сказать, ставя точку над «и» реализма, вдруг обнаружил в нем для церковников ахиллесову пята ереси; по мнению Руссело, Амори – Вильгельм из Шампо, минус теология<sup>1913</sup>; позднее мистик Иоганн Таулер (Герсон) так суммирует его учение: все – Бог; Бог – все; творец и тварь – идентичны<sup>1914</sup>; реализм в методе проведения универсалий *in re*<sup>1915</sup> становится чисто индуcским пантеизмом; и церковь вдруг оказалась вынужденной обратить против реализма часть доводов ею же осужденного еретика, Абеяра.

Амори реалист, последовательно проследивший консеквенции онтологий, вынутой из специфического жаргона схоластики; и она диалектически переходит, так сказать, с черного хода в номинализм, с которым, опять-таки, еретик Абеяра боролся; номиналистический привкус Амори, сближающий его с Росцеллином, сказался в его учении о Троице, как лишь манифестации единства<sup>1916</sup>; и это, по мнению историков, потому, что его исходный пункт, реализм, инспирирован Эригеной, неоплатониками и востоком<sup>1917</sup>; не искусленные в искусстве заподозривать философию гуманные и свободолюбивые культур-трегеры эпохи Каролингов не разбирались в тонкостях владения апологетической шпагой; поэтому-то и могли они, до Ансельма включительно, чувствовать себя с Эригеной в одном лоне реализма, как правоверно-церковной философии; теперь пантеистические тенденции Амори, вытекающие из лона Эригена, но не Ансельма, глубоко еретичны – тем более, что пантеистическая тенденция договаривается с Амори до... эволюционизма: у него Отец становится в истории Сыном, чтобы в следующей эволюционной фазе стать Духом; и вдруг вскрывается тайный, номиналистический корень реализма, понятого, как восточный пантеизм в учении Амори о причастии: «*Christus*», – говорит последний, – «*non magis in eucharistia, quam in qualibet alia re*»<sup>1918</sup>.

Отцы церкви прекрасно понимают, что один шаг отделяет в таком пантеизме реализм от браманизма, в котором нет личного Бога и который показал уже на востоке свою оборотную сторону в мистическом скептицизме буддизма и мистическом атеизме философии Самкьи<sup>1919</sup>.

Поэтому с пантеизмом и борются.

После осуждения Амори аристотелианцы на короткий срок присмирели, не прерывая своих занятий по Аристотелю и сознавая, что осуждение последнего – тактика, чем объясняется и тот факт, что глубоко церковный Фома Аквинский не отступил от Аристотеля ни в одном из этапов своего развития. Чувствовалось, что Аристотель более, чем когда-либо необходим, ибо без него – нет путей развития схоластической мысли; эта последняя все более и более осознавала себя в круге проблем, уже отработанных античною философией; и эта последняя стала – следующим этапом ее развития.

В этом надо видеть не прогресс, а регресс; все новое, что сложилось в круге средневековой мысли, уже заживало в жесте вырыва из сферы души рассуждающей, а критические, так сказать, императивы к такому вырыву были даны в философии Абеяра на языке рассудка; но сам Абеяра был осужден и глубоко замалчиваем в описываемую эпоху, – в том именно, чем



он вошел в нерв средневековой мысли; концептуализм Абеяра был вобран теперь рассудком средневековья, но, так сказать, повернут в противоположную сторону; из критического вскрытия новой философии, зависящей от новой мысли новорождаемого члена души, он стал номенклатурным принципом, способом располагать номинализмы и реализмы вокруг идеи о единстве, их пересекающем; само единство, коренясь в единстве индивидуума, не было вскрыто; и абеяровский критицизм, став формализмом в 13-ом веке, рождает возможность к рождению множества систем, с виду разработанных, как никогда, по сути же лишенных всякой самостоятельности, ибо само, так сказать, умопостигаемое пространство квази-новых систем – хорошо ведомое, «греческое» пространство: пространство рассуждающей души с главенствующим в нем рассудочно-логическим принципом Аристотеля. И потому глубоко прав Руссело, не сознающий причин раннего истощения пульсов жизни средневековой философии, но ощупывающий 13-ый век в его видимом богатстве систем, когда он утверждает: «Новая мысль после усилий и ловкости предшествующих столетий и после великих работ Абеяра истощила себя»<sup>1920</sup>. Она живет в жесте всей готической культуры, в жесте вырыва из себя в культуру искусств; но ее нет в себе самоё; и от этого – рост потребности пересмотреть аристотелианские представления арабов, прежних схоластов в свете самого Аристотеля; и во-вторых, – найти Аристотелю место в жизни, как и этой жизни найти место: в Аристотеле.

Этим, как и сверкой Аристотеля с Евангелием, и занята первая половина 13-го века; изучение греческого языка, как результат крестовых походов, учит новому подходу к Аристотелю; и вот Роберт из Линкольна, «*Vir in Latino et Graeco peritissimus*», переводит с греческого «Этику» Аристотеля и комментирует логику<sup>1921</sup>; переводят с греческого и Яков из Венеции, и Фома из Канти-м-прэ, и Генрих из Брабанта<sup>1922</sup>; особенно грамотен в букве греческой мудрости профессор теологии в Париже, Александр Галес (†1245), первый арабист своего времени, знающий Авиценну, Гермеса Трисмегиста, Дионисия Ареопагита, тайно импульсируемый Абеяром и автор сочинения «*Summa theologia universa*»<sup>1923</sup>. Он – «*doctor irrefragabilis*»<sup>a</sup>.

Такой же греколог Вильгельм из Оверна (†1249), епископ в Париже, современник спора, начатого в университете с доминиканцами и францисканцами<sup>1925</sup>; его озабочивает примирить Аристотеля с догмой<sup>b</sup>.

К этим знаменитостям следует отнести и Винченца из Бовэ (†1264), озабоченного тем, чтобы суммировать знания своего времени; он – первый сре-

<sup>a</sup> Прим. Белого:

Сюда: von Hertling: «Wissenschaftliche Richtungen und philos. Probleme im dreizehnt. Jahrhundert». 1887.

Amable Jourdain: «Recherches, critiques sur les traductions latines d'Aristote». 1843.

S. Talamo: «L'Aristot... della scolastica». Naples, 1873.

Pelzer: «Les versions latines des ouvrages de morale... sous le nom d'Aristote en usage au XIIIe s.».

1921 (в «Revue Néo-Scholastique») <sup>1924</sup>.

<sup>b</sup> Прим. Белого:

Valois: «Guillaume d'Auvergne». Paris. 1888.

Baumgarten: «Die Erkenntnislehre von Wilhelm <von> Auvergne»<sup>1926</sup>.

ди энциклопедистов; Людовик Святой призывает его ко двору и делает его библиотекарем и воспитателем своих детей<sup>1927</sup>.

Усилиями этих образованных людей в поле зрения современников окончательно вдвигается Аристотель, а с ним и шаблоны остановившейся античной мысли.

### Культура мысли в 13-ом веке

Историки средневековой философии, конечно, уделяют тринадцатому столетию исключительное внимание, ибо оно, действительно, столетие достижений и расцвета схоластической мысли; но этот расцвет мысли – кажущийся; он расцвет – не мысли вообще, а именно: «средневековой» мысли; что это в нашем разрезе значит? Это значит, что вполне теперь реставрировала себя мысль Греции, как *гетерогенная мысль*: т.е. как мысль, задачи которой имеют чисто утилитарный характер; их задача теперь – задача оправдания; но предмет оправдания – двойной; это – либо вера, либо знание; оправдание знания в свете веры под формой примирения, или наоборот: оправдание веры знанием особенно подчеркнуты в усилиях реалистов и номиналистов этого столетия; и в проведении этой темы, темы оправдания, темы гетерогенности, связывающей свободу и критическую непредвзятость узко предвзятой тенденцией, схоластическая мысль действительно переживает период цветения; но перед мыслью последующих столетий цветение это выглядит пустоцветным; в свете же систем греческой мысли, впервые свободно выявлявшей себя, мысль схоластики выглядит переводом тем греческой мысли на иной язык, к этой мысли не приспособленный. Греческая мысль, свободно эмансипируясь от мифа, передала в системах путь этой эмансипации, как преодоление души ощущающей душой рассуждающей; мысль XIII века искала формул <sup>а</sup>сносной зависимости от религии, подаваемой ими догмой, той же системой мысли, *а priori* принятой за систему непогрешимую; или же: она искала зависимости у древнего мифа, ставшего общеобязательным католическим культом; и чем более она упражнялась в ловкости и в изощренности способов оправдания, еще не виданных в предыдущих столетиях, тем более подчеркивалось ее отстояние от предметов веры и предметов догмы, в результате чего само оправдание переходило в рабский плен, или в выскоч из догмы: в круг предметов знания, к которым впервые свободно приступили уже поздней; этот выскоч напоминал выверт; нельзя было его положить в основу последующего развития мысли; надо было сперва вывернуть, так сказать, мысль вверх.

Во-вторых: различно отношение философии к научному знанию в античный период сравнительно со средневековым; знания слагались в Греции; так сказать, внутри самой философии, как ее же этап; вспомним имманент-

<sup>а</sup> новой

ность геометрии в <sup>а</sup>ее истоке, системе мысли Платона, имманентность аритмологии<sup>1928</sup> учению пифагорейцев, имманентность тенденций естествознания тенденциям аристотеликов; древний философ не отъединен от ученого; и если судьбы науки заключались в проведении индуктивного метода, критически еще не вскрытого в древности, то, во всяком случае, мысль древних свободно доходила до науки.

И этого нет в средних веках; лишь первые схоласты, подобно Герберту из Орильяка<sup>1929</sup>, свободно отдавались науке; позднее всюду чувствовались между наукой и философией, плененной догмой, – толчок и прерыв; и мыслителю-ученому предстоял выбор, им не осознанный в средних веках: стать вполне философом, или вполне отдаться научному эксперименту; в последнем случае начинала в нем хромать систематичность; в первом – научные дерзновения обуживались формально-систематическими заданиями; первое видим у Рожера Бэкона; второе – у Альберта Великого. И это потому, что свободное развитие наук, взрыв научного творчества, скоро охвативший Европу, был связан с осознанием того рода мысли, которого не знала Греция и которую, разумеется, не могла знать средневековая ее транскрипция; то, на чем упокаивались достижения греческой науки, на нашем языке можно назвать эмпирическим законом, не слишком колебавшим принципы античной логики; то же, над чем билась мысль новых европейских ученых, – вскрылось поздней, как научный принцип, т.е. как нечто, в круге чего лежит уже не тот или иной закон, а род научных законов.

О необходимость вскрыть логику научной мысли, еще не открываемую в дедуктивной логике греков, постоянно, так сказать, бессознательно натывается мысль ученого уже в 13-ом веке; отсюда и ощущение неблагополучия в сфере рассудочной мысли, все более и более отстающей от мысли, еще не сформулированной, но уже сущей; и это потому, что в Греции впервые слагается контур логической мысли, как мысли вообще; и это «*вообще*», связанное с властью родовых понятий, есть становление и рост мысли, как рассудочной; самая душа греков, центрируясь в рассудке, как высшей способности, в лестнице своих способностей, как интеллект, разум, Логос, разумела лишь взгляд рассудка на эту лестницу; можно сказать, что самый взгляд на индукцию был дедукцией из общих понятий своего времени; и он давал в итоге лишь эмпирический закон, вот этот вот; и лишь в процессе накопления этих законов и их систематики по группам вставала проблема: 1) противопоставить индуктивную логику дедуктивной; 2) связать обе логики высшим логическим принципом, под условием возможности которого и возможна наука<sup>1930</sup>.

Но эта задача связана с мыслью, осознавшей границы самого рассуждения, самого, так сказать, эвклидова пространства мысли, которое для находящейся в душе европейца 13-го столетия мысли уже узко, ибо это пространство – сдерживающий рост младенца организм матери, из которого надо вырасти; можно сказать: дедуктивная логика греков есть душа рассуждающая, свободно отдающаяся своей жизни (такой свободы у нее не

---

<sup>а</sup> эпоху

было в средних веках, ибо контуры жизни были установлены догмой); индуктивная логика греков есть эта же душа, но обращенная на жизнь ощущений, в ней отраженных, как чувственность, которые она <sup>а</sup>формовала. Между тем логика научных принципов ни только дедуктивна, ни только индуктивна в смысле прежнего понимания логики; она целое, предопределяющее энного рода логики, своеобразные в каждой науке; – учение о логиках, как видах, в принципе новой, не вскрытой логики, которая и не *род*, и не *вид* в прежнем смысле, предносилось в смутных прогнозах Рожеру Бэкону, как предносилось в смутных образах концепта Абеяру учение о неразложимом и индивидуальном комплексе<sup>1931</sup>; и вставал сам новый человек, как тип своих личностей, как принцип законов, которым подчинялись они в своих уже отдельно переживаемых сферах.

Словом: оцупь будущих научных принципов, наличие которых предполагало новую мысль нового душевного существа с разделенным, так сказать, составом «мозгов» (Павел)<sup>1932</sup>, предполагающих сложность состава человека, как индивидуума, – вот подлинно тайный источник неудовлетворения только философией у ученого-философа, и боязни науки, выпущенной на свободу, у философа, отдававшегося науке так, как ей отдавался некогда античный философ, ибо эти занятия уже выглядели в 13-ом веке занятиями «ио-ходя»<sup>1933</sup>; внутри самой мысли, гетерогенной в условиях церковной культуры, осознавалась, так сказать, гетерогенность второго порядка: гетерогенность друг другу физики и метафизики; скрещение двух гетерогенностей, или распятие новорождаемой мысли в условиях мысли античной, с другой стороны, вскрытие самой цельности этой мысли, как зияющего расщепления, или разрыв матерней оболочки, подобный кресту, в момент рождения самосознающей души; – все это перевлекает уже к событиям культуры «Я», не исчерпывающимся в философской сфере средневековья, которая отделилась от мысли-собственно, как мать от ребенка, или лучше сказать, как леса вокруг здания, которых причудливое строение уже не имеет прямого отношения к вчерне отстроенному внутри них.

И потому-то диалектика систем 13-го столетия в противовес жизни мысли двух предшествующих столетий, интересная для только историка средневековой мысли, интересна для нас лишь как момент осознания, что изощрения этой мысли – не мысль уже в прежнем смысле, а леса; интересно то, что, так сказать, ведет к разбору лесов: интересуется становление культуры науки, или – выверт из схоластики; и интересуют первые звуки голоса новой души, еще не рассуждающей, а выражающей себя в междометиях, – в ритме, в лирике, в радостных вскриках уже ренессанса в эпоху, ему предшествующую; и сфера этих вскриков – искусство.

Вот почему я буду особенно краток в своем пробеге по философиям 13-го столетия.

<sup>а</sup> должна извне сформовать

## Альберт и Фома<sup>1934</sup>

Какая встреча имен на тесном протяжении 80 лет! Ими можно было бы исчерпать историю столетий жизни мысли, ибо в именах этих не только – ракурс средневековой философии, но и богатейшее развитие ее особенностей; с 9-го до 13-го столетия – вытягивается еще ствол мысли; 13-ое столетие, – крона, которой отдельные ветви были бы добрыми стволами, если бы они не были расщеплением все того же ствола; иные из историков точкой расщепления ствола считают концепцию Абеляра, по-разному видоизменяемую и никогда не упоминаемую у реалистов и номиналистов этого века; Руссело доходит до явного преувеличения влияния Абеляра, превращающего чуть ли не всех реалистов, в «так сказать» реалистов<sup>1935</sup>; но есть и лейт-мотив правды в этом преувеличении, ибо критическое заострение Абеляра в этом веке, утратив остроту ереси, стало удобным и всеобъемлющим номенклатурным принципом после того, как только реализм и только номинализм одинаково заострились в «ересях»; тогда и сама «ересь» Абеляра негласно превратилась в лоно Авраамово<sup>1936</sup> «праведников» от мысли; о нем молчали; но «праведники» – покоились в нем.

В 1193 году родится Альберт Великий; в 1214 году – Рожер Бэкон; в 1221-ом Бонавентура; в 1227-ом – Фома Аквинский; в 1235-ом – Раймонд Луллий; в 1274-ом – Дунс Скотт. В этом году умирают Фома Аквинский и Бонавентура; в 1280-ом умирает Альберт Великий, современник всех этих кажущихся «гигантов» средневековой мысли; в 1294 году умирает Рожер Бэкон; в 1315 умирает Раймонд Луллий; в 1347 умирает Оккам, о годе рождения которого молчат историки<sup>1937</sup>; эта группа во времени встретившихся мыслителей, как бы мост между 13-ым веком и 14-ым. До нее – «мрак средневековья»; после – «свет возрождения»; отмеченная группа – ни мрак, ни свет:

Ты пойми, – мы ни здесь, ни тут;  
Наше дело – такое бездомное;  
Петухи – поют, поют ...  
Но лицо небес еще темное<sup>1938</sup>.

Я не буду характеризовать выше отмеченных схоластов в отношении их к реализму или номинализму, потерявшим уже остроту<sup>a, 1939</sup>

Старший из них – доминиканец, Альберт Великий, – переводчик, комментатор, энциклопедист, историк науки, натуралист, метафизик, алхимик и «маг»; он особенно поработал над распространением доктрины Аристотеля в эпоху ее запрета; он родился в 1193 году, преподавал свободно вне стен университета, что способствовало пропаганде Аристотеля; одно время он миссионерствовал в Польше; позднее был профессором теологии в Риме

<sup>a</sup> Прим. Белого:

В основной линии изложения я следую Русселу, точка зрения которого для меня наиболее приемлема.



(при папском дворе) и викарием в Ратисбоне; еще позднее он заключился в монастыре и <sup>a</sup>укреплял в Богемии идею крестовых походов; умер же в 1280 году<sup>1940</sup>.

Альберт<sup>1941</sup> – наиболее характерная фигура 13 века, сочетающая энциклопедизм, пустоту утончений<sup>b</sup> <так!> мысли с характерным для времени и плодотворным фактособирательством; ученик арабских алхимиков, автор сочинения, посвященного алхимии<sup>1942</sup>, он, тем не менее, уже интересен, как натуралист, которого доселе средневековые не знают, предвосхищавший идеи Бэкона, Парацельса и Фауста<sup>1943</sup>; его «магический» опыт – уже научный опыт, разукрашенный легендами современников, не посвященных в «чудеса науки»<sup>1944</sup>: его сад цвел зимой; он-де изготовил «андроида», которому-де ученик Альберта, Фома, разбил голову палкой; «андроид» – какой-нибудь манекен; чудо цветения зимой – теплица.

В подчеркивании опыта и истории наук – крупная заслуга Альберта.

Первые работы Альберта – комментарий к Аристотелю (для доминиканцев), или – лабиринт субтильных до смешноты расщеплений мысли, в котором выдвинуты проблемы морали, души в ее способностях и аспектах, проблемы восприятий, универсалий и индивидуума. В книге «*De anima*»<sup>1945</sup> подчеркнута не единство души, а ее троичные проявления (интеллекта, чувства, страсти), как сущностные, откуда вырастает противоречие между единством, догматически положенным, и множественностью (и под единство, и под множество подставлены части расщепленного нераздельно-целого Абеяра); душа имеет форму, орган (тело), принцип жизни<sup>1946</sup>; она наделена способностями: это – интеллект и действие; классификация психических проявлений уже напоминает в методе описательную психологию нового времени; Альберта интересуют физиологические и анатомические знаки душевного действия; отсюда и интерес к френологии Аль-Газали и Авиценны. Альберт учит, что чувства, будучи пассивны, отражают интеллект в образах вещных форм; в субстанции пересекаемы материя с формой (так учил Аристотель)<sup>1947</sup>.

Альберт запутывает и совершенно затемняет им не понятую теорию сознания Аристотеля, внесением в нее и гипертрофией в ней неоплатонических представлений; так же в нем перепутаны Авиценна и Аверроэс; он метафизически разрешает вопрос об общности интеллекта, заменяя пассивную в Платоновом смысле идею понятием о божественно-активном уме и в этом вопросе сплетаясь с проблемой положения универсалий, которые для Альберта «*in rebus*»<sup>1948</sup> (в «*De intellectu*»)<sup>1949</sup>; здесь он поставлен в необходимость опять сочетать в абстрактном понятии<sup>c</sup> («концепт» Абеяра) понятия о роде и отдельности, как единстве и множестве; в одном отношении типичнейший реалист, выдвигает он явно не реалистический лозунг: «*Universalialia non habere esse extra animam*»<sup>1950</sup>; в нем явен номиналистиче-

<sup>a</sup> инспирировал

<sup>b</sup> утонченности

<sup>c</sup> о целом

ский привкус после реалистического положения целого, как сущности и как «*materia prima*»<sup>1951</sup>.

Эти противоречия, по Руссело, – в том, что Альберт ни реалист, ни номиналист, будучи *концептуалистом*, замалчивает свою связь с осужденным церковью Абеляром<sup>1952</sup>; и эта тайная связь с Абеляром продолжается в его ученике, Фоме Аквинском<sup>а</sup>.

Фома Аквинский родился в 1227-ом году в семье итальянских графов, сплетенных узами родства с Людовиком Святым<sup>1954</sup>; Италия была в декаде; нравы ослабли; и это отчасти заставило юного Фому уйти в монастырь, откуда его послали в учебу к Альберту Великому; так в 1245-ом он оказался в Кельне, где школьники шутили над его молчаливостью и дразнили его «*немым быком*»<sup>1955</sup>; за Альбертом «*немой бык*» поехал в Париж, где встретился и подружился с Бонавентурой; вскоре он стал ассистентом при Альберте Великом; и уже 25 лет читал курс теологии; это была эпоха борьбы доминиканцев с профессорами Парижского университета; и Фома, оставив университет, встал на сторону монахов; в 1257-ом он снова взялся за преподавание в университете, откуда попал в Рим по зову папы Урбана IV-го, которого он сопровождал, профессорствуя попеременно в Риме, в Перузе<sup>1956</sup>, в Неаполе; смерть (1274) застигла его в дороге: он ехал на Лионский собор.

Фома, как и Альберт, – сочетал в себе теолога, философа и натуралиста<sup>1957</sup>, уступая последнему в естествознании и блистая в теологии; отсюда у него расхождение с Альбертом в методе; по Руссело «*Аристотель*» Фомы имеет другого «*Платона*», не «*Платона*», явленного Порфирием, а «*Платона*» более близкого к Платону; но можно сказать, что и «*Аристотель*» Фомы скорее Аристотель разъясненный, чем Аристотель выдуманный; он выдвигает проблему причинности, как априорную для физической действительности и в ней не коренящуюся<sup>1958</sup>.

Так же он методологизирует, отправляясь от Альберта в учении о душе, понятие о душе; и различает: истину в сознании от истины в вещах<sup>1959</sup>; они идентичны лишь в Боге; деятельность ума, отправляясь от истин чувственности, на более высокой стадии есть память, как своего рода фантом чувственности, коренящийся в рассудочной деятельности, работающей над формой чувственности и меняющей истины ее в истины сознания, в «*intellectus possibilis*»<sup>1960</sup>, в свою очередь коренящийся в универсалиях; в этом ходе мысли уже дан вполне ход вскрытия апостериорного мышления, зависящего от *синтетических априори*, или – категорий Канта<sup>1961</sup>; «*образы*» (идолы) Демокрита<sup>1962</sup> суть посредники между чувственной истиной видимости и интеллигибельной природой правды; сознание, по Фоме, обуславливает и субъекта, и объекта, который у Фомы – объект восприятий; ему не нужна вечность идеи; и он отмежевывается от Ансельма;

<sup>а</sup> Прим. Белого:

Hertling посвятил исследование А<льберту> В<еликому>; заглавия не знаю; сюда же: Schneider: «Die Psychologie Albertus des Grossen» (в «Beiträge z. Gesch. d. Ph. d. Mittelalters».

Bd. IV).

Розенберг<ер>. Очерк истории физики. Часть первая. 1883 г.<sup>1953</sup>

так же ему не нужен материальный коррелят к идее, данный извне, ибо всякое знание проистекает из чувства; связь с интеллектом чувственности и направленность на последнюю интеллекта всюду силится Фома подчеркнуть, что ставит его, как и Альберта, вне типичного реализма, не относя и к номинализму, ибо универсалии его, принявшие вид категорий Канта, все же реальны; и в этом смысле он допускает бытие идей (в «*De ideis*»<sup>1963</sup>), как принципов, продуцирующих вещи; в этом допущении он – последовательный и отчаянный рационалист, как в точке отправления своего учения о познании он – сенсуалист; истины вещей – сенсуальны; истины сознания – рациональны; пересекаясь в Боге, трансцендентном сознанию, они сами по себе не имеют бытия (ответ и реализму, и номинализму); они – методологические множества, модусы, а не существа; так в мире идей мы должны различать идеи, вытекающие из бытия Бога, как прототипы идей; в этой части доктрины Фома – платоник; другие же идеи, называемые Фомой, *principia cognoscitiva*<sup>1964</sup> и обычно принимаемые реалистами за бытийственное, суть лишь результаты познания; и в этой части доктрины Фома – номиналист; Фома, по Руссело, конечно же, концептуалист; номиналистичен его «фантом»; и, так сказать, реальна форма, как результат работы сознания и над субъектом своим, и над объектом<sup>1965</sup>.

Огромный труд Фомы «*Summa theologia*» остался неоконченным; это – огромная энциклопедия, выдвигающая 612 вопросов, на которую современники Фомы смотрели, как на чудо<sup>1966</sup>; и которая вся – меч, выкованный для церкви, ибо в ней вопрос о примирении веры со знанием есть вопрос основной, однако не пресекавший ересей; и показаны четко границы логики (против Ансельма<sup>1967</sup>); так же четко определены: детерминизм и предестинация человека<sup>1968</sup>.

Выдвинут разум, как априори законоположений, обосновывающих пять различных родов законов<sup>1969</sup>, имеющих целью – общее благо; вечен разум, управляемый Богом; и вечен – закон греха; закон человеческий определяет в поступках то, что в общем виде положено законом природы; закон Божественный нормирует отношения между законом природы и законом сознания; и даже в сферу Божественного закона сумел этот формалист, щепящий действительность, внести двойственность, отождествляемую с Ветхим и Новым Заветами.

Фатализм – следствие закона греха; и Фома оправдывает рабство пустым и чисто книжным логизированием.

Теология Фомы не столько теория знания, сколько теория юриспруденции; теология реализуется феноменалистически; а человеческое познание феноменализуется в ней с достаточной реальностью; всюду – расщепы, границы, права и обязанности, номенклатура которых превращается в реальность, ибо реальна у Фомы – форма.

Он – единственный, блистательный формовщик, но не научного сознания, а сознания церкви; западная церковь в нем впервые обретает себя и как утонченная диалектическая система, звенья которой вынуты из времени и бесстрастно повисли системою отработанных форм; Аристотель без естествознания, Платон без идеализма, Кант без критицизма, Юм без кро-

ви, — он становится вечным юрисконсультom церкви, остановившим в ней жизнь и подменившим в ней мысль разбором запутаннейших, юридических казусов; две истины под формой одной, — он сама ложь западной церкви, вставшая великаном над веками ее фиктивной жизни<sup>1970</sup>; я бы назвал его не «*doctor angelicus*»<sup>1971</sup>, а «*doctor diabolicus*»<sup>a</sup>.

Ученики Фомы<sup>1973</sup> Эгидий Колонн (1247–1316), или «*doctor fundatissimus*»<sup>1974</sup>, Роберт из Оксфорда, Гервей Наталис, Генрих из Гана<sup>1975</sup>, — продолжают дело этого завоевателя церковных умов; под ногами его скоро будет лежать<sup>b</sup> все католичество.

## Рожер Бэкон

Если Фома Аквинский, ученик философа-натуралиста, Альберта, теологизирует проблему соотношения веры, мысли и знания, то Рожер Бэкон, имеющий тот же круг предметов исследования, наоборот натурализирует, так сказать, «логику 13 столетия, не уважая Платона, коренным образом отрицая усилия Фомы и Альберта, и не оставляя почти никакой роли дедукции в своей гениальной оцупи методов индуктивного мышления.

Бэкон родился в Англии, в графстве Соммерсет<sup>1976</sup>, в состоятельной семье, поддерживавшей короля Генриха III-ьего в его борьбе с баронами; в юности он учился в Оксфорде; его учитель уже не признавал схоластики и ратовал за свободу науки; это был епископ Линкольнский, Роберт Гросстэт<sup>1977</sup>, математик и филолог, относившийся сдержанно к Аристотелю; в 1234 году Бэкон попадает в Париж, где еще преследуют метафизику Аристотеля; и особенно заинтересовывается последним<sup>1978</sup>; он скептически относится к авторитетам своего времени, Бонавентуре, Фоме, Альберту, Александру Галесу, противопоставляя им некоего безвестного своего учителя «Петра»<sup>1979</sup>; получив степень доктора, Бэкон возвращается в Англию, становится францисканцем, не принимая участия в прях между францисканцами и доминиканцами, одинаково отрицая авторитеты обоих орденов и испытывая преследование за преследованием; в 1257 году он снова в Париже в качестве поднадзорного<sup>1980</sup>; в 1265 году он жалуется на свое положение папе, Клименту IV, с которым он был знаком в Париже в эпоху, когда папа был еще секретарем Людовика Святого<sup>1981</sup> (под именем Гюи Фуко<sup>1982</sup>); он посы-

<sup>a</sup> Прим. Белого:

Литература о Фоме огромна; отмечу лишь несколько книг:

Etienne Gilson: «Le Thomisme».

Charles Jourdain: «La philosophie de Saint-Thomas».

Werner: «Forschungen über St. Thomas» (3 тома).

Eucken: «Die Philos. des Thomas v. Aquino». 1886.

Frohschammer: «Die Philos. d. Th. v. Aqu.» 1889.

Schneider: «Das Wissen Gottes nach der Lehre des h. Th. v. Aqu.» 4 тома. 1884–1886.

Pesch: «Institutiones logicales... Sancti Th. Aquinatis». 3 тома. 1888–1890.

Огромна и литература по неo-томизму<sup>1972</sup>.

<sup>b</sup> церковь

<sup>c</sup> круг проблем

лает папе свои сочинения «*Opus majus*», «*Opus minus*» и «*Opus tertium*»<sup>1983</sup>; освобожденный папой, он возвращается в Англию; по смерти Климента преследования Бэкона возобновляются; Бэкон отвечает на них едкой критикой в своем «*Compendium <studii> philosophiae*»<sup>1984</sup>; в 1278 году Бэкона заточают в тюрьму вместе с рядом еретиков и «колдунов»; и только к 1292-ому году он получает свободу, которой, однако, почти не пользуется; смерть обрывает его жизнь в 1294-ом году<sup>1985</sup>.

Бэкон поразительно образован: он хорошо изучил греческий, арабский и еврейский, подчеркивая необходимость знания языков для чтения подлинников, ибо Аристотель в переводах, по его мнению – сплошной миф; он изучает грамматику, знает прекрасно Авиценну, Аль-Фараби, Аль-Газзела<sup>1986</sup>, Аверроэса, исследует переводы Аристотеля Михаила Скота, и чтит Птоломея<sup>1987</sup>; о нем создается миф, отраженный, между прочим, в одной старой английской комедии, что он маг, сделавший искусственную голову, которая отвечала на вопросы, и что он находился в постоянных сношениях с дьяволом<sup>1988</sup>; его ярко выраженный интерес к алхимии не имеет общих корней с алхимическими увлечениями Альберта и с каббалистической подосновой алхимии у Раймонда Луллия, его современника, которого Бэкон знает, но которым мало интересуется<sup>1989</sup>; в самой алхимии Бэкон постоянно подчеркивает научно-химическую базу, открывая свойства фосфора, висмута, магнезии; его интересуется проблема превращения металлов; молва ложно приписывает ему изобретение пороха; все средства свои тратит он на построение приборов и проведение опытов; он изучает законы преломления лучей и почти находит точные формулы их; и опять-таки: молва приписывает ему изобретение камеры-обскуры; и в области астрономии он высказывает ряд блестящих прогнозов<sup>1990</sup>, почти предвосхищая открытие Коперника; он утверждает, что Млечный Путь есть скопление звезд; он уточняет методы вычисления лунных фаз и весеннего равноденствия; но и в конкретных исследовательских процессах, и в отвлеченных вопросах, связанных с наукой, его интересуется методология опыта, а не утончения диалектики, которую он презирает и в которой не силен, следствием чего является темнота его философского стиля<sup>1991</sup>; здесь подчас выглядит он косноязычным.

Рожер Бэкон – великий предшественник великого завершителя своей точки зрения, Фрэнсиса Бэкона, отделенного от него трехсотлетием; то, что Рожер непосредственно знал в своих удивительных прогнозах, то Фрэнсис отчетливо сформулировал и положил в основу научной методологии.

Что Рожер Бэкон шел правильным путем и интуитивно владел принципами научного мышления, им недостаточно сформулированными, – о том свидетельствует его сочинение «*De secretis operibus artis et de natura et de nullitate magiae*»<sup>1992</sup>; в этом сочинении он не только высказывает свою веру в безграничную мощь человеческого ума, сводя чудеса магии к научному эксперименту, но и дает ряд научных предсказаний; он утверждает: Мы не знаем того, что в будущем будет доступно простому школьнику<sup>1993</sup>; Леру пишет: «В механике Бэкон считает возможным пользоваться сопротивлением воды для постройки кораблей; ... он говорит о колясках, движущихся без лошадей. Он утверждает возможность полета в воздухе» (из «*Encyc-*



*lopedie nouvelle*)<sup>1994</sup>); он знает уже о будущих подъемниках, о морском колоколе. Особенно блестящи его страницы, посвященные оптике: здесь и принцип волшебного фонаря, и принцип зажигательного стекла, и идея телескопа, и идея фотографии, и предсказания о порохе<sup>1995</sup>; он – автор учения о химическом сродстве, позднее сформулированном Гете: оно – подобно душевному сродству; будучи убежденным астрологом в своем «*Speculum astrologiae*»<sup>1996</sup>, и обосновывая теорию влияния планет не только на души, но и на самое механическое движение, он фантазирует о том, что если мы в искусственно построенном планетарии точно вычислим размеры планет и их отстояния друг от друга, то такой планетарий будет движим самими небесными светилами<sup>1997</sup>; в основе утопии – мысль о том, что движение вызывает движение без точки приложения силы, если размеры движущихся тел и орбиты их пропорциональны друг другу; такая передача движений в утопии Бэкона подобна явлению консонанса в акустике; в основе подобного рода утопии положена мысль о движущем начале числа и о роли математики<sup>1998</sup>.

Бэкон силится в XIII веке дать математическое обоснование логике наук, разительно переключаясь с гносеологами 20-го века, подобными Когэну, Натторпу, Гуссерлю.

Его лозунги в «Опытах»: «*Без опыта нельзя завоевать знания*»<sup>a1999</sup>; сама математика без опыта еще не дает истинной убедительности; нельзя искать природы вещей в разуме без опыта; опытным путем можно дойти и до искусства предсказывать явления<sup>2000</sup>.

Очень интересны рассуждения Бэкона об отношении между ощущением и восприятием<sup>2001</sup>; все его учение об апперцепции связано со взглядом на восприятие, в котором подчеркнут опыт зрения; от способа видеть зависит самая установка проблем осмысливания; опыт же зрения или своего рода наука видеть, обнимает и видение фактов внешних, и видение фактов внутренних<sup>2002</sup>; идея есть познавательный результат активности воспринимающего субъекта; восприятие есть сила, подобная эманации, видоизменяющая объекты зрения.

И тут-то, опять сближаясь с Гете, он вводит в учение о внешнем опыте свое учение об опыте внутреннем; Рауль Картон в двух фундаментальных томах<sup>2003</sup> исследует взаимоотношение опыта внешнего и внутреннего у Бэкона, устанавливая: 1) в учении об опыте внутреннем Рожер Бэкон – мистик; 2) учение об этом опыте предопределяет его учение о внешнем опыте, на это не обращено внимания ни историками философии, ни историками науки; и Бэкон в этом смысле не понят и в современности, как не был он понят и францисканцами, его осудившими зря, ибо он все же – францисканец, в той же мере, в какой «*бэконинец*» в смысле предшествования Фрэнсису Бэкону.

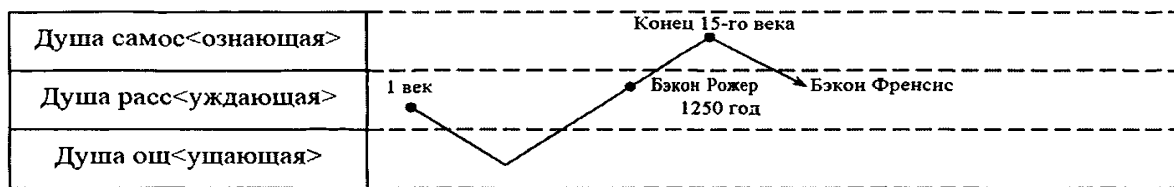
О соотношении Бэконов друг другу хочется сказать несколько слов в связи с кривой истории.

Впереди мы покажем, что кривая истории достигает в 15-ом веке уровня самосознающей души, проходя сферой этой души; затем в 16-ом столетии она в своем спиральном повороте поворачивается назад, рисуя линию схож-

<sup>a</sup> В трактате «*Perspektiva*» он много рассуждает о связи ощущений с восприятиями;

дения, подобную той, которая началась с 1-го века; и в 17-ом столетии линия эта опускается до вторичной встречи с душой рассудка, которую и перерабатывает заново в критицизм, еще не бывший в истории; но оба Бэкона идут, так сказать, впереди своего времени; Рожер уже почти достигает верхней границы души рассуждающей в 13-ом веке, тогда как его современники достигают ее лишь во второй половине 14-го века; Фрэнсис уже самосознанием, так сказать, погружен в сферу души рассуждающей, оставшей от века, чтобы заново ее переработать в критическое сознание, опережая большинство современников; и оба встречаются, так сказать, в уровнях: Рожер – в процессе восхождения; Фрэнсис – в процессе нисхождения; оба – жертвы интриг; оба – попадают в тюрьму; оба авторы учений об «опыте». «*Essays*» Фрэнсиса Бэкона выходят в 1597 году<sup>2004</sup>; «*Opus majus*» выходит до 1265 года; между ними расстояние приблизительно в 330 лет<sup>2005</sup>; оба сочинения, если откинуть частности (например, расхождение в роли математики, не учтенной Фрэнсисом и учтенной Рожером), трактуют одинаково одну и ту же тему: методологию индуктивных наук; эта трактовка в одном, как прогноз, как гениальный вопрос, бросаемый в будущее; в другом это – спокойный ответ из будущего, лежащий в основу методологии; разговор Бэкона с Бэконом, Бэкона, восходящего к самосознанию, с Бэконом, сходящим из самосознания, Рожера, верящего в науку, с Фрэнсисом, знающим предмет своей веры, – замечательный жест кривой.

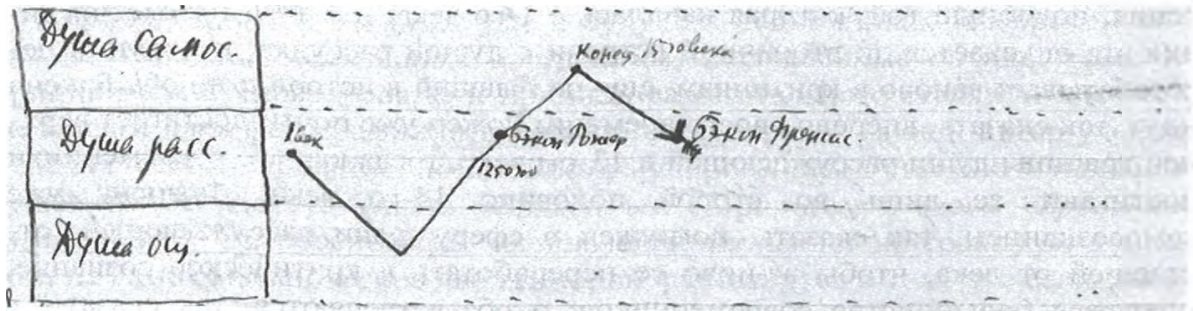
Изобразим графически положение двух Бэконов на кривой истории, ориентирующей в целое многообразие исторических картин:



Я помещаю Бэкона выше уровня 1250 года, ибо этот уровень – средняя культуры; Рожер Бэкон опережает его. И я помещаю Фрэнсиса Бэкона ниже уровня его современников, ибо в линии нормального нисхождения самосознания в душу рассудка он на столетие опережает методологов своего времени.

Остается немного сказать о Рожере Бэконе, как метафизике, презрительно отвергавшем учение о двойной истине; ответы Бэкона на вопросы о единстве, или множественности субстанции, об отношении между материей и формой, о корнях индивидуализации не блещут философской оригинальностью.

Субстанция по Бэкону есть сложное целое материи и формы, которые не отдельные сущности, ибо существуют многие материи и многие формы, так что и ангелы имеют свою бестелесную плоть; они делимы лишь в мышлении; единичное существует до общего (*universalia post rem*); нельзя про



Андрей Белый. Схема из рукописи ИССД. 1931. НИОР РГБ

него говорить, что он номиналист, или реалист в прежнем смысле<sup>2006</sup>; скорее он, по мнению Руссело и Рауля Картона, мистик, развивающий семь ступеней опыта; вот перечисление их: 1) научная иллюминация; 2) иллюминация добродетели; 3) достижение семи даров духа; 4) дост<ижение> блаженства; 5) овладение духовным знанием; 6) достижение плодов набожности; 7) экстаз<sup>2007</sup>.

Рожер Бэкон убежденный проповедник синтеза религии, философии и науки<sup>a</sup>.

## Бонаventura, Раймонд Луллий

В противовес сомнительному реализму Фомы, Альберта, Бэкона, другой францисканец, начальник Бэкона по ордену, Бонаventura развивает в Бэконово время, совпадая с последним в мистике, подчеркнутый, уже устаревающий реализм; увидя Бонаventura больным младенцем, святой Франциск будто бы воскликнул: «O, buona ventura!»<sup>2009</sup> Так италианец, Джиовани Фидонца, стал Бонавентурой, святым, доктором «seraphicus»ом<sup>2010</sup>.

Он родился в 1221 году, стал монахом в 1238-ом, учился у Александра Галеса в 1242–1245-ых годах, стал доктором в 1257-ом; и в этом же году стал генералом ордена францисканцев; инспирируя себя сочинениями Бернарда Клервоского, он отдался церковно-общественным и орденским делам,

<sup>a</sup> Прим. Белоого:

Сюда:

Raoul Carton: «L'expérience physique chez Roger Bacon».

" - " - " - " «L'expérience mystique... chez Roger Bacon». Paris. 1924.

Hirsch: «Roger Bacon Essays». Oxford. 1914.

Ch. de Rémusat: «Bacon». 1857.

Paulin Martin: «La vulgate latine au XIII siècle d'après Roger Bacon». Paris, 1888.

Otto Keicher: «Der Intellectus agens bei Roger Bacon» (в «Beiträge zur Gesch. d. Ph. d. M.» 1913).

Émile Charles: «Roger Bacon. Sa vie, ses ouvrages, ses doctrines». 1861.

Maxwell: «Roger Bacon». (в «Blackwood's Mag.» CLVI. 610).

Adamson: «R.B.». 1876.

Werner: «Die Psych., Erkenntniss- und Wissenschaftslehre des R.B.». 1879<sup>2008</sup>.

боролся с уклонами, будучи в личной жизни кротким и высоконравственным; про него шептали: «*По брату Бонавентуре можно думать, что Адам не согрешил*»<sup>2011</sup>; до конца жизни он остался сторонником идеи нищенствования, написал трактат «*De paupertate Christi*»<sup>2012</sup>, хотя его уже облекала кардинальская мантия; умер он в сане епископа вскоре после Лионского собора (1274), где всех поразил своим пламенным красноречием; он соединял в себе тактика, оратора, полного темперамента, с уединенным философом и анахоретом-мистиком.

Руссело считает его главным образом мистиком, близким по духу школе Сен-Виктор<sup>2013</sup>; Жильсон, наоборот, подчеркивает философские заслуги Бонавентуры<sup>2014</sup>; в учении о мистическом опыте он скликается и с Рожером Бэконом, кладя в основу внутр<еннего> пути иллюминацию, которая имеет четыре рода выявления<sup>2015</sup>: в одном становится познаваема механика природы; в другом открывается строение форм чувственного познания; в третьем – просвещается интеллект; и в четвертом – является Божество; мир в иерархии своих форм – лестница к Богу; внешние причины в пути опыта становятся, так сказать, причинами в себе; концентрация на них обнаруживает рефлекс Вечности. Свой язык он, как мистик, заимствует у Ареопагита, воспроизводит в мистической философии идеи новоплатоников<sup>2016</sup>, приурочивая их к францисканской аскезе; мистик и проповедник бедности перевешивают в нем схоластика, который, хотя и обладает даром к обобщениям, предоставляя и логике известную свободу, однако, как философ, не оригинален вовсе, приводя аргументы главным образом из Писания<sup>2017</sup>, а не из греков.

Интересна его защита теории равенства, переходящая в теорию обязанностей и трудовой повинности; Бонавентура защищает права бедных, отдаваясь францисканскому экстазу, договаривавшемуся до мистического социализма и учившему, что царство Сына окончилось в 1260-м году и что уже наступает царство Духа (экстремисты)<sup>2018</sup>, что вуали с истины снимаются<sup>2019</sup>; крайние францисканцы в эпоху Бонавентуры смешивались с альбигойцами; с 1254 года изъясняли в Париже моральные каноны «*вечного Евангелия*»<sup>2020</sup>; и моральный праксис Бонавентуры живо реагировал на вопросы дня.

Тем не менее он развивал и очерк своей системы.

Бог по Бонавентуре реально содержит универсалии; и потому твари, формуемые по образу идей, близки к Творцу; но одним разумом к нему не приблизишься; нужна воля, работа с чувством, чтобы мистическому созерцанию – открылась правда идей; в «*Itinerarium mentis in Deum*»<sup>2021</sup> есть переклик с мистиком Ришаром; видимый мир – зеркало Бога; дается лестница восхождений: Sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia, synderesis; в последней ступени чистым сознанием постигается чистая совесть; и уже после всего – наступает выход «Я» личности из личности, который Бонавентура называет «*excessus mentalis*»<sup>2022</sup>; его форма – экстаз<sup>2023</sup>.

Бонавентура пишет свою «*Summa theologia*»<sup>2024</sup> по плану «*Сентенций*» Петра Ломбардского<sup>2025</sup>, и влияет на школу последователей; его ученики –

Матвей (1240–1302)<sup>2026</sup>, Рожер из Марстоны, Ришар из Медиавиллы, Вильгельм из Мары (Бэконов друг)<sup>2027</sup>; все – монахи-францисканцы<sup>a</sup>.

<sup>b</sup>Крупная фигура этого века, современник Бэкона и Бонавентуры, но совершенно иной в яркостях темперамента, в раскале рассудка, в страстях и в <sup>c</sup>фанатизме, ищущем мученичества, не знающий удержа ни в каких проявлениях – Раймонд Луллий (1235–1315)<sup>2029</sup>, уроженец Балеарских островов, вероятно, с арабской кровью, <sup>d</sup>развертывает в 13-ый век фантазмагорию своей жизни; придворный, щеголь, мот, <sup>e</sup>трубадур, трувер, слагающий свои поэмы на каталонском наречии, он в молодости – фонтан любовных авантюр; раз распаленный страстью, преследуя даму сердца, он забывается до такой степени, что въезжает за ней в храм: на коне! Он умоляет ее отдаться ему; он преследует ее и мольбами, и угрозами; она, доведенная до отчаяния его настойчивостью, аскезой; вдруг расстегивает свой корсаж и показывает ему грудь, обезображенную раком, чтоб охладить его пыл; он, пораженный, как громом, рвет все с своим прошлым; бросает двор, роскошь, утехи жизни и удаляется на высокую гору, чтобы на вершине горы, в полном уединении отдаваться аскезе, науке, молчанию; он покупает раба-араба; и с его помощью овладевает арабским языком; сорокалетним мужем он появляется в Париже и усаживается вместе с молодежью на школьную скамью, поражая окружающих своим невзрачным видом, не соответствующим взрыву учености, который он порой обнаруживает.

Уже со школьной скамьи он обрывает профессоров; еще в Париже его сжигает мечта: преодолев школьную мудрость, явиться к неверным, чтобы перед ними ниспровергать Коран и «ложную» мудрость Аверроэса; по окончанию курса наук он носится с проектом создать школу пропагандистов и миссионеров, способных зажечь восток учением Христа. Ему не терпится: сев на корабль, он подплывает к Тунису и с корабля бросается на площадь, где начинает публичные прения; его сперва слушают с уважением; но несдержанный язык его губит; с площади он попадает в тюрьму, где его приговаривают к смертной казни за оскорбление религии Магомета; но один из арабских ученых, узнав в нем высокодаровитого схоласта, принимает все меры к тому, чтобы его спасти; и его высылают за пределы Африки; и тут – опять приключение: его чуть ли не побивают камнями<sup>2030</sup>.

Попад в Европу, он преподает в Неаполе, потом едет в Париж, откуда вновь бросается к неверным, в Каир, где его чуть-чуть не отравили; снова он в тюрьме; но попав туда, он превращает тюрьму в школу, потому что к нему

<sup>a</sup> Прим. Белого:

Сюда: Palhoriès: «Saint Bonaventure». 1913.

Gilson: «La philosophie de Saint-Bonaventure». 1914.

A. de Margerie: «Essai sur la philos. de Saint Bonaventure».

G. Casanova: «Cursus philosophicus ad mentem de D. Bonaventurae». 1894.

Ephrem Longpré: «Théologie mystique de S. Bonaventure» («Archivum Franciscanum historicum») <sup>2028</sup>.

<sup>b</sup> Третий крупный францисканец

<sup>c</sup> религиозном

<sup>d</sup> ведет перед нами невероятную по эксцентричности жизнь

<sup>e</sup> кутило, поэт, пишущий излияния и поэмы



сбегаются именитые арабские философы, чтобы с утра до вечера препираться о деталях философии Аристотеля и Аверроэса; в тюрьме принимается он писать какое-то апологетическое сочинение, но его высылают с почетом в Европу, прося более не беспокоить земли неверных своим назойливым философствованием, нарушающим нормальное течение жизни; высланный из пределов Африки, он преподает в Генуе, Пизе, подымая и здесь споры; одни его считают еретиком; другие – чуть ли не святым; он же проповедует соединение орденов для отвоевания Святой Земли; но эпоха крестовых походов уже миновала; ему – не внемлют<sup>2031</sup>.

Тогда он в третий раз бросается в Тунис, в собственном лице объединяя и предводителя, и рать 9-го, неосуществившегося похода; и на этот раз его на-смерть избивают камнями; мученический венец, которого он всю жизнь искал, наконец-таки завоеван им<sup>2032</sup>.

И в Европе личность его, напоминающая самум, внушает глубокое изумление: поэт, философ, каббалист, теолог, миссионер, мученик, – кто он? Еретик, или Святой? Вскоре Испания и юг Европы покрывается организациями, посвященными изучению и развитию его рода мышления, которое рассматривается, как особое искусство, «*ars lulliana*»<sup>2033</sup>; один из пап, пораженный им, как фейерверочной ракетой, собирается его причислить к лику святых; но какие-то случайности задерживают его намерение; папа умирает, и... через некоторое время Раймонд Луллий, несмотря на мученичество, провозглашен злостным еретиком<sup>2034</sup>.

Философия Раймонда Луллия – философия ли? Она лишь в приложении к личности Луллия дает вспых, как футляр электр<ической> лампочки, привинченный к подставке с проводом; она светится ярко, как жест необыкновенного человека; ее можно брать в категории экстравагантности, но не в категории нашей мысли; она носит ярко-восточный характер; это – амальгама из мистики, каббалы и алхимии<sup>2035</sup>, внедряемая в сознание с раскаленной сухостью <sup>a</sup>рассудочных абстракций, отрешенных от здравого смысла; в противовес Бэкону, умаляющему дедукцию, Луллий в своей «*Машине мысли*»<sup>2036</sup> доводит дедуктивный метод до крайних пределов; и гонит его за эти пределы... в сферы логического безумия; но в этом безумии есть «*нечто систематическое*»<sup>2037</sup>; представьте себе диалектику Гегеля, из которой выжато все напоминающее конкретность, механизованную и превращенную в аппарат, колеса которого, вращаясь друг вокруг друга, мимо жизни, с быстротой Гераклитовых вихрей<sup>2038</sup> вымолачивают трактат за трактатом, в написании которых личное сознание Луллия не принимает никакого участия; лишь в таком образе вы нечто усвоите из метода Луллия, лежащего в основе им придуманной<sup>b</sup> машины мысли; здесь движущий мотор – сплав мистики с каббалой; то же, что он вращает – рационализм во-первых, рационализм во-вторых, рационализм в-третьих.

<sup>a</sup> логических

<sup>b</sup> на каббалистической основе

Такого панлогиста, каким был Луллий – свет не видал; можно подумать, что он в «машине» превратил свой философский субъект в гомункула<sup>2039</sup>, которого отапливал собственными страстями, перешедшими в навязчивую идею: пострадать во-первых, во-вторых, в-третьих.

Раймонда занимала мысль о материальной квинт-эссенции, которая у алхимиков того времени была чисто метафизической идеей<sup>2040</sup>, дедуцируемой из основных понятий Каббалы с ее представлениями о микрокосме, как Адаме Кадмоне<sup>2041</sup>; все – из одного: найти философский камень<sup>2042</sup>, – раскрыть тайну творения и стоять у рычага, управляющего мировым трансформизмом<sup>2043</sup>; метаморфоза веществ и идей – выявление единого принципа мирового творчества; раскрыть принцип второй, – подойти к овладению первым, ибо бытие идентично со словом; философский камень – владение словесными знаками, как реалиями идей и вещей; метафизика – наука наук; и «*Ars Magna*», сочинение Раймонда, дает ее принцип в трех частях; первая – в свою очередь трехчастна: в ней дедуцированы алфавит, фигуры его и основы Каббалы; Раймонд Луллий первый из европейских философов дает логику последней; он вскрывает значимость девяти букв: А, С, D, E, F, G, H, I, K<sup>2044</sup>.

Субстанция по Раймонду в акте, ибо она – сила, изживающая себя в действии; сам субъект познания познаваем лишь в действии.

Вторая часть «*Ars Magna*» – выводы из первой, заключающиеся в дедукции идеального интеллекта, действующего с непогрешимостью аппарата; третья часть – вскрытие, так сказать, аппаратности этого интеллекта; это – «комбинаторий» идей, изложенный, как конструируемый аппарат, состоящий из понятий, написанных на кругах, вращаемых друг вокруг друга; понятия, классификация их, дедуцированы *a priori*; это – предпосылки ко всем наукам; комбинация их при помощи вращения кругов «машины мысли» дает бесконечность формулировок, безукоризненных, ибо субъективные причины ошибок устранены.

Раймонд<sup>a2045</sup> делит свои принципы на два рода принципов: абсолютных и релятивных; в каждом цикле их 9<sup>b</sup>; они – вращаемы на подвижных, концентрических кругах; путем вращения кругов он механически пишет трактат за трактатом; и бесконечный свой понятийный разrost называет он – деревом науки; в основе его учения – мысль о многообразии смыслов; вращаемых один вокруг другого и строящих «эмблематику»<sup>c2046</sup>, в которой логика философии являет своего рода контрапункт бесконечно извлекаемых идейных оттенков; точно симфония, в которой звучат голоса сущих и не сущих систем; и эту свою прекрасную в мечте и глубоко верную мысль о разросте смысловых эмблем и умножении в них жизни самого смысла, который есть смысл лишь в действии терминов, а не в них самих, – эту грандиозную мысль, увиденную им, как древо жизни, 12 раз приносящее плоды, превращает он в ужасную скрежетопильню смещаемых и налезавших друг на дру-

<sup>a</sup> Де Жерандо ярко описывает деление

<sup>b</sup> терминов

<sup>c</sup> чистого смысла, превращающую

га абстракций, лишенную признаков самого элементарного критицизма до такой степени, что хочется воскликнуть: «В этой до такой степени акритичности, не осуществлен ли план критического принципа, до которого еще не дошло наше время?»

Когда я пробовал читать «*Ars Magna*», – я не понимал ни слова в написанном: абракадабра! Но абракадабра, внушающая бóльшее уважение, чем гладко-осмысленная системочка наших дней; я бросил «*Ars Magna*»; и принялся за ее ракурс, данный в «*Ars brevis*», которого – тоже не понял; и я отступил еще дальше: в комментарий к Раймонду, написанный Джордано Бруно<sup>2047</sup>; и тут со стенанием от усилия что-нибудь понять, я вообразил, что слышу не мысль, а лейт-мотив из-за грохота скрежещущих терминологических кунштюков; и этот лейт-мотив был нежен, как песня Гурии; я начал понимать трезво схему мысли Раймонда лишь в обледнениях историков философии, писавших о нем.

И вот, что они говорят.

Центр системы его, или «*A*» – идентичность в существе мысли субъекта и объекта; и это – Бог, вне которого свободы нет, и которого обнаружение в действии, исполненном силы; существование – только в действии; действие мысли – во вращении понятийных смыслов, отвечающем *a priori* на вопросы о том, вечен ли мир; ответы разноречивы, разнообразны, в зависимости от прохождения авида понятия над видом понятия; мир – вечен; мир – конечен; при умелом действии с машиной мысли, можно прочесть ответ, как целое, составленное из ответов; и это целое гласит: мир конечен, ибо есть зло. Бог есть существо силы, не нуждающейся ни в чем, кроме себя; в сути Божества нет множества, а в отношении его к миру они есть; и это первое выявление – тройственность. Де Жерандо, истолкователь Луллия, подчеркивает динамику его мистицизма, столь не свойственную другим мистикам<sup>2048</sup>; Руссело более удивляется оригинальной странности его мира идей, чем он объясняет его<sup>2049</sup>; Хорреф без всякого основания свое неумение подойти к Луллию прикрывает смешком<sup>2050</sup>.

В Луллии – что-то от Индии, перегнанной в юдаизме и пифагорействе<sup>2051</sup>; как первый и последний индо-пифагореец средневековья, он фигура немного смешная, выскочившая в 13 век из первых веков; и он же – фигура, может быть, очень далекого и для нас будущего, еще более смешная, чем Тредьяковский<sup>2052</sup>, ибо он Тредьяковский Тредьяковского, признанного за Пушкина.

Всюду у него цель: найти первую материю, как принцип вещей; и она у него – идея, имманентная вещи; метаморфоза веществ должна быть обречена в метаморфозе идей, которой принципы – в исчислениях, чисто каббалистических, – вернее математических, ибо в числах – связь интеллекта с вещами; и исходя из идей числа, можно дойти до вещи.

В этой рассудочной до безумия диалектике, однако, зарыт глубоко критический принцип, лежащий даже не в сознании Луллия, а в темном инстинкте его мысли; и он – глубоко не понят; над ним посмеивался и Аг-

<sup>a</sup> рода

риппа в «*Vanitas scientiarum*»<sup>2053</sup>; его презирали и Бэкон, и Гассенди; но Джордано Бруно и Лейбниц серьезно считались с ним, особенно последний, занимаясь алфавитом мысли, и силясь дать внятны́й язык <sup>a</sup>образам Луллия<sup>2054</sup>.

Луллия топили, огрубляя, его последователи: «*Теурги*» и «*маги*»; но другие последователи, к которым относимы и Рейхлин, и Парацельс, делали ему честь; об одном из них, Петре из Апоно, говорит Нодэ в «*Apologie des grands hommes accusés de magie*»: «*Это человек, казавшийся чудом среди невежества своего времени*»<sup>2055</sup>. <sup>b</sup>«Он хотел разумно изъяснить чудеса природы из доблестных свойств самих планет, не относя их к ангелам и демонам», – так характеризует Луллия Регимонтан<sup>2056</sup>.

Луллий открывает линию медиков-окультистов, которая, начинаясь с Апоно, тянется сквозь эпоху возрождения, проходя через Парацельса (род. 1493), знаменитого Кардана (род. 1501), – математика, оспаривавшего у других открытие уравнения третьей степени, Пико де ла Мирандолу и т.д.<sup>2057</sup>

Непонятая другими, непонявшая себя фигура Луллия, может быть, наиболее яркая, неповторимая, безумная фигура среди философов 13-го столетия; но фигура эта – сошедшая с ума сама рассудочная душа; и насколько живее она и в философском, бесплодном безумии, и в подвиге мученичества – и скопческой физиономии уравновешенного мертвеца и юриста Фомы, и проваливающегося в прошлое (в Эригену, Ансельма, Бернарда, Ришара) Бонавентуры, и энциклопедиста благих намерений Альберта, не великого во все, но ходившего под флагом «*Великий*»; Луллий<sup>c</sup>, по-моему, оригинальней Бэкона, ибо Бэкон повторен в Бэконе (через 300 лет), а Луллий не повторен ни в ком на протяжении 400 с лишком лет.

## Конец схоластики (Дунс Скот, Оккам, мистики)

Дунс Скот (doctor subtilis<sup>2058</sup>) – на рубеже двух столетий: родившись в Оксфорде в 1274-ом году, он двадцатилетним юношей переваливает в 14-ое столетие, сняв, так сказать, весь мед мудрости с предыдущего века, который начался с проклятия Аристотеля, а кончился церковным акафистом, или – «*фом-афистом*» ему («*фом*» – от Фомы) до того, что в Кельне и в окрестностях его, куда попал под конец жизни Скот, иногда, читали по воскресеньям в церквах отрывок из Этики Аристотеля, охраняемого железным мечом и святейшим костром самой инквизиции; так переменялось обличье цензурой допущенной философии – не к преуспеванию ее.

Дунс Скот учился в 13-ом веке, а заучил в 14-ом; в 1307 году он получает докторство и начинает профессорствовать в Париже; вдруг – преподава-

<sup>a</sup> Луллиевой мысли

<sup>b</sup> Луллия ценил Регимонтан:

<sup>c</sup> в безумии своем

ние обрывается: по приказанию генерала францисканского ордена, полученному на прогулке (Д<унс> Ск<от> – францисканец), он, не возвращаясь домой, не захватив с собой ничего, отправляется на место ссылки, в Кельн, где бросает педагогику<sup>2059</sup>; и странно умирает в окрестностях Кельна (еще молодым); носятся слухи, что его зарыли живым<sup>2060</sup>.

Этим легендам противопоставлена не легендарная его философия, которая вся целиком, как и мистика Бонавентуры, высказана задолго до него, ибо он возвращает вопросы своей метафизики к ходу мысли Вильгельма из Шампо<sup>2061</sup>, силясь утвердить доказательством реальности универсалий «*in re*» тот реализм, который<sup>a</sup> выдохся в Бонавентуре и сошел с ума в Раймонде Луллии; Дунс Скот его фиктивно излечивает, выводит из сумасшедшего дома; но благополучие такого реализма давно подорвано со времени Абеяра<sup>2062</sup>; он силится метафизицировать логику и развить онтологию, отрицая присутствие универсального целого в индивидууме и отправляясь от природы общего, господствующего над частями; и тут противопоставляет взгляду Фомы<sup>2063</sup>, отрицающему единство субстанции, свой реализм: универсалии (роды и виды) суть существа, определяемые существом абсолютного единства, которое в Боге и которое открываемо в индивидууме и не содержится в роде понятий; в отношении лишь к одному человеку закон субстанционального нарушен, ибо абсолютное, присущее многим, коренится и в одном, как не часть; человек в волевом усилии освобожден от закона необходимости, коренящемся в субстанции другого рода, относительно которого можно сказать, что в нем род никогда не имманентен индивидууму; так: субстанция, как род и субстанция, как откровение Бога в моральном человеческом интеллекте<sup>2064</sup> суть две субстанции; и тут иные из историков видят в Дунсе Скоте предшественника Спинозы, с которым его соотносит и Бейль<sup>2065</sup>.

Мне кажется это недоразумением; скорей Дунс Скот обнаруживает непоследовательность в возвращении к прошлому круга своей мысли, стараясь ей придать вывороченный наизнанку вид истины; в таком виде критически неоформленный парадокс, совмещающий одного Ивана, «этого вот», с другим Иваном, «вон тем», – парадокс, символизирующий понятие о нераздельно-цельном, индивидуальном комплексе, служил мишенью нападок Абеяра на Вильгельма из Шампо, раздвоенного между своим реализмом и концептуализмом Абеяра; у Шампо «двойная субстанция» (по Платону, по Аристотелю) была косноязычием себя в Абеяре раскрывшей истины; но возвращать в 14-ом столетии мысль, пусть верную, к косноязычию ее первой формулировки, отчего получается удвоение субстанции под флагом двух субстанций – не значит предшествовать Спинозе, а значит в усилиях мысли средневековья по-новому отметить в ней образовавшийся роковой круг дедуктивной мысли, не ставшей критической; в возвращении к устарелому реализму и к устарелой дедукции в эпоху, когда все живое рвалось из них и не сойти с ума, как Раймонд Луллий, а стать «субтильным» в схола-

<sup>a</sup> явно



стике доктором (и только), какой жалкий конец героических когда-то усилий!

Дунс Скот – конец реализма<sup>a</sup>.

Ответом на реставрацию реализма является удар по ней реставрированного номинализма, который многими принимается за реформацию в философии; доходят до того, что считают Оккама самым Лютером философии.

Но живость Оккама, его борьба за новую культуру, не коренится в недрах самой мысли, а в социальных идеях, в идеях всеобщей реформы жизни, которые стали бытом интеллигенции 14-го столетия.

Скомпрометировала себя идея папства; Бонифаций VIII-ой уже в начале 14-го века, воображая себя Григорием Седьмым, хотел перещеголять и его<sup>b</sup>; в письме к королю Франции, он хвалится: «*Мы хотим, чтобы ты знал, что ты нам подвластен*»<sup>2067</sup>; он хочет передуть всех своих врагов; его называли «львом»; он грозился прогнать с трона Филиппа Красивого и называл неаполитанского короля «сволочью»; «*папа может сделать все, что хочет*» – так выражался он. На его юбилее в 1300 году<sup>2068</sup> раздавались восклицания его клеветников; церковь де обязана разить двойным мечом тех, кто не признает ее двойной власти<sup>2069</sup>; его спор с Филиппом перед смертью принял уже вид открытой борьбы<sup>2070</sup>, во время которой папа отсидел две недели королевским пленником<sup>c</sup>. Весь 14-ый век длится борьба между властями, на сторону короля становятся университеты и люди культуры<sup>d</sup>; эта борьба окрашивает и философию<sup>e</sup>.

В то время, когда папские буллы сжигались в Париже, когда умственная интеллигенция (философы, юристы и даже францисканцы) стояла на стороне Филиппа, когда в борьбу был втянут и двор Людвига Баварского<sup>2072</sup>, складывался умственный мир Оккама; в эту борьбу втягивались и утопии о социальном равенстве под общим лозунгом освобождения, и мистические порывы индивидуалистов, подобных Экхарту, осужденному в Кельне в 1322-ом году.

<sup>f</sup>Оккам (*doctor invincibilis*<sup>2073</sup>), ученик Дунса Скота, проходит курс в Париже; он защищает Филиппа, потом Людвига Баварского, нападает на устарелые формы реализма и в пафосе борьбы<sup>2074</sup>, – идейной, политической и социальной – круто чалит на... всеми забытого Росцелина, разумеется, поновому реставрируя номинализм; можно сказать, что в нем номинализм вышел из зарпортованного реализма; в Дунсе Скоте и в Оккаме разо-

<sup>a</sup> Прим. Белого:

Karl Werner: «Johannes Duns Scotus». 1881.

R. Seeberg: «Die Theologie des Duns Scotus».

E. Pluzanski: «Essai sur la philosophie de Duns Scot». 1887.

G. Casanova: «Cursus philosophicus ad mentem ... Scoti». 1894<sup>2066</sup>.

<sup>b</sup> объявлением себя Цезарем

<sup>c</sup> Прим. Белого:

Сюда: Wattenbach: «Geschichte des Röm. Papsttums». 1876.

H. Finke: «Aus den Tagen Bonifaz VIII». 1902<sup>2071</sup>.

<sup>d</sup> с церковным гнетом

<sup>e</sup> этого времени

<sup>f</sup> За два года до осуждения Экхарта родился/родится Оккам (1320)

рван на́-двое некогда критический концептуализм; в реализме Скота одна часть его проваливается в бездну прошлого; в номинализме Оккама другая часть его оказывается за пределом средневековых обычаев мысли; и эта запредельность нового номинализма зарезывает схоластику.

Скот утверждает бытие универсалий (*ante rem*); Оккам, провозглашая против Росцелина «*universalia*», но – «*post multa*»<sup>2075</sup>; он соглашается с ним в том, что универсалии – только словесный знак, а не субстанция, материя, или форма в «*Скотовском*» смысле; не опираясь явно на Росцелина, Оккам восстанавливает его вместе с его воззрением на прочность (в сочинении «*Quodlibeta*»<sup>2076</sup>); нет справедливости, или мудрости в себе; как и Локк, он ищет божественности во внешне чувственном мире, а не в мире внутреннем, а ученик его, Габриэль Биль, договаривается до пробабилизма<sup>2077</sup> а до-казательств бытия Божьего; и это утверждение им почерпнуто в методе развития мысли Оккама, лично верившего в Бога, но <sup>b</sup>насаждавшего методологический скептицизм: разумом не доказуем Бог; ход доказательств: бытие Бога – под вопросом; лишь в понятии существования, понимаемого грубо-чувственно, коренится понятие о божественном, как природе; Оккамом в этом пункте воззрений выговорен почти материализм; он утверждает о душе: «*Нельзя доказать и научиться в опыте, что эта форма*<sup>2078</sup> *нематериальна, неразрушаема и невидима ... что у нас есть интеллект, это мы узнаем из опыта ...; но опыт не показывает, что факт интеллектуальности есть результат нематериальной силы*»<sup>2079</sup>.

Основной лозунг методологии Оккама, которая и есть форма его философствования, – следующий: «*Не надо умножать реальности ... Не надо различать ... метафизические степени в том же индивидууме*»<sup>2080</sup>. Оккам уже предвидит скептические следствия номинализма; он уже – скептик в потенции; но он же предвидит и негативизм скепсиса, которого значимость в вопросе отрицания сущностей – реальна, а в положении себя, как последовательно развиваемого мировоззрения, – ирреальна; в этом он выговаривает последнее слово схоластики, не только уничтожая реализм, но и вопреки своей школе, отрицая номинализм, которого корень – скепсис, как законченную систему мысли; отсюда последующие тенденции философии отданы не мышлению систематическому, а – опытному; но в самоуязвлении скепсисом скепсиса открыто окно в субъективную мистику, защищенную этой позицией лучше всех тех твердынь, которую ей уготовил когда-то реализм<sup>c</sup>.

Нельзя видеть в Оккаме великого<sup>d</sup> предшественника новой мысли, ибо все то, что ее двигало, было критически вскрыто в позитивных усилиях<sup>e</sup>, а не в скептическом оползне догматизма; номиналистический же скептицизм Оккама более – консеквенция 13-го столетия, чем ренессанс мысли 14-го; и

<sup>a</sup> лишь

<sup>b</sup> практиковавшего

<sup>c</sup> Прим. Белого:

G. Biel: «*Epitome et collector. in libros Senten. Guill. Ockam*»<sup>2081</sup>.

<sup>d</sup> Wattenbach: «*Geschichte des Röm. Papsttums*». 1876.

<sup>e</sup> критицизма

потому-то ни в мистиках, этих негативах самого негативизма мысли, ни в прямых последователях Оккама с прогремевшим учеником его, Буриданом, нельзя видеть ничего великого, кроме остроумия парадоксов, достаточно вспененных воздухом эпохи; хотя об Оккаме сам Лейбниц полагает, что он – «*vir ingenii et eruditionis*»<sup>2082</sup>; Оккам умирает в 1350-ом году (по мнению других в 1347-ом), написав труды: «*Logica magna*», «*Quodlibeta*», «*De ingressa scientiarum*»<sup>2083</sup> и т.д. И, разумеется, Оккам – отлучен.

Но отлучения теряют уже свою силу; воздух насыщен грозовой атмосферой политических потрясений и надвигающейся реформацией, в подготовке которой и Оккамова школа сыграла роль; ее адепты появились во множестве<sup>a2084</sup>; Кузен говорит: «*Нападали на доктрину Оккама с точки зрения теологии и философии. Как теолога, Оккама обвиняли... в пелагианстве...*»<sup>2085</sup>. Номиналисты школы Оккама сливались с индивидуалистами и свобододолюбцами всех родов; к ним следует между прочим причислить Дюрана из Сен-Пурсена, перебежавшего к Оккаму из лагеря Фомы, Иоанна Буридана (†1358)<sup>2086</sup>, оставившего комментарий к логике Аристотеля и свой каламбур об осле<sup>2087</sup>, Григория Аримини, талантливого Петра Эли, способствовавшего осуждению Гуса, как... реалиста (?!?)<sup>2088</sup>; при Людовике XI-ом номиналисты главенствуют в Париже, пока последний не издал эдикта против них<sup>2089</sup>.

Ученик Эли – Герсон (*doctor christianissimus*<sup>2090</sup>), родившийся в 1363-ем, уже знаменует стадию вылета мистики из скептического номинализма, подобно вылету той же мистики из усталостей античного скептицизма – сквозь синкретизм (как знак законченности цикла мысли); у Герсона-мистика, вчера номиналиста, должно преобладать чувство, которое и преобладает в нем (извечный склик крайностей номинализма с крайностями мистицизма); это мистик из усталости, знаменующий конец философии и начало иллюзионизма; ему приписывают иные сочинение Фомы Кемпийского, «*Подражание Христу*»<sup>2091</sup>, сливая фигуры обоих мистиков в одну фигуру; опять выплывает проблема опыта, уже некогда имевшая культуру и традицию в монастыре Сен-Виктор, в учении о медитативном покое; но теперь медитация и покой трактуется, как удел нищих, смиренных и бедных (влияние идей Франциска); опять всплывают «*глубины*»<sup>2092</sup> души на ее поверхность; опять трактуется концентрация и контемпляция<sup>2093</sup>; и так же – с заднего хода мистики (передний вход в мистику – номинализм), вырывают реалистические тенденции, образуя, так сказать, двойное бытие.

Таков же номинализм и нигилизм переднего входа в мистику у фламандца Рейсбрука, близкого к Герсону, (†1331)<sup>2094</sup> и доводящего мистицизм до последней черты в отказе от «*Я*», от активности, от ума<sup>2095</sup>, вследствие чего внутренний опыт молчания всплывает, как новообретенные *реалии*; в Рейсбруке – стык удивительных идей, вынутых из реализма, внутренней жизни, но поданных в нигилистически-субъективных импрессиях, выглядящих для многих позитивно-настроенных людей сущим идиотизмом; Рейсбрука в недавнее время воскресил Маттерлинк, посвятив ему

<sup>a</sup> среди них – Буридан, Григорий Арминий, Генрик из Гассии, Альберт Саксонец;

книгу<sup>2096</sup> и написав «Сокровище смиренных»<sup>2097</sup>, – <sup>a</sup>инспирированную Рейсбруком, что не помешало Маттерлинку, став скептиком и «шофером»<sup>2098</sup>, отдаться чисто житейским утехам под флагом феноменалистического мировоззрения; в судьбе Маттерлинка, шедшего от мистики к номинализму чисто Оккамовского типа (не строго критического), видишь обратное уменьшенное изображение того процесса, который шел от номинализма к мистике: то же колесо, но пущенное в обратном порядке.

И действие «колеса» обусловило жизнь удивительным проповедям Экхарта, влияние писаниям Иоганна Таулера (†1380), столь восхищавшего Лютера, Дениса из Шартра<sup>2099</sup> и многих других<sup>b</sup>.

Здесь, опять-таки, судьбы мистики и философии сплетались с массовым движением, с религиозным сектантством, – с италийскими флагеллантами, из которых выносился итальянский театр, с мистическим культом нищеты у францисканцев-экстремистов, с ересями вальденцев и альбигойцев, при случае использовавших и философию; суть – не в последней: номинализм, реализм при всей видимой остроте школьных разногласий уживались уже в общих скобках ненужности той формы, которая господствовала в философии с начала 9-го века и только длилась в 13-ом вопреки всем пышностям и <sup>c</sup>причудливостям систем мысли.

## Тема исследования

Тема моего исследования<sup>2101</sup> есть характеристика истории становления самосознающей души; в этом томе исследуется главным образом история ее утробного состояния; в следующем дается ее, так сказать, биография с момента рождения; дается ее детство; и рисуется прохождение ей, так сказать, классов, в результате которого самосознающая душа вступает, собственно говоря, впервые в жизнь; она – созрела; и это – 20-ый век. Поскольку тема двухтомия<sup>2102</sup> – она, а не жизнь души рассуждающей, то эта последняя берется лишь в ее отношении к самосознающей; этим определяется подход к теме и организация вокруг темы всего материала культуры мысли, быта, сознания, искусств; в эскизе, посвященном главным образом Греции, душа рассуждающая берется так, как, например, в биографиях, рисующих быт жизни великого человека, берутся его родители; биография родителей – предлог к тому, чтобы перейти к теме; и еще кратче бывает характеристика рода; поэтому и в моем исследовании, история, так сказать, рода, или культур, предшествующих культуре души рассуждающей, дана в беглом очерке; Египет, Вавилон и культуры, предшествующие им, даны в беглом перспек-

<sup>a</sup> книгу

<sup>b</sup> Прим. Белого: Сюда: Reuter: «Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter». 2 Bände. 1875–1877.

W. Preger: «Geschichte der deutschen Mystik».

Delacroix: «Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV<sup>me</sup> siècle»<sup>2100</sup>.

<sup>c</sup> многообразных систем

тивном ракурсе; а теоретическая часть есть лишь краткая установка позиции разгляда приводимых исторических характеристик.

Из сказанного становится вполне ясным, почему я не слишком зарисовываю культуру мысли 13 столетия, в то время, как историки средневековой философии с особой заботой разглядывают все многообразие систем мысли именно в этом периоде; в этом периоде самосознающая душа уже живет самостоятельной жизнью внутри рассудка; она уже как бы отделилась от него; она – отстроенное внутри лесов здание; но она еще рассуждающему сознанию не видна, ибо голый рассудок, леса, ее отделяют от<sup>а</sup>, так сказать, зрения воочию; для меня вся номенклатурная пышность систем мысли 13-го столетия протекает уже почти вне организма самосознания, в окрепшем средневековом рассудке, который теперь доходит до овладения искусством строить силлогизмы, равном искусству эллинской силлогистики; но в этом овладении логикой нет ничего удивительного; можно сказать: «*Не впервой!*» Между тем: <sup>б</sup>жизнь Греции тешилась рассудком, как тешатся впервые полученным подарком, о существовании которого и не подозревали прежде; в этом любовании силлогизмами, в преувеличении даже их значения не было ничего мертвого, заученного на зубок, классного, так сказать, ибо рассудок был опытом, обретенным не принудительным сидением в классах, а <sup>с</sup>самой жизнью; рассудок Греции выковывался в грозе и в буре, в нашествии Диониса, в отражении персидских нашествий, в революционном восстании против мифической традиции, в расширении кругозора и под влиянием новых впечатлений от новых земель (колонизация).

Нечто живое и новое создавалось и в описываемую эпоху; и тринадцатый век жил под впечатлением событий на востоке, связанных с крестовыми походами: новые земли, быты, мысли, реальное прикосновение к мусульманству и к древним культурам, свившим гнездо в нем, невыразимо углубили Европу и отразились уже в небывалом искусстве: стоит вспомнить готику, поэзию трубадуров, рыцарский роман; развивалась уже тяга к путешествиям, к открытию неведомых континентов; географические представления расширились в той же мере, как и исторические.

Но все эти небывалые в культуре симптомы, свидетельствующие о первых новорожденных вскриках самосознания человека, как автономно свободного не в теоретических рассуждениях о свободе, а практически свободного, — эти симптомы не отразились в мысли; что мысль стала свободна, это — факт; но этот факт оказывался повтором: в древней Греции искони мысль рождалась свободной, а не культивируемой дидактически в классах: под розгой учителя; и каков итог этой свободы мысли? Тот, что она ощутила всю узость<sup>д</sup> догм, в которых держали ее предыдущие века; она сказала «нет» этим догмам; но в решительном «нет» нет еще свободы; «нет» борется с отжитым «да»; борется, потому что ощущает на себе его узы; в борьбе, в

<sup>а</sup> сознания

<sup>б</sup> мысль рассудочная

<sup>с</sup> опытом самой жизни

<sup>д</sup> лесов, в



разрывании пут нет еще подлинной свободы, дающей свободы, — до того свободы, что свобода вовсе и не занята разрывом оков, которых уже на ней нет, а занята раскрытием себя <sup>а</sup> в творческих дарах, в том, чем все любят, как никогда не бывалой новинкой; вот этой-то никогда не бывалой новинки — нет, например, у Оккама, ибо весьма мудрые критические мысли Оккама не превосходят силой критических прогнозов в лучшие века эллинской мысли.

Можно сказать: в Оккаме, в Рожере Бэконе уже даны рудименты будущей гносеологии; и дан верный маршрут пути научной мысли: дана философия индукции; но сила индуктивной мысли не в том вовсе, что она <sup>б</sup> философия индукции, а в новых открытиях, т.е. в овладении всем праксисом индукции настолько, что уже нет размышлений о том, что индукция нужна; действуя рукой, я даже не размышляю о том, что рука мне полезна и что можно этой рукой производить такие-то и такие-то манипуляции; размышления о руке становятся рукой в ее полезных действиях; сила науки сказывается в том, что открывается электричество; в результате — переворот физической мысли; потом уже философы открывают, каков механизм логических действий, например, в Галилее, открывающем закон маятника.

Революция в естествознании действием, осуществлением, — доказывающим что-то, о чем когда-то говорилось от рассудка, теперь уже не говорится, а проводится в жизнь показом небывалых опытов, — но это же не 13-ый и 14-ый века, а — конец 16-го и начало 17-го; и это не верные утопии Рожера Бэкона о том, что используют такие-то силы природы; это — факты использования.

То же — в критике познания: критика познания Канта — переворот всей истории философии тысячелетий; Кант предсуществовал и в Платоне, и кое в чем в Абельяре; но ни Платон, ни Аристотель, ни Абельяр не были Кантом; о Канте могли предвозвещать и Абельяр, и Платон (отчасти); но Канту незачем подкрепляться в Платоне и в Абельяре; и он, даже, не очень-то занят ими; он занят *своим*; и после него это «его» делается достоянием сотен умов. Если уж говорить о новых силах, влитых в самый рассудок, надо говорить не об Оккаме, а о Канте, т.е. о 18 веке, а не о 14-ом.

То же в области поэзии: как ни новы трубадуры, но их новизна в предвозвещении тем, которые лишь потом станут твердо и свободно на собственные ноги; как ни хороша провансальская поэзия, но поэзия Шекспира, Пушкина, Гете, Байрона еще лучше; и это не 13-ый век, а 17-ый, 18-ый и 19-ый; но и Гомер, Эсхил, Вергилий — еще лучше, чем трубадуры.

Словом: 13-ое и 14-ое столетие, как ни обильны любопытными системами мысли, — системы мысли 3-ьего, 4-го века до и после Р.Х., как и системы мысли 17-го, 18-го и 19-го столетий еще любопытней.

Этим сказано все!

Мысль схоластики в 13 веке — леса, готовые к тому, чтоб их отставить от того организма самосознания, в котором еще вовсе нет систем, но который через несколько веков породит небывалые явления в жизни логики, в логике

<sup>а</sup> своей свободы

<sup>б</sup> метафизика

наук, в самих науках; это тот Персеваль<sup>2103</sup>, который кажется простецом в сравнении с Амфортасом, хранящим Гра<a>ль; но Амфортас – смертельно болен<sup>2104</sup>; а Парсиваль <так!>, пусть еще не владыка Мон-Сальвата, а буйный и подчас даже легкомысленный малый, но – он полон здоровья и силы воли; он сделает себе искусство, мысль, быт по образу своему и по подобию своему, а не «амфортасову». Юное здоровье и воля к жизненному творчеству – вот что характеризует «нового человека», уже бродящего среди средневекового человека, связанного схоластической догмой, а вовсе не мысль, не стиль этой мысли; стиль ее еще в жизни, во всем организме, носящем новый орган; и этот орган уже не сознание – так, вообще, а – *само-со-знание*.

Самосознание и глубже мысли, и выше мысли; оно и *до* нее и *после* нее; и потому-то в *ней* оно – начала, так сказать, химического пресуществления самих органов познания. В 14-ом веке это самосознание в небывалом упоре воли раскрыть в себе человека во всем сложном, огромном целом, а не в частичном; не «права гражданина» волнуют теперь новых людей, не «права корпораций», а права человека, сверху до-низа человека: от духовных высот до его чисто физических выявлений.

И этот человек скоро осознает себя не личностью, а индивидуумом; личность человека выявила себя в Греции противопоставлением роду, как *species*<sup>2105</sup> рода, а не как безродное, самопроизвольное, самочинное начало, которому до рода никакого дела нет; личность, как негатив, или щит против рода, – личина,<sup>a</sup> в которой ходит трагический герой; в индивидууме, который провозглашает право своего индивидуального «Я», уже дан позитив, а не негатив «Я».

Этот позитив скоро скажется в новом раскрытии «Я», начинаясь в гуманистах и продолжаясь в великих индивидуалистах 14-го и 15-го столетия; и Данте – уже такой индивидуалист под рясой монаха<sup>2106</sup> в своем творении.

В 13-ом и 14-ом столетиях еще не виден в человеке апостол Человека (с большой буквы), раскрывающий, так сказать, эру «Евангелия от Человека», ибо его заслоняют от сознания его обстоящие каркасы: рыцарская броня; но сквозь эти каркасы слышен могучий бой сердца и отдельных<sup>b</sup> людей, и человеческих коллективов; бой сердец в унисон уже – восстания, как, например, гусситов; и этот бой переходит в «песнь торжествующей свободы и любви»<sup>2107</sup>, ибо «права человека» усилием человека утверждены не в кодексе законов<sup>2108</sup>, не в практике отношений к человеку, которого после провозглашенных им своих прав начинают усиленно сжигать на костре.

Где же эти права утверждены?

В самосознании!

И этим слишком много сказано, потому что самосознание не есть сознание; и даже оно не самопознание; самопознание есть раскрытие критической силой рассудка своих глубин; это процесс анализа и разгляда себя; сознание есть освещение вокруг себя предметов в их связи друг с другом. Самосозна-

<sup>a</sup> маска,

<sup>b</sup> сознаний

ние есть «да будет», сказанное себе; «Да буду я таким-то вот, потому что «Я», как таковой, и есмь «Я» такой, и хочу быть «Я» таким».

Самосознание есть внесение творческой воли в сознание и познание; первые века возрождения есть выявление этих актов в творчестве вообще; последующие – выявление воли к должному, т.е. соответствующему человеку сознанию в этом сознании, знании и познании, в результате чего – небывалый размах наук, мысли, начинаний; все – невероятно расширено; и в соответствии с расширением человеческого роста, человеческой силы, разорвана голубая занавеска небосвода в неизмеримость вселенной; и даже – а пределах земли явлен «Новый Свет»: открыта Америка.

Не расширено лишь рассуждающее сознание,двигающееся в орбитах средневековой мысли, которая subtilisna дò-нельзя, <sup>a</sup>капризна дò-нельзя, разрисована деталями дò-нельзя; но – в тех же масштабах, которые ей дал Аристотель, представленный и проредактированный «верным» догме Фомой, который сдал ее догме; догму положили на полку себе святейшие отцы Инквизиции.

Средневековье кончается по обычно принятым меркам к середине 14-го столетия; разумеется, это не так, ибо оно в целом ряде сознаний, уже от него освобожденном, кончается и в 13 веке, и в эпоху Фридриха Второго; и наоборот: для очень многих оно длится до... 18 столетия; в 14-ом же, и 15-ом столетиях рассудочная жизнь главным образом протекает в рамках средневековья; есть, увы, «средневековье» и в нашем двадцатом столетии, ибо оно до конца никогда и не изживалось всеми; но с 14-го столетия его жизнь принимает сперва паразитические, а потом и <sup>b</sup>вампирические формы; <sup>c</sup>не с ними импульс истории.

Поскольку я говорю именно <sup>d</sup>о нем, следуя не за абстрактной прямой, а за реальной кривой, то и я<sup>e</sup>, где реальная кривая покидает воображаемую «среднюю» прямую, перестаю говорить о явлениях «воображаемой» жизни; я касаюсь их только там, где паразитический характер жизни этих явлений на теле культуры вызывает опасные заболевания.

Вот почему я и сокращаю разгляд средневековой философии 13 столетия; и почти не касаюсь ее судеб в 14-ом и 15-ом веках.

«Довлеет днєви злоба єго»<sup>2109</sup>!

<sup>a</sup> утонченна

<sup>b</sup> эмпирические

<sup>c</sup> но

<sup>d</sup> об этом импульсе

<sup>e</sup> там

# КОММЕНТАРИИ

Печатается по автографу, хранящемуся в НИОР РГБ, в фонде Андрея Белого  
(Ф. 25. К. 46. Ед. хр. 1).

## Глава I. Христианство, как сверт истории

<sup>1</sup> Три части единой души – 1) душу ощущающую (воспринимающую), 2) душу рассуждающую и чувствующую и 3) душу самосознающую – Рудольф Штейнер отождествил с тремя способностями души, о которых говорит Аристотель: *оректиκόν, κινητικόν, διανοητικόν* (греч.: способность стремления, двигательная способность, разумная способность), см.: *Штайнер Р.* Евангелие от Луки. Цикл из десяти лекций, прочитанных в Базеле с 15 по 26 сентября 1909 г. *GA 114*. [Перевод А. Лисовского; ред. С.П. Шнитцер]. М.: Антропософия, 2000. С. 124. См. также прим. 1611.

<sup>2</sup> Подразумевается так называемый «Христов импульс» (см.: *Штайнер Р.* Импульс Христа и развитие Я-сознания. Семь лекций, прочитанных в Берлине между 25 октября 1909 г. и 8 мая 1910 г. *GA 116* / Пер. В.Г. Конради. СПб.: Деметра, 2014). См. также прим. 10.

<sup>3</sup> Приверженцы «реализма» в средневековой философии утверждали, что родовые понятия существуют «до вещей», отдельно от вещей и обладают истинным бытием (*universalia sunt ante res*). Их оппоненты «номиналисты», напротив настаивали на объективном существовании единичных вещей, а родовые понятия считали лишь именами (*nomina rerum; universalia post rem*). Ниже Белый детально обсуждает спор между номиналистами и реалистами (см. наст. кн., гл. IV).

<sup>4</sup> Речь идет о третьем периоде (третьей эпохе) постатлантической эры. Историю Земли Штейнер подразделяет на семь эр: полярную, гиперборейскую, лемурийскую, атлантическую, современную – постатлантическую, – и две эры, которые эволюционному процессу предстоит пройти в далеком будущем. В свою очередь постатлантическая эра распадается на семь культурных эпох:

- протоиндийскую 8167–5567 до н.э.
- протоперсидскую 5567–2907 до н.э.
- египто-халдейскую 2907–747 до н.э.
- греко-латинскую 747 до н.э. – 1413
- англо-германскую, началась в 1413 г.
- русскую, называемую также славяно-германской, и
- американскую.

(См.: *Steiner R.* Geistige und soziale Wandlungen in der Menschheitsentwicklung. Achtzehn Vorträge, gehalten in Dornach vom 9. Januar bis 22. Februar 1920. *GA 196*. Dornach/Schweiz, 1992. S. 59). Шестая и седьмая эпохи должны продолжаться с 3573-го по 5733 г. и с 5733-го по 7893 г. соответственно.

Древнейшие из сохранившихся культурных и материальных памятников протоиндийской и протоперсидской эпох возникли уже в третью (египто-халдейскую эпоху), которую тогда переживали народы на территории позднейших Индии (Харрапская культура) и Ирана.

На протяжении постатлантических эпох последовательно развиваются и проявляются силы различных составляющих человеческого существа: в протоиндийскую эпоху – силы эфирного тела, а в протоперсидскую – астрального тела, в египто-халдейскую эпоху – силы души ощущающей, в греко-латинскую – души рассуждающей, в англо-германскую – души самосознающей, в русскую – самодуха, в американскую – жизнедуха (см.: напр.: *Штейнер Р.* Иносказательность истории. *GA 185* / Пер. О. Погибина; ред. Н.К. Бонецкой. М.: Новалис, 2002; *Штейнер Р.* Оккультная история: события и лица мировой истории в свете духовной науки. *GA 126* / Пер. Г.А. Кавтарадзе. СПб.: Дамак, 2004).

<sup>5</sup> По Штейнеру, мифологическое сознание – главный признак третьей культурной эпохи (египто-вавилонно-ассиро-халдейской), когда «не существовало еще того, что мы знаем теперь как логическое размышление, как рассудочное понимание мира. То, что человек усваивает себе теперь посредством рассудка как познание, он получал в отвечавшей тому времени форме: непосредствен-

но путем внутреннего, в известном отношении сверхчувственного знания. <...> Но при таком характере познавательной силы не только всплывают образы чувственно-физического мира, но из глубин души поднимается еще и известное познание нечувственных фактов и существ. Это был остаток древнего сумеречного сознания, бывшего некогда общим достоянием всего человечества» (*Штайнер Р.* Очерк тайноведения. *ГА 13* / Пер. Т.Г. Трапезникова и Л.И. Красильщик. Ереван: Ной, 1992. С. 257 – гл. «Настоящее и будущее развития мира и человечества», представляющая собой переиздание (с дополнениями и изменениями) одноименной кн.: М.: Духовное знание, 1916).

С точки зрения Штейнера, содержание мифа представляет собой продукт духа, продукт души, неосознанно создающей символические образы мистической истины в соответствии с закономерностями, свойственными самой душевной деятельности как таковой (см.: *Штайнер Р.* Христианство как мистический факт и мистерии древности. *ГА 8* / Пер. О.Н. Анненковой. Ереван: Ной, 1991. С. 62 – гл. «Мудрость мистерий и миф», переиздание одноименной кн.: М.: Духовное знание, 1917).

<sup>6</sup> «Верую, чтобы понимать» (*лат.*: «Credo ut intelligam») – принцип, сформулированный богословом и философом Ансельмом Кентерберийским в трактате «Прослогион» («Proslogion»; 1077–1078): «Ибо я не разумею ишу, дабы уверовать, но верую, дабы уразуметь. Верую ведь и в то, что “если не уверую, не уразумею”!» (*Ансельм Кентерберийский.* Сочинения / Пер., послесл. и коммент. И.В. Купреевой. М., 1995. С. 128).

<sup>7</sup> Ср.: «В нем открывается правда Божия от веры в веру, как написано: праведный верою жив будет» (Рим. 1: 17). Тема «веры в веру» была актуальна для Белого во время работы над *ИССД*. Ср. его письмо к Иванову-Разумнику от 2 января 1927 г.: «26<-ой> год мне – медитация над темой “вера в веру”: и раскрытие медитации – “История становл<ения> самос<ознающей> души”. Она и есть, эта душа, вскрытая сфера веры». <...> Вчера читаю Коллинз “Когда Солнце движется на север»» (*Белый – Иванов-Разумник.* С. 455). См. в этом сочинении английской теософки Мейбл Коллинз (Mabel Collins; 1851–1927): «Вера, которая есть неосознанное знание, необходима ученику, хотящему принять участие в этом чуде, “Слова Учителя любви, сказанные ученику”, обращены к тем, кто только что достиг этой ступени, кто еще на самом пороге может ослабев отпасть, потому что знание его еще не стало совершенным. Если у покорного достаточно терпения и желания не сдаваться, то он увидит себя неожиданно вновь озаренным светом и ощутит божественное тепло. Вера делает возможным это чудо» (*Коллинз М.* Когда Солнце движется на север. Объяснение шести священных месяцев / Пер. с англ. Марии Десп. М.: Духовное знание, 1914. С. 67–68).

<sup>8</sup> Белый неоднократно использовал эту поговорку для уничижительной характеристики «недолжных» верований. Напр., акцентируя отличие своего мироощущения от блоковского: «мои символизационные упражнения, захватывающие не только “словесную фразу”, но и “переживание” (индивидуальное и социальное) отстают за тридцать земель от вер в мистическую “кошку серую”, которыми порой так страдал в юном возрасте Александр Блок» (*НРДС.* С. 324). Или – при описании чуждой Белому профессорской среды, где провозглашали «веру в прогресс», но которая у большинства «фактически выявлялась <...> в ином лозунге: “Верую в кошку серую”. И какой-нибудь серой, ободранной кошке, устанавливающей каноны квартирнок, неслись с трепетом всякие дани» (Там же. С. 41; также: С. 205). В пьесе «Гибель сенатора» с помощью этой поговорки пародируется внешний аспект церковной обрядовости: «*Аполлон Аполлонович.* Надеть митру, да и... – провозгласить, ме-эмме: “Верую в кошку серую... Ме-ме... Чаю... ме-ме... воскресения мертвых и сахару будущего... ме-ме... века...”» (*Белый А.* Петербург: Историческая драма / Подгот. текста и прим. А.В. Лаврова. М., 2010. С. 279).

<sup>9</sup> Период эллинизма, начавшийся завоевательными походами Александра Македонского (334–323 до н.э.), который характеризуется распространением греческой культуры на территориях государств, образовавшихся после распада его империи. С одной стороны, это период распада классической греческой культуры, с другой – формирования мировых империй и принятия христианства. В этом ракурсе Белый уподоблял александрийский период античной культуры современности, воспринимал его как «почку рубежа» в культурном цикле и испытывал к нему устойчивый интерес («у меня развлечение есть: Александрийский период культуры, о котором я думаю» – *Белый А.* Кризис жизни // *Белый А.* На перевале. Берлин; Петербург; М., 1923. С. 49). Еще в статье «Эмблематика смысла» (1910) Белый писал, что «этот период, перекрещивающий различные пути мысли и созерцаний, является для нас и донные опорной базой, когда мы устремляемся в глубину времени» (*Символизм.* С. 57). См. подробнее: *Белый А.* Александрийский период и мы в освещении проблемы «Восток и Запад» (доклад на заседании Петербургского религиозно-философского общества 12 февраля 1917 г. (Ариаварта. 1998. № 2. С. 257–278; Предисл. и публ. М.С. Киктева);



Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах (1907–1917) / Сост., подгот. текста, вступ. ст. и прим. О.Т. Ермишина, О.А. Коростелева, Л.В. Хачатурян и др. М., 2009: В 3 т. Т. 3. С. 476–498).

<sup>10</sup> Вслед за Штейнером христианским импульсом (Христовым импульсом, импульсом Христа) Белый называет незримое сверхчувственное присутствие сил Христа во всемирной истории, выраженное на символическом языке мистерий формулой «Я с вами во все дни до скончания века» (Мф. 28: 20).

<sup>11</sup> Белый переносит на понятие личности и индивидуума модель «плюро-дуо-монизма», сформулированную в книге «Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности. Ответ Эмилию Метнеру на его первый том “Размышлений о Гете”» (М.: Духовное Знание, 1917; вышла в 1916 г.). «Индивидуум» понимается Белым как целое всех «личностей», которые отождествляются и с принятыми ролями в рамках одной жизни человека, и с жизнями всех его перевоплощений. Идея, что каждый человек, а не человечество, является своим собственным «родом», сформулирована Штейнером, см.: *Штайнер Р.* Теософия: Введение в сверхчувственное познание мира и назначение человека. *GA 9.* Ереван: Ной, 1990. С. 18–44 – гл. «Существо человека. IV. Тело, душа и дух». В развитии концепции «плюро-дуо-монизма» Белый также опирается на идеи своего отца (см.: *Бугаев Н.В.* Основные начала эволюционной монадологии (Реферат, читанный в заседании Московского Психологического Общества) // Вопросы философии и психологии. 1893, март. Кн. 2 (17). С. 26–44; то же отдельной брошюрой: *Бугаев Н.В.* Основы эволюционной монадологии. М.: Типолитогр. т-ва И.Н. Кушнерев и К°, 1893). См.: *Шмаль Х.* Генезис понятия самосознающей души и «История становления самосознающей души» Андрея Белого // *Russian Literature.* 2011. Vol. 70, Issues 1–2. P. 21–37; *Силард Л.* «Новая математика» и «философия математики» в «Истории становления самосознающей души»: аспекты аритмологии и комбинаторики // Там же. P. 137–157.

<sup>12</sup> В рукописи Белый последовательно придерживается написания «рости».

<sup>13</sup> Гай Юлий Цезарь после победы в гражданской войне 49–45 до н.э. добился в Риме единоличной власти; позднее «цезарями» (кайзерами, кесарями, царями) именовали правителей Рима (а потом и других империй).

<sup>14</sup> Почетное имя «Август» (*лат.*: возвеличенный) было присвоено римским сенатом в 27 г. до н.э. Гаю Октавиану Фуруину, внучатому племяннику, приемному сыну и преемнику Цезаря; впоследствии вошло в титулатуру римских императоров.

<sup>15</sup> Речь идет о том, что умозрение (спекулятивное рассуждение) не выходит за пределы умственной сферы, не вступает в эмпирическую реальность – то есть в мир чувственного либо сверхчувственного (мистического) опыта.

<sup>16</sup> В составе человека антропософия выделяет уровни физического, эфирного и астрального тел (соответствующие неорганическому, растительному и животному царствам природы, см. прим. 445), ядро души (неповторимое Я), и далее — три высших, духовных, принципа, в современном состоянии скрытые в его низшей природе и подлежащие развитию в будущем. Эти духовные принципы формируются на протяжении многих земных жизней в ходе умственного, эмоционального и нравственного совершенствования человека и, тем самым, одухотворения его телесной триады: претворенное силами Я астральное тело превращается в индивидуализированный дух (самодух), эфирное тело – в чисто духовную форму жизни (жизнедух), а физическое – в целостное духовное человеческое существо (духовный человек, или духочеловек). В англо-индийской теософии самодух, жизнедух и духочеловек носят санскритские названия «манас» («ум»), «буддхи» («разум», «мудрость») и «атман» («дух», я, «самость») соответственно. О работе души над телом см. далее, в подглаве «Апостол самосознания Павел».

<sup>17</sup> Элейцы (элеаты; от города Элея на юге Италии) – представители элейской школы древнегреческой философии, существовавшей в конце VI – первой половине V вв. до н.э.; Парменид, Зенон и другие ее представители разрабатывали онтологию – теоретическое учение о бытии и впервые предложили сам этот термин.

<sup>18</sup> Перипатетическая философия – философия Аристотеля и его последователей (от греческого глагола «ходить кругом, прохаживаться»).

<sup>19</sup> Этот образ Белый использовал в рассказе «Иог» (1918) для описаний переживаний героя, «выходящего» из физического тела в духовный мир: «тело, лежавшее среди простынь, точно щелкало, как стрючок, и Иван Иванович Коробкин получал возможность передвигаться по огромнейшей башне (от сердца – чрез горло – к отверстию темени); <...> и выбегал на террасу великолепнейшей башни (вне тела физического и вне тела стихий). Тут оказывался он окруженный небесным

пространством, блистающим звездами» (*Белый А. Собр. соч.: Серебряный голубь. Рассказы / Сост., предисл., коммент. В.М. Пискунова. М., 1995. С. 305.*)

<sup>20</sup> Своего рода, своеобразный (*лат.*).

<sup>21</sup> Далее зеленым карандашом вычеркнут фрагмент текста (три абзаца, без окончания; на листе, оставшемся, вероятно, от предыдущей редакции *ИССД*):

«Какие тенденции мысли господствовали в античной философии в начале нашей эры и незадолго до нее\*.

Среди платоников господствовали неопифагорейцы, сплетаемые в целое гностическим синкретизмом уже явно восточного происхождения, которого выразитель – Филон; здесь с одной стороны чистые “филонисты”; с другой стороны – пифагорейцы: Нигидий, друг Цицерона, Социон, Аполлоний из Тианы, Нумений; с другой стороны это поздние стоики, как Посидоний; это – популярная этика с религиозной окраской: Сенека, поэт сатирик Персий, Музоний Руф, Корнуг\*\*; и поздней это – Марк Аврелий\*\*\*; это релятивисты и скептики, воскрешавшие тенденции Пиррона и Аркесилая; это поздние перипатетики (Клеарх, Пасикл, Гиппарх из Стагир, Хамелеон, Ликон, Аристон, Критолай, Диодор Тирский); среди них – экзегеты, близкие к эклектизму (Сосиген, Александр Афродизийский); наконец это – чистые эклектики, подобные Цицерону, Терренцию Варрону, Квинту Секстию и его школе\*\*\*\*; это – Плугарх Херонейский, или Апулей из Мадавра.

Слабость и выветренность этих философских тенденций не могла конечно противостоять “ренессансу” древних суеверий и догматизму восточных гибридных систем, в которых догмат – не сила логики, а воля души ощущений вторично пробудиться к мифу, которого уже нет, т.е., воля к суеверию, воля к мистике; и потому-то эти течения...».

*Прим. Белого к этому фрагменту:*

\*«M. Hertz: “De Nigidii Studiis”. 1845.

Chr. Baur: “Apollonius von Tyana und Christus”. Lpz. 1876.

F. Thedinga: “De Numen. Philos”. Bonn. 1844.

\*\*Baur: “Seneca und Paulus”. 1875.

\*\*\*Braune: “M. Aurel’s Meditationen”. 1878.

\*\*\*\*E. Zeller: “Ueber die Religion und Philosophie bei den Römern”. 1866».

Имеются в виду следующие издания:

*Hertz M. De Nigidii Figuli Studiis atque Operibus. Berlin, 1845.*

*Baur F.Ch. Apollonius von Tyana und Christus. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der ersten Jahrhunderte nach Christus // Baur F.Ch. Drei Abhandlungen zur Geschichte der alten Philosophie und ihres Verhältnisses zum Christentum / Neu hrsg. von E. Zeller. Leipzig, 1876. S. 1–227.*

*Thedinga F. De Numenio philosopho Platónico (Insunt: Numenii librorum quae supersunt). Bonn, 1875 (Белый неточно указал год выпуска книги).*

*Baur F.Ch. Seneca und Paulus, das Verhältniß des Stoicismus zum Christentum nach den Schriften Seneca’s // Baur F.Ch. Drei Abhandlungen zur Geschichte der alten Philosophie / Neu hrsg. von Ed. Zeller. Leipzig, 1876. S. 377–480.*

*Braune A. Marc Aurels Meditationen in ihrer Einheit und Bedeutung. Altenburg, 1878.*

*Zeller E. Ueber die Religion und Philosophie bei den Römern. Berlin, 1866.*

<sup>22</sup> Описывая эволюцию понятия «логос», Белый опирается на монографию философа, историка древнегреческой мысли С.Н. Трубецкого. См.: *Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории. Философско-историческое исследование. Т. I. М.: Типография Г. Лисснера и А. Гешеля, 1900; также: Трубецкой С.Н. Собр. соч. Т. IV: Учение о Логосе в его истории. Философско-историческое исследование. М.: Типография Г. Лисснера и Д. Совко, 1906.*

Белый слушал его лекции в университете: «Был исключением курс философии, читанный нам Сергеем Трубецким; этот длинный, рыжавый, сутулый верблюд с фасом мопса на кафедре вспыхивал: из некрасивого делался обворожительным; он не судил по Льюису, Новицкому, Целлеру или Виндельбандту; купаясь в источниках, заново переживал Гераклита, Фалеса или Ксенофана; бросая указку, он импровизировал над материками, их, а не “школу” вводя в поле зрения курса. В стиле таком он вел и семинарий свой по Платону; мы, взявши диалог, осилив источники, в ряде живых рефератов и прений знакомимся с мыслью Платона» (*НВ. С. 383*).

С «Учением о Логосе» Белый познакомился сразу после выхода книги: «мы с Сережей <С.М. Соловьев> начинаем внимательно изучать это сочинение» (*МБ. С. 59*). Ср. упоминание обсуждения с С.М. Соловьевым в поэме «Первое свидание» (1921): «О Логосе мы спорим с ним, / Не соглашаясь с Трубецким, / Но соглашаясь с новым словом, / Провозглашенным Соловьевым».

<sup>23</sup> Ср.: «В эпосе термин *λόγος* встречается крайне редко (у Гомера всего три раза), причем он заменяется в том же значении терминами *μῦθος* (миф) или *ἔπος* (эпос); в тех немногих случаях, когда попадаетея *λόγος* (или точнее *λόγοι* – слова во множ. ч.) понимаются обыкновенно льстивые, ложные, пустые слова, “словеса лукавствия”, в противоположность истинным, правдивым речам или рассказам – “мифам” или “эпам”. Но мало по малу такое отношение радикально изменяется: “логос” берет верх над “мифом” или “эпосом”. Миф из “сказа” превращается в “сказание” или “сказку” и противопоставляется истинному слову – логосу; “эпос”, в свою очередь, превратился в говор, молвь» (*Трубецкой С.Н.* Учение о Логосе в его истории // *Трубецкой С.Н.* Сочинения / Сост., ред. и вступ. ст. П.П. Гайденко; прим. П.П. Гайденко, Д.Е. Афиногенова. М., 1994. С. 54–55).

<sup>24</sup> Ср.: «Ксенофан, один из первых и самых энергичных противников мифологического созерцания, восстает против Гомера и Гесиода, против народного политеизма, против мифологических вымыслов» (Там же. С. 55).

<sup>25</sup> Там же. С. 56–57.

<sup>26</sup> Там же. С. 58–59.

<sup>27</sup> Ср. у Трубецкого: «Самый скептицизм Сократа <...> основывается на его понятии универсального знания <...>, универсального не только по своей логической форме, но и по своему содержанию» (Там же. С. 61).

<sup>28</sup> Сократические школы древнегреческой философии IV в. до н.э., основанные соответственно Евклидом из Мегары и Антисфеном из Афин. Согласно Трубецкому, обе школы пришли различными путями к скептическому положению о невозможности логического познания действительности: мегарики отрицают «действительность <...> во имя понятия», киники отвергают «общие понятия в пользу отдельных единичных представлений» (Там же. С. 62–63).

<sup>29</sup> Ср.: «Определению, понятию подлежит не внешняя, материальная вещь, а идея, т.е. нечто *мыслимое*. Такая идея есть объективный предмет понятия: в отличие от вещей» (Там же. С. 64).

<sup>30</sup> Ср.: «Природа представляется лестницей форм, которые воплощаются в материи в процессе генезиса» (Там же. С. 74); «Как способность, разум субъективен, отличен от своих возможных объектов; как деятельность, он отождествляется с ними, т.е. становится объективной мыслью» (Там же. С. 78).

<sup>31</sup> Ср.: «На знамени стоицизма значился Разум, универсальный разум, или Логос, как мировой принцип, зиждущий вселенную, и как принцип истинного знания и истинного человеческого поведения» (Там же. С. 81).

<sup>32</sup> Философию Гегеля с отличительным для нее отождествлением разумного и действительного критики нередко обвиняли в «панлогизме». Впоследствии этот термин утратил негативные коннотации. Ср. у Трубецкого: «У Гегеля один универсальный Разум, одно всеобъемлющее Понятие осуществляется во всем множестве родов и видов; вселенная разрешается в систему логических понятий, которые диалектически развиваются из этого чистого Логоса; мировой процесс является процессом самосознания абсолютного Духа, который находит свое окончательное завершение в истории человечества, в развитии его мысли. Метафизика Гегеля заключается всецело в его “Логике”, так как все у него сводится к понятию и выводится диалектически из понятий» (Там же. С. 73).

<sup>33</sup> *Bäumker Cl.* Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie: eine historisch-kritische Untersuchung. Münster, 1890.

<sup>34</sup> *Трубецкой С.Н.* Учение о Логосе в его истории. С. 85–86.

<sup>35</sup> Там же. С. 87–88.

<sup>36</sup> Ср.: «идея логоса связывается неразрывно с учением о Промысле, которое получает все большее и большее развитие и распространение в общей и философской литературе, в особенности благодаря нравственной проповеди стоицизма, проникнутой тою же идеей универсального разума, управляющего вселенной и живущего в человеческом духе» (Там же. С. 88).

<sup>37</sup> Там же. С. 88–89.

<sup>38</sup> Там же. С. 88–91.

<sup>39</sup> *Schmekel A.* Die Philosophie der mittleren Stoa. Berlin, 1892.

<sup>40</sup> Ср.: «И Посидоний стремится доказать такое согласие философов, примешивая учение Платона и Аристотеля к стоицизму и, наоборот, – стоицизма к платонизму: это последнее учение он сводит к пифагорейству и видит в Платоне лишь истолкователя Пифагора» (*Трубецкой С.Н.* Учение о Логосе в его истории. С. 106–107).

<sup>41</sup> См. описание эклектизма: Там же. С. 103–116.

<sup>42</sup> *Hertz M.* De Nigidii Figuli Studiis atque operibus. Berlin, 1845.

*Thedinga F. De Numenio philosopho Platónico (Insunt: Numenii librorum quae supersunt). Bonn, 1875.*

<sup>43</sup> Термин «цезаропапизм» (или «цезарепапизм») в историографии XIX в. обозначал систему правления в Византии, но быстро приобрел расширительное значение сращения светской и духовной власти.

<sup>44</sup> См.: *Трубецкой С.Н.* Учение о Логосе в его истории. С. 233–241.

<sup>45</sup> За понятием «групповой быт» стоит учение Штейнера о групповых душах. Штейнер подчеркивал роль групповой души в жизни древних евреев: «До тех пор пока кровь представляет собой нечто общее, объединяющее, Я также является общим, как мы это видим у евреев, когда групповая душа руководила целым народом» (*Steiner R. Menschheitsentwicklung und Christus-Erkenntnis: Theosophie und Rosenkruzertum. Das Johannes-Evangelium. GA 100. Dornach/Schweiz, 1981. S. 12 Vortrag, Kassel. 27 Juni 1907. S. 153* – курс «Развитие человечества и познание Христа: Теософия и розенкрейцерство. Евангелие от Иоанна», лекция в Касселе 27 июня 1907 г.; пер. Х. Шталь).

<sup>46</sup> Ср. в энциклопедическом словаре: «Второзаконие – название пятой книги Моисея, впервые данное ей греческими переводчиками Библии, потому что она представляет собой как бы “повторения законов”, изложенных в предшествующих ей книгах. В еврейской Библии она просто называется по начальным словам ее: “сие суть слова” или “книгой слов”. По времени написания <второзаконие> принадлежит к последним дням жизни Моисея, когда, чувствуя близость кончины, он счел необходимым сделать общий обзор всего пережитого в течение последних сорока лет. С этой целью он созвал старейшин народа и изложил все те законы и откровения, которые даны были ему в течение пережитых лет странствования. Поэтому главное содержание книги составляют именно беседы Моисея с народом (I–XXXI главы); но к этим беседам присоединяется еще восторженная песнь его, в которой воспеваются все милости и благодеяния Божии избранному народу (XXXII гл.); затем его пророческие благословения отдельным коленам (XXXIII) и наконец рассказ о кончине Моисея (XXXIV), составляющий, очевидно, прибавление к книге со стороны другого автора, если не видеть в этой главе пророческого сообщения о своей смерти самого Моисея, как полагают некоторые» (*ЭСБЕ. Т. VII (13). С. 439*). Однако Белый видит во Второзаконии не столько составную часть изначального Пятикнижия, сколько результат его позднейшей обработки. Так, А.З. Штейнберг (1891–1975), соратник Белого по Вольфиле, в статье для специального издания «*Encyclopaedia Judaica*» (1929) датировал Второзаконие VII в. до н.э. (*Штейнберг А.З. Библия в истории еврейской традиции // Штейнберг А.З. Философские сочинения / Сост. В.Г. Белоус. СПб., 2011. С. 354*). Более того, Белый использует слово «второзаконие» скорее для обозначения длительной эпохи, характеризовавшейся кодификацией Священного Писания, его толкованием и формированием раввинистического иудаизма. Возможно также, что Белый контаминирует эпоху Второзакония с эпохой «Второго Храма», восстановленного в VI в. до н.э.

<sup>47</sup> Ср.: «Уже в ассирийский период мы находим ту пророческую проповедь суда и спасения, которою характеризуется все ветхозаветное учение о царстве Божиим. Амос и Осия обращаются преимущественно к царству Израильскому, Михей и Исая – к Иуде, причем Амос и Исая возвещают также суд над другими народами» (*Трубецкой С.Н.* Учение о Логосе в его истории. С. 234). Ассирийский период (ассирийское пленение) – массовая насильственная депортация евреев во внутренние области ассирийского государства в VIII в. до н.э.

<sup>48</sup> Когда большинство евреев жило на землях персидских царей (VI–IV вв. до н.э.).

<sup>49</sup> «Второисайя» – в библеистике условное именование неизвестного автора второй части библейской «Книги пророка Исая». Считается, что первая часть Книги была написана в VIII в. до н.э., а вторая – в VI в. до н.э. Ср.: «Персидский период открывается вдохновенною проповедью Второисайи, проповедью утешения, спасения, прощения грехов, благою вестью искупления. Здесь описывается и духовное обновление Израиля, и чудесная слава, благоденствие, преобразование нового Иерусалима» (*Трубецкой С.Н.* Учение о Логосе в его истории. С. 236).

<sup>50</sup> Маккавеи, или Хасмонеи – иудейский жреческий и царский род, правивший в Иудее во II и I вв. до н.э. Ср.: «Этот позднейший мессианизм, развивающийся со времен Маккавеев, значительно отличается от мессианизма Ветхого Завета, к которому он примыкает» (Там же. С. 237).

<sup>51</sup> *Cheyne T.K.* Introduction to the book of Isaiah: With an appendix containing the undoubted portions of the two chief prophetic writers in a translation. London: A. and C. Black, 1895.

*Marti K.* Geschichte der israelitischen Religion: 3. verb. Aufl. von August Kayser's Theologie des Alten Testaments. Strassburg, 1897.

<sup>52</sup> Н.А. Переферкович (1871–1949), известный гебраист, переводчик, автор статей по иудаике в *ЭСБЕ* (возможно, знакомых Белому), определял «Галмуд (“учение”, “изъяснение”))» как «основной памятник раввинской письменности, содержащий, кроме религиозно-правовых норм еврейства,

все созданное еврейскими учеными в области теософии, этики, поэзии, истории, экзегетики, естествознания, математики и медицины приблизительно от 300 г. до Р. Хр. до 500 г. по Р. Хр. Начатки Т<алмуда> традиция относит к эпохе возвращения евреев из вавилонского плена». Мишна («Второй Закон», или «Заучиваемое») содержала «не только самые законы, древние и новые, но и мотивировку их, прения ученых, характеристики ученых, выдающиеся случаи применения законов и т<ому> п<одобные> сведения», которые «были объединены в конце II и начале III в. по Р. Хр. Иудой Наси, сумевшим <...> доставить своему произведению канонический авторитет. <...> Истолкование Мишны и устранение противоречий становятся главными задачами ученых (<...> «объяснителей») и создают *гемару* («завершение»), вторую часть Талмуда. Гемара, представляя как бы отчеты об ученых занятиях, дает картину происходившего в еврейских школах III и IV вв.» (*ЭСБЕ*. Т. XXXIIIа (63). С. 542–544). Говоря о иерусалимской и вавилонской Гемаре, Белый имеет в виду два варианта Талмуда, отличающихся подходами к толкованию Мишны, временем и местом создания. «Гемара создавалась в палестинских школах Тивериады, Сепфориса и Кесарии и вавилонских – Негардеи, Суры, впоследствии Пумбедиты. <...> Работа палестинских школ дошла до нас в палестинской гемаре, составляющей вместе с 39 объясненными ею трактатами Мишны так называемый Т<алмуд> *иерусалимский* (вернее – палестинский), *Иерушалми*, заключенный не позже IV в. Не было ли совсем гемары к остальным трактатам Мишны или она существовала, но не дошла до нас по недостатку внимания к палестинскому Т<алмуду> со стороны ученых и переписчиков — остается неизвестным. Гораздо счастливее судьба вавилонской гемары, составляющей вместе с 37 объясненными ею трактатами Мишны Т<алмуд> *вавилонский* (*Бавли*) и обнимающий собою труды вавилонских ученых III–V веков. Составление этого талмуда приписывается главе сурской школы Аши (ум. 427), который употребил тридцать лет на собирание и приведение в порядок огромного материала <...>. Ученым VI в., так называемым *сабораим* («обдумывателям»), принадлежат незначительные прибавления и поправки, равно как письменное закрепление всего труда» (Там же. С. 544).

<sup>53</sup> «Физиками» Аристотель называл Анаксимандра и других философов-досократиков, которые в качестве начального принципа рассматривали природные стихии. См.: *Аристотель*. Физика // *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. М., 1976–1983. Т. 3. М., 1981. С. 62, 68.

<sup>54</sup> *Saalschütz J.L.* Das mosaische Recht nebst den vervollständigenden thaludisch-rabbinischen Bestimmungen; für Bibelforscher, Juristen und Staatsmänner. Berlin, 1853.

<sup>55</sup> Трубецкой, в отличие от Белого, подчеркивал положительную роль талмудического закона для утверждения религии «абсолютного монотеизма» и укрепления ее «среди всеобщего язычества» (*Трубецкой С.Н.* Учение о Логосе в его истории. С. 294–342).

<sup>56</sup> См.: *Schürer E.* Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Leipzig, 1890. Bd. 2. S. 499–505. В изложении взглядов Э. Шюрера Белый опирается на Трубецкого (Учение о Логосе в его истории. С. 307).

<sup>57</sup> Ср.: «Чтобы доказать истинность откровения, он прибегает к аллегорической экзегезе, путем которой он показывает согласие Слова Божия с популярной философией своего времени; а чтобы доказать и обосновать эту философию, он ссылается на откровение. Таким образом, учение Филона представляет собою логический круг» (*Трубецкой С.Н.* Учение о Логосе в его истории. С. 195). Ср.: «Все, что мог выработать филонизм на почве своей религиозно-теистической тенденции, по самому существу его абстрактно-логического метода, должно было ограничиться и действительно ограничивалось только формально-логическим отрицанием стоического пантеизма и раввинского деизма с одной стороны и бессодержательным стремлением к философско-логическому построению теистического понятия о Логосе – с другой. Таким образом могущественная в критике и постановке задачи, дохристианская философия в лице Филона должна была оказаться бессильною в положительном решении своей задачи и ожидать этого решения от богооткровенной религии воплотившегося Логоса» (*Муретов М.Д.* Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова // *Муретов М.Д.* Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова / Вступ. ст. Т.Г. Сидаша. СПб., 2012. С. 441).

Фундаментальный труд М.Д. Муретова «Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова в связи с предшествующим историческим развитием идеи о Логосе в греческой философии и иудейской теософии» выходил по частям (Вып. 1–3. М., 1881–1885). Белый всюду ссылается на третью часть: «Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе» (М.: Университетская типография, 1885). Современное переиздание – в одном томе: *Муретов М.Д.* Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Бого-



слова о Логосе // *Муретов М.Д.* Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова / Вступ. ст. Т.Г. Сидаша. СПб., 2012). Далее ссылки даются на это современное переиздание.

<sup>58</sup> Трубецкой отмечает, что Четвертая книга Маккавеев «приписывалась Иосифу Флавию Евсевием и блаж. Иеронимом» (*Трубецкой С.Н.* Учение о Логосе в его истории. С. 122).

<sup>59</sup> Там же. С. 126–128.

<sup>60</sup> Там же. С. 131.

<sup>61</sup> Ср. у Трубецкого об «аллегорическом методе», использование которого приписывается еврейской аскетической секте терапевтов: «Филон прямо указывает на союз *терапевтов*, посвятивших себя изучению Писания и аллегорическому его толкованию. <...> и если даже терапевты предавались аллегористике, подобно александрийским книжникам, то было бы рискованно заключать, что именно они толковали Писание в медицинском и физиологическом смысле» (Там же. С. 134). См. также о «древе жизни» как образе сердца: «Так, “дерево жизни”, которое в глазах Филона символизирует высший род добродетели – “благодать”, объяснялось» некоторыми толкователями «как символ *сердца* – причины жизни; Филон замечает, что эти толкователи излагают скорее медицинское, чем философское мнение» (Там же. С. 134).

<sup>62</sup> Ср.: «Филон – ученый словесник, каждое произведение которого носит отпечаток школы. Он эклектик в литературе, как и в философии, заимствующий и мысли и самые слова у циников, у стоиков, у Платона, у Посидония, даже у скептиков. Его стиль, его лексика отражает все эти влияния. Иногда Филон как будто щеголяет своим эклектизмом, как иные щеголяют ученостью» (Там же. С. 138).

<sup>63</sup> Там же. С. 141.

<sup>64</sup> Там же. С. 142, 147.

<sup>65</sup> Там же. С. 152.

<sup>66</sup> *Муретов М.Д.* Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова. С. 319.

<sup>67</sup> Комбинируя цитаты, Белый приводит их не вполне точно. См.: Там же. С. 406.

<sup>68</sup> *Трубецкой С.Н.* Учение о Логосе в его истории. С. 95, 175, 177, 179.

<sup>69</sup> *Муретов М.Д.* Учение о Логосе у Филона Александрийского... С. 440.

<sup>70</sup> Там же. С. 441 и след.

<sup>71</sup> Ср.: *Трубецкой С.Н.* Учение о Логосе в его истории. С. 161.

<sup>72</sup> Ср.: «по Филону, Божество не бескачественно, а сверхкачественно, имея в себе потенцию или силу всех качеств» (Там же. С. 163).

<sup>73</sup> Там же. С. 162.

<sup>74</sup> Там же. С. 166–167.

<sup>75</sup> *Кант И.* Критика чистого разума / Пер. Н.О. Лосского. М., 1999. С. 284–291 (серия «Памятники философской мысли»).

<sup>76</sup> С трудами Э. Целлера Белый познакомился в студенчестве, в период учебы у С.Н. Трубецкого. См. в записях за сентябрь 1904 г.: «Поступаю на филол<огический> факультет; слушаю лекции, главным образом Трубецкого <...>. Много читаю: Целлера, Платона <...>; изучаю курс лекций по древней философии Сергея Трубецкого»; и за октябрь 1904 г.: «Продолжение изучения Целлера» (*РД.* С. 352, 354).

Здесь имеется в виду книга Э. Целлера «Очерк истории греческой философии» – русск. пер. М. Некрасова; под ред. и с предисл. М. Каринского. СПб.: Тип. Ф. Елеонского и К<sup>о</sup>, 1886; также – в переводе С.Л. Франка – М.: Русская мысль, 1912 (см. переиздание последней): *Целлер Э.* Очерк истории греческой философии / Пер. С.Л. Франка; вступ. ст., комм. Р.В. Светлова. СПб.: Алетейя, 1996. С. 237–238.

Пересказывая это положение Целлера, Белый опирается на С.Н. Трубецкого: «мы думаем, что Целлер был прав, указывая на неопределенность и сбивчивость воззрения самого Филона, который, несомненно, смешивал ангелов со своими “силами”, идеями и логосами, то отличая их от Божества, то соединяя их в Нем, смотря по тому, какой тенденции мысли он следовал. <...> Можно сказать, что у Филона все силы Божества едины и тождественны по существу, но различны в лицах: одна энергия действует во всех» (*Трубецкой С.Н.* Учение о Логосе в его истории. С. 171–172). Трубецкой ссылается на издание: *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Tübingen, 1856–1868.

<sup>77</sup> *Трубецкой С.Н.* Учение о Логосе в его истории. С. 176.

<sup>78</sup> Ср.: «Мир есть видимая оболочка, одежда Логоса» (Там же. С. 177).

<sup>79</sup> Там же.

<sup>80</sup> *Siegfried C.* Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments. Jena, 1875.

*Freudenthal M.* Die Erkenntnistheorie Philos von Alexandria. Berlin, 1891.

*Révillé J.* Le logos d'après Philon d'Alexandrie: Thèse présentée à la faculté de théologie protestantée de l'Université de Genève. Genève, 1877.

*Wolff M.* Die philonische Philosophie in ihren Hauptmomenten dargestellt. Leipzig, 1858 (2-е изд.).

*Delaunay F.* Philon d'Alexandrie: Ecrits historiques; influence, luttes et persécutions des Juifs dans le monde romain. Paris, 1867.

*Dorner I.A.* Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi: von den ältesten Zeiten bis auf die neuesten. Stuttgart, 1839. В постраничной сноске Белый допустил ошибку в написании некоторых фамилий, которые нами исправлены.

<sup>81</sup> Подробнее об этом см. ниже в подглаве «Евангелист Иоанн».

<sup>82</sup> Здесь повторяется знак постраничной сноски, отсылающей к литературе, уже указанной выше. Видимо, Белый не определился, в конце какого абзаца эту сноску поставить.

<sup>83</sup> Ср. объективацию сознанием ребенка истории философской мысли в повести «Котик Летаев»: «Анаксимандр, Фалес, Гераклит, Эмпедокл пробегают по нашей квартире на чувственных знаках <...>. С Анаксимандром мы ведаем беспредельности; Эмпедокл бросается в Этну; я – падаю в обморок. В эту давнюю пору разыграна и разучена мною: вся история греческой философии до Сократа; и я ее отвергаю. Перечитывая “Историю греческой философии”: – Нечего ее изучать: надо вспомнить – в себе» (*Белый А.* Котик Летаев // *Белый А.* Собр. соч.: Котик Летаев. Крещеный китаец. Записки чудака. М., 1997. С. 61).

<sup>84</sup> На историософской схеме Белого из собрания *МКАБ* (1927, Цихисдзири) изображено извержение вулкана на границе третьего и четвертого культурных периодов. См. воспроизведение схемы на цветной вклейке V в наст. изд., кн. 2; также в кн.: Андрей Белый. Александр Блок. Москва: [альбом] / Сост. М.Л. Спивак, Е.В. Наседкина и др. М.: Московские учебники и Картолитография, 2005. С. 323.

<sup>85</sup> Ср.: «Под этим именем были осуждены Церковью мистические учения, уже не находившие себе места в новом здании церковного христианства. И в победе над гностицизмом, в конце II века, завершилась, как мы уже сказали выше, первая эволюция церковного начала, принужденного вернуться к еврейской традиции для подкрепления своего авторитета. Гностицизм был по существу враждебен этой традиции. Его корни были все – в эллинизме, в буйном богоискательстве эллинской мысли, одухотворенной восточной мистикой» (*Николаев Ю.* В поисках за Божеством: Очерк из истории гностицизма. СПб.: Типография Т-ва А.С. Суворина, 1913. С. 161). Здесь и далее в разделе о гностицизме Белый активно использует материалы этой книги. Под псевдонимом «Юрий Николаев» скрывалась Юлия Николаевна Данзас, представительница известного рода, фрейлина императрицы Александры Федоровны, историк и публицист. В начале XX в. увлекалась масонством, оккультизмом (ее книга «В поисках за Божеством» оценивается как «апологетическая работа о гностиках» – см.: *Агурский М.* Горький и Ю.Н. Данзас // *Минувшее: Исторический альманах.* М., 1991. Вып. 5. С. 361). В 1920 г. она приняла католичество, в 1923 г. во время религиозных гонений была арестована и до 1932 г. находилась в Соловецком лагере. В 1933 г. выехала из СССР, в эмигрантской публицистике критиковала культуру Серебряного века и характеризовала философов русского религиозного Возрождения как сторонников «неогностицизма».

<sup>86</sup> Ср.: *Николаев Ю.* В поисках за Божеством. С. 6 и след.

<sup>87</sup> Птолеми – царская династия, правившая в Египте в IV–I вв. до н.э. Ее основатель – Птолемей I Сотер (ок. 366–ок. 282 до н.э.), полководец Александра Македонского. Ср. рассуждение о том, что в Александрии «с наибольшей силой выразилось стремление к объединению всякого познания и к формулировке общего религиозно-философского синтеза, являвшееся сущностью эллинизма и эллинизированной культуры. <...> Просвещенная династия Птолемеев всеми силами содействовала упорочению за своей столицею значения духовного центра человечества. Ее усилиями было создано в Александрии небывалое по богатству собрание книг, привлекавшее искателей познания со всего мира и служившее ярким доказательством потребности в систематизации и сличении всех документов человеческого искания истины» (Там же. С. 11).

<sup>88</sup> Александрийская библиотека (в египетском городе Александрия), крупнейшая в древнем мире, была основана в III в. до н.э. Птолемеем I Сотером как интеллектуальный и образовательный центр. См. о ее истории и культурной роли: Там же. С. 11–12.

<sup>89</sup> Имеется в виду перевод Библии на греческий язык, сделанный по инициативе царя Птолемея II (285–246 гг. до н.э.); этот перевод получил название «Септуагинта» (перевод семидесяти толковников) и стал основой для переводов на другие языки. Ср.: «История этого сближения еврейства с эллинизмом тесно связана с историей перевода еврейской библии на греческий язык для Алек-

сандрийской библиотеки, перевода, имевшего громадное значение <...> для истории христианской догматики» (Там же. С. 12).

<sup>90</sup> Ср.: «Когда апостол Павел, еврей по крови, но родом из эллинизированного города Тарса, писал свои огненные послания на греческом языке, он мог провидеть, что его слова будут восприняты всем миром» (Там же. С. 14).

<sup>91</sup> См.: Там же. С. 16–17. Ср.: «Пифагор, родом из Самоса, был, по преданию, учеником Ферекида и кроме того получил самостоятельное посвящение во все таинства Востока в Гелиополе от жрецов, в Вавилоне от самого Зороастра. Около середины VI века до Р.Х. он поселился в Кротоне в Великой Греции (т.е. южной Италии), где и основал свою общину по образцу восточных братств посвященных. Своим избранныкам Пифагор сообщал высшие степени посвящения лишь после долголетнего искуса, целью которого было не только развитие познавательной способности, но и закаление характера и воли» (Там же. С. 18). Зороастр, или Заратуштра (предполож. между 1000–600 в. до н.э.) считается основателем религии древнего Ирана, известной как зороастризм (также маздеизм, парсизм).

<sup>92</sup> Белый в обоих случаях неточно указал годы издания. Правильно:

*Volkmann R.* *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chaeronea.* Theil 1–2. Berlin, 1869.

*Giesen K.* *De Plutarchi contra stoicos disputationibus.* Münster, 1889.

<sup>93</sup> Ср.: «Сам Плутарх является характерным образцом “посвященного” и мыслителя своей эпохи. По рождению грек (он был родом из беотийского города Херонеи), облеченный званием жреца Аполлона, разносторонне образованный, плодовитый писатель, изучивший равно древнюю историю Эллады и Рима и мистические запросы своего времени, он погрузился в рассмотрение разных философских и религиозных систем и в частности египетского культа Озириса и Изиды. Разбору этого культа, и сравнению его с другими мифами он посвятил трактат “Об Изиде и Озирисе” <...>. Плутарх раскрывает здесь эзотерический смысл таинств Озириса, сравнивая их с символикой эллинского культа Диониса, выясняя общность их основной мысли, равно как общность культов Изиды и греческой Деметры» (*Николаев Ю.* В поисках за Божеством. С. 22); «Действительно, основная мысль об отношении Божества к созданному им миру была одинаковой в египетском культе Озириса, в эллинском культе Диониса, в сирийских таинствах Адониса-Таммуза, во всех разнообразных культурах умерщвленного, растерзанного, истекающего кровью бога» (Там же. С. 23).

<sup>94</sup> Там же. С. 24–25. Манефон – жрец при Птолемеи I и Птолемеи II, автор «Священной книги», которая считается основным источником трактата Плутарха «Об Исиде и Осирисе».

<sup>95</sup> Аллюзия на сочинение Вяч. Иванова «Эллинская религия страдающего бога» (1904).

<sup>96</sup> Ср.: «Но древняя символика разъяснялась не в одном только смысле. Толпе был доступен только грубейший буквальный смысл; более духовному, расширенному пониманию мыслящего человека давалось научное аллегорическое толкование. Но для немногих избранных, достойных высшего посвящения, раскрывался мистический смысл символов, прикрывавших глубокие идеи о Божестве и его отношении к миру, об эволюции духовного начала в космосе и в каждом человеческом сознании, о постепенном восхождении человеческого духа к свету истины. <...> Миф о 12 трудах Геркулеса символизировал последовательные искусы посвящения» (*Николаев Ю.* В поисках за Божеством. С. 30).

<sup>97</sup> Там же. С. 27–28, 44–57. Ср. общую характеристику митраизма и его символики: «Смысл этого общераспространенного символа нам не вполне ясен. По-видимому, в основе его лежало старохалдейское сказание о создании мира из крови убитого быка; эзотерическим смыслом этого образа была идея быка как символа плодородия и вообще материальной мощи, идея, противопоставляемая понятию о духовной мощи, о силе духа, побеждающего материальный мир. Именно в этом последнем смысле образ быка играл большую роль в таинствах митраизма, этой древнеперсидской религии, тесно сочетавшейся с малоазийскими культурами и в союзе с ними едва не покорившей весь древний мир. Культ Митры, юного бога-Света, вечно заколающего мистического быка, был в теснейшей связи с культом Великой Матери и под его покровом проник в религиозное мирозерцание Запада» (Там же. С. 28); «культ Митры был символическим изображением идеи о Непознаваемом Неизъяснимом Божестве, единственным доступным для мышления проявлением Которого является акт творчества: иных атрибутов Божества мировое сознание вместить не может. Символом этого Творческого Начала, этого сочетания божественной Воли и Силы, проявляющихся в мироздании, был Митра, представляемый то в образе Солнца, оживотворяющего вселенную, то в изображении могучего божественного юноши, заколающего быка: в последнем образе отражалась идея о животворном и одухотворяющем значении пролитой крови» (Там же. С. 48).

<sup>98</sup> Там же. С. 45–46.

<sup>99</sup> *Cumont F. Les Mystères de Mithra. Bruxelles, 1900.* См. также современное издание: *Кюмон Ф. Мистерии Митры / Пер. с франц. С.О. Цветковой. СПб., 2000.* Эта работа бельгийского историка Франца Валери Мари Кюмона (*Franz-Valéry-Marie Cumont; 1868–1947*) характеризуется «Ю. Николаевым» (Данзас) как «капитальный труд», содержащий «все данные о митраизме» (*Николаев Ю. В поисках за Божеством. С. 45*).

<sup>100</sup> Ср.: «Когда же, впоследствии, победный разлив христианства был приостановлен при императоре Юлиане, то этот последний момент возрождения язычества был, в сущности, попыткой вернуть первенствующее значение смешанному, синкретическому культу на основе митраизма, в тайнства которого сам Юлиан был посвящен» (*Николаев Ю. В поисках за Божеством. С. 47*).

<sup>101</sup> Согласно Штейнеру, император Юлиан был посвященным в Элевсинские мистерии, которые, в свою очередь, являлись «кистинным продолжением Мистерий Митры». То, что Юлиан не мог постичь «из тогдашних Элевсиний», он «пытался искать в Мистериях Митры – отсюда поход в Персию. Он хотел постичь непрерывность развития, постичь всю связь. Но этого не могли допустить, и тогда последовало убийство Юлиана Отступника». Штейнер подчеркивал, что «в каком-то более глубоком смысле <...> Юлиан Отступник был, может быть, лучшим христианином, чем Константин», так как «в этих Мистериях являлся сам Воскресший, чтобы влить в них новое содержание». См.: *Штайнер Р. Материалы для познания Мистерии Голгофы. GA 175 / Сост. В. Коршиков. Одесса: Новое время, 2003. С. 222–239 – 15 лекция, 24 апреля 1917 г.* См. также полное издание курса «Основные элементы познания Мистерии Голгофы. Космический и человеческий метаморфоз»: *Steiner R. Bausteine zu einer Erkenntnis des Mysteriums von Golgatha: Kosmische und menschliche Metamorphose. GA 175. Dornach/Schweiz, 1996. 14, 15 Vortrag, Berlin, 19, 24. April 1917. S. 304, 333.*

<sup>102</sup> См.: *Николаев Ю. В поисках за Божеством. С. 48–49.* Зенд-Авеста – тексты Авесты (священных книг зороастризма), которые сопровождаются переводом-комментарием на среднеперсидском языке, называемом Зенд; в одном из разделов (Малая Авеста) содержится молитва Митре.

<sup>103</sup> Там же. С. 50–54. Ср. стихотворение Вл. Соловьева «Песня офитов» (1876).

<sup>104</sup> *Darmesteter J. Le Zend-Avesta. Vol. 1–3. Paris, 1892–1893.*

*Gasquet A. Essai sur le culte et les mystères de Mithra. Paris, 1899.*

<sup>105</sup> «И поклонятся ему все живущие на земле, которых имена не написаны в книге жизни у Агнца, закланного от создания мира» (Откр. 13: 8). Белый дважды подчеркнул цитату.

<sup>106</sup> *Николаев Ю. В поисках за Божеством. С. 53–55.* Белый цитирует неточно, сокращая и контакминируя текст книги.

<sup>107</sup> См. трактат Тертуллиана «О прескрипции <против> еретиков»: «И если я еще помню, Митра чертит там <в царстве дьявола> знаки на лбах своих воинов, празднует он и приношение хлеба, представляет образ хлеба, представляет образ воскресения и под мечом уносит венок. Что же еще? Ведь и первосвященнику своему он установил единобрачие; у него есть девственности, есть и аскеты (continentes). Далее, если мы обратимся к суевериям Нумы Помпилия, если рассмотрим обязанности жрецов, их знаки отличия и привилегии, жертвенные служения, священные предметы и сосуды самих жрецов, наконец, мелочную заботливость об умиловливаниях и обетах, – то не будет ли ясно, что дьявол подражает мелочному ритуалу иудейского закона? И уже конечно, тот, кто с такой притворной подражательностью стремился выразить в делах идолослужения самые средства (res), при помощи которых совершаются таинства Христовы, вне сомнения, так же и с тем же замыслом стремился и мог приноровить божественные тексты и сочинения святых мужей к чуждой и подражательной вере, заимствуя мысль из мысли, слова из слов, притчи из притч. Поэтому никто не должен сомневаться ни в том, что духовное нечестие внесено от дьявола, ни в том, что ереси неждественны идолослужению, ибо они того же происхождения и замысла, что идолослужение. Они измышляют другого бога вопреки Творцу или, – если признают единого Творца, – учат о Нем не по истине. Стало быть, всякое ложнословие о Боге есть некоторого рода идолослужение» (*Тертуллиан. Избранные сочинения / Общ. ред. и сост. А.А. Столярова. М., 1994. С. 126*).

<sup>108</sup> Ср.: «Влияние митраизма заметно на особом значении Солнца как образа Божества в христианской символической, – значении, сказавшемся и в мистическом поклонении восходу солнца на утреннем богослужении, и в посвящении солнцу седьмого дня недели, и даже в приурочивании величайшего христианского праздника ко времени декабрьского “солнцеворота”, т.е. ко времени года, всюду ознаменованному празднествами в честь солнца. Торжественное празднование Непобедимого Бога-Солнца (Sol invictus) в митраизме происходило 25 декабря, и мы вправе предпо-

ложить, что это обстоятельство не осталось без влияния на фиксировании даты великого христианского праздника» (*Николаев Ю.* В поисках за Божеством. С. 55).

<sup>109</sup> В книге Данзас митраизм характеризуется как «религиозный синтез» (Там же. С. 44), а христианство как «мировая религия», в которой «содержатся крупницы всех былых поисков за истиною» (Там же. С. 55). Мысль о том, что «никогда человеческая жизнь не слалась в такие благоприятные условия для искания общего синтеза», как на рубеже эр (Там же. С. 9), близка концепции Белого.

<sup>110</sup> С.Н. Трубецкой пишет, что в еврейской «апокалиптике мы встречаем пневматологию и космологию, приближающуюся к мирозозерцанию гностиков; апокалиптика переходит к гностицизму, и самые памятники ее, попадая в руки гностиков, перерабатываются в новом смысле» (*Трубецкой С.Н.* Учение о Логосе в его истории. С. 343). Далее Белый также следует Трубецкому (Там же. С. 344 и след.).

<sup>111</sup> Ср.: «Так, например, большинство учеников А. Ричля с знаменитым историком Гарнаком во главе видят в гностицизме “острое” вырождение христианства на почве эллинизированного древнего мира, точно так же как в церковном догмате они признают “продукт греческого духа на почве христианства”» (Там же. С. 347). Трубецкой ссылается на: *Ritschl A.* Die Entstehung der altkatholischen Kirche. Bonn, 1857 («История древне-кафолической церкви»). Белый упоминает ее в числе важных книг о христианской мистике в примечаниях к своей статье «Магия слова» (*Символизм.* С. 461).

<sup>112</sup> *Трубецкой С.Н.* Учение о Логосе в его истории. С. 349. У Трубецкого: «греческие философы и Филон признавали аналогию между ангелами позднейшего юдаизма и божественными демонами народов».

<sup>113</sup> Белый был знаком с работами немецкого теолога и историка Адольфа Гарнака: «читал внимательно Гарнака» – запись за февраль 1909 г. (*РД.* С. 383); «Перечел <...> 2 тома “Раннее христианство” (Гарнак, Гетч и др.) из <...> “История Культуры Европы”» – запись в дневнике за 22 мая 1931 г. (*ЛН.* 105. С. 893 и прим. С. 903). Подразумевалась семитомная «Общая история европейской культуры» (СПб.: Брокгауз-Ефрон, 1908–1914), в которую вошли три работы А. Гарнака: «Сущность христианства», «Церковь и государство вплоть до установления государственной церкви» (Т. 5) и «История догматов» (Т. 6). Однако в данном случае ссылка Белого восходит к книге Трубецкого, см.: «Проф. Гарнак в своей истории древнехристианской литературы <...> (1, 1, 144) делает следующее характерное признание: “Несомненно, что до христианского и иудейско-христианского гностицизма существовал иудейский гностицизм. Как показывают апокалипсисы, со II века до Р.Х. гностические элементы проникли в кровь иудейства, воспринявшего в себя сирийские и вавилонские учения; но, по всей вероятности, отношение этого иудейского гностицизма к христианскому более никогда не может быть выяснено. <...>”. Сам Гарнак поэтому оставляет иудейский гностицизм в стороне и объясняет христианский гностицизм как продукт “острой эллинизации христианства”» (*Трубецкой С.Н.* Учение о Логосе в его истории. С. 351). Трубецкой ссылается на его «Историю древней христианской литературы до Евсевия» (*Harnack A.* Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. Bd. 1–2. Leipzig, 1893–1904): Т. 1. Ч. 1 (1893). С. 144.

<sup>114</sup> Имеется в виду Плиний Старший (Гай Плиний Секунд). Ср.: *Трубецкой С.Н.* Учение о Логосе в его истории. С. 353.

<sup>115</sup> Ср.: «За вавилонскими влияниями следует влияние парсизма с его демонологией и эсхатологией. <...> Представление о семи небесах, напр<имер> (и о семи верховных духах), которое играет важную роль в гностицизме, встречается в парсизме; а между тем всего вероятнее, что происхождение этого представления – вавилонское: парсизм и иудейство, по-видимому, пользовались *общим источником*» (*Трубецкой С.Н.* Учение о Логосе в его истории. С. 353). Ср.: В основе парсизма «было понятие о вечной борьбе двух первобытных и равносильных начал Света и Тьмы» (*Николаев Ю.* В поисках за Божеством. С. 428).

<sup>116</sup> Ср.: «Со II в. до Р.Х. мы находим настоящий непрерывно увеличивающийся хаос образов и имен, еврейских, сиро-финикийских, вавилонских, персидских и греческих. <...> В этом хаосе имен слагается жаргон магии, гностицизма, Кабалы. <...> гностик есть “ведун”, повелевающий миром духов и знающий таинственные формулы или заклинания» (Там же. С. 357).

<sup>117</sup> Фамилию немецкого богослова, основателя Тюбингенской школы теологии Ф. Баура (Baur) Белый здесь и далее ошибочно пишет «Бауэр» – так же, как фамилию своего друга-антропософа М. Бауэра (Bauer).



<sup>118</sup> Отсылка к концепции Ф. Баура взята из книги Данзас: «Мнение о безусловном тождестве Симона и Павла, недавно еще признаваемое бесспорным лучшими научными авторитетами (Бауром и Тюбингенской школой <...>), ныне отчасти расшатано» (*Николаев Ю.* В поисках за Божеством. С. 96). Сам Белый также упоминает работы Баура среди рекомендованной литературы в постраничных сносках к *ИССД*, в том числе: *Baur F.Ch. Die christliche Gnosis, oder Die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung.* Tübingen, 1835.

<sup>119</sup> Ср.: «Напомним вкратце, что первые сведения о Симоне мы находим в наших канонических «Деяниях апостольских», содержащих рассказ о том, как некий кудесник Симон, родом Самарянин, принял крещение в период первой апостольской проповеди в Самарии, и затем вступил в какие-то переговоры с Апостолом Петром, предлагая, будто бы, деньги за дар Духа Святого; отвергнутый и обличенный Петром, он будто бы покаялся и просил апостолов молиться за него. К этим кратким данным наших «Деяний апостольских» прибавился целый цикл традиций о Симоне, неизменно изображающих его нераскаянным, непримиримым противником и соперником апостолов вообще и Петра в частности» (*Николаев Ю.* В поисках за Божеством. С. 180–181).

<sup>120</sup> Там же. С. 180, 182 и др. Ср. также: «Дальнейшая судьба С<имона> известна из других источников (главным образом через Иринея и Ипполита, пользовавшихся недошедшею до нас «Синтагмой» св. Иустина, земляка С<имона>)» (*Соловьев Вл.* Симон Волхв // *ЭСБЕ.* Т. XXIX. С. 435–436). См. также: *Сочинения Св. Иустина философа и мученика / Пер. П.А. Преображенского.* М., 1892.

<sup>121</sup> Имеется в виду трактат «Философумены» (или «Обличение всех ересей» – «*Refutatio omnium haeresium*»), который был открыт в 1842 г. В издании 1851 г., на которое Белый ссылается в постраничных сносках ниже (см. наст. кн. прим. 172), авторство сочинения приписывалось Оригену; гипотеза об авторстве св. Ипполита Римского возникла позже. В кн. 5–9 рассматриваются раннехристианские ереси и их связь с античной философией, приводятся цитаты из потерянных гностических сочинений; гл. 7–20 кн. 6 посвящены Симону Волхву и приписываемому ему трактату «*Arophasis Megale*» (см. также кн. 10, гл. 12). См. научное издание: *Refutatio omnium haeresium / Ed. Miroslav Markovich.* Berlin: De Gruyter, 1986. Фрагменты см.: *Афонасин Е.В.* Античный гностицизм: Фрагменты и свидетельства. СПб., 2002. С. 56–85. Белый взял ссылку на «Философумены», их пересказ и трактовку из кн.: *Николаев Ю.* В поисках за Божеством. С. 180–189; список источников, которыми пользовалась Данзас: С. 180, 380.

<sup>122</sup> Ср. в трактате «Философумены» (Кн. 6. Гл. 20): «(2) Петр опроверг его учения в деталях, поскольку он соблазнил многих, благодаря своей магии. Наконец <...> он сел под деревом и учил. (3) И когда он уже был почти опровергнут, поскольку время истекало, он сказал, что, если его похоронить заживо, то он тоже воскреснет на третий день. Он приказал своим ученикам вырыть для него могилу и засыпать его землей. Они так и поступили, однако он пребывает в этой могиле до сих пор, поскольку он не Христос» (Цит. по: *Афонасин Е.В.* Античный гностицизм: Фрагменты и свидетельства. СПб., 2002. С. 259).

<sup>123</sup> См.: *Николаев Ю.* В поисках за Божеством. С. 212–233 (гл. «Валентин и валентиниане»).

<sup>124</sup> О гнозисе Валентина: «Философумены» (Кн. 6. Гл. 29–36).

<sup>125</sup> *Николаев Ю.* В поисках за Божеством. С. 189–190.

<sup>126</sup> Там же. С. 59–62.

<sup>127</sup> Там же. С. 59. Белый спутал используемый в книге Данзас источник, это не Лампридий, а Вописк (*Vopiscus, Aurel.* XXIV). См.: *Флавий Вописк Сиракузянин.* Божественный Аврелиан // *Властелины Рима / Пер. С.П. Кондратьева; под ред. А.И. Доватура.* М.: Наука, 1992. С. 278.

<sup>128</sup> Упомянутый выше Лампридий считался автором жизнеописания императора Александра Севера. Ср.: «XXIX. (1) Прежде чем говорить о его войнах, походах и победах, я скажу несколько слов о его повседневной домашней жизни. Проводил он время следующим образом. (2) Прежде всего, если была возможность, то есть если он не спал с женой, он совершал утром священнодействие в своем помещении для ларов, где у него стояли изображения и обожествленных государей, только самых лучших, избранных, и некоторых особенно праведных людей, среди которых был и Аполлоний, а также, как рассказывает историк его времени, – Христос, Авраам, Орфей и другие подобные им, а равно и изображения предков» (*Властелины Рима.* С. 163).

<sup>129</sup> См. современное изд.: *Филострат Флавий.* Жизнь Аполлония Тианского / Изд. подгот. Е.Г. Рабинович. М., 1985. Белый черпает сведения из кн.: *Николаев Ю.* В поисках за Божеством. С. 60.

<sup>130</sup> Там же. С. 190–192.

<sup>131</sup> Там же. С. 255–272. См. также статью Вл. Соловьева «Василид» в: *ЭСБЕ*. Т. Va (10). С. 566–567.

<sup>132</sup> Выражения «изживая себя», «изживать» и им подобные в *ИССД* следует понимать в смысле «выражать себя, проявлять те или иные свойства или способности». Эти германизмы, очевидно, идут от чтения Белым немецких текстов, в которых глагол «ausleben» (ср. устаревшее «darleben») означает «проявлять, раскрывать свои внутренние особенности».

<sup>133</sup> Ср.: «То же символ змея, от которого все эти сектанты получили общее название *офитов* (греч. офис – змей). Древние ересиологи утверждали, будто в этой группе гностических систем было в ходу настоящее змеепоклонство, – будто в некоторых сектах таинство Евхаристии считалось совершенным только при появлении над Св. чашей ручной змеи, которая в иных сектах должна была обвиваться вокруг возносимых Св. Даров» (*Николаев Ю.* В поисках за Божеством. С. 193). См. также статью Вл. Соловьева «Офиты» (*ЭСБЕ*. Т. XXIIa (44). С. 485).

<sup>134</sup> «Пять книг против ересей» (*Adversos haereses*) – наиболее значительное из его сохранившихся сочинений. См.: Сочинения Св. Иринея, епископа Лионского / Пер. П.А. Преображенского. СПб., 1900.

<sup>135</sup> Согласно гностической и герметической традиции, на орбитах семи планет солнечной системы находятся семь архонтов (греч.: «властелины»), созданных Демииургом; Иалдаваоф – низший Демииург в офитских учениях (*Николаев Ю.* В поисках за Божеством. С. 209).

<sup>136</sup> Так у Белого. Возможно, следовало бы «ее».

<sup>137</sup> *Николаев Ю.* В поисках за Божеством. С. 194, 208, 214.

<sup>138</sup> Там же. С. 223. Патриарх Сиф – третий сын Адама (Быт. 4: 25).

<sup>139</sup> О связи сефиан с орфическим таинствами см.: *Николаев Ю.* В поисках за Божеством. С. 224.

<sup>140</sup> Там же. С. 227–232.

<sup>141</sup> Плерома (греч.) – полнота; важнейшее понятие в гностицизме. Ю.Н. Николаев дает определение Плероме как «полноте Божества, выраженной в совокупности Его проявлений», «самодовлеющей Полноте Божественной Сущности» (Там же. С. 229).

<sup>142</sup> Там же. С. 229. Ахамот (Ахамофь) – ангел в системе Иустина (по трактату «Философумы»), трансформированный позже в системе Валентина в падшую Софию (Там же. С. 229, 299). Элоим, «т.е. (по-еврейски) *боги*: это собирательное имя»; в системе Валентина – «воплощение Божественной Творческой Силы, Отец мира», от союза Элоима с девой-змеей (Эдем) произошли 24 ангела, или космических силы (Там же. С. 228 и след.).

<sup>143</sup> Там же. С. 232–236.

<sup>144</sup> Там же. С. 241–245. Николаиты – еретическая группа, причисляемая к ранним формам гностики; упоминается в Откр. 2: 6, 15.

<sup>145</sup> Там же. С. 246–250. См. также статью Вл. Соловьева «Керинф»: «*Керинф* – один из первых по времени гностиков, по древним преданиям, жил в век апостольский. Ириней и Ипполит приписывают ему египетское образование. К<еринф> различал Христа и Иисуса как две особые индивидуальности. Иисус был простой, обыкновенным способом рожденный человек, достигший высокой степени добродетели. При крещении в Иордане с ним соединилось небесное существо – Христос, сошедшее в виде голубя. Его силою Иисус творил чудеса, а перед крестною смертью Христос, будучи бесстрастным по естеству, отделился от человека Иисуса» (*ЭСБЕ*. Т. IVa (28). С. 955).

<sup>146</sup> Демииург (от греч. δεμιουργος «ремесленник») – начиная с Платона (см. диалог «Тимей») одно из обозначений Бога как творца мира.

<sup>147</sup> О Сатурниле (у Белого: Сатурнин) см.: *Николаев Ю.* В поисках за Божеством. С. 252–254. Там же отмечено, что Сатурнил «был чужд идее creatio ex nihilo» (С. 252).

<sup>148</sup> Там же. С. 255–272.

<sup>149</sup> Там же. С. 272–281.

<sup>150</sup> Апологеты – христианские писатели II–III вв., выступавшие с развернутой защитой своей веры.

<sup>151</sup> В начале следующего листа вычеркнут абзац (без начала) «растворены в мощном потоке отовсюду поднывавшегося гностицизма; переселению народов в провинции [западной] империи вполне соответствовало внедрение азиатских мифов в опустошенную рассуждающую душу того времени».

<sup>152</sup> Мальстрём (Мальстрим) – мощный и опасный водоворот в Норвежском море. Об использовании этого образа Белым см. ниже в прим. 246.

<sup>153</sup> Ср. в статье И.Д. Андреева «Гностицизм» (Белый упоминает ее ниже): «Воббермин полагает, что главные линии Г<гностицизма> совпадают с основной структурой орфизма. Исследователь был поражен сходством учения орфиков о Демииурге, о змее и проч. с утверждениями гностиков. Анц и Кесслер ищут Г<гностицизм> в вавилонской религии, один в древней, другой в новой. Шире других смотрит на дело проф. Буссе. Он видит в Г<гностицизме> синкретизм религий персидской, халдейской, греческой, иудейской и христианской» (*НЭС*. Т. 13. Стб. 825). Труды Г. Воббермина собраны в: *Wobbermin G. Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode*. Bd. 1–3. Leipzig, 1913, 1922, 1925). См. также: *Трубецкой С.Н.* Учение о Логосе в его истории. С. 347.

<sup>154</sup> И.Д. Андреев был редактором отдела церковной истории *НЭС*. Здесь и далее Белый следует его статье «Гностицизм» (*НЭС*. Т. 13. Стб. 823–832).

<sup>155</sup> Ср.: «Когда персидское влияние пришло в междуречье Тигра и Евфрата, оно застало местную религию в стадии замирания. Ее главными божествами были семь планетных сил и мать богов, великая Истар. При столкновении двух религий религия народа-победителя заставила вавилонских богов превратиться в демонов, опуститься вниз, в преисподнюю. Но, отгнав семь вавилонских богов вниз, персидская религия приняла их в свой пантеон. Ответвление этой религии, культ Митры, принял их в компанию, связав с учением о восхождении души на небо, и пронес по всей Европе» (Там же. Стб. 827).

<sup>156</sup> Там же. Стб. 827.

<sup>157</sup> Ср. «И вот синкретизм отдаст творение этого мира униженным вавилонским планетным божествам» (Там же. Стб. 827).

<sup>158</sup> В сочинении Климента Александрийского «Строматы» (в 7 кн.) критике ересей посвящена значительная часть: Валентину и Василиду – разделы III и VIII в кн. 2. Белому мог быть доступен перевод Н.И. Корсунского (Ярославль, 1892). См. современное издание: *Климент Александрийский*. Строматы: В 3 т. / Подгот. текста, пер. и коммент. Е.В. Афонасина. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. В постраничных сносках ниже Белый дает отсылку к латинскому изданию.

<sup>159</sup> Ср.: «Некоторые исследователи (напр., Гункель) полагают даже, что вся христология Павла сформировалась под воздействием идей Г<гностицизма> <...>. В конце концов, оказалось, что величайшие писатели раннего христианства, создатели христианского богословия, Климент Александрийский и Ориген, были во многом гностиками» (*Андреев И.Д.* Гностицизм. Стб. 829–830). В списке литературы Андреев указывает книгу Германа Гункеля: *Gunkel H. Zum religionsgeschichtlichen Verständniss des Neuen Testaments*. Göttingen, 1903.

<sup>160</sup> См.: Сочинения Св. Иринея, епископа Лионского. С. 319. Ср.: «Один противник Г<гностицизма> представляет дело так: “все, что ни сказали еретики (гностики), в конце концов, сводится к тому, что они хулят Создателя и отвергают спасение создания Божия, которое есть, между прочим, плоть, ради которой Сын Божий совершил все домостроительство” (Иринея IV, предисловие)» (*Андреев И.Д.* Гностицизм. Стб. 831).

Внизу листа помета Белого: «(далее характеристика гностиков вставка)».

<sup>161</sup> В сочинении Иринея Лионского «Пять книг против ересей» кн. I посвящена критике учения Валентина.

<sup>162</sup> Имеется в виду трактат Тертуллиана «Против валентиниан» (*Adversus Valentinianos*), доступный Белому в русском переводе: Творения Тертуллиана, христианского писателя в конце второго и в начале третьего века / Пер. Е. Карнеева: В 4 ч. СПб., 1849–1850. Ч. 4. С. 29–66. Отсылку к латинскому изданию Белый дает в постраничных сносках ниже.

<sup>163</sup> Сведения из: *Николаев Ю.* В поисках за Божеством. С. 282–311.

<sup>164</sup> Белый цитирует статью Вл. Соловьева «Валентин» (*ЭСБЕ*. Т. V (9). С. 406–409) и далее ее пересказывает.

<sup>165</sup> Параклет (утешитель; от *греч.* παρακληω – призывать) встречается в Новом Завете в Евангелии от Иоанна, где утверждается его идентичность со Святым Духом: «Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам» (Ин. 14: 26).

<sup>166</sup> Брунгильда – героиня древнеисландского эпоса «Эдда», немецкого героического эпоса «Песнь о Нибелунгах», а также оперы Р. Вагнера «Валькирия» (1870, вторая часть тетралогии «Кольцо нибелунга»). В «Эдде» Брунгильда – валькирия, дочь верховного бога Одина (Вотана); в наказании за предательство отец лишает ее божественности и окружает спящую Брунгильду пламенем; условие освобождения: герой должен принести ей золото дракона Фафнира, это совершает Зигурд/Зигфрид.

<sup>167</sup> Ср.: «Если бы состоялось избрание на римскую кафедру великого гностического мыслителя, история христианской догматики могла бы получить иное направление: римская Церковь <...> была бы сама вовлечена в искание метафизических созерцаний, чуждых реальному обихода» (*Николаев Ю.* В поисках за Божеством. С. 289).

<sup>168</sup> Птолемей – валентинианец, против которого, как отмечено в книге Данзас, «главным образом направлено сочинение Ирины Лионского “Против ересей”» (Там же. С. 311).

<sup>169</sup> Там же. С. 311–339.

<sup>170</sup> Там же. С. 340–359.

<sup>171</sup> Речь идет об Епифании Кипрском. Ср.: «Епифаний Кипрский передает предание (повторяемое и в книге так наз. Псевдо-Тертуллиана), будто Маркион соблазнил какую-то девушку, и за этот проступок, весьма тяжкий по тогдашней христианской этике, был отлучен от Церкви и принужден покинуть родину, несмотря на свое положение сына местного епископа. Этот рассказ Епифания вызывает сомнение» (Там же. С. 342).

<sup>172</sup> *Amélineau E.* Essai sur le gnosticisme égyptien: ses développements et son origine Egyptienne. Paris, 1887.

*Bousset W.* Hauptprobleme der Gnosis. Göttingen, 1907.

*De Faye E.* Gnostiques et gnosticisme. Étude critique des documents du gnosticisme chrétien aux IIe et IIIe siècles. Paris, 1913.

*De Faye E.* Introduction à l'étude du gnosticisme au IIe et au IIIe siècle. Paris, 1903.

*Toutain J.* Les Cultes païens dans l'empire romain. T. II: Les cultes orientaux. Paris, 1911.

*Baur F.Ch.* Die christliche Gnosis, oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Tübingen, 1835.

*Lipsius R.* Der Gnosticismus, sein Wesen, Ursprung und Entwicklungsgang. Leipzig, 1860.

*Clemens Alexandrinus.* Stromata. Buch I–VI. Leipzig, 1906; Buch VII–VIII. Leipzig, 1909 (доступное издание того времени).

Origenis philosophoumena e kata pason haireseon elegchos: Origenis philosophoumena sive omnium haeresium refutatio / E codice Parisino nunc primum edidit Emmanuel Miller Oxonii: e typographico academico; 1st Edition in this form edition (Oxford, 1851). В этом, единственном доступном Белому издании, авторство сочинения приписывается Оригену, позднее – Ипполиту (поэтому у Белого в постраничной сноске Hippolytus «Philosophoumena»).

*Uhlhorn G.* Das Basilidianische System: Mit besonderer Rücksicht auf die Angaben des Hippolytus dargestellt. Göttingen, 1855.

Сочинение Тертуллиана «Против валентиниан» («Adversus Valentinianos») Белый указал, не уточнив издания. См. напр.: *Tertulliani Opera / Ex Recensione E. Kroymann.* Wien, 1906. Pars III.

*Heinrici G.* Die valentinianische Gnosis und die Heilige Schrift: Eine Studie. Berlin, 1871.

*Lipsius R.* Valentinus und seine Schule // *Jahrbücher für protestantische Theologie.* XIII Jahrgang. Leipzig, 1887. S. 585–658.

<sup>173</sup> Образ из стиховорения А.С. Пушкина «Бесы» (1830).

<sup>174</sup> Перед следующим абзацем Белый вставил, а затем вычеркнул название предполагавшейся подглавы: «Манихеи, герметисты, новоплатоники».

<sup>175</sup> Здесь и в следующих абзацах Белый опирается на статью И.Д. Андреева «Манихейство» (*НЭС.* Т. 25. Стб. 603–608). Ср.: «В I и II ст. христианству пришлось выдержать страшную борьбу с религиозным синкретизмом в гностицизме <...>. К концу II в. гностические системы стали терять власть над умами тогдашнего человечества. Но условия, питавшие религиозный синкретизм, не могли исчезнуть и на место одной разбитой формы движения вызвали к существованию другие. С III в. такими формами оказались манихейство и неоплатонизм» (Там же. Стб. 603). Ср. также: *Николаев Ю.* В поисках за Божеством. С. 427 и след.; ср. словарную статью Вл. Соловьева «Манихейство» (*ЭСБЕ.* Т. XVIIIa (36). С. 541–543).

<sup>176</sup> См. статью И.Д. Андреева «Манихейство» (*НЭС.* Т. 25. Стб. 603, 608).

<sup>177</sup> Мани написал следующие книги: «Книга гигантов», «Книга тайн», «Евангелие», «Свет достоверности» и др., от которых сохранились только отдельные фрагменты. «Книга гигантов» посвящена космогоническим представлениям.

<sup>178</sup> См.: Там же. Стб. 603–605.

<sup>179</sup> Ср.: «Во время губительного вторжения духов злобы Отец производит Матерь жизни» (Там же. Стб. 605).

<sup>180</sup> Там же. Стб. 605.

<sup>181</sup> Ср.: «Общество Мани заключало в себе <...> лиц пяти степеней. Во главе стояли учителя – “сыны кротости” Мани и его ученики, затем правители “сыны ведения” – епископы, далее старцы “сыны разума” – пресвитеры и, наконец, *elesti* “сыны тайны” и *auditores*» (Там же. Стб. 606).

<sup>182</sup> Сведения из того же источника.

<sup>183</sup> См.: «Что касается элементов, из которых сложилась новая религия, то в оценке их доселе исследователи расходятся. Долго державшееся воззрение, что Мани есть отпрыск религии персидской, должно быть покинуто: дуализм Мани остается непреодолимым и безысходным, тогда как в древнем зороастризме Ариман есть творение Ормузда, что дает религии облик монотеистический, а ее морали тон оптимистический <...>. В общем ближе к истине утверждение, что Мани имеет в своей основе вавилонскую религию, в значительной степени осложненную заимствованиями из парсизма и христианства и раннейшими переделками» (Там же. Стб. 606).

<sup>184</sup> Там же. Стб. 606–607. Римские императоры парадоксально оказались в «тесном» перечислительном ряду с Августином и христианскими апологетами, поскольку, реферируя статью И.Д. Андреева, Белый опускал значительные части текста.

<sup>185</sup> Так у Белого.

<sup>186</sup> «Жидовствующие» – еретическое движение в русской церкви конца XV – начала XVI вв.; название дано их противниками, подозревавших «жидовствующих» в тайной приверженности иудаизму.

<sup>187</sup> Первые строки ст-ния Вл. Соловьева «Нет, силой не поднять тяжелого покрыва...» (1897).

<sup>188</sup> Ср., напр.: «Благодаря тому, что часть света входит в злое, само злое преодолевается. В основе этого лежит то понимание зла, которое я часто разъяснял как теософское. Что такое зло? Это не что иное, как несвоевременное добро» (*Штейнер Р.* Легенда о Храме и Золотая легенда как символическое выражение прошлых и будущих тайн развития человека. Из содержания Эзотерической школы. *GA 93* / Пер. И.Г. Меликишвили под ред. И. Гордиенко. М.: Новалис, 1998. С. 49 – лекция «Манихейство», Берлин, 11 ноября 1904 г.). Сходным образом манихейство характеризуется и в других работах Штейнера.

<sup>189</sup> Белый использует статьи И.Д. Андреева «Гностицизм» и «Манихейство» (*НЭС*. Т. 13. Стб. 823–832; Т. 25. Стб. 603–608). См. наст. кн. прим. 153–157, 160; 176, 178–184.

Ссылки на издания:

*Harnack A.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. II. Tübingen, 1909.

*Baur F. Chr.* Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt. Tübingen, 1831.

*Geyler A.* Das System des Manichaeismus und sein Verhältnis zum Buddhismus. Jena, 1875.

*Flügel G.* Mani, seine Lehren und seine Schriften. Leipzig, 1862.

*Cumont F.* Recherches sur le manichéisme. Vol. I: La cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khôni. Bruxelles, 1908.

*Stoop É., de.* Essai sur la diffusion du Manichéisme dans l'Empire Romain. Gand, 1909.

<sup>190</sup> *Wendling E.* Die Entstehung des Marcus-Evangelium: philologische Untersuchungen. Tübingen, 1908 (в постраничной сноске неточная дата 1911 г., которая автором зачеркнута).

*Wellhausen J.* Das Evangelium Marci. Berlin, 1909; Das Evangelium Lucae. Berlin, 1904; Das Evangelium Mathaei. Berlin, 1904; Das Evangelium Johannis. Berlin, 1908.

*Loisy A.* Les évangiles synoptiques. Vol. 1–2, Ceffonds, près Montier-en-Der, 1907–1908.

*Weiss B.* Die Quellen der synoptischen Überlieferung. Leipzig, 1908.

*Révillon J.* Le quatrième Évangile, son origin et sa valeur historique. Paris, 1901.

*Renan E.* Les Évangiles et la seconde génération chrétienne. Paris, 1877 (возможно, Белый в постраничной сноске неточно указал дату).

*Spitta F.* Die synoptische Grundschrift in ihrer Überlieferung durch das Lucasevangelium. Leipzig, 1912.

*Жебелев С.А.* Евангелия канонические и апокрифические (Общий очерк). Пг., 1919.

<sup>191</sup> Ср.: «Но, кроме этих четырех евангелий, существует много других произведений, которым также усвоится название евангелий, но которые не нашли себе места в Новом завете. Эти евангелия принято называть “апокрифическими”, в отличие от четырех ново-заветных евангелий, которые называют “каноническими”. Последнее название объясняется тем, что эти четыре евангелия приняты церковью в ново-заветный канон. Таким образом, “апокрифические евангелия” означают то же, что евангелия неканонические, или в ново-заветный канон неприятые» (*Жебелев С.А.* Евангелия канонические и апокрифические. С. 10–11).

<sup>192</sup> Там же. С. 12–15.



<sup>193</sup> См.: «Папий, бывший епископом в малоазийском городе Иераполе в первой половине II в. <...> написал сочинение под заглавием “Толкование изречений Господних”» (Там же. С. 17). Сочинение Папия сохранилось лишь в отрывках, известных по «Церковной истории» Евсевия. Белый мог пользоваться русским изданием (Сочинения Евсевия Памфила. Т. 1: Церковная история. СПб., 1848), но предпочел реферировать книгу С.А. Жебелева.

<sup>194</sup> Ср.: «Из свидетельства Папия следует, что в его время, наряду с письменной традицией, книгами о жизни и деятельности Христа, существовала устная о ней традиция, шедшая по трем направлениям: а) традиция, восходящая к апостолам, очевидцам событий евангельской жизни, но во время Папия уже умершим; б) традиция, относящаяся к ближе неизвестным нам Аристиону и пресвитеру Иоанну, которые, однако, судя по тому значению, какое Папий придает их свидетельствам, были, очевидно, членами первоначальной христианской общины, и в) традиция, примыкающая к лицам, сообщавшим Папию то, что они слышали от апостолов с одной стороны, от Аристиона и пресвитера Иоанна – с другой. С своей стороны, Папий старался проверять точность дошедших до него таким сложным путем сообщений» (Жебелев С.А. Евангелия канонические и апокрифические. С. 18). «Пресвитер Иоанн» в данном контексте – отнюдь не будущий легендарный царь-священник христианского государства Центральной Азии (см. также прим. 214). Отталкиваясь от Папия, «некоторые ученые» считают его «автором четвертого евангелия», появившегося позднее остальных, и приписывают «этому пресвитеру Иоанну второе и третье Иоанновы послания <...>, а также “Апокалипсис”» (Там же. С. 53). Жебелев полагал, что «если даже согласиться с тем, что автором произведений, объединенных именем Иоанна, был Иоанн пресвитер, толку получается мало: мы знаем лишь его имя, но о нем самом нам ничего неизвестно» (Там же. С. 54).

<sup>195</sup> Ср.: «Пострадавший за веру Христову в 60-х гг. этого века Иустин мученик упоминает о составленных апостолами “воспоминаниях, которые именуются евангелиями”» (Там же. С. 21).

<sup>196</sup> Ср.: *Loisy A.F. Les évangiles synoptiques. 1907. Vol. 1. P. 24–25.* Эту работу Белый приводит в списке литературы в конце предыдущего раздела.

<sup>197</sup> См. у Жебелева, который цитирует слова Климента Александрийского (по «Церковной истории» Евсевия): «Когда Петр возвестил всенародно в Риме слово (Божие) и духом (Божиим) изрек благовествование, присутствовавшие при этом, – а таковых было много – призвали Марка, с давних пор сопутствовавшего Петру и помнившего его беседы, и поручили ему записать сказанное Петром. Сделав это, Марк вручил им, по их просьбе, свое евангелие. Петр, прочитав его внимательно, не положил запрета, но и не рекомендовал (пользоваться им)». Жебелев также приводит мнение о том, что это Евангелие написано в Египте (Жебелев С.А. Евангелия канонические и апокрифические. С. 23–24).

<sup>198</sup> См.: *Wellhausen J. Das Evangelium Marci. Berlin, 1909. 2. Aufl.* Эту и три других работы Ю. Велльгаузена о Евангелиях Белый дает выше в списке литературы в постраничных сносках. Ср.: Жебелев С.А. Евангелия канонические и апокрифические. С. 29, 48. См. также пересказ этой теории И.Д. Андреевым, считавшим Велльгаузена «выдающимся семитологом», идеи которого «произвели сенсацию»: «Со стороны содержания – первооснова А включает больше повествовательного материала. Главные из речей должны быть отнесены к обработке – В. В А просвечивает иногда еще план древнейшего из синоптиков – Марка, и некоторые сказания обнаруживают близость к нему. Но тем удивительнее, что автор так мало считал себя связанным древнейшим преданием. А представляет не позднейшую переработку предания, а оригинальное произведение настоящего автора, оставшегося неизвестным» (Андреев И.Д. Пособие по истории Церкви. СПб., 1914. С. 124, 125 и след.; Андреев ссылается здесь на другую работу Ю. Велльгаузена: *Das Evangelium Johannis. Berlin, 1908.*)

<sup>199</sup> Ср.: «Самое раннее упоминание об евангелии от Матфея находится у неоднократно упоминавшегося нами Папия (Евсевий, Церк<овная> ист<ория>. III, 39, 16), по свидетельству которого “Матфей составил на еврейском наречии изречения (Христа), переводил же их (на греческий язык) всякий, как умел”. Из этого свидетельства видно, что во время Папия под именем Матфея, написавшего первоначально свое сочинение по-еврейски, т.е., точнее по-арамейски, были в обращении различные переводы на греческий язык этого сочинения, которые Папию представлялись не очень надежными. <...> С свидетельством Папия должно сопоставить показание самого Евсевия (Церк<овная> ист<ория>. III, 24, 6): Матфей сначала проповедывал евреям; когда же он собрался отправиться на проповедь к другим народам, он оставил евреям на еврейском языке свое евангелие в письменном виде, как восполнение своей проповеди» (Жебелев С.А. Евангелия канонические и апокрифические. С. 29–30).

<sup>200</sup> Там же. С. 34.

<sup>201</sup> Ср.: «В 1899 г. появилась книга проф. Вернле – “Синоптическая проблема” (Die synoptische Frage, <P.> Wernle), которая, можно сказать, подводит итоги работам XIX века по занимающему нас вопросу. <...> Зависимость Марка от Матфея исключена безусловно» (Андреев И.Д. Пособие по истории Церкви. С. 136). И далее: «Шаг вперед по сравнению с Вернле делает проф. Вреде. Он признает основные выводы Вернле» (Там же. С. 137). Речь идет о кн.: *Wrede W. Das Messiasgeheimnis in den Evangelien: Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums.* Göttingen, 1901.

<sup>202</sup> Ср.: «После нескольких остроумных попыток опытных работников <...> взяться за решение задачи, поставленной Вреде, очень смелое и решительное выступление сделал Вендлинг (Wendling), который обнародовал в 1908 г. книгу: “Die Entstehung des Markus-Evangeliums”. Он вскрыл во 2-м евангелии три слоя» (Там же. С. 139). Речь идет о кн.: *Wendling E. Die Entstehung des Marcus-Evangeliums: philologische Untersuchungen.* Tübingen, 1908.

<sup>203</sup> Ср.: «С 1903 г. к изучению евангелий обратился человек, который стяжал всемирную известность своими работами по В<етхому> Завету – проф. Wellhausen. В 1903 г. (2. изд. 1909 г.) он выпустил том, посвященный евангелию Марка, в 1904 г. два тома для Луки и Матфея, в 1905 г. “Einleitung in die drei ersten Evangelien” (2 изд. 1911 г.); «Вывод из сказанного тот, что ни одно из наших греческих евангелий не может быть названо первой обработкой евангельской истории. Первое место между ними во времени занимает евангелие Марка» (Андреев И.Д. Пособие по истории Церкви. С. 139–141). Ср. также: «Велльгаузен построил свои выводы, главным образом, на соображениях, вытекающих из рассмотрения языка синоптических евангелий. Это, конечно, признак объективный и потому наиболее бесспорный. Велльгаузен исходит из того правильного, вероятно, соображения, что устная евангельская традиция была арамейской, что мы в наших евангелиях имеем перевод ее. В них встречаются семитизмы, причем в древнейших евангельских текстах они более заметны, чем в позднейших. Евангелие от Марка более “семитично”, чем евангелия от Матфея и Луки. Отсюда Велльгаузен делает такие выводы: личная работа второго евангелиста состояла лишь в том, чтобы привести в порядок материал, данный арамейским письменным преданием, снабдить его введением и комментарием. Первый и третий евангелисты пользовались тем Марком, который дошел и до нас, но в то же время они знали и его арамейский подлинник, этим и объясняются некоторые варианты в первом и третьем евангелиях» (Жебелев С.А. Евангелия канонические и апокрифические. С. 47–48).

<sup>204</sup> Ср.: «Те места, которые есть у Матфея и у Луки, но которых нет у Марка, заставляют предположить существование источника, которому Велльгаузен дает название Q (Quelle)» (Андреев И.Д. Пособие по истории Церкви. С. 142); «Изучая источники евангелия Луки, Гарнак, как и Wellhausen, приходит к заключению, что Лука комбинирует Марка и Q. Кроме того, он находит у Луки еще следы пользования третьим источником, который он называет P. Совершенно так же и евангелие Матфея есть соединение Марка и Q с некоторыми другими источниками. Гарнак выписывает и приводит в порядок целиком весь Q на основании евангелий Матфея и Луки и подвергает его самому тщательному изучению» (Там же. С. 144). Речь идет о кн.: *Harnack A. Untersuchungen zu den Schriften des Lucas: Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament.* Bd. 1–3. Leipzig, 1906–1908; в 1911–1916 гг. вышли еще четыре тома под общим заглавием: *Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament.*

<sup>205</sup> Ср.: «Можно ли думать, что Q написан апостолом? На этот вопрос Гарнак отказывается дать решительный ответ. Но кто бы ни был автор-редактор Q, он заслуживает величайшего уважения. Ему мы обязаны драгоценным сборником изречений Иисуса» (Андреев И.Д. Пособие по истории Церкви. С. 146).

<sup>206</sup> Там же. С. 150. Речь идет о кн., которую Белый называет в постраничных сносках: *Weiss B. Die Quellen der synoptischen Überlieferung.* Leipzig, 1908.

<sup>207</sup> Ср.: «Воззрения на Христа в этом древнейшем подслое 3-го евангелия очень своеобразны. Здесь нет речи и о рождении от Девы, хотя последующий редактор держится взгляда прямо противоположного. Отсюда две несродные концепции в нашем 3-м евангелии уживаются рядом. <...> На последней вечери нет речи о евхаристической трапезе и о значении Его смерти для спасения. <...> В заключении Шпитта ставит вопрос об отношении первоисточника Луки к первоисточнику Марка и приходит к заключению на основании языка (см. Велльгаузен), что эти древнейшие записи являются двумя переводами начального арамейского оригинала» (Андреев И.Д. Пособие по истории Церкви. С. 153 и след.). Речь идет о кн.: *Spitta F. Die synoptische Grundschrift in ihrer Überlieferung durch das Lucasevangelium.* Leipzig, 1912, на которую Белый дает отсылку в постраничной сноске выше.

<sup>208</sup> Ср.: «По общераспространенному преданию, третье евангелие написано тем же Лукою, что и «Деяния апостолов», причем этот Лука был, якобы, спутником и сотрудником апостола Павла, по профессии врачом (Кол. 4: 14). По словам Евсевия (Церковная история. III, 4, 6), Лука был природный грек и происходил из Антиохии» (Жебелев С.А. Евангелия канонические и апокрифические. С. 37).

<sup>209</sup> Гарнак, основываясь на тождестве языка и стиля Деяний апостолов (которые приписываются евангелисту Луке) и Посланий апостола Павла, утверждал, что Лука – ученик апостола Павла (Harnack A. Lukas der Arzt – der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte. Leipzig, 1906); Жебелев, напротив, считал, что Лука не мог быть учеником Павла, поскольку в Деяниях апостолов и в Посланиях апостола Павла выражено различное отношение к иудаизму и иудеохристианству (Жебелев С.А. Евангелия канонические и апокрифические. С. 40–42; ср. также: Николаев Ю. В поисках за Божеством. С. 81, прим. 2).

<sup>210</sup> О том, что блаженный Иероним называл Луку «среди всех евангелистов самым образованным в греческой речи», писал Жебелев (Там же. С. 42).

<sup>211</sup> См.: Жебелев С.А. Евангелия канонические и апокрифические. С. 51. Речь идет о: Renan E. Les Evangiles et la seconde génération chrétienne. Paris, 1877.

<sup>212</sup> Иоанн Зеведеев (брат Иакова) принадлежал к первым ученикам Христа; в библиистике обсуждался вопрос, можно ли считать Иоанна Зеведеева и Иоанна Богослова одним лицом – автором Евангелия от Иоанна, трех апостольских посланий и Откровения Иоанна.

<sup>213</sup> См. об этом: Жебелев С.А. Евангелия канонические и апокрифические. С. 51–52.

<sup>214</sup> Там же. С. 54–55. См. прим. 194.

<sup>215</sup> Ср.: «Как памятник историко-литературный, оно, сколько бы наслоений мы в нем ни насчитывали, представляет большое единство, и в этом отношении является для нас незаменимым свидетелем о своеобразном понимании личности и деятельности Христа» (Там же. С. 56).

<sup>216</sup> Ср.: «Но на сколько бы частей ни делить четвертое евангелие, можно утверждать одно: оно построено не по тому плану, по которому построены евангелия синоптические. Если последние содержат в себе, главным образом, повествования о “делах” и “словах” Христа, то в евангелии от Иоанна ясно просвечивает намерение автора обосновать определенную философскую идею, связанную с личностью и деятельностью Христа» (Там же. С. 57). Синоптическими называют Евангелия от Матфея, Марка и Луки, частично повторяющие друг друга (в отличие от Евангелия от Иоанна); термин прижился после публикации в 1776 г. трех Евангелий параллельными столбцами, в виде синопсиса (евангелисты Матфей, Марк, Лука стали именоваться «синоптиками»).

<sup>217</sup> См.: Андреев И.Д. Пособие по истории Церкви. С. 130. Имеется в виду кн.: Spitta F. Das Johannes-Evangelium als Quelle der Geschichte Jesu. Göttingen, 1910.

<sup>218</sup> Ménard L. Hermès Trismégiste: Traduction complète précédée d'une étude sur l'origine des livres Hermétiques. Paris, 1867. P. LIV–LV и след. Белый дает отсылку к этой книге Луи Менара, представляющей собой полное издание на французском языке герметического корпуса текстов, во второй главе.

<sup>219</sup> Ср. у Жебелева, пересказывающего, в свою очередь, «Учение о Логосе» С.Н. Трубецкого: «Мы не будем следить за этой историей на всем ее протяжении, а остановимся лишь на том ее моменте, когда учение о Логосе вошло в философию религии. Эта философия развилась, главным образом, в Александрии, где ее главным представителем, в начале нашей эры, был еврей Филон, с философией которого сближают и из нее выводят “богословие” четвертого евангелия большинство исследователей <...>. Но учение о Логосе в четвертом евангелии глубоко отличается от Филонова о нем учения. В то время как содержанием Логоса у философов является совокупность всего познаваемого, идеальная сущность и основание мира, евангельский Логос есть откровение существа Божия, предвечный образ Божий» (Жебелев С.А. Евангелия канонические и апокрифические. С. 57–58).

<sup>220</sup> Современное написание – «Поймандр». Ср.: «В наиболее серьезном и обширном трактате, приписываемом Гермесу Трисмегисту, в Пимандре, мы видим глубоко-интересную попытку изъяснить роль человечества как посредствующего звена между духовным и материальным миром» (Николаев Ю. В поисках за Божеством. С. 40). См. также в статье Вл. Соловьева «Гермес Трисмегист»: «Из дошедших до нас Г<ерметических> книг четырнадцать трактатов соединяются обыкновенно вместе под общим названием П<имандра>, принадлежащим собственно лишь первому из них» (ЭСБЕ. Т. VIIIa (16). Стб. 537).

<sup>221</sup> Ср.: «Мы уже указывали на то, что, при закреплении устной традиции о Христе в письменной форме, в первую очередь, быть может, закрепились были изречения Христа, так называемые логики

(logia). Восходя непосредственно к Христу, как слова, им сказанные, логики, естественно, могли и должны были пользоваться наибольшим авторитетом в глазах первоначальных христиан, а потому и прежде всего привлечь к себе внимание со стороны лиц, заинтересованных в распространении и укреплении нового учения. К тому же, вследствие своей краткости, логики легче и удобнее всего поддавались записи» (Жебелев С.А. Евангелия канонические и апокрифические. С. 69).

<sup>222</sup> Ср.: «В том же Оксирихе, где были найдены логики Иисуса, открыт был, в 1905 г., на листе пергаментной рукописи IV–V в. отрывок апокрифического евангелия, представляющий значительный интерес по тем новым штрихам, которые в нем заключаются» (Там же. С. 71).

<sup>223</sup> Ср.: «Еще более значительная и интересная находка была сделана в 1892 г. в Ахмиме (в верхнем Египте), где, в могиле одного монаха, оказались листы пергаментной рукописи VIII в., содержащие отрывок *евангелия от Петра*» (Там же. С. 73). «К тому же времени, что и евангелие от Петра, относится *евангелие евреев* или *от евреев*. Начиная с блаженного Иеронима, оно, в течение долгого времени, отождествлялось с арамейскою переработкою евангелия от Матфея, которое называется иногда евангелием назареев. Теперь это мнение оставлено <...>. Что касается евангелия от евреев, то оно написано было на греческом языке и, как по форме, так и по содержанию, существенно отличалось от канонических евангелий. Ближе всего оно стояло все же к евангелию от Матфея, отличаясь от него тем, что в нем опущено было родословие Христа и повествование о его рождении. К разряду апокрифических евангелий евангелие от евреев отнесено было лишь впоследствии, первоначально же христианские писатели пользовались им как подлинным источником для воссоздания евангельской истории. Особенно распространено было евангелие среди иудейско-христианских общин в Палестине и Сирии» (Там же. С. 78–79).

<sup>224</sup> Там же. С. 81–101.

<sup>225</sup> Там же. С. 101.

<sup>226</sup> Preuschen E. Antilegomena: Die Reste der außerkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen. Giessen, 1901.

Klostermann E. Apocrypha. Bd. 1–3. Bonn, 1903–1911. Белый в постраничной сноске написал название книги с ошибками. Книга переиздавалась несколько раз.

Wessely C. Les plus anciens monuments du Christianisme: écrits sur papyrus. Paris, 1906.

Swete H.B. Zwei neue Evangelienfragmente. Bonn, 1908.

Hennecke E. Neutestamentliche Apokryphen in Verbindung mit Fachgelehrten in deutscher Übersetzung und mit Einleitungen. Tübingen; Leipzig, 1904.

Usener H. Geburt und Kindheit Christi // Preuschens Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums. 4, 1903. S. 1–21. Переизд.: Usener H. Vorträge und Aufsätze. Leipzig, 1907. S. 161–187.

Список литературы, приведенный Белым, восходит к книге Жебелева «Евангелия канонические и апокрифические» (С. 69, 71, 86, 100). Ср. также вывод Жебелева: «Как осложняется постепенно содержание апокрифических евангелий, принимая все более и более фантастический характер, создавая из простого повествования роман, сказку, так изменяется и их форма. Первоначально сравнительно краткие, они чем дальше, тем становятся все более и более распространенными. Одновременно с этим и художественное достоинство их клонится к упадку, чтобы, в конце концов, окончательно выродиться» (Там же. С. 102–103).

<sup>227</sup> Вычеркнуто заглавие: «Нечто о христианстве».

Ср. название этого раздела у Белого с постановкой вопроса у Жебелева: «Заканчивая нашу речь об евангелиях, мы снова ставим вопрос, к какому же литературному жанру они относятся» (Там же. С. 119).

<sup>228</sup> Ср.: «Но образ Мессии Иисуса был настолько нов, несмотря на всю связь Его с проповедью пророков, что христианское учение о Нем не могло довольствоваться прежними представлениями и требовало новых понятий – вывод чрезвычайно важный для всего нашего исследования» (Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории. С. 309).

<sup>229</sup> Видимо, Белый имеет в виду авторов логий (см. прим. 221).

<sup>230</sup> Ср.: «Воины же, когда распяли Иисуса, взяли одежды Его и разделили на четыре части, каждому воину по части, и хитон; хитон же был не сшитый, а весь тканый сверху. Итак сказали друг другу: не станем раздирать его, а бросим о нем жребий, чей будет, – да сбудется реченное в Писании: “разделили ризы Мои между собою и об одежде Моей бросали жребий”. Так поступили воины» (Ин. 19: 23–24). Белый далее также уподобляет текстологов, выделяющих составные элементы Евангелий, воинам, растаскивающим одежды Христа.

<sup>231</sup> Ср.: «Кто имеет уши слышать, да слышит!» (Мф. 13: 9); «Ваши же блаженны очи, что видят, и уши ваши, что слышат» (Мф. 13: 16).

<sup>232</sup> Белый здесь и далее имеет в виду пространную работу Н.А. Морозова «Христос» (В 7 кн. Л.: ГИЗ, 1924–1932; дополненное издание в 10 кн.: М.: 1997–2003). Ср.: «Вот почему, считая древние биографии в значительной степени пополненными воображением, я прежде всего стараюсь везде выяснять значение их имен. И тогда выходит следующее: *христос* по-гречески значит посвященный (т.е. по-нашему *священник*) и *помазанник*, так как посвящение сопровождалось помазанием головы благовонным маслом; значит, Василий Великий, как посвященный по греческому ритуалу, имел несомненно звание Христа. Слово Исус (ЕУШЭ) по-еврейски значит *спасатель*, *врач*, и такими одинаково описываются и “Царь Иудейский” и “Василий Великий”. Значит, и “Василий Великий” имел право называться по-еврейски Исусом (т.е. целителем, спасателем), а отсюда и спасителем. Слово *иудейский* по-еврейски значит *богославный* (ИЕ-УДЕ), аналогично слову *православный*, это палестинское название православия» (Морозов Н.А. Христос. Кн. 1: Небесные вехи земной истории человечества. М., 1997. С. 120).

<sup>233</sup> Ср.: «Одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом; <...> иному различие духов, иному разные языки, иному истолкование языков» (1Кор. 12: 8–10); «Возлюбленные! не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они, потому что много лжепророков появилось в мире. Духа Божия (и духа заблуждения) узнавайте так: всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога; а всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста, о котором вы слышали, что он придет и теперь есть уже в мире» (1Ин. 4: 1).

<sup>234</sup> Ср.: «Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие» (1Кор. 1: 23).

<sup>235</sup> Аллюзия на начальные строки стихотворения Поля Верлена «Art poetique» (1874) – «De la musique avant toute chose» («Музыка прежде всего»). Белый писал, что это стихотворение «новая поэзия выдвигает как манифест» (*Символизм*. С. 396), и многократно его цитировал, напр., в статьях «Формы искусства» (1902; – *Символизм*. С. 136), «Настоящее и будущее русской литературы» (1907; – *Арабески. Луг зеленый*. С. 410) и др.

<sup>236</sup> Имеется в виду разработанная К.С. Петровым-Водкиным система мировосприятия и преподавания живописи (в Академии художеств в Петрограде). См.: *Петров-Водкин К.С. О «науке видеть» // Дело народа*. 1917. 28 июня. С. 4; также материалы к лекции, прочитанной 11 января 1920 г. в Вольной философской ассоциации: *Петров-Водкин К.С. Наука видеть / Публ., предисл. и коммент. Р.М. Гутиной // Советское искусствознание*. 1991. № 27. С. 449–471. В «Науке видеть» художник призывает «каждому человеку “дать возможность самому видеть предмет, сохраняя всю силу свежести и отзывчивости <...>. У него разовьется осявое, пронизывающее предмет зрение и отсюда планетарное мироощущение. <...>. И на глубинах индивидуального того окунания в реализм бытия человек станет общечеловеком”. <...> Но к этому же приводит и путь религиозного познания мира, ведь “религия, – по словам Петрова-Водкина, <...> – это открытие глаза Человека на мир и экстаз Человека от ощущения этого мира всего целиком <...>”. И потому Петров-Водкин делает вывод: “Искусство = Наука видеть и религиозное осознание”» (*Кулакова С.И. Отражение идей русского космизма в педагогической системе К.С. Петрова-Водкина // Педагогическая система К.С. Петрова-Водкина и траектория развития отечественного художественного образования*. Екатеринбург, 2005. С. 114–120). Белый, друживший с Петровым-Водкиным со времен общей работы в Вольфиле и слышавший, «как он проповедовал свою “науку видеть”» (*НВ*. С. 282), часто употреблял его термин в различных контекстах. «Он пользовался этим выражением постоянно: на лекциях, в разговорах, в письмах; он развивал и углублял его в книгах: в “На рубеже”, в “Мастерстве Гоголя” и др. Он говорил, как необходимо отчетливо осознать, до какой степени эта “наука” нужна каждому человеку, а не только профессионалу-художнику. Дело в том, что видеть, или увидеть, вовсе не просто, а нужно уметь видеть» (*Бугаева К.Н. Воспоминания об Андрее Белом / Публ., предисл. и коммент. Дж. Малмстада; подгот. текста Е.М. Варенцовой и Дж. Малмстада*. М., 2001. С. 293). О работе Петрова-Водкина в начале 1930-х над портретами Белого см.: *Наседкина Е.В. К.С. Петров-Водкин в поисках «героя своего времени»: Андрей Белый, Пушкин, Ленин // Художник и его текст / Отв. ред. Т.В. Цивьян, сост. Н.В. Злыднева, М.Л. Спивак*. М., 2009. С. 114–125; *Наседкина Е.В. Андрей Белый в «Портрете советских писателей»: Комментарий к неизвестной работе К.С. Петрова-Водкина // К.С. Петров-Водкин: от мизансцены Хвалынского к планетарному масштабу*. Саратов, 2010. С. 74–83.



<sup>237</sup> Ср. в статье Вяч. Иванова «Предчувствия и предвестия. Новая органическая эпоха и театр будущего» (1906): «что должно быть предметом грядущей драмы? <...> всему должен быть в ней простор: трагедии и комедии, мистерии и лубочной сказке, мифу и общественности. Все дело не в “что?”, а в “как?”, – “как”, понятом равно в смысле музыкальном и психологическом и в смысле выработки форм, внутренне способных нести динамическую энергию будущего театра» (*Иванов Вяч.* Собр. соч. под ред. Д.В. Иванова и О. Дешарт. Т. 2. Брюссель, 1974. С. 96–97).

<sup>238</sup> Интерес к сформулированной в 1915 г. теории А. Эйнштейна мог возникнуть у Белого после доклада А.В. Васильева «Принцип относительности и современные философские течения», прочитанного на заседании в Вольфиле 15 мая 1921 г. (где Белый председательствовал). См. также: *Васильев А.В.* Пространство, время, движение. Историческое введение в общую теорию относительности. Берлин, 1922. В марте 1922 г. в Берлине Белый слушал доклад немецкого антропософа Э.А.К. Штокмайера «о теориях Эйнштейна» (*Белый – Иванов-Разумник.* С. 240). Ср. в письме к Иванову-Разумнику от 11 марта 1925 г.: «И с временем что-то неладное; летели, ускорялись времена; и вдруг – стоп: будто все стало; будто и нет движения. <...> Линейно – время оборвалось; началась – какая-то другая временная циркуляция, эйнштейновское время лишь *симптом* происходящей революции в культуре кантовых априорных форм чувственности; революция – в самом мире *a priori*; научные открытия лишь результируют до открытия его выплавляющую *карму*» (Там же. С. 326).

<sup>239</sup> Здесь и далее – полемика с Н.А. Морозовым.

<sup>240</sup> Ср.: «Вот хотя бы знаменитые диалоги Платона. Они были совершенно неизвестны ученым вплоть до конца XV века. Лишь в это время один флорентийский философ, по имени Марчеллио Фичино, принес богатому издателю Лаврентию Венету латинскую рукопись под этим названием, объявив ее своим переводом с греческой рукописи. Этот сборник статей, в котором, кроме политических и философских рассуждений, оказалось также много и скабрязного, и явно анахронического, был издан Венетом в 1482 году. Книга быстро разошлась. Неведомый ранее Платон стал сразу знаменит, и через девять лет, в 1491 году, этот сборник вышел вторым Флорентийским изданием на средства Лаврентия Медичи. <...> Греческих рукописей Марчеллио Фичино никому не предьявлял до самой своей смерти; не нашли их у него и его наследники. До сих пор никто ничего не знает об их существовании где-либо на свете, и до сих пор несомненно только то, что они исчезли *бесследно*, несмотря на то, что почти тотчас после выхода из печати первого издания “перевода Фичино” много просвещенных людей того времени стало усиленно искать повсюду *греческих рукописей этого вновь открытого* в только-что сделанном переводе греческого философа. <...> Итальяно-латинский писатель XVI века Марчеллио Фичино, под именем греческого философа Платона, стал величайшей знаменитостью “древности”, хотя в XIX веке уже не осталось ни одного из его диалогов, подлинность которого не была бы заподозрена или прямо оспариваема кем-либо из платонистов, да и подлинность упоминаний о нем у других древних греческих авторов теряет всякое значение, так как все они сделались известными уже после Фичинова перевода» (*Морозов Н.А.* Христос. Кн. 1. С. 68–69).

<sup>241</sup> Ср.: «Этот Флавий был “открыт” и сделался известным лишь с 1566 года. Только в это время автор XVI века, Самуил Шеллам, вдруг предьявил издателю рукопись “Иудейские Древности”, опять без предьявления кому бы то ни было “подлинной рукописи”. Эта книга даже сразу возбудила подозрение у современников. И действительно она была полна анахронических мест. Автором ее был сам Самуил Шеллам, а затем она с пополнениями появилась уже в еврейском и в других переводах. Я не буду приводить дальнейших примеров. *Скажу только одно: таково возникновение всех древних книг!*» (Там же. С. 69–70).

<sup>242</sup> Буквально – «в лист» (*лат.*); библиографический термин, обозначающий рукопись или книгу большого формата.

<sup>243</sup> В Средние века «Тимей» был самым популярным платоновским диалогом.

Сохранилась сделанная К.Н. Бугаевой рукописная копия «Тимея» в переводе В.Н. Карпова (1879; Amherst Center for Russian Culture. Accession Number CRC92-0007. Box № 1. Folder 15. 1937–1939).

<sup>244</sup> Возможно, имеются в виду логисты, авторы логий (см. прим. 221).

<sup>245</sup> Ср.: «Вы – наше письмо, написанное в сердцах наших, узнаваемое и читаемое всеми человеками; Вы показываете собою, что вы – письмо Христово, чрез служение наше написанное не чернилами, но Духом Бога живаго, не на скрижалях каменных, но на плотяных скрижалях сердца» (2Кор. 3: 2–3). Эти слова часто цитировались Белым, напр.: *ВШ.* С. 496; *Белый А.* Евангелие как драма. М., 1996. С. 34 (часть эссе «Кризис сознания», 1920). См.: *Спивак М.Л.* «Письмо, написанное в сердцах наших»: Андрей Белый – Рудольф Штейнер – апостол Павел // Новозаветные сю-

жеты и образы в культуре русского модернизма / Сост. и отв. ред. О.А. Богданова, А.Г. Гачева. М.: Индрик, 2018. С. 372–389.

<sup>246</sup> Образ часто использовался Белым, см. в статье «Эмблематика смысла» (1910): «Мы оказываемся в неизбежности броситься в хаос жизни, если не хотим замерзнуть на ледяных кручах познания; ценность теперь являет нам свой хаотический лик: таково первое наше испытание; если мы его преодолеем, если бесстрашно бросимся в воронку крутящегося Мальстрема, мы увидим, что какая-то сила вновь будет нас поднимать <...>; тогда нам начинает казаться, будто некий образ посещает нас в глубине жизненного водоворота и зовет за собой; если мы последуем за зовущим образом – мы вне опасностей: искус пройден; окончена первая ступень посвящения» (*Символизм*. С. 99); в работе «Кризис мысли» (1918): «центр – углублен; винт воронки Мальстрема есть “я”; порождает во мне он иллюзии будущего; новое “я” – винт Мальстрема – мне кажется наступающим. Впереди – катастрофа, к которой спешу: мое новое “я” набегают оттуда, как... сверхчеловек; мистика теоретически обрывает тот образ; иллюзия он» (*Белый А.* На перевале. Берлин; Пб.: М.: Издательство З.И. Гржебина, 1923. С. 108).

<sup>247</sup> Белый видит в импульсе Христа основу спиралевидного развития культурных эпох. Явление Христа на земле представляет собой центр истории. Белый изображает его в виде точки, вокруг которой – подобно виткам спирали – располагаются эпохи, не только повторяющие друг друга, но и обогащающиеся проникновением того нового, что привнесено Христом. См. подробнее: *Штейнер Р.* Очерк тайноведения. GA 13. С. 254–266 – гл. «Настоящее и будущее развития мира и человечества».

Об оккультном значении мотива спирали у Белого см.: *Шталь Х.* Оккультные письма в романе Андрея Белого «Петербург»: Заметки к генезису образа «бомбы» // Андрей Белый в изменяющемся мире / Отв. ред. М.Л. Спивак; сост. М.Л. Спивак, Е.В. Наседкина, И.Б. Делекторская. М., 2008. С. 465–488; *Мишке Е.-М.* «Питающая почва» на рубеже времен: спиралеобразная модель истории Андрея Белого («История становления самосознающей души») // Античность и культура Серебряного Века: К 85-летию А.А. Тахо-Годи (Материалы Международной научной конференции – XII Лосевские чтения). М., 2012. С. 253–261.

<sup>248</sup> Ин. 1: 23, 32; Лк. 3: 5, 16; Мк. 1: 2; Мф. 3: 11.

<sup>249</sup> 2Кор. 3: 2.

<sup>250</sup> Штейнер призывал учиться «читать» Евангелия. Ср., напр.: «Но мы должны принимать дословно все, стоящее в Евангелиях, то есть должны сперва научиться читать их» (*Штайнер Р.* Евангелие от Иоанна в связи с Евангелием от Луки и другими Евангелиями). Цикл из четырнадцати докладов, прочитанных в Касселе с 24 июня по 7 июля 1909 г. GA 112 / Анонимный пер. под ред. С.П. Шнитцера. М.: Антропософия, 2001. С. 172 – 9 доклад, 2 июля 1909 г.), см. также: «мы почувствуем то священное преклонение <...>, то благоговение, которые испытываешь, подходя с данными духовной науки к текстам, завещанным нам выдающимися. <...> Дело обстоит так, как если бы они передавали нам ту духовную беседу, что ведут между собой в веках высокие индивидуальности; и люди могут их слушать, если хотят, – те из них во всяком случае, которым понятно евангельское изречение: “Имеющие уши слышать, да слышат!”».

Но точно так же, как нужно было многое для того, чтобы у нас могли развиваться физические уши, не менее важные вещи должны были произойти и для того, чтобы в нас родился духовный слух, благодаря которому мы сможем понимать слова этих великих, этих чудесных документов.

Именно духовная наука и должна научиться читать духовные свидетельства» (*Штейнер Р.* Евангелие от Матфея: Двенадцать лекций, прочитанных в Берне (Швейцария) в сентябре 1910 г. GA 123 / Анонимный пер. под ред. С.П. Шнитцера. М.: Новалис, 2001. С. 140 – 8 лекция, 8 сентября 1910 г.).

<sup>251</sup> Отсылка к басне И.А. Крылова «Любопытный» (1814).

<sup>252</sup> Ср.: «пришел Иисус в Галилею, проповедуя Евангелие Царствия Божия и говоря, что исполнилось время и приблизилось Царствие Божие» (Мк. 1: 14–15); «когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего (Единородного)» (Галат. 4: 4). К этому евангельскому стиху Белый неоднократно обращался, напр., в статье «Символизм как миропонимание» (1903): *Арабески. Луг зеленый*. С. 179, 181.

<sup>253</sup> Образ из лексикона раннего Белого. См., напр., в письме к А.А. Блоку от 19 августа 1903 г.: «О, на родину – на далекую родину – все мы несемся... <...> Накопившиеся времена протекали туг. Приближался полновременный день – день Осенний» (*Белый – Блок*. С. 94). См. также в ста-

тье «Священные цвета» (1903 – *Арабески. Луг зеленый*. С. 100) или в антропософском контексте в рассказе «Йог» (1918 – *Белый А.* Собр. соч.: Серебряный голубь. Рассказы. М., 1995. С. 306).

<sup>254</sup> Ср. у Штейнера об отличии времени до и после явления Христа: «Попытаемся в свете того, что нам может дать современное духовнонаучное исследование, провести перед собой те времена, которые заключают в себе “исполнение”. Исследуем, что это значит: “Старое время исполнилось, начинается новое время”. Легче всего это понять, направив взор на то, что лежит в старых временах, а затем посмотреть на то, что лежит в более новых временах, – между этими двумя точками находится Мистерия Голгофы. Возьмем нечто такое, что было до Мистерии Голгофы, и то, что было после нее, и постараемся углубиться в разницу времен, чтобы узнать, насколько исполнилось старое время и насколько началось новое» (*Штейнер Р.* Евангелие от Марка: Цикл из десяти лекций, прочитанных в Базеле с 15 по 24 сентября 1912 г. *GA 139*. М.: Новалис, 2003. С. 26–27 – 1 лекция, 15 сентября 1912 г.).

<sup>255</sup> Ср.: «Я крещу вас в воде в покаяние, но Идущий за мною сильнее меня; я не достоин понести обувь Его; Он будет крестить вас Духом Святым и огнем» (Мф. 3: 11).

<sup>256</sup> См. об этом ниже прим. 321.

<sup>257</sup> Откр. 1: 8, 10; 21: 6; 22: 13; см. также: Ис. 44: 6.

<sup>258</sup> Ин. 1: 1.

<sup>259</sup> Ср.: «И поклонятся ему все живущие на земле, которых имена не написаны в книге жизни у Агнца, закланного от создания мира» (Откр. 13: 8). Именование Христа «Агнцем закланным» многократно повторяется в Откровении Иоанна Богослова, указывая на «искупительную жертву»: «Ты был заклан, и кровию Своею искупил нас Богу из всякого колена и языка, и народа и племени» (Откр. 5: 9).

<sup>260</sup> Ин. 1: 23.

<sup>261</sup> «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ин. 1: 1–5).

<sup>262</sup> Белый контаминирует несколько стихов: «Ибо закон дан чрез Моисея, благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа» (Ин. 1: 17); «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную. Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него. <...> Суд же состоит в том, что свет пришел в мир; но люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы» (Ин. 3: 16–19). Далее при цитировании евангельских текстов Белый поступает так же: свободно соединяет важные для подтверждения своей мысли стихи, что-то опускает и иногда заменяет слова.

<sup>263</sup> Т.е. философствовал в рамках иудаизма. Ср. выше формулировку в специальной подглаве о Филоне: «Как бы ни выглядела система Филона, для самого Филона она есть философское раскрытие учения Моисея».

<sup>264</sup> Ин. 14: 6.

<sup>265</sup> Ин. 6: 35, 41, 48 и др.

<sup>266</sup> Ин. 8: 12; 9: 5; 12: 46.

<sup>267</sup> Ин. 10: 7–9.

<sup>268</sup> Ин. 10: 11.

<sup>269</sup> Ин. 11: 25.

<sup>270</sup> Ин. 15: 1, 5. По Белому, весь состав человека обновляется посредством соединения с Христовым импульсом. Указанным семи ступеням соответствуют семь составляющих человеческого существа, различаемых в антропософии: физическое, эфирное, астральное тела, «я», самодух (манас), жизнедух (буддхи), духочеловек (атман). Этим же ступеням соответствуют семь уровней сознания, поднимающихся от подсознательного состояния (глубокий сон) через обычное сознание до высших форм духовного сознания, достижимых в будущем или в настоящий период развития человечества на пути посвящения. В дальнейшем Белый понимает эти ступени как этапы на пути христианского посвящения, описанного в цикле лекций Штейнера «Теософия розенкрейцера» (1907) и других циклах. Хотя у самого Штейнера подобной интерпретации названных семи евангельских фраз нет, однако Белый следует его общему указанию: «Евангелие от Иоанна – удивительная книга. Ее нужно не просто прочесть, а прожить. И прожить ее можно, если осознать, что в ней содержатся предписания для внутренней жизни, которые следует исполнять надлежащим образом. Христианский путь требует от своего ученика видеть в Евангелии от Иоанна книгу медитации» (*Штайнер Р.* Теософия розенкрейцера. 14 лекций, прочитанных с 22 мая по 6 июня

1907 г. в Мюнхене. *ГА 99 / Пер. В.Е. Витковского; ред. С.В. Казачков. М.: Энигма, 1999. С. 173 – 14 лекция, 6 июня 1907 г.). 11 февраля 1927 г. Белый отметил: «Записал на тему “Я есмь виноградная лоза”» (РД. С. 494). См. также его письмо к Иванову-Разумнику от 18–22 февраля 1927 г. (Белый – Иванов-Разумник. С. 456).*

<sup>271</sup> Ср.: «Иисус сказал ему в ответ: истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия. <...>: истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие» (Ин. 3: 3–5).

<sup>272</sup> Рим. 11: 17–24.

<sup>273</sup> «Ибо слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов» (Евр. 4: 12).

<sup>274</sup> Речь идет о претворении триады плоти (физического, эфирного и астрального тел) в духовную триаду индивидуума (самодух, жизнедух, духочеловек) с помощью сил Я, принявшего в себя импульс Христа (см. прим. 16).

<sup>275</sup> Перечисленные евангельские события совпадают со ступенями «христианского пути посвящения» (одного из трех путей, описанных Штейнером в «Теософии розенкрейцера»): «Христианский путь – путь развития чувств. Семь ступеней чувств пробуждаются к жизни. К этому добавляются другие упражнения, которые каждому даются лично и рассчитаны на определенный характер». Далее рассказывается о переживаниях, которые должен испытывать посвящаемый на каждой из ступеней (*Штайнер Р. Теософия розенкрейцера. ГА 99. С. 174 – 14 лекция, Мюнхен, 6 июня 1907 г.*). См. подробнее: *Казачков С.В. «Медитацией укрепленные мысли...»: на подступах к пониманию внутреннего развития Андрея Белого // Андрей Белый: автобиографизм и биографические практики / Ред.-сост. К. Кривеллер, М.Л. Спивак. СПб., 2015. С. 27–79.*

<sup>276</sup> Здесь и выше выражениями «операция крестного пути» и «операция всего организма сознания» названа работа сил Я над низшей природой человека, отвечающая христианскому посвятельному пути. Именно этим путем шел и сам Белый после приобщения к антропософии. О своей жизни в Германии и Швейцарии он пишет следующее: «я должен был вырабатывать непредвзятость, контроль мысли, инициативу, равновесие, перенесение обид и семь ступеней христианского посвящения (от омовения ног до бичевания и положения во гроб), т. е. добродетели, необходимые для нормального прохождения “пути посвящения”» (*СКМ. С. 464*). Одно из упражнений, предложенных Штейнером Белому, должно было раскрывать метод христианского посвящения, организуя ум, чувство и волю. Это упражнение включало в себя медитацию над определенной последовательностью сцен из Евангелия от Иоанна, изображающих: 1) одну из семи сакральных формул «Я есмь», 2) одну из семи стадий крестного пути и 3) одно из семи чудес, совершенных Иисусом, – все эти сцены и перечислены в комментируемом отрывке, намекающем на тайну данного метода посвящения. Здесь же Белый пытается показать, что с зарождением христианства древние методы посвящения претерпевают инверсию (так сказать, выворачиваются наизнанку). Подробнее см.: *Казачков С.В. «Медитацией укрепленные мысли...»: на подступах к пониманию внутреннего развития Андрея Белого. С. 27–79.*

Пастор и проповедник Фридрих Риттельмайер (один из основателей и глава Общины христиан) обнаружил связь семи священных речений «Я есмь» с семью церковными таинствами и в мае 1924 г. рассказал об этом Штейнеру; в ответ Штейнер раскрыл пастору эзотерическое значение этих речений (*Schnebele A. Warum bedarf das Werk Luthers einer Weiterführung? (Zu Rittelmeyers Auseinandersetzung mit dem Protestantismus // Die Christengemeinschaft). Zeitschrift zur religiösen Erneuerung. 2017. Н. 11. S. 28*). О формулах «Я есмь» см.: *Риттельмайер Ф. Медитация: Двенадцать писем о самовоспитании / Пер. О.С. Вартазарян. М.: Evidentis, 2001. С. 41–140 (письма 2–5).*

<sup>277</sup> Белый описывал и собственный опыт восприятия тела как храма: «помнится, этот период отложился внутренними знаниями о Храме тела; о Куполе, как голове; три идеи Храма: Храм – подземный (тело); Храм – солнечный (построенный на сердце); Храм космический (весь человек); в моих имагинациях того времени есть многое, что выявилось впоследствии в плане Гетеанума» (*МБ. С. 130–131 – январь 1913 г.; о Гетеануме см. наст. изд., кн. 2 – прим. 1195*). Ср. аналогичные переживания в повести «Котик Летаев»: *Белый А. Собр. соч.: Котик Летаев. Крещеный китаец. Записки чудака. С. 32, 35–36.*

<sup>278</sup> Ср. в статье «Священные цвета» (1903): «Христос – воплощенная Вечность – наш полновременный день. Приканчивается символизм, начинается воплощение» (*Арабески. Луг зеленый. С. 100*).

<sup>279</sup> Интерпретация человека как храма Божия основана на штейнеровской концепции трихотомии человеческого организма, согласно которой организм складывается из системы нервов и органов

чувств (наиболее выразительно проявленной в голове), ритмической системы (наиболее выраженной в сердечно-сосудистой системе и легких), а также из системы обмена веществ и конечностей. Эти три системы можно соотнести с духом, душой и телом или третьей, второй и первой триадами чинов небесной иерархии соответственно. Человек (и целое человечество) может стать «храмом», в который вселится дух, или сам Христос. Согласно Штейнеру, «как выпрямившийся человек стал храмом, укрепившись в себе, так и душе надо суметь стать храмом», то есть принять в себя дух. «Так предначертано нашей эпохе, чтобы начать создавать храмовое искусство, которое может обращаться и гласить к человеку будущего: “Храм – есть человек! Человек, ощущающий в своей душе дух!”» (*Штейнер Р.* Пути к новому архитектурному стилю. «И здание становится человеком». 8 лекций, прочитанных в Берлине и Дорнахе между 12 декабря 1911 г. и 26 июля 1914 г. *GA* 286 / Пер. О.Г. Прониной. М.: Новалис, 2008. С. 28 – лекция 1 «Первоисточник архитектуры из душевного начала человека и ее взаимосвязь с ходом развития человечества», Берлин, 2 декабря 1911 г.). О собственном опыте подобных переживаний у Белого см. прим. 277.

<sup>280</sup> «Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа» (Ин. 3: 8).

<sup>281</sup> Сборник сказаний о жизни и деяниях св. Франциска Ассизского и его духовных братьев (XIV в.); первый русский перевод принадлежал О.М. Соловьевой: Цветочки Франциска Ассизского (Фиоретти). Легенды / Пер. с итал. О.С. // Новый путь. 1904. № 4. С. 145–173; № 5. С. 116–145; № 6. С. 35–64; № 7. С. 68–87; отдельной книгой – в издательстве «Мусагет» (М., 1913; пер. А.П. Печковского; вступ. ст. С.Н. Дурылина).

<sup>282</sup> Написание имени Микеланджело у Белого вариативно, встречается как «Микель-Анджело», так и «Микель-Анжело» (чаще).

<sup>283</sup> Интерпретация Белого базируется на суждениях Штейнера, подчеркивавшего связь Евангелия от Иоанна с душой сознательной: «можно провидеть мышление Христа в Евангелии от Иоанна»; «Если мы применяем слова “душа сознательная” ко Христу, то мы можем сказать: к ее провидческому пониманию мы приходим в Евангелии от Иоанна» (*Штейнер Р.* Тайны становления человечества в свете Евангелий: 12 лекций, прочитанных в Берлине, Штутгарте, Цюрихе и Мюнхене с 11 октября по 26 декабря 1909 г. *GA* 117. М.: Новалис, 2009. С. 41 – 1 лекция «Четыре различных аспекта в представлении Христа в четырех Евангелиях», Берлин, 2 ноября 1909 г.).

<sup>284</sup> Ср.: «в будущем произойдет некоторый переворот в отношении людей к Евангелиям. Он произойдет потому, что научатся видеть в Евангелиях глубоко художественное, художественно-композиционное произведение, научатся в верном свете видеть оккультные основы изображенных в Евангелиях мировых исторических импульсов, только если будут исходить из художественно-композиционного в Евангелиях. По существу и в этом отношении Евангельская литература и Евангельское искусство входят во весь исторический ход развития человечества» (*Штейнер Р.* Евангелие от Марка. *GA* 139. – 9 лекция, 23 сентября 1912 г.). Штейнер подчеркивал художественность композиции Евангелий, в особенности Евангелия от Иоанна: «Это Иоанново Евангелие является по композиции уже с самых первых его глав, если их правильно понять, если знать, что, собственно, заложено в его словах, одним из самых стилистически совершенных памятников из существующих в мире. Этого, правда, нельзя заметить при поверхностном рассмотрении» (*Штейнер Р.* Евангелие от Иоанна (в отношении к трем другим Евангелиям особенно к Евангелию от Луки). *GA* 112. С. 167–168 – 9 доклад, 2 июля 1909 г.).

<sup>285</sup> Т.е. трактат «Поймандр». «Ποιμανδρῆς – пастьрь мужей – под этим названием является говорящий с Гермесом Трисмегистом божественный Ум» (*Соловьев Вл.* Гермес Трисмегист // *ЭСБЕ*. Т. VIIa (16). С. 537–538). См. прим. 220.

<sup>286</sup> Правильно – «nicht zart» (нем.). Белый здесь играет парадоксальными звуковыми сближениями, вероятно, издеваясь над поверхностными суждениями тех, для кого музыка Шумана характеризуется русским словом «шум», а музыка Моцарта – немецким словом «zart» (тонкий, мягкий).

<sup>287</sup> Ср.: Мф. 13: 9, 16.

<sup>288</sup> Колоны – в античной грамматике и риторике ритмическая и формальная единица прозаического или стихотворного текста: слово или группа слов, которые отделяются от другого колона паузой, цезурой; колоны соединяются в единицу более высокого порядка – период. Ср.: «в учебниках древней метрики в исследованиях современных ученых досконально изучен характер долготы и краткости на измеренной базе античного представления о музыкальном ритме; или имеет место выверка долгот и знание, что фактически долгий слог не равен двум теоретически кратким, а ряду дробных отношений; долгота долготе рознь, и есть отбор долгот, формирующий две, или три стопы в целостность состопий, слагающихся в еще более сложную группу, называемую “коло-



ном” (или – членом); учению о стопе соответствовало учение о состопиях, членах, и если мы условно приравнивали теоретическую долготу, равную двум кратким, теоретическому удару, то учение об иррациональных долготах должно бы тем паче соответствовать учению о разноударности ударных слогов, что и подвело бы в одном отношении к понятию об интонационном рельефе, без которого невозможно составить себе представление о ритме» (*Белый А.* Собр. соч.: Ритм как диалектика и «Медный всадник»: Исследование / Сост., послесл. и коммент. Д.О. Торшилова. М., 2014. С. 39). Белый специально оговаривал: «Греческий текст Евангелия от Иоанна в анализе специалистов – сложнейшая архитектура “колонов”, или – стихотворение» (Там же. С. 41–42). Применительно к Евангелиям Белый подразумевает под колоном принятую разбивку текста на стихи.

<sup>289</sup> См. публикации текстов (ранние относятся к VI в. до н.э., большинство сохранившихся – к первым векам н.э.), авторство которых, по преданию, принадлежало Орфею: *Новосадский Н.И.* Орфические гимны. Варшава, 1900. В переводе Н.Н. Павлиновой печатались в журнале «Вестник теософии» на протяжении 1914–1916 гг. В серии «Орфей» издательства «Мусагет» планировался выход этих гимнов в переводе В.О. Нилендера.

<sup>290</sup> Ин. 4: 6–38.

<sup>291</sup> Ср.: «Четвертое евангелие не есть произведение литературы безыскусственной. И, если, по своему содержанию, евангелие от Иоанна имеет в виду “Слово Божие”, то, по своей форме, оно является произведением “слова” человеческого, т.е. памятником художественно-литературным» (*Жебелев С.А.* Евангелия канонические и апокрифические. С. 66).

<sup>292</sup> Ин. 10: 9.

<sup>293</sup> Ср. описание развития способностей мысли, чувства и воли в письме к П.А. Флоренскому от 17 февраля 1914 г.: «а свободная жизнь в сердце: и *сердце думает*, и *ум чувствует*; вот правило той школы, которая стала близка моему существу; у ума развиваются сперва лебединые крылья, и не ввергается он в сердце, а *свободно летает в сердце*. <...> По учению моего учителя, Рудольфа Штейнера, это вращение способностей (колесо, составленное из вращающегося треугольника) и есть один из плодов развития духовного; а в астральном теле тогда сформировываются органы для новых духовных способностей: “*чакрами*” (это значит *колеса*) или цветы лотуса» (Павел Флоренский и символисты: Опыты литературные. Статьи. Переписка / Сост., подгот. текстов и коммент. Е.В. Ивановой. М., 2004. С. 479).

<sup>294</sup> Ср.: «Я емь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет» (Ин. 11: 25).

<sup>295</sup> Кризис сознания в современном обществе – тема цикла философских эссе Белого: «Кризис жизни» (1918), «Кризис мысли» (1918), «Кризис культуры» (1920), «Кризис сознания» (1920).

<sup>296</sup> Ин. 1: 27–30.

<sup>297</sup> Ин. 3: 8.

<sup>298</sup> Правильно: Ин. 5: 22.

<sup>299</sup> Ин. 3: 19.

<sup>300</sup> Ср.: «Потому Я и сказал вам, что вы умрете во грехах ваших: ибо, если не уверуете, что это Я, то умрете во грехах ваших» (Ин. 8: 24).

<sup>301</sup> Ср. утверждение Штейнера о том, что существа, которые не достигли предназначенного им уровня развития, «отстают» и участвуют в дальнейшем мировом процессе на более низком уровне, на котором они оказываются в результате деволуции (*Штайнер Р.* Очерк тайноведения. GA 13. С. 117 – гл. «Развитие мира и человек»).

<sup>302</sup> Ин. 11: 9.

<sup>303</sup> В курсе лекций «Импульс Христа и развитие Я-сознания» Штейнер относит возникновение совести ко второй половине первого тысячелетия до н.э.: «И взяв не краткие промежутки времени, но долгие периоды, мы увидим, что совесть есть нечто такое, что вступило в человеческую душу примерно тогда, когда в душе распространялся импульс Христа. Я бы сказал, что при вступлении в историческое развитие импульса Христа за ним едва ли не тенью следует совесть» (*Steiner R.* Der Christus-Impuls und die Entwicklung des Ich-Bewußtseins. GA 116. Dornach/Schweiz, 1982. S. 128 – пер. С.В. Казачкова). По Штейнеру, нравственный феномен совести возник среди народов Европы, и это случилось благодаря тому, что, с одной стороны, душа ощущающая древнего европейца осталась незатронутой высокой умственной культурой, развившейся в Азии, а с другой – в этой девственной душе уже на заре истории зародилось сознание Я (Ich-Gefühl). Наполненная стихийным самосознанием душа ощущающая смогла проникнуться лившимися с Востока силами Христа. Предвосхищением способности совести послужил переход от ясновидческого восприятия последствий своих деяний, отраженного в пьесах Эсхила (внешние образы эриний), к внут-

ренной оценке собственных поступков, отраженной в пьесах Еврипида. Подробнее см. в берлинских лекциях Штейнера «Импульс Христа и развитие Я-сознания» 25 октября 1909 г. («Сфера Бодисаттв») и 2 марта 1910 г. («Происхождение совести»).

<sup>304</sup> Согласно Штейнеру, Христос стал «Господом кармы» («Herr des Karma»). См., напр., в курсе «Эзотерическое христианство и духовное водительство человечества»: *Steiner R. Das esoterische Christentum und die geistige Führung der Menschheit. GA 130. Dornach/Schweiz, 1995. S. 165 – Nürnberg, 2 Dezember 1911*; также: *Steiner R. Kosmogonie. Populärer Okkultismus. Das Johannes-Evangelium. Die Theosophie an Hand des Johannes-Evangeliums. Zusammenfassungen und Notizen von Vorträgen und Vortragsreihen aus dem Jahre 1906. GA 94. Dornach/Schweiz, 2001. S. 297.*

«В оккультных письменах все, что сделал человек, внесено в летопись в акаше. Если это будет некогда понято в будущем, то больше не станет земных кар. Христос показывает, как в будущем станут чинить суд на основе притчи в главе 8, стихах 1–11 Евангелия от Иоанна: это притча о нарушившей супружескую верность жене. <...> Это непосредственное переложение полномочий суда на исполняющийся собственной силой закон кармы. Живое сознание земной летописи в акаше – сам Христос, поэтому Отец передает Ему суд, и Он обладает властью отпущения грехов и принятия их на себя (Ин. 5: 21–23): “Ибо, как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет. Ибо отец и не судит никого, но весь суд отдал Сыну, дабы все чтити Сына, как чтут Отца. Кто не чтит Сына, тот не чтит и Отца, пославшего Его”. Во Христе живет вся земная карма людей, Он есть воплощенная в жизнь земная карма. Отсюда учение христианства о личном живом отношении каждого отдельного человека к Христу, которое одновременно дает сознание того, что Христос отпускает грехи, что надо искать справедливости в Иисусе Христе. <...> Так при подобном тонком изучении Евангелия от Иоанна и при все новом погружении в него вы сможете понять каждое предложение» (*Steiner R. Kosmogonie. GA 94. S. 297* (курс «Космогония. Популярный оккультизм. Евангелие от Иоанна. Теософия Евангелия от Иоанна»; перевод Х. Шталь).

<sup>305</sup> Ин. 8: 7.

<sup>306</sup> Ин. 8: 10–11.

<sup>307</sup> Ин. 10: 41.

<sup>308</sup> То есть в миг сошествия Святого Духа в виде голубя при крещении Иисуса Иоанном Крестителем в реке Иордан.

<sup>309</sup> 1Ин. 3: 2.

<sup>310</sup> 1Кор. 6: 3.

<sup>311</sup> Ин. 12: 24 и др.

<sup>312</sup> Ин. 6: 35.

<sup>313</sup> Слова в квадратных скобках вычеркнуты Белым; восстанавливаем их для сохранения структуры предложения.

<sup>314</sup> Ин. 7: 46.

<sup>315</sup> Описка Белого, в действительности: Ин. 10: 41.

<sup>316</sup> Правильно: Ин. 11: 50.

<sup>317</sup> Ин. 12: 31.

<sup>318</sup> Ср.: «Всякий, слышавший от Отца и научившийся, приходит ко Мне» (Ин. 6: 45).

<sup>319</sup> Ин. 7: 28.

<sup>320</sup> Первое соборное послание Святого апостола Иоанна Богослова.

<sup>321</sup> Ср.: «Вот своеобразие, которое и в самом деле на первых порах привело лишь к непрочному сосуществованию Христа и телесного начала Иисуса из Назарета. Однако связь между ними становилась все теснее и теснее. Существо Христа приходилось все больше погружаться в тела Иисуса из Назарета и с ними связываться. И все же лишь к концу трех лет существо Христа образовало, так сказать, полное единство с телами Иисуса из Назарета, а полностью это произошло лишь непосредственно перед смертью на Кресте. Однако это соединение с человеческим телом представляло собой последовательное, непрестанно возрастающее страдание. Всеохватная, универсальная духовная сущность Христа могла соединиться с телом Иисуса из Назарета лишь при условии невыразимых страданий. Страдания эти продолжались еще три года» (*Штейнер Р. Пятое Евангелие: Из исследований хроники Акаши. Восемнадцать лекций, прочитанных в 1913–1914 гг. в разных городах. GA 148 / Пер. И.И. Маханькова и О. Погибина под ред. О. Прониной. С. 170 – 3 лекция, Христиания (Осло), 3 октября 1913 г.*

<sup>322</sup> Ин. 8: 14.

<sup>323</sup> Далее: «или Я Сам от Себя говорю».

<sup>324</sup> Ин. 9: 25.

<sup>325</sup> Ин. 9: 39.

<sup>326</sup> «Тогда Иисус возгласил в храме, уча и говоря: и знаете Меня, и знаете, откуда Я; и Я пришел не Сам от Себя, но истинен Пославший Меня, Которого вы не знаете. Я знаю Его, потому что Я от Него, и Он послал Меня» (Ин. 7: 28).

<sup>327</sup> Ин. 8: 14; 7: 28.

<sup>328</sup> Ин. 1: 29.

<sup>329</sup> Ин. 5: 30.

<sup>330</sup> Ин. 12: 28.

<sup>331</sup> Ин. 19: 23.

<sup>332</sup> Ин. 13: 7.

<sup>333</sup> Ин. 14: 21.

<sup>334</sup> Ин. 15: 26.

<sup>335</sup> Ин. 14: 4.

<sup>336</sup> Штейнер описывал развитие человечества с помощью образов колоса и зерен: из единой групповой души некогда выделилось множество обособленных человеческих душ, ныне осознающих себя как Я; но есть и противоположный процесс, при котором индивидуализированные души могут вновь духовно сплотиться воедино и создать общее вместилище для некоей высшей сущности, некоего высокого посвященного, который в этом случае получает возможность, так сказать, действовать в них и через них. (См., напр.: *Steiner R. Kosmogonie. GA 94. S. 260*). Штейнер также говорил (напр., в курсе 1923 г. «Антропософское формирование общности»), что та или иная духовная общность может сформироваться при помощи так называемого «обращенного культа», при котором люди создают общее духовное пространство, наполняемое высшим духовным существом (ангелом, высокоразвитым посвященным или Христом, представляющим собой Я всего человечества). (Ср.: *Steiner R. Anthroposophische Gemeinschaftsbildung. 10 Vorträge, gehalten in Stuttgart und Dornach zwischen dem 23 Januar und dem 4 März 1923. GA 257. Dornach/Schweiz, 1989. S. 119*).

<sup>337</sup> Ин. 10: 30.

<sup>338</sup> Ин. 14: 6; 14: 31.

<sup>339</sup> Ин. 16: 12.

<sup>340</sup> Ин. 17: 6.

<sup>341</sup> «Я уже не в мире, но они в мире, а Я к Тебе иду. Отче Святой!» (Ин. 17: 11).

<sup>342</sup> Ин. 1: 3.

<sup>343</sup> Евр. 4: 12.

<sup>344</sup> Далее следовала схема, которую Белый в процессе правки вычеркнул; см. ее воспроизведение на с. 144.

<sup>345</sup> Ин. 17: 23.

<sup>346</sup> Галат. 2: 20.

<sup>347</sup> Ср.: «совершенно в духе Евангелия от Иоанна, можно было бы сказать: “То, что жило как Иисус из Назарета, <...> было высшее, Божественное ‘Я’ всего человечества, вновь рожденный Бог, ставший земным в Адаме, как в своем подобии”» (*Штайнер Р. Евангелие от Иоанна в связи с Евангелием от Луки и другими Евангелиями. GA 112. С. 21 – 1 доклад, 24 июня 1909 г.*).

<sup>348</sup> Ср.: «Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены воедино, и да познает мир, что Ты послал Меня и возлюбил их, как возлюбил Меня» (Ин. 17: 22–23).

<sup>349</sup> «Если же ходим во свете, подобно как Он во свете, то имеем общение друг с другом, и Кровь Иисуса Христа, Сына Его, очищает нас от всякого греха» (1Ин. 1: 7).

<sup>350</sup> Ср.: «В любви нет страха» (1Ин. 4: 18). О свободе от греха см.: 1Ин. 3: 5–9 и 4: 10.

<sup>351</sup> Ср. интерпретацию Второго пришествия у Штейнера: «Такое преобразование человеческих душевных способностей придет. Придет то, что можно назвать эфирным зрением. Но что с этим связано? Та Сущность, которую мы называем Христом, которая однажды в начале нашего летоисчисления была во плоти на Земле, в таком физическом теле Она уже не придет; ибо это было единичное Событие. Но в эфирном облике Христос снова придет в названное время. Тогда люди будут учиться воспринимать Христа, дорастая до Него посредством этого эфирного зрения. Он больше не опустится до физического тела, а только до эфирного. Люди, следовательно, должны будут дорости до восприятия эфирного Христа. Ибо истинны Его слова: “Я с вами во все дни до скончания земных времен”. Он – здесь, Он – в нашем духовном мире, и особенно одаренные всегда могут воспринять Его в этом духовном эфирном мире. Тем, кто особенно был убежден таким

восприятием, был Павел перед событием перед Дамаском. Как естественная же способность это эфирное зрение будет развито у отдельных людей. Событие Дамаска, событие Павла смогут пережить в грядущем все больше и больше людей. Так в совсем ином смысле постигаем мы духовную науку сегодня. Мы познаем, что она есть нечто, возлагающее на нас огромную ответственность, ибо она есть подготовка к совершенно конкретному событию: новому явлению Христа. Христос явится снова потому, что люди будут восходить к Нему в эфирном видении. Если мы поймем это, тогда духовная наука явится нам как подготовка человека к Возвращению Христа, дабы не случилось того несчастья, что люди проглядят это великое Событие, но чтобы они стали зрелыми для понимания великого момента, который называют Вторым Пришествием Христа. Человек будет способен видеть эфирные тела и он сможет среди других эфирных тел увидеть эфирное тело Христа, т.е. дорости до того мира, в котором ему с его вновь пробудившимся способностями, явится Христос» (*Штайнер Р.* Событие явления Христа в эфирном мире. 14 лекций в январе – мае 1910 г. в разных городах. *GA 118 / Пер. Г.А. Кавтарадзе.* СПб.: Ключи, 2016. С. 28 – 1 лекция «Новое пришествие Христа в эфирном мире», Карлсруэ, 25 января 1910 г.).

<sup>352</sup> Имеется в виду роман «Братья Карамазовы» (1880): «Я был при том, когда умершее на кресте Слово восходило в небо, неся на персях своих душу распятого одесную разбойника, я слышал радостные взвизги херувимов, поющих и вопиющих: “Осанна”, и громовой вопль восторга серафимов, от которого потрясло небо и все мироздание» (*Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 15. Л., 1976. С. 82 – Ч. 4. Кн. 11. Гл. IX «Черт. Кошмар Ивана Федоровича»; также: С. 85–86).

<sup>353</sup> Описка в постраничной сноске, имеется в виду не Второе, а Третье Послание апостола Иоанна Богослова (1: 4).

<sup>354</sup> Третье Послание Иоанна Богослова адресовано другу-христианину Гаию. Ср.: «Старец – возлюбленному Гаию, которого я люблю по истине» (3Ин. 1: 1).

<sup>355</sup> Штейнер подчеркивал, что Павел, увидевший Христа по пути в Дамаск и охваченный его импульсом, «является безусловно личностью, задающей тон первому возвещению в мире импульса Христа» (*Штейнер Р.* Бхагавадгита и Послания апостола Павла. Пять докладов, прочитанных в Кельне с 28 декабря 1912 г. по 1 января 1913 г. *GA 142.* Калуга: Духовное познание, 1993. С. 143 – 5 лекция, 1 января 1913 г.).

Этот курс, один из первых прослушанных Белым, оказал серьезное влияние на его мысль и творчество. Ср. трактовку фигуры Павла в «Кризисе сознания» (*Белый А.* Евангелие как драма. М., 1996), ставшую основой для *ИССД*. В мемуарах Белый акцентировал близость духовного опыта Штейнера переживаниям апостола: «Я был взволнован: пламенная защита Павла в Рудольфе Штейнере выявила мне точку его “беспомощности”; он говорил о себе, вероятно, не замечая этого; заметь он, что его апология – самозащита, он бы не так педалировал Павлом; и не подчеркивал бы похвалу “немощами”. Но признаюсь: эта “беспомощность” в докторе в линии моих разгладов его “христианской” позиции была могучим опорным пунктом уверенности: выявление этой беспомощности – есть следствие события на пути в Дамаск» (*ВШ.* С. 500). См. подробнее: *Mischke E.-M.* «Apostle of (Self-)Consciousness»: The figure of Saint Paul in Andrej Belyj's «Istorija Stanovlenija Samosoznajuščej Duši» // *Russian Literature.* 2011. Vol. 70, Issues 1–2. P. 89–108; *Стивак М.Л.* «Письмо, написанное в сердцах наших»: Андрей Белый — Рудольф Штейнер — апостол Павел // *Новозаветные сюжеты и образы в культуре русского модернизма.* М., 2018. С. 372–389.

<sup>356</sup> Ср.: «Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены воедино, и да познает мир, что Ты послал Меня и возлюбил их, как возлюбил Меня» (Ин. 17: 23).

<sup>357</sup> Правильно – Гамалиил. Деян. 22: 3; 5: 34–40. Ср. также: *Андреев И.Д.* Пособие по истории Церкви. С. 162.

<sup>358</sup> Ср.: «Что этот еврей, этот христианин мыслит и пишет по-гречески <...> что этот греческий язык, проливаясь прямо из его сердца, все же есть греческий, а не переведенный арамейский язык (как в случае с изречениями Иисуса), делает из него классика эллинизма. Наконец-то, наконец-то стал кто-то снова говорить по-гречески о свежем внутреннем жизненном опыте» (*Wilamowitz-Moellendorff U., von.* Die griechische Literatur des Altertums // *Die Kultur der Gegenwart: Ihre Entwicklung und ihre Ziele.* Teil I. Abteilung VIII: Die griechische und lateinische Literatur und Sprache / *Hinneberg Paul* (Hg.). Berlin; Leipzig, 1907. S. 159 – пер. М.П. Одесского).

<sup>359</sup> Выражение восходит к стихирам на христианский праздник Преображения Господня, где поясняется, что Христос преобразился для того, дабы показать, что и человек может «облестать светом очерневшее Адамово естество» (Богослужение православной церкви. М.: Дарь, 2005. С. 436; репринтное изд. 1912 г.). Ср.: «Фавор и Ермон о имени твоём возрадуются. На сию бо взшед гору, Спасе, со ученики Твоими, очерневшее Адамово естество, преобразясь, облестати

паки сотворил сей, претворив е в Твоего Божества Славу же и светлость» (Православный богослужебный сборник. М., 1991).

<sup>360</sup> Ин. 4: 8.

<sup>361</sup> Филипп. 3: 9.

<sup>362</sup> Ср.: «а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие» (1 Кор. 1: 3); «нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол. 3: 11).

<sup>363</sup> Ср.: «Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос» (Галат. 2: 19–20).

<sup>364</sup> Ин. 14: 2.

<sup>365</sup> В отличие от Штейнера, Белый полагал, что в самом конце своего развития человек включит все «начала» своего существа в духочеловека, или в атман. См. хранящуюся в РГАЛИ (Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 86) схему Белого, на которой развитие человечества представлено, с одной стороны, как эволюция, когда происходит диверсификация разных «начал» человеческого существа, с другой – как инволюция, когда развитые низшие «начала» соединяются с высшими (см. ее воспроизведение на цветной вклейке V в наст. изд., кн. 2; также в кн.: Андрей Белый. Александр Блок. Москва. С. 236). Подробнее см.: *Шталь Х.* Спираль или ритмический жест истории: рисунок к «Истории становления самосознающей души» Андрея Белого // *Миры Андрея Белого / Ред.-сост. К. Ичин, М. Спивак.* Белград; М., 2011. С. 629–630.

<sup>366</sup> В иконографии т.н. «Киевской Софии» Премудрость Божия изображается под сенью на семи столпах. Такой образ восходит к Притчам Соломоновым: «Премудрость построила себе дом, вытесала семь столбов его» (Притч. 9: 1).

<sup>367</sup> Ин. 5: 7.

<sup>368</sup> Павел говорит о «третьем небе» (2 Кор. 12: 2) и «высшем небе» (Эф. 4: 10). Белый выше упоминает о «семи небесах» в космогонии парсизма, нашедшей отражение в системе гностиков.

<sup>369</sup> Ср.: Рим. 8: 19–23.

<sup>370</sup> Ср. в эссе «Кризис сознания»: «Культура дана нам проблемою Духа; но Дух этот “Я”, как “Само” Человечества – *вече-ство* есть вещество человечества: *тварь*. Осознание твари челом, осознание материи мира как частей ду-ховного целого: как... нераскрытого “духа” под формой закона природы: то – тварь; и “она” в нас томится; культура есть дело спасения мира; пресуществление законов природы (томящейся твари) в свободную целостность... (в славу “детей”), или – “*церковь*”. <...> в соединении новом “Я” с миром; в восстании томящихся тварей в миры индивидуумов – воскресение в Духе» (*Белый А.* Евангелие как драма. С. 76–77). Согласно космологическому учению Штейнера, в процессе мирового развития наступит время, когда царства растений и животных будут превращены в высшие формы, соответствующие в какой-то мере стадиям развития человека на земле. Место превращения этих царств – будущие воплощения земли в форме новых планет Юпитера и потом Венеры. См.: *Штейнер Р.* Очерк тайноведения. GA 13. С. 263–264.

<sup>371</sup> Сочинения апостола Павла – один из важнейших источников учения М. Лютера; в частности, принципиальная для лютеранства доктрина благодати сформулирована под очевидным влиянием Посланий к Галатам (Лютер специально изучал этот памятник незадолго до публикации в Виттенберге своих 95 тезисов – начала Реформации) и Римлянам (*Kaufmann Th.* Erlöste und Verdammte: Eine Geschichte der Reformation. München, 2017. S. 103). День обращения апостола Павла (25 января) пользуется особым почитанием у протестантов.

<sup>372</sup> Ср. в «Кризисе сознания» упоминания М. Штирнера и Ф. Ницше как парадоксальных наследников апостола Павла: «извне – он бунтарь; он – разбойник; он – Савл до сих пор еще (в Ницше и Штирнере)» (*Белый А.* Евангелие как драма. С. 49).

Или: «“Не Я, а Христос во мне” – лозунг в культуре, терзаемой Кифой, становится лозунгом страшной борьбы: с “Христом” Кифы; “не Я, а Христос во мне” стало: “Христос есть во мне”; он – одно из движений души; есть – другие; я – больше Христа: “Я емь Я”. Я, единственный Имярек, Макс Штирнер, стоящий мыслительным куполом над боем сердца, в котором — Христос, я – прошел в Небеса... над Христом; даже более: съел Его вовсе.

Пилаты науки, ехидные Каиафы от церкви стояли пред этим челом восходящего века, пред Штирнером, Фридрихом Ницше, глумясь и венчая тело человека острейшими терниями:

– “Так это ты, Фридрих Ницше, наш Царь?”

Его повели распинать: но на этом свободно-голгофском пути человека, дерзнувшего бросить хулу в сына Божия – подлинная перспектива учения Павла о смерти» (Там же. С. 41–42).

В эссе «Революция и культура» (1917) Белый настаивал на том, что «подлинно революционны <...> и Штирнер, и Ницше, а вовсе не Энгельс, не Маркс», так как «в глубине их сознания гремят



нам огромные революционные взрывы; и они-то нам подлинно рвут неприятельский фронт: неприятельский фронт – это наша душевная косность» (СКМ. С. 306). Ср. в мемуарах: «тупик заострений европейского индивидуализма в явлениях последнего столетия (Штирнер, Ницше), включая “Ессе homo”, получил благостное оправдание и движение в новоевангельском пресуществлении: он... тронулся... к Иордани» (ВШ. С. 532).

В понимании Ницше и Штирнера Белый отчасти следует Штейнеру, писавшему, что «невозможно рассуждать о развитии Ницше, не упомянув при этом самого свободомыслящего философа из всех, произведенных на свет человечеством в Новое время, о Максе Штирнере. Грустно говорить, но этот мыслитель, который в полном смысле соответствует тому, чего Ницше требует от сверхчеловека, признан и по достоинству оценен лишь очень и очень немногими» (Штейнер Р. Фридрих Ницше: Борец против своего времени. GA 5 / Пер. И.И. Маханькова. М.: Новалис, 2010. С. 84–85 и след. (глава третья «Ход развития Ницше»)).

Книга М. Штирнера «Единственный и его собственность» (*Stirner M. Der Einzige und sein Eigentum. Leipzig, 1845*), развивающая философию радикального индивидуализма, согласно которой единственная реальность – это индивид, телесное Я, а высшая ценность – его неограниченная свобода, во второй половине 1900-х несколько раз издавалась в России в разных переводах (напр., Лейпциг; СПб., 1906 и др.). По популярности она была сопоставима с работами Ницше и постоянно с ними сравнивалась (см., напр.: *Саводник В.Ф. Ницшеанец 40-х годов. Макс Штирнер и его философия эгоизма. М., 1902; Шельвин Р. Макс Штирнер и Фридрих Ницше. Явления современного духа и сущность человека. М., 1909*).

<sup>373</sup> Имеется в виду спор в Антиохии о крещении язычников. См.: Гал. 2: 11–14.

<sup>374</sup> Ср. посвященную критике высказываний и личности Павла статью Л.Н. Толстого «Почему христианские народы вообще и в особенности русский находятся теперь в бедственном положении» (1907, опубликована в 1917 г.): «для того, чтобы люди могли воспользоваться тем великим благом, которое дает нам истинное христианское учение, нам необходимо прежде всего освободиться от того бессвязного, ложного и, главное, глубоко-безнравственного учения, которое скрыло от нас истинное христианское учение. Учение это, скрывшее от нас учение Христа, есть то учение Павла, изложенное в его посланиях и ставшее в основу церковного учения. Учение это не только не есть учение Христа, но есть учение прямо противоположное ему» (Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. / Под общ. ред. В.Г. Черткова. Серия первая, произведения. Т. 37: Произведения 1906–1910. М., 1956. С. 350 и след. – подробная аргументация этого тезиса).

<sup>375</sup> Ф. Ницше не раз негативно отзывался об апостоле Павле, напр.: «Следом за “благой вестью” – весть *наисквернейшая*, Павлова... Павел воплощал в себе тип, противоположный “радостному вестнику”, – он гений ненависти, гений видений ненависти, неумолимой логики ненависти. Чем только не жертвовал ненависти этот дисангелист (*dysangelist*)! Сначала он принес в жертву Искупителя – прибил его к *своему* кресту. Жизнь, пример и образец, учение, смерть, смысл и оправдание Евангелия – ничего не осталось, как только этот, ненавистью призванный фальшивомонетчик осознал, чем может воспользоваться. *Не* реальностью, *не* исторической правдой!» (Ницше Ф. Антихристианин: Опыт критики христианства / Пер. А.В. Михайлова // Сумерки богов / Сост. А.А. Яковлев. М., 1989. С. 60; в пер. В.А. Флеровой: *Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. / Сост. К.А. Свасьян. М., 1990. Т. 2. С. 666*). О трактовке апостола Павла у Ницше подробнее см.: *Havemann D. Der «Apostel der Rache»: Nietzsches Paulusdeutung. Berlin, 2002*.

<sup>376</sup> Белый в конце декабря 1913 г. отмечал сходные симптомы у себя и других слушателей курсов Штейнера о Христе: «мне показалось, что <...> открылось непосредственно царство Духа: это было, как если бы произошло Сошествие Св. Духа; все было – Свет, только свет; <...> и я чуть не упал в эпилепсию <...>, действие лекций на членов было так сильно, что каждая лекция кончалась обмороками; то и дело кого-нибудь выносили из зала: кто-нибудь падал в обморок» (МБ. С. 144–145). Инцидент на январской лекции 1914 г. («вдруг мой сосед — толстый, плотный мужчина — камнем грохнулся на меня в эпилепсическом припадке») Белый истолковал символически, отождествляя себя с эпилептиком: «передо мной лежал не припадочный, а я сам – мой двойник, мое низшее “я”, которое приняло Дух, и которое должно теперь, ломимое духом, так же вот пасть и болеть, как этот передо мной лежащий припадочный» (МБ. С. 148).

<sup>377</sup> Белый, возможно, имел в виду стих: 1Кор. 14: 1–40. Перечисляя дары Святого Духа, Павел говорит также о дарах «слова мудрости» и «слова знания» (1Кор. 12: 8).

<sup>378</sup> Апостол Павел говорит о «жале в плоть», а не о скорпионовом жале. Ср.: «И чтоб я не превозносился чрезвычайностью откровений, дано мне жало в плоть, ангел сатаны, удручать меня, чтоб

я не превозносился» (2Кор. 12: 7). Ср. также: «Жало же смерти – грех; а сила греха – закон» (1Кор. 15: 56).

<sup>379</sup> Ср.: «Всегда носим в теле мертвость Господа Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в теле нашем» (2Кор. 4: 10).

<sup>380</sup> 1Кор. 9: 14–22, а также 2Кор. 12: 5–13; 13: 8–9.

<sup>381</sup> Ср.: «Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет – в теле ли – не знаю, вне ли тела – не знаю: Бог знает, – восхищен был до третьего неба» (2Кор. 12: 2).

<sup>382</sup> Евр. 4: 12.

<sup>383</sup> См., напр.: Рим. 8; Галат. 5: 16–19.

<sup>384</sup> Ср.: «всеоружие Божие» (Еф. 6:11, 13); «К свободе призваны вы, братия» (Гал. 5: 13).

<sup>385</sup> Моральная фантазия (*moralische Phantasie*) – важнейшее понятие «Философии свободы» Штейнера, означающее адекватное миру осуществление идеи, достигаемой при помощи «интуиции». Ср., например, определение в гл. XII «Моральная фантазия (дарвинизм и нравственность)»: «Конкретные представления человек производит из суммы своих идей прежде всего посредством фантазии. Следовательно, то, в чем нуждается свободный дух, чтобы осуществить свои идеи, чтобы проявить себя, – это *моральная фантазия*. Она – источник деятельности свободного духа. Поэтому нравственно продуктивными являются, собственно говоря, только люди, обладающие моральной фантазией. Простые проповедники морали, т.е. люди, выдумывающие нравственные правила, не будучи в состоянии уплотнить их до конкретных представлений, – морально непродуктивны. Они похожи на критиков, которые умеют толком объяснить, какими качествами должно обладать произведение искусства, но сами неспособны создать даже самого незначительного» (*Штейнер Р.* Философия свободы: Основные черты одного современного мировоззрения. *GA 4 / Пер. Б.П. Григорова.* Ереван: Ной, 1993. С. 165). Белый толкует учение Павла, следуя Штейнеру, утверждавшему, что написал свою «Философию свободы» как «теорию познания в духе Павла»: «Нет, ты должен познать настоящее бытие Земли. То, что ты сам превратил в майю, ты должен исправить в себе. И ты это можешь, вобрав в себя силу Христа, которая покажет тебе истинный внешний мир. В этом заключается великий Импульс, Импульс западной жизни, новый момент, который еще далеко не проведен во всех областях. Что знает мир о том, что в одной области даже была сделана попытка, так сказать, в духе Павла создать теорию познания? Подобная теория познания не могла бы сказать в духе Канта: вещь в себе необъяснима; но она могла бы только сказать: дело за тобой, человек. Тем, что ты теперь есть, ты создаешь неправильную действительность. Ты должен пережить в себе внутренний процесс. Тогда майя превратится в истину, в духовную действительность. Поставить таким образом теорию познания на Павлову основу было задачей двух моих книг: “Истина и наука” и “Философия свободы”. Эти две книги стоят на почве того, что является великим достижением Павловского воззрения на человека для западного мира. Поэтому эти книги и были так мало понятны, разве только в духовнонаучных кругах, потому что они предполагают именно все те импульсы, которые проявились в духовнонаучном движении. В самом малом обнаруживается самое великое» (*Штейнер Р.* Импульс Христа и развитие Я-сознания. *GA 116.* С. 160–161 – 7 лекция «Дальнейшее развитие совести», Берлин, 8 мая 1910 г.).

<sup>386</sup> Ср.: «Этого не произойдет, если ставший свободным интеллект силой прообраза Михаила снова находит себя в отделившейся от человека и ставшей объективной по отношению к нему изначальной космической интеллектуальности, которая находится в истоке человека и которая сущностно была явлена во Христе внутри области развития человечества, после того как она отступила от человека ради развития его свободы» (*Штейнер Р.* Мистерия Михаила: Путь познания антропософии. Антропософские руководящие положения. *GA 26 /* Анонимный пер.; ред. В.А. Богословского, Д.А. Усачева, О. Князевой. СПб.: Деметра, 2013. С. 99). См. наст. изд., кн. 2, прим. 321.

<sup>387</sup> Ин. 17: 23.

<sup>388</sup> См. определение созданной отцом Белого Н.В. Бугаевым теории аритмологии в его статье «Математика и научно-философское мирозерцание»: «Изменяться величины могут непрерывно или прерывно. Сообразно с этими двумя способами изменения количеств, функции разделяются на непрерывные и прерывные, а сама чистая математика распадается на два громадных отдела: теорию непрерывных и теорию прерывных функций. Теорию непрерывных функций называют обыкновенно математическим анализом, а теорию прерывных функций аритмологией. Такое естественное подразделение чистой математики еще не проникло в науку, не сделалось достоянием всеобщего научного убеждения. От этого происходит целый ряд недоразумений в классификации и в понимании значения многих отделов чистой математики. Эта неясность в исходных началах

научной классификации неблагоприятно отражается и на самом характере научно-философского мирозерцания» (Вопросы философии и психологии. 1898. № 45. С. 697–717). О рецепции математических теорий в ИССД см.: *Силард Л.* «Новая математика» и «философия математики» в «Истории становления самосознающей души»: аспекты аритмологии и комбинаторики (Конспект) // *Russian Literature*. 2011. Vol. 70, Issues 1–2. P. 137–157. См. наст. изд., кн. 2, гл. «Социология и математика» и др.

<sup>389</sup> Ср.: «Итак нет ныне никакого осуждения тем, которые во Христе Иисусе живут не по плоти, но по духу, потому что закон духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти» (Рим. 8: 1–2). «Дух жизни», о котором говорит Павел, Белый понимает как жизнедух (санскр.: буддхи) – второй принцип высшей, духовной триады природы человека: «Внутри этой духо-оболочки живет Духочеловек. Последний строится духовной жизненной силой в том же смысле, как физическое тело строится физической жизненной силой. Подобным же образом, как мы говорим об эфирном теле, надо говорить об эфирном духе в отношении к Духочеловеку. Этот эфирный дух пусть будет назван *Жизнедухом* (Lebensgeist). Таким образом духовное существо человека расчленяется на три части: на *Духочеловека*, на *Жизнедух* и на *Самодух*» (*Штайнер Р.* Теософия: Введение в сверхчувственное познание мира и назначение человека. *ГА* 9. С. 40).

Штейнер подчеркивал, что, говоря о жизнедухе, подразумевает не только один из принципов человеческого существа, но и сам Логос, самого Христа: «В моей “Теософии” Святой Дух называется самодухом, а Христос, Логос – жизнедухом» (*Steiner R.* Ursprungsimpulse der Geisteswissenschaft. Christliche Esoterik im Lichte neuer Geist-Erkenntnis. *ГА* 96. Dornach/Schweiz, 1989. Der Zugang zum Christentum durch die Geisteswissenschaft, Berlin, 27 April 1907. S. 311; пер. X. Шталь).

<sup>390</sup> Мф. 14: 13–21, Мк. 6: 30–44, Лк. 9: 10–17, Ин. 6: 1–14.

<sup>391</sup> Ср.: «Истинно, истинно, говорю вам: если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Ин. 12: 24).

<sup>392</sup> По Штейнеру, имеется в виду пятая постатлантическая культура, во время которой призвана раскрыть свои силы душа самосознающая. См. прим. 4.

<sup>393</sup> Имагинация (постижение в образах – *лат.*) — первая из трех ступеней высшего познания. За ней следуют ступени инспиративного (внеобразного, или смыслового) и интуитивного (непосредственного) знания сверхчувственного мира. В «Очерке тайноведения» Штейнер пояснял: «Выражение “имагинативное” могло бы вызвать возражение у того, кто под “имагинацией” разумеет только “воображаемое” представление, которому не соответствует ничего действительного. Но в духовной науке под “имагинативным” познанием следует разумеать такое, которое достигается путем сверхчувственного состояния сознания души. В этом состоянии сознания воспринимаются духовные факты и существа, к которым не имеют доступа внешние чувства. Так как это состояние пробуждается в душе путем погружения в символические образы, или “имагинации”, то и мир этого высшего состояния сознания может быть назван “имагинативным”, равно как и относящееся к нему познание. Итак, в этом смысле “имагинативное” означает нечто такое, что “действительно” в ином смысле, чем факты и существа физического чувственного восприятия. Здесь главное не содержание представлений, которые наполняют имагинативное переживание; напротив, вся суть в душевной способности, которая развивается в этом переживании» (*Штайнер Р.* Очерк тайноведения. *ГА* 13. С. 203 – гл. «Познание высших миров (О посвящении или инициации)»).

Способность имагинативного постижения действительности должна развить в себе душа сознательная. Ср.: «интеллектуальность, подымавшаяся вместе с душой сознательной, должна быть способна включить в область своих идей то, что в древние времена достигалось через имагинацию» (*Штайнер Р.* Мистерия Михаила: Путь познания антропософии. *ГА* 26. С. 146 – «Путь познания антропософии. Мистерия Михаила. Продолжение второго рассматривания: Помехи и содействия силам Михаила в наступающей эпохе души сознательной», Гетеанум, 6 декабря 1924 г.).

<sup>394</sup> VII в. до н.э.

<sup>395</sup> Ср.: 1Ин. 4: 16.

<sup>396</sup> Рим. 1: 17. См. прим. 7.

<sup>397</sup> Внесение воли в познание – ключевая тема как в теории познания, так и в медитативной практике Белого. Подробнее см.: *Шталь Х.* «Правда – процесс оправдания истины в стиле со-истин»; понятия «правды» и «истины» в «Истории становления самосознающей души» Андрея Белого // «Правда»: Дискурсы справедливости в русской интеллектуальной истории / Под ред. Н.С. Плотнокова. М., 2011. С. 130–157.

<sup>398</sup> В антропософии – память о бытии до рождения и о прошлых воплощениях. Ср. в курсе «Гайна Троицы. Человек и его отношение к миру духа в ходе времен» (1922): «Дух вступает в нас путем

инспирации, и первое, что мы тогда переживаем, это то, что до рождения или до зачатия было с нашей душой и нашим духом в духовном мире. Это была жизнь нашего душевно-духовного <начала> до <нашего земного> существования. Прежде мы это видели <начало> в эфире <существующим> до нашего рождения. Теперь мы направляем свой взор за пределы рождения или зачатия, в духовно-душевный мир, и приходим к восприятию себя такими, какими мы были до того, как спустились из духовных миров и приняли физическое тело из потока наследования» (Steiner R. Das Geheimnis der Trinität: Der Mensch und sein Verhältnis zur Geistwelt im Wandel der Zeiten. GA 214. Dornach/Schweiz, 1999. S. 135; пер. Х. Шталь). Мотив «памяти о памяти» Белый, руководствуясь учением Штейнера, развил в повести «Котик Летаев».

<sup>399</sup> См., напр.: Быт. 1: 3, 6, 14 и др., 17: 10; Лев. 16: 29. Для Белого «да будет» – творческий императив, заключающий в себе пресуществление первоначального единства в множественность явлений. Ср. в статье «Эмблематика смысла»: «Эта триада (Есть, Слово, Плоть) – Символ. То, что утверждается Символом, есть единство Слова и Плоти; отсюда метафизически понятно, что во всяком суждении мы встречаемся, по Риккерту, с четырьмя элементами: 1) субъектом, 2) предикатом, 3) связью, 4) категорическим императивом (утверждением). Суждение “Слово есть Плоть” в сущности принимает следующую форму: “Да будет Слово – Плотью”. Символическое обозначение первоначального единства именно в “Да будет”; а потом уже единство распадается на двойственность: “Слово – Плотью”. Все же суждение есть эмблема как символического единства (“Да будет”), так и двойственности (“Слово – Плотью”), и тройственности (“Слово будет Плотью”), и четверичности (“Да: – Слово будет Плотью”); в последнем суждении связь “есть” есть связь между единством (“Да”) и двойственностью (Слово – Плоть). “Есть” одинаково относимо и к “Да” (“Да – есть”) и к “Слово – Плоть” (Слово есть Плоть)» (Символизм. С. 87).

<sup>400</sup> Ср. далее в ИССД: «Правда – процесс оправдания истины в стиле со-истин» (наст. изд., т. 2, гл. «Душа самосознающая»). См.: «Названные формы правды и истины, согласно формуле, соотносятся друг с другом посредством “стиля”, в котором они иерархически упорядочены: высшая форма – сама “истина”, помещенная в центре определения. Она конкретизируется в “правде” посредством стиля, соотносящего “со-истины” друг с другом. Стиль как способ художественного и индивидуального выражения выполняет задачу “оправдания истины” в смысле ее превращения в “правду”. Таким образом, “правда” воспроизводится творческим актом, т.е. создается в процессе творчества, а не содержится в его результате. “Правда” и “стиль” образуют две стороны одной медали или, точнее, вместе представляют собой “формо-содержательный смысл» (см. наст. кн., гл. II, подглаву «Неоплатоники»); «стиль как процесс соотношения “истин”, т.е. мысль в движении, и есть “правда”. Итак, противоречия снимаются движением мысли: истина как сущность проявляется в самом акте мышления, соотносящем “со-истины”, причем этот акт обладает качеством индивидуальной и творческой деятельности» (Шталь Х. «Правда – процесс оправдания истины в стиле со-истин». С. 131).

<sup>401</sup> Рим. 5: 3–5.

<sup>402</sup> «И мы познали любовь, которую имеет к нам Бог, и уверовали в нее. Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (1Ин. 4: 16).

<sup>403</sup> Обыграно заглавие пьесы А.Н. Островского «Без вины виноватые» (1884).

<sup>404</sup> Ср.: «в Посланиях апостола Павла мы находим <...> основные истины христианства о Воскресении, о значении того, что называют верой, в противоположность закону, о действии благодати, о жизни Христа в душе или в человеческом сознании и о многом другом. <...> при изложении христианства необходимо все снова и снова исходить из этих Посланий Павла» (Штейнер Р. Бхагавадгита и Послания апостола Павла. GA 142. С. 97 – 4 лекция, 31 декабря 1912 г.).

<sup>405</sup> Рим. 4: 9–10.

<sup>406</sup> См. гл. «Категория данности» в кн.: Риккерт Г. Введение в трансцендентальную философию: Предмет познания / Пер. Г.Г. Шпета. Киев, 1904; переизд.: Риккерт Г. Философия жизни. Киев, 1998. С. 119–130. Ср.: «Итак, мы должны и в данном отличать содержание от формы и поэтому мы называем форму утверждения, которая впервые делает возможным данное бытие вообще или предшествует ему логически, категорией данности» (Там же. С. 125). О категории данности в связи с «да будет» (у Риккерта это «одобрение»: «Bejahung») Белый писал в «Эмблематике смысла»: «Вот почему со стороны метафизики единства становится понятным, что теория знания Риккерта отмечает три конститутивных формы познания: норму (Да), категорию данности (есть) и трансцендентальную форму (Слово – Плоть); и понятно, почему трансцендентальными формами являются и данные нам формы познания (слово, принцип), и данные

нам образы действительности (плоть). Норма, категория данности и трансцендентальные формы суть только необходимые эмблемы теории знания, в которых символизируются единство, двойственность и тройственность; но это – символы» (*Символизм*. С. 87–88). О рецепции неокантианства у Белого см.: *Zink A. Andrej Belyjs Rezeption der Philosophie Kants, Nietzsches und der Neukantianer. München, 1998.*

<sup>407</sup> Правильно: Рим. 4: 11.

<sup>408</sup> Ср.: «Моисей пишет о праведности от закона: “исполнивший его человек жив будет им”. А праведность от веры так говорит: “не говори в сердце твоём: кто взойдет на небо?” то есть, Христа свести» (Рим. 10: 5–6).

<sup>409</sup> Правильно: Рим. 3: 19.

<sup>410</sup> Правильно: Рим. 3: 12 («Все сообразились с пути, до одного негодны: нет делающего добро, нет ни одного»).

<sup>411</sup> «получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе, которого Бог предложил в жертву умилостивления в Крови Его через веру, для показания правды Его в прощении грехов, соделанных прежде» (Рим. 3: 24–25).

<sup>412</sup> Ср.: «Он, сверх надежды, поверил с надеждою, через что сделался отцом многих народов, по сказанному: “так многочисленно будет семя твое”. И, не изнемогиши в вере, он не помышлял, что тело его, почти столетнего, уже омертвело, и утроба Саррина в омертвлении; не поколебался в обетовании Божиим неверием, но пребыл тверд в вере, воздав славу Богу и будучи вполне уверен, что Он силен и исполнить обещанное» (Рим. 4: 18–21).

<sup>413</sup> Точнее: Рим. 14: 14, 23.

<sup>414</sup> Точнее: Рим. 13: 8–10.

<sup>415</sup> Ср.: «Ибо умерший освободился от греха» (Рим. 6: 7).

<sup>416</sup> Ср.: «Итак станьте, препоясавши чресла ваши истинною, и облекшись в броню праведности, И обувши ноги в готовность благовествовать мир; А паче всего возьмите щит веры, которым можете угасить все раскаленные стрелы лукавого; И шлем спасения возьмите, и меч духовный, который есть слово Божие» (Ефес. 6: 14–17).

<sup>417</sup> Белый интерпретирует слова Павла на основе учения Штейнера о розенкрейцерстве как пути посвящения. Розенкрейцерство понималось в духе апостола Павла как противостояние враждебным демоническим силам. Названное вооружение «рыцаря» духа соотносится с так называемыми шестью сопутствующими медитации упражнениями для эзотерического ученика: 1. Концентрация или контроль мысли; 2. Инициатива действий или упражнения для воли; 3. Душевное равновесие; 4. Позитивность – обращение внимания на прекрасное и истинное даже в крайне некрасивом и ложном; 5. Открытость и восприимчивость ко всему, готовность узнавать новое; 6. Развитие способности к гармоническому соединению этих пяти качеств (об этих упражнениях см.: *Штайнер Р. Очерк тайноведения. GA 13. С. 211 и след.; Штейнер Р. Наставления для эзотерического ученичества. GA 245 / Пер. В.А. Богословского под ред. Г.А. Кавтарадзе. СПб., 1994. С. 15–24.* Художественное описание первых двух упражнений дается в рассказе «Йог» (1918), см. о его связи с медитативными практиками Белого: *Стивак М.Л. Андрей Белый – мистик и советский писатель. М., 2006. С. 189–208.*

<sup>418</sup> Центральный вопрос философии «всеединства», актуализированный Вл. Соловьевым и другими религиозными философами. О рецепции Соловьева в *ИССД* см.: *Шталь Х. Гнозис двуединства: Метаморфоза софиологии Владимира Соловьева у Андрея Белого // Владимир Соловьев и культура Серебряного века / Ред. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи. М., 2005. С. 264–275.*

<sup>419</sup> См. о нем специальную подглаву в *ИССД*.

<sup>420</sup> Юродство (добровольно взятое на себя безумие) – форма отвержения мира ради служения правде Христа – было особенно распространено в России. Обладающий даром пророчества «блаженный» или «Христа ради юродивый» символизировал свободное слово, одетое в маску безумия. Белый иногда примерял на себя роль «юродивого». Ср.: *Силард Л. От «Бесов» к «Петербургу»: между полюсами юродства и чудачества (набросок темы) // Studies in 20<sup>th</sup> Century Russian Prose / Ed. by Nils E. Nilsson. Stockholm, 1982. P. 80–107.*

<sup>421</sup> В рукописи опущено слово «жен», ср.: «Я вам сказываю, братия: время уже коротко, так что имеющие жен должны быть, как не имеющие; и плачущие, как не плачущие; и радующиеся, как не радующиеся; и покупающие, как не приобретающие; и пользующиеся миром сим, как не пользующиеся; ибо проходит образ мира сего» (1Кор. 7: 29–31).

<sup>422</sup> Ср.: «мы сделали позорищем для мира, для Ангелов и человеков» (1Кор. 4: 9); «Мы безумны Христа ради, а вы мудры во Христе» (1Кор. 4: 10).



<sup>423</sup> Ср.: «И я не мог говорить с вами, братья, как с духовными, но как с плотскими, как с младенцами во Христе. Я питал вас молоком, а не твердою пищею, ибо вы были еще не в силах, да и теперь не в силах» (1 Кор. 3: 1–2).

<sup>424</sup> 1 Кор. 2: 2.

<sup>425</sup> 1 Кор. 3: 1.

<sup>426</sup> Ср.: «Ибо, будучи свободен от всех, я всем поработил себя, дабы больше приобрести: для Иудеев я был как Иудей, чтобы приобрести Иудеев; для подзаконных был как подзаконный, чтобы приобрести подзаконных; для чуждых закона – как чуждый закона, – не будучи чужд закона пред Богом, но подзаконен Христу, – чтобы приобрести чуждых закона; для немощных был как немощный, чтобы приобрести немощных. Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых» (1 Кор. 9, 19–22).

Способность Павла к перемене ролей («личностей») Белый характеризовал как проявление самодуха (манаса) и считал, что этой способностью мастерски владел Штейнер: «Гибкость доктора, его способность меняться на протяжении получаса, была невероятна; он владел даром координировать проявления многих “личностей”, в нем живших, в одно целое, в организацию личностей, в коллегии личностей; эта коллегия личностей, в целом являла законченный индивидуальный стиль: *индивидуум* стиля – высшее “Я” доктора <...> в докторе же, как в индивидууме, жил “манас”» (ВШ. С. 299). Белый видит в этой способности и ключевую тему своей собственной жизни. Однако в то время как для Белого Штейнер уже развил в себе самодух, самого себя он представляет еще как ученика: «это “Я” уже с семи лет знало и уже с 17 лет осознало, что никакое “Я” по прямой линии невыражаемо в личности, а в градации личностей, из которых каждая имеет свою “роль”; вопрос о режиссуре, о гармонической диалектике в течениях контрастов и противоречий “Я” в личностях по эпохам развития, по степеням понимания этого “Я” другими, по разным коллективам, в которых приходилось одновременно работать, вырос отсюда; последовательность поведения не в прямолобом усилии вперед индивидуум в личность» (*Почему я стал символистом*. С. 420).

<sup>427</sup> Слова Павла (Евр. 4: 12: «Ибо слово Божие <...> проникает до разделения души и духа, составов и мозгов») Белый истолковал в соответствии с учением Штейнера о своеобразной дифференциации, которую претерпевает мозг на определенном этапе посвящения: «при высшем духовном развитии человека головной мозг действительно разделяется на три отдельные друг от друга части. Конечно, это разделение таково, что оно недоступно обычному чувственному зрению и не может быть отмечено даже при помощи тончайших приборов. Но тем не менее оно наступает, и ясновидящий в состоянии наблюдать его. Головной мозг ясновидящего на высшей ступени разделяется на три самостоятельно действующие сущности: на мозг мышления, мозг чувства и мозг воли» (*Штейнер Р. Как достигнуть познания высших миров? GA 10*. Ереван: Ной, 1992. С. 124 – гл. «Расщепление личности во время духовного ученичества»).

<sup>428</sup> Белый считал многопланность и способность к подвижной «градации смыслов» признаком самосознающей души. Подробнее см.: *Шмаль Х.* «Правда – процесс оправдания истины в стиле со-истин». С. 130–157.

<sup>429</sup> Ср.: «Испытайте самих себя, в вере ли вы; самих себя исследуйте. Или вы не знаете самих себя, что Иисус Христос в вас? Разве только вы не то, чем должны быть» (2 Кор. 13: 5).

<sup>430</sup> Цитируется Первое послание апостола Павла к Тимофею, его ученику, первому епископу Эфесскому.

<sup>431</sup> «Познай самого себя» – надпись на стене храма Аполлона в Дельфах; авторство приписывалось разным древнегреческим философам. В диалогах Платона (напр., «Федр», «Филеб») Сократ обсуждает это изречение с учениками.

<sup>432</sup> Имеются в виду шесть сопутствующих медитации упражнений, которые Штейнер называет обязательным условием для оккультного развития духовного ученика. См. прим. 417.

<sup>433</sup> 1 Кор. 2: 2.

<sup>434</sup> Ср.: «Посему не судите никак прежде времени, пока не придет Господь, Который и осветит скрытое во мраке и обнаружит сердечные намерения, и тогда каждому будет похвала от Бога» (1 Кор. 4: 5); «Мне, наименьшему из всех святых, дана благодать сия – благовествовать язычникам неисследимое богатство Христово и открыть всем, в чем состоит домостроительство тайны, скрывавшейся от вечности в Боге» (Ефес. 3: 8–9).

<sup>435</sup> Ср.: «а только, забывая заднее и простираясь вперед, Стремлюсь к цели, к почести высшего звания Божия во Христе Иисусе» (Филип. 3: 13–14).

<sup>436</sup> Правильно: Ефес. 6: 11.

<sup>437</sup> Ср. рассказ Белого о том, как он сам с помощью эзотерических упражнений старался «вооружиться Христовой Силой»: «я стал непрерывно вооружаться; и *вооружения* эти приводили меня в такое состояние, что я в бодрственном состоянии научился выходить из себя духовно, а не физиологически» (МБ. С. 144 – декабрь 1913 г.).

<sup>438</sup> В действительности 1Кор. 4: 19–20: «но я скоро приду к вам, если угодно будет Господу, и испытая не слова возгордившихся, а силу, ибо Царство Божие не в слове, а в силе».

<sup>439</sup> 1Кор. 2: 16.

<sup>440</sup> В действительности: «Мудрость же мы проповедуем между совершенными, но мудрость не века сего и не властей века сего преходящих, но проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей, которой никто из властей века сего не познал; ибо если бы познали, то не распяли бы Господа славы» (1Кор. 2: 6–7).

<sup>441</sup> Концепция «индивидуума» как «коллекции личностей» развивается Белым в «Воспоминаниях о Штейнере», «Почему я стал символистом...» и др. произведениях 1920-х; корни концепции восходят к ПИИГ. Подробнее см.: Stahl H. Der Begriff «ličnost'» in der theoretischen Schriften Andrej Belyjs und Aleksander Bloks // Studies in East European Thought. Doppelnummer unter dem Titel: Concepts of Person in Russian Intellectual History. Vol. 61 (2009). № 2/3. P. 233–241.

<sup>442</sup> См. прим. 277, 279.

<sup>443</sup> 1Кор. 6: 19.

<sup>444</sup> Правильно: 1Кор. 10: 17.

<sup>445</sup> Астральное тело – низшее душевное начало, носитель сознания, страстей, инстинктов. Термин восходит к школе Парацельса (в неоплатонической философии – «световое тело»). О содержании понятия «астральное тело» в антропософии см.: Штайнер Р. Теософия: Введение в сверхчувственное познание мира и назначение человека. GA 9. С. 29 и след., 43.

Эфирное тело – индивидуализированная часть эфирного мира – мира формирующих сил, которые проявляются в эмбриогенезе, регенерации тканей, функционировании организмов и во многих процессах неорганической природы (тепловых, световых, химических и др.). См.: Там же. С. 26–29.

<sup>446</sup> 1Кор. 15: 39.

<sup>447</sup> Белый имеет в виду фрагменты Демокрита, касающиеся познания и восприятия. Ср.: «332. Зрение, по его мнению, возникает от отражения. О последнем он учит оригинально. А именно по его учению отражение не прямо возникает в зрачке, но воздух, лежащий между глазом и видимым предметом, получает отпечаток, сдавливаясь видящим и видимым. Дело в том, что от всего всегда происходит некоторое истечение. Затем воздух, став плотным и приняв цвет иной, отражается во влажной части глаза» (Материалисты Древней Греции: Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. М., 1955. С. 90 – пер. О.А. Маковельского).

<sup>448</sup> Ср.: «Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся. Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие» (1Кор. 15: 51–53).

<sup>449</sup> Ср.: «Ибо, если преходящее славно, тем более славно пребывающее. Имея такую надежду, мы действуем с великим дерзновением, а не так, как Моисей, *который* полагал покрывало на лице свое, чтобы сыны Израилевы не взирали на конец преходящего. Но умы их ослеплены: ибо то же самое покрывало донныне остается неснятым при чтении Ветхого Завета, потому что оно снимается Христом. Донныне, когда они читают Моисея, покрывало лежит на сердце их; но когда обращаются к Господу, тогда это покрывало снимается. Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода» (2Кор. 3, 12–17).

<sup>450</sup> 1Кор. 7: 5.

<sup>451</sup> Монтаж нескольких стихов: «Посему прославляйте Бога и в телах ваших и в душах ваших» (1Кор. 6: 20) и «Не уклоняйтесь друг от друга, разве по согласию, на время, <...> а *потом* опять будьте вместе, чтобы не искушал вас сатана невоздержанием вашим» (1Кор. 7: 5).

<sup>452</sup> Точнее: «Или не имеем власти иметь спутницею сестру жену» (1Кор. 9: 5).

<sup>453</sup> Точнее: «...надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные» (1Кор. 11: 19).

<sup>454</sup> Точнее: «Все мне позволительно, но не все полезно; все мне позволительно, но ничто не должно обладать мною» (1Кор. 6: 12).

<sup>455</sup> «Каждый оставайся в том звании, в котором призван» (1Кор. 7: 20). Точнее: «В каком звании кто призван, братия, в том каждый и оставайся пред Богом» (1Кор. 7: 24).

<sup>456</sup> 1Кор. 12: 4–12 (с неточностями).

<sup>457</sup> 1 Кор. 13: 7.

<sup>458</sup> Филипп. 3: 16.

<sup>459</sup> Ср.: «Положим, что у человека особенно выражено было ощущение в себе божественной инспирации, что он <...> всегда прислушивался бы к божественному слову, которое говорило в нем, что он сделал бы себя вестником божественной субстанции, которая говорила бы через него. Такого человека называли бы Сыном Божиим. Еще в Евангелии от Иоанна те, кто были таковыми, называются Сынами Божиими в начале первой главы» (*Штейнер Р.* Бхагавадгита и Послания апостола Павла. *ГА* 142. С. 75 – 3 лекция, 30 декабря 1912 г.).

<sup>460</sup> Ср.: «Если я хоть что-то смыслю в этом человеке, в нем, думавшим символами, так это вот что: как реальность, как “истину” он воспринимал лишь реальность *внутреннего*, а все прочее, природное, временное, пространственное, историческое, понимал лишь как знак, как материал своих “притч”. “Сын Человеческий” не конкретная историческая личность, не что-то отдельное и уникальное, а извечный факт, психологический символ, свободный от связи с понятием времени. То же, причем в самом высоком смысле, верно сказать и о *Боге*, как типично символистски представлял себе его этот человек, и о “Царстве Божьем”, “Царстве Небесном”, о “Сынах Божьих”. Нет ничего менее христианского, чем *церковные огрубления – личный Бог, “Царство Божие”, которое грядет, “Царство Небесное” по ту сторону, “Сын Божий”* в качестве второй ипостаси Троицы. Все это – простите за выражение – кулаком в глаз Евангелия, – да в какой глаз! Все это – *всемирно-историческое циничское* глумление над символом...» (*Ницше Ф.* Антихристианин: Опыт критики христианства / Пер. А.В. Михайлова // *Сумерки богов* / Сост. А.А. Яковлев. М., 1989. С. 52; в пер. В.А. Флеровой: *Ницше Ф.* Сочинения: в 2 т. / Сост. К.А. Свасьян. М., 1990. Т. 2. С. 659–660).

<sup>461</sup> Различение понятий «аллегория» и «символ» восходит к известному изречению Гете: «Далеко не одно и то же, подыскивает ли поэт для выражения всеобщего нечто частное или же в частном прозревает всеобщее. *Первый путь* приводит к аллегории, в которой частное имеет значение только примера, только образца всеобщего, *последний же* и составляет подлинную природу поэзии; поэзия называет частное, не думая о всеобщем и на него не указуя. Но кто живо воспримет изображенное ею частное, приобретает вместе с ним и всеобщее, вовсе того не сознавая или осознав это только позднее» (*Гете И.-В.* Максимы и размышления // *Гете И.-В.* Собр. соч.: в 10 т. Т. 10. М., 1980. С. 425 – пер. Н. Вильмонта и Н. Ман).

<sup>462</sup> Имеется в виду статья «Почему христианские народы вообще и в особенности русский находятся теперь в бедственном положении». См. прим. 374.

<sup>463</sup> Здесь Белый поставил крестик, очевидно, предполагая сделать вставку.

<sup>464</sup> Ориген, во многом опираясь на апостола Павла, развивал мысль о бессмертии божественной части души: «Бог же управляет душами, имея в виду не только это краткое время нашей жизни, заключающееся в пределах шестидесяти лет или не много более, но бесконечное и вечное время; Сам вечный и бессмертный, Он промышляет о бессмертных душах. Ибо Он сотворил разумную природу быть нетленной, создавши ее по образу и подобию Своему; и поэтому, будучи бессмертной, душа не лишается божественных попечений и врачеваний, несмотря на кратковременность этой нашей жизни» (*Ориген.* О началах. СПб., 2000. С. 216). Встречается у Оригена и мысль о переселении душ. По словам Ю.Н. Данзас, «очищение духа от материальной скверны не может быть завершено в течение одной лишь кратковременной жизни. Ориген действительно допускал не только переселение душ, но и *предсуществование* их; по этой мысли, пребывание в несовершенном мире является лишь временным испытанием, содействующим укреплению духа и его освобождению от всякой слабости и нечистых побуждений, ради достижения полного слияния с Божеством» (*Николаев Ю.* В поисках за Божеством. С. 424).

<sup>465</sup> Здесь, видимо, речь идет о двенадцати возможных евангелиях и их потенциальных авторах.

<sup>466</sup> Идею умножения точек зрения, перспектив, методов и т.д. для понимания символа («плюриво-манизм») Белый впервые формулирует в *РШГ*. Источником этой теории служит штейнеровский цикл 1914 г. «Человеческая и космическая мысль» (*Штейнер Р.* Человеческая и космическая мысль. Четыре лекции, прочитанные в Берлине 20–23 января 1914 г. *ГА* 151 / Пер. О.Н. Анненковой. СПб.: Ключи, 2011; другое изд. – *Штейнер Р.* Человеческая и космическая мысль. *ГА* 151. СПб.: Дамаск, 1999).

Ср.: «В этих лекциях “доктор” различает по аналогии с космосом 12 типов мировоззрений (зодиак), 7 мировоззренческих настроений (планеты) и 3 тона (солнце, земля, луна), взаимодействие которых дает 12×7×3 возможных форм мировоззрений. Каждое отдельное мировоззрение, взятое по-розн, имеет для Штейнера “значение истины” (“Wahrheitswert”), представляя лишь одну точку

зрения в космосе. Целая истина осуществляется только в круге всех двенадцати мировоззрений» (*Шталь Х.* Печать самосознающей души: Символизм как плюро-дуо-монизм у позднего Андрея Белого // *Symbol w kulturze rosyjskiej.* Kraków, 2010. С. 600–601).

<sup>467</sup> Также: 1Петр. 3: 6.

<sup>468</sup> Ср.: «знает Господь, как избавлять благочестивых от искушения, а беззаконников соблюдать ко дню суда, для наказания» (2Петр. 1: 10).

<sup>469</sup> 1Петр. 5: 6.

<sup>470</sup> Ср. аналогичные, но гораздо более резкие выпады Белого против Петра и папства в: *Белый А.* Евангелие как драма. С. 22–41 (гл. «Петр и Павел»).

<sup>471</sup> Иуд. 1: 5–16.

<sup>472</sup> Обыгрывается имя апостола Петра (по-гречески – камень). Ср.: «И Я говорю тебе: ты Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее. И дам тебе ключи Царства Небесного; и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах; и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах!» (Мф. 16: 18–19).

<sup>473</sup> Согласно Штейнеру, Христос – единственный, кто может пронизать человеческое «Я», не нанося ему ущерба, а, напротив, освобождая его собственную природу: «Воздействие смерти, воздействие деяния – вот что было импульсом для Павла, и именно в этом заключается все дело. Другие религиозные системы воздействуют своими учениями, и эти учения, по сути, очень близки к христианскому учению; однако основная суть христианства заключена не в его учении, а в том, что было совершено, в деянии. И деяние это таково, что оно активно воздействует лишь на тех, кто сам решает принять его и полностью предаться ему, то есть, другими словами, когда оно связано с абсолютно свободным характером индивидуального человеческого «Я». Ибо недостаточно того, чтобы Христос пребывал в астральном теле человека; Христос, если он действительно должен быть понят, должен присутствовать в человеческом «Я». И это «Я» должно свободно совершить свой выбор и принять в себя Христа» (*Штейнер Р.* Духовные иерархии и их отражение в физическом мире. Зодиак, Планеты, Космос. 10 лекций, прочитанных в Дюссельдорфе с 12 по 18 апреля 1909 г. *GA 110 / Пер. А. Голова.* М.: Энигма, 2002. С. 198 – десятая лекция, Дюссельдорф, 18 апреля 1909, вечер).

<sup>474</sup> Ср.: «Рассмотрим событие в Дамаске: Савл, будучи посвященным в еврейские мистерии, тем самым был вполне осведомлен о том, что великая аура – Ахура Маздао – однажды соединится с Землей, тем не менее он отклонял мысль о том, что такое существо могло бы закончить жизнь на позорном кресте. Хотя он был свидетелем событий в Палестине, он не верил, что этот великий дух пребывал на земле в Иисусе из Назарета. Лишь когда Савл обрел ясновидение перед воротами Дамаска, тогда он увидел в земной ауре Христа-Духа, живого Христа, Которого там раньше невозможно было видеть. И тогда он сказал себе: “Да, предсказание о том, что земная аура изменится, оно теперь совершилось!” – И Савл стал Павлом. <...> Кто следит за ходом христианства, тот знает, что Павел есть важнейшая личность, как нельзя больше содействовавшая его распространению. Определенный оккультный факт, определенное сверхчувственное событие обратило Павла в веру, и можно сказать, что благодаря этому ясновидческому событию человечество пришло к Христу» (*Steiner R.* Das Prinzip der spirituellen Ökonomie im Zusammenhang mit Wiederverkörperungsfragen. Ein Aspekt der geistigen Führung der Menschheit. *GA 109/111.* Dornach/Schweiz, 2000. S. 257 – лекция «Das Erleben des Menschen nach dem Tode», Будапешт, 11 июня 1909 г.; перевод Х. Шталь).

<sup>475</sup> Ср.: «При наступлении дня Пятидесятницы, все они были единодушно вместе. И внезапно сделался шум с неба, как-бы от несущегося сильного ветра, и наполнил весь дом, где они находились; И явились им разделяющиеся языки, как-бы огненные, и почили по одному на каждом из них. И исполнились все Духа Святаго и начали говорить на иных языках, как Дух давал им провещевать» (Деян. 2: 1–4).

<sup>476</sup> В Деяниях говорится об одном «даре». Ср.: «Петр же сказал им: покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов, – и получите дар Святаго Духа» (Деян. 2: 38). См. перечисление «даров Святого духа»: 1Кор. 14: 1–40.

<sup>477</sup> Речь идет о двух природах Христа – человеческой и божественной, но в антропософском понимании.

<sup>478</sup> Аллюзия на Фаворский свет в момент Преображения.

<sup>479</sup> Ср. в цикле лекций Штейнера о «Пятом Евангелии», особенно потрясшем Белого: «Но в созерцании, обращенном назад, день за днем подымалось перед ними время от Мистерии Голгофы до так называемого Вознесения Христа Иисуса. Они это сопержили, но теперь это восставало и

восставало совершенно удивительным образом»; «В их душах, например, подымался образ за образом, и эти образы им говорили: “Да, ты ведь был при Том, кто умер или родился на кресте, ты встретил Его!” Как если бы, проснувшись утром, человеку будто из сновидения пришло сознание: “Ты, ведь встретился ночью с тем или иным!” Но своеобразно было то, каким образом в душах апостолов подымались в сознание отдельные образы. Все вновь повторяли они себе: “Кто же Тот, с которым мы были здесь вместе?” И вновь и вновь они не узнавали его. Они знали: “Без сомнения мы ходили с ним”, но они не узнавали его в облике, перед которым они предстояли тогда и который в образе им являлся теперь, когда в них всходили ростки оплодотворения всевершающей Любовью. Они видели себя странствующими после Мистерии Голгофы с тем, кого мы называем Христом. Они видели также, как он действительно дал им тогда учение о царстве Духа, как он их наставлял. Они учились понимать свое сорокадневное странствование с существом, родившимся на кресте, как это существо – из Космоса в Землю рожденная всюду вершащая Любовь – было их учителем, и как они были незрелы, чтобы понять своим нормальным сознанием то, что говорило это существо, как они должны были воспринять это подсознательными силами души, как они – подобно лунатикам – шли рядом с Христом, не будучи в состоянии воспринять обычным рассудком то, что давало им это существо. И они внимали ему в течение этих сорока дней в сознании, незнакомом им прежде, которое лишь теперь пробивалось в них, после того, как они пережили событие Пятидесятницы. Они внимали как лунатики. Он являлся им как духовный учитель и наставлял их тайнам, которые они могли понять лишь, будучи погружены Им в совсем иное состояние сознания. Так, только теперь видели они: они странствовали с Христом, с воскресшим Христом. Лишь теперь узнали они, что с ними произошло» (*Штейнер Р.* Пятое Евангелие. Из исследований хроники Акаши. *GA* 148. С. 39–40 – 2 лекция, Христиания (Осло), 2 октября 1913 г.). О решающем влиянии курса Штейнера о «Пятом Евангелии» на судьбу и мировоззрение Белого см.: *Спивак М.Л.* Андрей Белый – мистик и советский писатель. С. 58–68 (гл. «Я отдал жизнь письмом 13 года»: ответ на “Пятое Евангелие” Рудольфа Штейнера).

<sup>480</sup> Ср.: «сообщения четырех Евангелий нужно рассматривать как изображение великого явления Христа с четырех сторон, с четырех разных точек зрения, которые нужно соединить подобно тому, как соединяются четыре изображения одного и того же предмета или существа, взятые с разных сторон. <...> Итак, в самом факте существования четырех Евангелий заключено великое учение о многосторонности человеческих взглядов на истину» (*Штейнер Р.* Экскурсы в область Евангелия от Марка: Тринадцать лекций, прочитанных в Берлине, Мюнхене, Ганновере и Кобленце между 17 октября 1910 г. и 10 июня 1911 г. и ответы на вопросы по поводу лекции от 18 декабря 1910 г. // *Штайнер Р.* Евангелие от Марка. *GA* 139. С. 157 – 9 лекция, Базель, 23 сентября 1912 г.).

<sup>481</sup> Штейнеровское толкование евангелий опирается на «чтение» так называемой летописи в акаше (в мировом эфире) – своего рода мировой памяти, хранящей провиденциальную летопись Вселенной. Об особенностях ее исследования (ясновидческого) Штейнер писал следующее: «Когда человек таким путем расширяет свою способность познания, то он не бывает больше ограничен в своем познании прошлого кругом одних только внешних свидетельств. Тогда он начинает видеть ту сторону событий, которая недоступна чувственному восприятию, то, что в них не может быть разрушено временем. Из преходящей истории он проникает в непреходящую. Правда, эта история написана иными письменами, чем обыкновенная. В гнозисе, в теософии она называется “Хроникой Акаши”. На нашем языке можно дать лишь слабое представление об этой Хронике. Ибо наш язык рассчитан на мир чувств, и что мы им обозначаем, тотчас принимает характер этого мира чувств. Поэтому на непосвященного, еще не убедившегося путем собственного опыта в действительном существовании особого духовного мира, легко можно произвести впечатление фантаста, если не хуже. – Кто завоевал себе способность восприятия в духовном мире, тот там познает протекшие события в их вечном аспекте. Они стоят перед ним не как мертвые свидетельства истории, но полные жизни. Перед ним разыгрывается некоторым образом то, что происходило раньше. – Посвященные в чтение этих живых письмен могут заглянуть в гораздо более отдаленное прошлое, нежели какое описано во внешней истории; и они могут также – на основании непосредственного духовного восприятия – описать события, о которых повествует история, гораздо более достоверным образом, нежели как это доступно последней. Во избежание возможной ошибки необходимо заметить здесь же, что и духовное созерцание не всегда бывает непогрешимо. Оно также может ошибаться, может видеть неточно, вкривь и искаженно. И в этой области ни один человек не бывает свободен от заблуждения, как бы высоко он ни стоял» (*Штейнер Р.* Из летописи мира. *GA* 11. Калуга: Духовное познание, 1992. С. 16).



<sup>482</sup> Согласно Штейнеру, в древности «сыном Божиим» называли посвященного (см.: *Steiner R. Das christliche Mysterium. Die Wahrheitsssprache der Evangelien. Luzifer und Christus. Alte Esoterik und Rosenkruzertum. Erkenntnisse und Lebensfrüchte der Geisteswissenschaft. GA 97. Dornach/Schweiz, 1998. S. 70*).

<sup>483</sup> Штейнер использует выражение «Сын человеческий» как термин, обозначающий, с одной стороны, высшую степень древнего посвящения, а с другой – одухотворенную форму физического тела, т.е. «фантом» Христа (см. ниже о понятии «фантома»). Ср.: «в древнееврейском посвящении считали венцом <посвящения> физического человека, одухотворенного и перенесенного в духовный мир. <...> в еврейском посвящении считали, что в далеком будущем физическая форма <человека> будет освящена и очищена посредством “Сына человеческого”, посредством Христа. Поэтому Павел знал, что явившаяся ему у Дамаска форма человека не могла быть никем иным, кроме Христа» (*Steiner R. Aus der Bilderschrift der Apokalypse des Johannes. GA 104a. Dornach/Schweiz, 1991. S. 68* – Из символического языка Откровения Иоанна. Лекции 1907–1909 гг.; перевод Х. Шталь).

<sup>484</sup> В Символе веры, принятом в 325 г. на Первом Вселенском соборе в Никее.

<sup>485</sup> Лк. 1: 34–35. Ср.: «Ангел сказал Ей в ответ: Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим».

<sup>486</sup> «Рождество Иисуса Христа было так: по обручении Матери Его Марии с Иосифом, прежде нежели сочетались они, оказалось, что Она имеет во чреве от Духа Святаго. Иосиф же муж Ее, будучи праведен и не желая огласить Ее, хотел тайно отпустить Ее. Но когда он помыслил это, – се, Ангел Господень явился ему во сне и сказал: Иосиф, сын Давидов! не бойся принять Марию, жену твою, ибо родившееся в Ней есть от Духа Святаго» (Мф. 1: 18–20).

<sup>487</sup> Лк 1: 42.

<sup>488</sup> Лк. 2: 25–38.

<sup>489</sup> Ин. 10: 30.

<sup>490</sup> Ср.: «Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне» (Ин. 15: 26).

<sup>491</sup> Фривольная поэма А.С. Пушкина (1821).

<sup>492</sup> Лк. 2: 42–52.

<sup>493</sup> Белый не касается антропософской концепции существования двух отроков Иисусов. Так, в кельнской лекции от 1 января 1913 г. Штейнер говорил: «Припомним, как мы сами представляли вхождение в жизнь мистерии Голгофы. Мы ведь узнали в ходе времен, что в Евангелии от Матфея и Евангелии от Луки мы имеем перед собой две различные истории детства Христа Иисуса, ибо фактически имеем дело с двумя мальчиками Иисусами. И мы узнали, что оба мальчика Иисуса внешне, по плоти, говоря в духе Павла, то есть по физическому происхождению, происходили именно из рода Давидова. Один из мальчиков происходил из Натановой, а другой из Соломоновой линии; так что оба мальчика Иисуса родились примерно в одно время. В одном мальчике Иисусе, в мальчике Евангелия от Матфея, мы находим снова воплощенным Заратустру, и мы отмечаем, что в другом мальчике Иисусе, описываемом Евангелием от Луки, не заключалось, собственно, такого человеческого “Я”, как оно существует прежде всего в человеке, как это было и в другом мальчике Иисусе, в котором жило столь высокоразвитое “Я”, как “Я” Заратустры. В мальчике Евангелия от Луки жило, собственно, то от человека, что не вошло в человеческое развитие Земли»; «Так вырастал мальчик Иисус Луки, не выказывая особенных дарований в том, чему можно научиться внешне человечески. Далее мы знаем, что “Я” Заратустры покинуло тело мальчика Иисуса Матфея, и когда мальчику Иисусу Луки было двенадцать лет, “Я” Заратустры перешло в тело этого мальчика. Этот момент отмечается, когда рассказывается о двенадцатилетнем мальчике Иисусе Евангелия от Луки, выступающим, поучая, в храме, перед мудрецами, после того, как его потеряли родители» (*Штайнер Р. Бхагавадгита и Послания апостола Павла. GA 142. С. 147, 149–150* – 5 лекция, 1 января 1913 г.). О проблеме двух Иисусов см.: *Бок Э. Детство и юность Иисуса / Пер. Т. Холодовой. М., 1996*.

<sup>494</sup> Имеется в виду отсутствие каких-либо сведений о жизни Иисуса Христа между 12-летием (посещение Святым семейством Иерусалимского храма – Лк. 2: 40–52) и 30-летием (крещение в реке Иордан).

<sup>495</sup> Мф. 26: 39.

<sup>496</sup> Имеются в виду серафимы, херувимы, престолы, господства, силы, власти, начала, архангелы, ангелы. В христианской традиции их определение, принцип организации и систематизация были даны в трактате Дионисия Ареопагита (Псевдо-Дионисия) «О небесной иерархии» (V – нач. VI в.).

О нисхождении Христа Штейнер говорит, например, следующее: «Откуда все-таки пришел Он, Христос? Каков был Его путь, когда Он снизошел с небес, чтобы стать Повелителем Земли. Путь Его вел с Запада на Восток. И с Востока Он опять пошел на Запад. Из области высших иерархий Он сошел в Свою внешнюю оболочку. Существа высших иерархий снесли Его вниз. Он принадлежал к ним» (*Штейнер Р.* Христос и духовный мир. Из поисков Святого Грааля. *GA 149 // Штейнер Р.* Христос и человеческая душа / Вступ. ст., пер. О. Погибина. М.: Антропософия, 1999. С. 240).

<sup>497</sup> Ср. высказывание Штейнера о четырех низших уровнях сознания, предшествующих трем высшим (имагинации, инспирации, интуиции): «Этапы раскрытия сознания на различных космических планах, через которые проходит человек, можно обозначить начиная с высшего ментального плана таким образом. I план. Глубокий сон – сознание минерала. II план. Сон без сновидений – сознание растений (переживается как атавизм человеком каждую ночь). III план. Сон со сновидениями (картинное сознание). Сознание животных, у которых еще не было теплой крови. Теплокровные животные, происшедшие от человека, появились позднее. IV план. Дневное, бодрствующее человеческое сознание, объективное» (*Штейнер Р.* Космогония. *GA 94 / Пер. Е.Ф. Писаревой // Штейнер Р.* Из области духовного знания, или антропософии: Статьи, лекции и драматическая сцена в переводах начала века / Сост., ред., коммент. С.В. Казачкова, Т.Л. Стрижак. М., 1997. С. 222 – 14 лекция).

<sup>498</sup> Ср. у Штейнера: «Как физическому телу доставляются, например, средства питания из окружающей его среды, так астральное тело получает во время *состояния сна* образы из окружающего его мира. Оно тогда действительно живет вне физического и эфирного тела во вселенной, в той самой вселенной, из которой родился весь человек» (*Штейнер Р.* Очерк тайноведения. *GA 13.* С. 58–59).

<sup>499</sup> Ср.: «А затем <...> вступая в сферу сил планет, человек проходит последнюю стадию своего формирования <...> он подвергается воздействию тех внешних факторов, которые живут в движениях, в конstellациях планет. Таким путем подготавливается его эфирное тело» (*Steiner R.* Anthroposophie als Kosmosophie. Erster Teil: Wesenszüge des Menschen im irdischen und kosmischen Bereich. Elf Vorträge, gehalten in Dornach vom 23. September bis 13. Oktober 1921. *GA 207.* Dornach/Schweiz, 1990. S. 126 – «Антропософия как космософия: Характерные черты человека в земной и космической сферах», лекция 8 октября 1921 г.; пер. Х. Шталь).

<sup>500</sup> Ср.: «То, что содержится в книгах мудрости индийцев (в Ведах), не передает первоначального образа высоких сокровищ мудрости, которые возделывались в древнейшее время великими учителями, а лишь их слабый отзвук. Только обращенный в прошлое взор ясновидящего может найти за писанной мудростью неписанную, начальную мудрость. Особенно выступающей чертой этой изначальной мудрости является гармоническое созвучие мудростей различных оракулов атлантической эпохи. Ибо каждый из великих учителей мог раскрыть мудрость одного из этих оракулов. И различные стороны мудрости давали совершенное созвучие, ибо за ними стояла основная мудрость Христова посвящения» (*Штейнер Р.* Очерк тайноведения. *GA 13.* С. 176–177).

<sup>501</sup> Ср.: «Третий постаглантический культурный период, который мы обозначаем как египетско-халдейский, возник отчасти благодаря тому, что в душах отображались, внутренне переживались воздействия, возникшие благодаря тому, что Дух Солнца пронизал, проодушевил существо, ставшее затем натановским Иисусом, в то время, когда оно шествовало по планетам. Благодаря этому возникла та наука о влиянии планет, которую мы имеем в халдейской астрологии и о которой люди теперь имеют лишь очень скудные понятия» (*Штейнер Р.* Христос и духовный мир. Третья лекция. Лейпциг, 30 декабря 1913 г. // *Штейнер Р.* Христос и человеческая душа. С. 197).

Нафановским (Натановским) Иисусом Штейнер называет Иисуса из Назарета (Лк. 2: 4–5), потомка пророка Нафана, тогда как Иисуса, родившегося в Вифлееме (Мф. 2: 1) и бывшего потомком Соломона, он называет Соломоновским. См. наст. изд., кн. 2, прим. 587.

<sup>502</sup> Белый последовательно пишет «Агуро-Маздао». Ср.: «Вождь древнеперсидской духовной культуры, посланный к этому народу хранителем солнечного оракула, может быть обозначен тем же именем, которое известно в истории как Заратустра, или Зороастр. <...> И он возвестил своему народу об этом существе, которое пока можно было находить только в духовном мире, но которому предстояло позднее снизойти на Землю. Это было возведение великого Духа Солнца, или света (ауры Солнца, Ahura-mazdao, Ормузда). Этот Дух света раскрывался Заратустре и его последователям как тот Дух, который обращает пока свой лик к человеку из духовного мира и которого в будущем можно ожидать среди человечества. Это был Христос до своего появления на

Земле, которого Заратустра возвещал как Духа света» (*Штайнер Р.* Очерк тайноведения. GA 13. С. 179–181).

<sup>503</sup> На связь религии Аполлона с метеорологией и древнееврейской культуры с геологией Штейнер указывает в цикле «Христос и духовный мир». Ср.: «Никогда не поймут глубокой разницы между еврейским и греческим мировоззрением, если не захотят познать, что греческое мировоззрение есть метеорология, а еврейское – геология»; «Вникнув во все это, мы поймем и то, почему символом Аполлона является лавр. Кто проникает в ботанику с помощью духовной науки, для того лавр является растением, тесно связанным с метеорологическими условиями. <...> Другое растение, более тесно связанное с Землей, является, так сказать, выражением геологических условий. Можно почувствовать внутреннюю проникнутость маслины маслом самой Земли; почувствовать, как стихийные силы души возбуждаются, оттого что олива, масличное дерево, является таким растением, на котором лучше всего прививаются другие побеги. <...> А теперь вспомним <...> апостола Павла, который был призван построить мост между древним еврейством и христианством, между геологией и христологией. Деятельность Павла протекает <...> в сфере масличного дерева. И если мы слышим Аполлона в поднимающихся из горной пропасти парах, через которые он возбуждает Пифию и мудро предрекает человеческие судьбы, то мы можем почувствовать также и те стихийные силы, которые изливаются в окружение через масличное дерево и в которых живет элементарная душевная сила апостола Павла. Мы можем ощутить ее в его словах. Он как бы погружается в маслину, чтобы стихийно почувствовать ее ауру, чтобы воспринять инспирацию от этой ауры, с геологической областью которой связана его деятельность» (*Штейнер Р.* Христос и духовный мир. Из поисков Святого Грааля. Четвертая лекция. Лейпциг, 31 декабря 1913 г. // *Штейнер Р.* Христос и человеческая душа. С. 207, 212–213).

<sup>504</sup> В этом значении символ звезды употребляется в медитативных рисунках Белого.

<sup>505</sup> Мф. 2: 2.

<sup>506</sup> Мф. 2: 2, 9.

<sup>507</sup> Ср.: «в доисторических и исторических повествованиях Египта, сохранившихся в “Книге мертвых” <...> человек ощущал не только двоичность, но и нечто третье. Он видел, что свет, солнце, освещает землю, видел, что лучи солнца проникают в землю и пробуждают к жизни дремлющие в земле семена и сущности, видел, что эта первооснова требует оплодотворения. Эту тройственность: первооснова, оплодотворение, новая жизнь, – мы находим символизированными в Осирисе (солнце, божество света), в Исиде (материи) и в Горусе (развивающейся из них жизни)» (*Steiner R.* Die Welträtsel und die Anthroposophie. GA 54. Dornach/Schweiz, 1983. S. 172 и след. – «Мировые загадки и антропософия» (1905–1906); пер. Х. Шталь).

<sup>508</sup> Кивот Завета, или Ковчег Завета, – символизирующий союз Бога с народом Израиля ящик, в котором хранились скрижали с десятью заповедями; евреи несли его с собой во время исхода из Египта.

<sup>509</sup> О своем увлечении идеями строения материи и атомной теорией Белый сообщает в письме к Иванову-Разумнику от 19 февраля 1927 г.: «меня недавно бурно отнесло к гидродинамике, к атому, к проблеме материи, если хотите... к материализму» (*Белый – Иванов-Разумник.* С. 451). Белого особенно поразила возможность мыслить атом не как «твердую частицу», а как силовой комплекс из света и тепла, т.е. увидеть «нематериальную» основу материи (Там же. С. 453). Об этом интересе свидетельствует круг его чтения, в котором значительное место заняли книги об истории науки и последних открытиях в физике, химии и др. дисциплинах (см. РД за 1926–1927 гг.). Вместе с тем, Белого занимала мысль о возможности построения христианской науки. Ср. в письме к Иванову-Разумнику от 18 февраля 1927 г.: «Живу <...> самыми неожиданными темами: например, темой – атома, или – темою беседы Серафима с Мотовиловым. Кстати: читали ли Вы брошюру записи Мотовилова своего разговора с Серафимом на тему: “Что есть цель христианской науки?”» (*Белый – Иванов-Разумник.* С. 449). Идея новой науки, основанной на антропософских воззрениях и прежде всего на идее пронизанности мира импульсом Христа (подтверждение чему Белый видел в обнаружении протона), восходила к работе Штейнера «Духовное водительство человека и человечества», в которой предрекалось появление ученых нового типа, которые «сумеют внушить человеку иные мысли, нежели о существовании только вещественных атомов. Ибо они смогут научить человека тому, что до мельчайших частиц мира вещество пронизано духом Христа. <...> появятся физики и химики, которые будут учить физике и химии не так, как им обучают теперь <...>. Они будут учить: “Материя построена так, как ее шаг за шагом строил Христос!” Тогда вплоть до законов физики и химии везде будут находить Христа. Духовная физика и духовная химия придут в будущем. В настоящее время это, конечно, покажется многим мечтами

или даже хуже того. Но часто разум грядущих времен кажется глупостью» (*Штейнер Р.* Духовное водительство человека и человечества: Духовнонаучное рассмотрение развития человечества. *GA 15* / Пер. с нем.; ред. Л.Н. Банзелюк. Калуга: Духовное познание, 1992. С. 48–49).

Антропософская трактовка научных открытий сквозь призму импульса Христа привела Белого к мысли о «новом химическом завете»: «Это знак, что Христос, Солнце, сошло внутрь земли, что оно уже прокропило каждый *атом* нашего тела; и тот факт, что мы еще мыслим землю как космическую рассыпающуюся пыль, – есть факт *нашей ветхозаветности*; и только; в новом химическом завете, гласящем о *солнце*, светящем посередине вселенной нашего атома, вчера представимого еще косным, холодным и твердым комом, – в новом химическом завете научное выявление "*Нового Завета*". И "*Слово стало плотью*" – в нас, внутри нас. Мы же еще не в себе, а – вне себя; мы живем в экстратаомности, в выкинутости из сферы атома, в изгнанности из рая, из Царства Духовного, Отче-Сыновного; а химия возвращает нас к мысли о доме; и к мысли о том, что "*Царствие Божие внутри нас*"» (*Белый – Иванов-Разумник.* С. 455).

<sup>510</sup> В 1912 г. Эрнест Резерфорд выдвигает гипотезу о существовании атомного ядра и развивает атомную модель; в 1919 г. впервые осуществляет искусственную ядерную реакцию. Опираясь на исследование Э. Резерфорда и М. Планка, Нильс Бор предлагает модель атома, аналогичную планетной системе. В марте 1927 г. Белый отмечает в «Ракурсе к дневнику» (*РД.* С. 496), что читает «о теории Бора», и упоминает кн.: *Краммерс Г.А., Гольст Х.* Строение атома и теория Бора / С предисловием Э. Резерфорда. М.; Л., 1926.

Ср. отношение Белого к атомной теории в письме к Иванову-Разумнику от 19 февраля 1927 г.: «Я, будучи "*мистиком*", может быть, еще более в свете антропософии "*атомист*", ибо поклоняюсь *теплу и свету* атомному с такой интенсивной конкретностью, которой, конечно, нет у наших "*материалистов*"»; «по Штейнеру <...> в теперешних зачинателях материализма воплощены некогда действовавшие ассиро-вавилонские и египетские посвященные; то, что в древнем Египте было тайной посвящения в материю, тайной раскрытия тогдашней материи, – ныне сохлось в твердую сплошность мертвого атома, "вчерашнего" атома, атома-луны» (*Белый – Иванов-Разумник.* С. 455, 456). Белый подразумевает книгу Штейнера «Духовное водительство человека и человечества. Духовнонаучное рассмотрение развития человечества» (*GA 15*), которую тогда перечитывал (Там же. С. 459).

<sup>511</sup> «Имея такую надежду, мы действуем с великим дерзновением, а не так, как Моисей, который полагал покрывало на лице свое, чтобы сыны Израилевы не взирали на конец преходящего» (2Кор. 3: 12–13). Ср. в статье Белого (1920): «Ходил Моисей занавешенный: тайну до времени он закрывал; эта тайна была лицеизрением Бога; он знал имя Бога; и имя то – "*Я*": "Господь Бог твой есмь *Аз*!" Поснималися завеси с Моисеевой тайны – Христом: "*Он – во Мне, И Я – в Нем*"» (*Белый А.* Лев Толстой и культура сознания / Подгот. текста и коммент. А.В. Лаврова // *Русская литература.* 2016. № 3. С. 61).

<sup>512</sup> См., напр.: *Штайнер Р.* Евангелие от Иоанна в связи с Евангелием от Луки и другими Евангелиями. *GA 112.* С. 128–166 – доклады 7–8, 30 июня, 1 июля 1909 г.; *Штайнер Р.* Евангелие от Матфея. *GA 123.* С. 197–224 – лекция 12 сентября 1910 г.

<sup>513</sup> Матф. 3: 14.

<sup>514</sup> Матф. 3: 17.

<sup>515</sup> Матф. 3: 17.

<sup>516</sup> Инн. 1: 32.

<sup>517</sup> Лк. 2: 25.

<sup>518</sup> Такой же точки зрения придерживается антропософия.

<sup>519</sup> Так у Белого.

<sup>520</sup> «С корнями вверх, с ветвями вниз, сказано, что Асватха неразруσιμο; его листья – гимны; тот, кто его знает, знает Веду» (Бхагавад-Гита, или Песнь Господня / Пер. с англ. и санскр. А.А. Каменской и И.В. де Манциарли. Калуга, 1914. С. 153 – беседа 15, шлока 1). Это издание, осуществленное журналом «Вестник теософии», было доступно Белому.

Здесь и далее он следует циклу Штейнера «Бхагавадгита и Послания апостола Павла» (прочитанному в Кельне с 28 декабря 1912 г. по 1 января 1913 г.). В лекциях, в частности, анализировалось, как «Кришна открывает Арждуне природу дерева ашваттха, фигового дерева, говоря, что у этого дерева корни направлены вверх, а ветки вниз, и где Кришна говорит <...>, что отдельные листья этого дерева суть листы книги Вед, которые, вместе взятые, дают знание Вед». <...> Что означает это <...> указание на великое дерево жизни, корни которого направлены вверх и ветки вниз, чьи листья дают содержание Вед? <...> Современный человек знает <...> ведь только свое нынешнее

познание, сообщаемое ему физическим органом. Древнее же познание достигалось <...> еще в эфирном теле <...>, находясь в физическом теле. Древнее познание приобреталось благодаря организации, благодаря членению эфирного тела» (*Штейнер Р.* Бхагавадгита и Послания апостола Павла. *ГА* 142. С. 112–113 – 4 лекция, 31 декабря 1912 г.).

<sup>521</sup> Согласно Штейнеру, «содержанием Гиты характеризуется тот духовный горизонт, который окружал великого Будду <...>. Позволяя воздействовать на себя содержанию Гиты, мы взираем, таким образом, на духовный строй древне-индийской культуры в добуддийские времена» (*Штейнер Р.* Бхагавадгита и Послания апостола Павла. *ГА* 142. С. 34 – 2 лекция, 29 декабря 1912 г.).

<sup>522</sup> Веды (*санскр.*: знание, ведение) в данном контексте понимаются не как совокупность древних священных текстов индуизма, а – исходя из буквального смысла слова – как «знания вечного, знания Бога» (Бхагавад-Гита. С. 34 – прим. к 3 к Беседе 4).

Образ взят Белым, видимо, из кельнского курса Штейнера «Бхагавадгита и Послания апостола Павла» (28 декабря 1912 г. – по 1 января 1913 г.), см. его интерпретацию в письме к Э.К. Метнеру от 8(21) января 1913 г.: «Образы высокой Гиты провиденциальны: так, там говорится о загадочном дереве, растущем вверх корнями, ветвями вниз, листья которого – сладкая пища Вед для ученика. Что это значит? Вот что. Объективно установимо: самосозерцание мозга с позвоночником и нервами впечатлевается в эфирном, развивающемся зрении, как световой, далекий центр, от которого на созерцателя идут световые ветви-лучи; это и есть древо, вверх корнями растущее; корни – световой центр – кажутся в мировых далях; ветви – лучи от центра – падают на медитирующего ученика; образы эфирного плана возникают между ветвями (в лучах); эти образы – сладкие листья Вед; а сам человек при этом, испытывая змеевое состояние тела, есть как бы змея на тех познающих листьях. Он – змея на древе познания добра и зла. <...> (Кельнск<ий> курс)» (*Белый – Метнер.* Т. 2. С. 476–477).

<sup>523</sup> Штейнер видел в смоковнице символ египто-халдейского посвящения, см.: *Штейнер Р.* Евангелие от Иоанна: Двенадцать лекций, прочитанных в Гамбурге с 18 по 31 мая 1908 г. *ГА* 103. Калуга, 1998. С. 82 – 5 лекция «Дохристианское посвящение. Брак в Кане Галилейской», Гамбург, 23 мая 1908 г. Ср. у Белого: «Смоковница Будды (ткань нервов), развив свою крону (наш мозг), наливает плоды: цветет образом звука, растением звука выходит из мозга» (*Белый А.* Глоссолалия. Поэма о звуке. М.: Evidentis, 2002. С. 101).

<sup>524</sup> См. о составе человека прим. 270. Ср. пояснение Белого в письме Э.К. Метнеру от 8 (21) января 1913 г.: «Будхи как бы дает отзыв в эфире: сознание растений всегда в будхи; душу растений ясновидящий уже замечает в эф<ирном> плане сравнительно на ранних стадиях ок<ультной> работы. (Слова Доктора)» (*Белый – Метнер.* Т. 2. С. 477). См. также у Штейнера: «Следующую форму, которая развивается из этого субстанционального пра-потока, мы видим в том, что мы познаем как второй сверху член человека, жизнедух, как мы его называем, или буддхи, как его можно обозначить по-восточному. Мы знаем также из нашего учения, что человек разовьёт этот член в нормальной жизни только в будущем; но как духовный формирующий принцип сверхчеловечески он всегда существовал у других существ, и он как первая форма выделился из изначального потока. В смысле философии санкхья буддхи происходит из первичной формы субстанционального бытия, внедушевного бытия» (*Штейнер Р.* Бхагавадгита и Послания апостола Павла. *ГА* 142. С. 40 – 2 лекция, 29 декабря 1912 г.).

<sup>525</sup> Термин веданты и буддизма, вошедший также в теософский лексикон: «Анупадака (<санскр.> без родителей), т.е. саморожденные из божественной сущности» (*Блаватская Е.П.* Тайная доктрина: В 3 т. Т. 1: Космогенез / Пер. Е.И. Рерих. М.; Харьков, 2005. С. 173). Ср.: «Термин “Анупадака”, – без родителей, или без предков, – есть мистическое определение, имеющее в нашей философии несколько значений. Под этим наименованием обычно подразумеваются небесные Существа <...>. Эти Существа мистически соответствуют человеческим Буддам и Бодхисаттвам, известным как Мануши (человеческие) Будды» (Там же. С. 111). Блаватская отмечает, что «каждый духовный человек есть также Анупадака в латентном состоянии» (Там же. С. 111) и что каждый Анападака «обладает способностью создавать от себя такого же небесного сына». Это «Эзотерическое учение <...> основано на факте, что благодаря высшему Посвящению, полученному от осененного “Духом Будды”, <...> кандидат становится действительно Бодхисаттвой, созданным мощью Великого Посвятителя» (Там же. С. 173).

<sup>526</sup> «Бхагавадгита» – философская поэма (середина I тысячелетия до н.э.), включена в шестую книгу древнеиндийского эпоса «Махабхарата»; описывает собеседование божественного Кришны с героем и учеником Арджуной в канун великой битвы на поле Куру. Первый русский перевод выпустил в 1788 г. Н.И. Новиков.



См. оценку и трактовку поэмы Штейнером как актуального для антропософии памятника «духовного знания»: «Бхагавадгита отличается от других произведений, оставшихся от древнего Востока», так как в ней «перед нами три важнейших восточных духовных течения: Веды, санхья и йога. <...> В Бхагавадгите мы имеем гармоническое слияние всех трех духовных течений» (*Штейнер Р.* Бхагавадгита и Послания апостола Павла. *ГА* 142. С. 15–16 – 1 лекция, 28 декабря 1911 г.). См. также сходную с *ИССД* трактовку Бхагавадгиты: *Белый А.* Лев Толстой и культура сознания // *Русская литература.* 2016. № 3. С. 59–119.

<sup>527</sup> Ср., напр.: «Я – ТО, что пребывает в сердцах всего сущего; Я – начало, середина, а также и конец всех существ. <...>; из всех сияний Я — лучезарное Солнце; из ветров Я – Глава ветров; из всех созвездий Я – луна. <...> Я – князь демонов и гениев; <...> Из всех деревьев Я – древо познания; <...> среди людей Я – Монарх. Из оружия Я – громовой удар; <...> Творениям Я – начало, конец, а также середина, о Арджуна. Из наук Я – наука о “Божественном Я”» (Бхагавад-Гита, или Песнь Господня. С. 111–115 – беседа 10, шлоки 21–32 и далее).

<sup>528</sup> См. эпизод, в котором Кришна открывает свою вселенскую природу Арджуне и Арджуна говорит: «С руками, грудями, устами, очами без счета. Всюду я вижу Тебя; беспредельны твои проявления. Источник, начало, середину, конец Твоей славы, Господь, без конца, без границ, не могут узреть мои очи» (Там же. С. 121 – беседа 11, шлока 16).

<sup>529</sup> Ср.: «Благословенный молвил: Эту форму Мою, на которую ты взирал, очень трудно перенести. Воистину, Светозарные постоянно жаждут узреть ее. И не может никто увидеть Меня таким, каким ты видел Меня, хотя бы и знал он все Веды, и предавался подвижничеству, и приносил подаянья и дары. Одной лишь любви доступно такое созерцание, Арджуна; лишь любви дано созерцать Меня в Моей сокровенной Сути и слиться со Мною» (Там же. С. 131–132 – беседа 11, шлоки 52–54).

Ср. подробный анализ этих образов Белым в статье «Лев Толстой и культура сознания» (*Русская литература.* 2016. № 3. С. 61–62).

<sup>530</sup> «из всех чувств Я – Манас; из всех живых существ Я – сознание» (Бхагавад-Гита, или Песнь Господня. С. 111–112 – беседа 10, шлока 22). См. также: «Частица Меня Самого, ставшая в мире живых существ бессмертным Духом, собирает вокруг себя чувства, из которых ум есть шестое, облаченное в материю» (Там же. С. 131–132 – беседа 15, шлока 7).

<sup>531</sup> Ср.: «Отдайся же йоге; йога есть искусство в действиях» (Там же. С. 37 – беседа 2, шлока 50).

<sup>532</sup> Санхья (Самхья) и Йога – духовные системы индуизма; их соотношению посвящены в Бхагавадгите беседы 2–6. См., напр.: «Не мудрецы, а дети говорят о Санхья и о Йоге как о чем-то разном; тот, кто постоянен хотя бы в одной из них, достигает плодов обеих. Ступень, достигаемая последователями Санхья, достигается также и Йогами. Тот зрит верно, кто видит, что Санхья и Йога составляют одно» (Там же. С. 64–65 – беседа 5, шлоки 4–5).

<sup>533</sup> См. трактовку йоги как «искусства действий» в статье Белого «Лев Толстой и культура сознания»: «Путь этих действий ведет к отрешению от действий бесцельных; йога – учение о внедействии в действии, о покое в борьбе. <...> В чем йога? В умении подчинять себя высшему “Я”» (*Русская литература.* 2016. № 3. С. 59). Ср. у Белого: «Правила жизни мне выросли йогой» (*Белый А.* Котик Летаев, Крещеный китаец, Записки чудака. С. 453).

<sup>534</sup> С точки зрения антропософии, Будда участвовал не только в подготовке миссии Христа, но и в самом ее исполнении, так как во время евангельских событий энтелехия (нирманакая) Будды вступила в тесную духовную связь с душой младенца Иисуса (см. подробнее: *Штейнер Р.* Евангелие от Луки. С. 71–87 – 4 лекция, Базель, 18 сентября 1909 г.).

Согласно Штейнеру, Будда как историческая личность подготовил христианство и в бесплотной форме продолжает действовать в нем: «Один только ясновидящий может проследить, как после своей смерти Гаутама Будда продолжал действовать на благо человечества и помогал развивать на Земле все силы, чтобы сам Христос мог воплотиться в теле, <...> в Иисусе Назарее». В Евангелии от Луки «говорится, что пастухи в поле снискали милость видеть то, чего обычно не может видеть земной глаз. Они сделались ясновидящими и видели парящих Ангелов над тем местом, где родился младенец Иисус. Что за небесные духи были это? То был дар, который даровал Будда, принеся себя в жертву. <...> Однако не один только он способствовал этому величайшему из событий, каждый из предыдущих Бодисаттв мог даровать свою часть. Наибольшая же часть, часть Будды, была зрима в виде ангельской ауры» (*Штейнер Р.* Событие явления Христа в эфирном мире. *ГА* 118. С. 240 – записи из лекции 13 апреля 1910 г., Рим).

<sup>535</sup> Мф. 21: 19. Ср.: «“смоковница”, под которую преобразился блаженнейший Будда, или древо ученья его, уже к первому веку засохло; и Тот, Кто духовно прозрел и увидел, как сохнет смоков-

ница Будды, – проклял за бесплодие ее... в Палестине; “проклятье смоковницы” Иисусом – отмежевание от буддизма, как философии и религии» (Белый А. Лев Толстой и культура сознания // Русская литература. 2016. № 3. С. 90).

<sup>536</sup> Т.е. после явления Христа перед учениками на горе Фавор в Божественном величии. См.: Мф. 17: 1–6; Мк. 9: 1–8; Лк. 9: 28–36.

<sup>537</sup> Ср.: «Нафанаил говорит Ему: почему Ты знаешь меня? Иисус сказал ему в ответ: прежде нежели позвал тебя Филипп, когда ты был под смоковницею, Я видел тебя. Нафанаил отвечал Ему: Равви! Ты Сын Божий, Ты Царь Израилев. Иисус сказал ему в ответ: ты веришь, потому что Я тебе сказал: Я видел тебя под смоковницею; увидишь больше сего» (Ин. 1: 48–50).

<sup>538</sup> Ср.: «Но Нафанаил сказал ему: из Назарета может ли быть что доброе?» (Ин. 1: 46).

<sup>539</sup> Ин. 1: 47.

<sup>540</sup> Штейнер, обращаясь к толкованию встречи Нафанаила с Христом, рассматривал употребление слов, обозначающих принадлежность к определенному народу, как знак пятой ступени посвящения: «Например, в одном из видов восточного посвящения различали 7 степеней, из которых каждая имеет символическое название. Первая называется степенью “Ворона”, вторая – “Оккультиста”, третья – “Воина”, четвертая – “Льва”, пятая степень у различных народов, еще чувствовавших кровную связь, как выражение их групповой души, обозначалась именем всего народа. У персов, например, посвященный 5-ой степени носил в оккультном смысле имя “Перса”» (Штейнер Р. Евангелие от Иоанна. GA 103. С. 80–82 – 5 лекция «Дохристианское посвящение. Брак в Кане Галилейской», Гамбург, 23 мая 1908 г.).

<sup>541</sup> Ср.: «Шестая степень – “Солнечного героя”; седьмая степень – “Отца”» (Там же).

<sup>542</sup> Ин. 1: 48.

<sup>543</sup> По словам Штейнера, человек некогда был замкнут в своей общине и потому, даже ощущая свое «Я», видел в нем прежде всего часть «групповой души». Но достигший посвящения пятой ступени/степени настолько освобождался от ощущения себя как личности, что оказывался в состоянии принять в себя «сущность целого народа». Если другие чувствовали свою душу в «недрах народной души», то такой посвященный принимал эту народную душу в себя, и для него уже не существовало ничего личного, но лишь «общий дух народа». Поэтому ему и давали имя соответствующего народа, как Перс или Израильянин. Когда к Христу привели Нафанаила, тот еще не мог прозреть сущность Христа, но Христос признал в Нафанаиле посвященного пятой степени, сказав «вот подлинно Израильянин» и «когда ты был под смоковницей, Я видел тебя». Смоковница здесь – символ египто-халдейского посвящения, как символично и дерево Бодхи, под которым сидел Будда. Тем самым Христос говорит Нафанаилу: «Я знаю, что ты посвященный, способный к прозрению, поскольку видел тебя под смоковницей». И лишь тогда Нафанаил узнает Христа: «Равви! Ты Сын Божий! Ты Царь Израилев!» (где «Царь» означает посвященного более высокой степени), на что Христос отвечает: «Ты веришь, потому что я тебе сказал: Я видел тебя под смоковницей; увидишь больше сего» (Ин. 1, 45–50). См.: Штейнер Р. Евангелие от Иоанна. GA 103. С. 80–82.

<sup>544</sup> Ин. 3: 4.

<sup>545</sup> Лк. 2: 41–47.

<sup>546</sup> Ср.: «во всех языках “*min-men-man*” – корни памяти, или ума» (Белый А. Лев Толстой и культура сознания // Русская литература. 2016. № 3. С. 61). Белый неоднократно обыгрывал семантическое и звуковое сходство этого словесного ряда. См., напр., назидание современникам: «Интеллигенция должна быть интеллигентней большого Разума – Манаса, большого “Mens”, который только и делает Манас из “Mann”, “Mensch”, который есть всегда Манас, который делает человека “челом века”» (Речь Белого на открытом заседании Вольной Философской Ассоциации 28 августа 1921 г. // Памяти Александра Блока. Пб., 1922. С. 23. См. аналогичные словесные построения в «поэме о звуке» «Глоссолалия», «Записках чудака» и др.

<sup>547</sup> «Ученик (чела) – человек, вступивший на путь подвижничества и ставший учеником Гуру, Учителя Мудрости, или признанного ученика последнего» (Бхагавад-Гита, или Песнь Господня. С. 8 – предисловие).

<sup>548</sup> Метафорическое обозначение брэнного человеческого тела, вместилища Божественного Духа. Ср. в Библии на церковно-славянском: «Имамы же сокровище сие в скудельных сосудах, да премножество силы будет божия, а не от нас: <...> всегда мертвость господина иисуса в теле носяще, да и живот иисусов в теле нашем явится» (2Кор. 4: 7–10). В синодальном переводе «скудельный» заменено на «глиняный»: «Но сокровище сие мы носим в глиняных сосудах, чтобы преизбыточ-

ная сила была *приписываема* Богу, а не нам. <...> Всегда носим в теле мертвость Господа Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в теле нашем».

<sup>549</sup> Быт. 1: 26.

<sup>550</sup> Согласно антропософской космологии, человек в начале творения был подобен «машине» или «автомату». См., напр.: *Штейнер Р.* Очерк тайноведения. *ГА* 13. С. 120.

<sup>551</sup> Курс «Христос и духовный мир», см. прим. 496.

<sup>552</sup> Ср.: «Мы слышим имя Логоса, слышим Его взывающим Моисею: “Я есмь, Сущий”. Здесь Логос возвещает свое Имя, здесь Он возглашает то, что <...> может стать понятным для рас-судка <...>. То, что провозглашалось здесь, явилось во плоти как воплощенный Логос, явилось в Христе Иисусе» (*Штейнер Р.* Евангелие от Иоанна. *ГА* 103. С. 111–112 – 6 лекция, Гамбург, 25 мая 1908 г.).

<sup>553</sup> Учение о нескольких Логосах было развито в теософии. Е.П. Блаватская выделяет «Первый Логос: Безличный, и в философии — Логос Непроявленный, предтеча Проявленного. Это есть “Первопричина”, “Бессознательное” европейский пантеистов», «Второй Логос: Дух-Материя, Жизнь; “Всемирный Дух”» и «Третий Логос: Космическая Мысль-основа, Махат или Разум, Космическая Всемирная Душа» (*Блаватская Е.П.* Тайная доктрина: В 3 т. Т. 1: Космогенез / Перевод Е.И. Рерих. М.; Харьков, 2005. С. 72–73). См. также: «есть Логос, Первый, или Ваджрадхара, высочайший Будда <...>. Как Владыка всех Тайн, Он не может проявляться, но посылает в мир про-явлений свое Сердце – “Алмазное Сердце” <...>. Это есть Второй Логос творения» (Там же. С. 734).

Ср. в статье Белого «Эмблематика смысла»: «Исходя из понятия о Символе, нам ясны символиче-ские воззрения древних религий <...>; не творящее единство отождествимо с первым Логосом. Из первого Логоса выпадает второй Логос (форма – метафизическое единство, Пуруша) и всяче-ское содержание (Пракрити); из второго Логоса выпадает третий Логос, отождествимый с нормой познания (Mahat) и с мировой душой. Такую надстройку из трех Логосов мы встречаем в учении современных оккультистов» (*Символизм.* С. 94–95) и в комментариях к ней: «Итак, в основе ин-дусской мистики лежат следующие ступени мирового обнаружения: 1. Парабраман (Абсолют-ное). 2. Первый Логос (Первопричина, Непроявленное, Бессознательное). 3. Второй Логос (Духо-Материя, потенциальная дифференциация, Пуруша и Пракрити). 4. Третий Логос (Mahat, мировое сознание, единая жизнь, потенциальное распадение, Атма, символ четверичности, Ягве)» (Там же. С. 375).

Штейнер также говорил о связи Второго Логоса с Христом (*Steiner R.* Aus den Inhalten der esoterischen Stunden. Bd. I. *ГА* 266a. Dornach/Schweiz, 1995. S. 188 – «Из содержания эзотеричес-ких уроков», 1910–1912).

<sup>554</sup> Согласно Штейнеру, гортань в далеком будущем превратится в репродуктивный орган (см.: *Steiner R.* Kosmogonie. *ГА* 94. S. 244 – лекция в Мюнхене 28 октября 1906 г.; см. также: *Штайнер Р.* Теософия розенкрейцера. *ГА* 99. С. 165, 181; *Штайнер Р.* Основные элементы эзотерики: Записи тридцати одного доклада эзотерического курса, прочитанного в Берлине с 26 сентября по 5 но-ября 1905 года. *ГА* 93a / Пер. В.Н. Гончарова. Калуга: Духовное познание, 1999. С. 49, 60; *Штей-нер Р.* Легенда о Храме и Золотая легенда как символическое выражение прошлых и будущих тайн развития человека. *ГА* 93. С. 167 и след., 180).

<sup>555</sup> От *лат.* *inspiratio* (вдохновение), см. прим. 393.

<sup>556</sup> Ин. 10: 9 и 14: 6.

Далее вычеркнут абзац: «Личность, которой открыто все это впервые в истории, и личность, ко-торая в реальности этого узнания перетрясена до полной как бы утраты прежнего, личного “Я” – Иисус до мига на Иордане».

<sup>557</sup> Ин. 1: 1.

<sup>558</sup> Рассуждения Белого основываются на курсе лекций Штейнера «Пятое Евангелие». Ср.: «Из чего произошло земное бытие Христа? Оно произошло из <...> такого страдания, которое пре-восходит всю силу человеческого представления о страдании»; «Это был Страстной путь, беско-нечное страдание Бога, ставшего человеком, к которому присоединилось страдание за челове-чество, повсеместно ставшее таким, каким оно являлось во время Мистерии Голгофы»; «Из этих страданий родилась всевершающая Космическая Любовь, опустившаяся при Крещении на Иордане из вземных небесных сфер в сферу земную, став подобной человеку, подобной человеческому телу, и которая прошла через момент высочайшего Божественного бессилия, чтобы родить тот импульс, который мы знаем затем как импульс Христа в дальнейшей эволюции человечества» (*Штейнер Р.* Пятое Евангелие: Из исследований хроники Акаши. *ГА* 148. С. 52, 60 – 3 лекция,

Христианина (Осло), 3 октября 1913 г.). То же соединение темы «о ясной любви <...> с темой невыразимых страданий» Белый отмечает в Штейнере-лекторе во время чтения курса «Пятое Евангелие» (ВШ. С. 501–502).

<sup>559</sup> Ср. рассмотрение «двух рождений» Белым в письме неназванному адресату от 8 января 1927 г.: «25 декабря – Праздник Иисусов (рождение Младенца Иисуса), а Праздник 6 января – Крещение 30-летнего Иисуса, то есть зачатие Христа в Землю; Христос 6 января вращается из Космоса в мир: Иисус 25 декабря идет к Крещению. Здесь в Рождестве опять скрещение двух линий времени; от 6-го к 25-му: от Христа к Иисусу; от 25-го к 6-му: от Иисуса ко Христу. Между – 12 священных ночей, во время которых мы как бы вне времени; и эти 12 дней – Храм для прозревших. <...> От 25-го декабря до 6 января есть “12” дней Мистерии Рождения Высшего “Я” (от Иисуса ко Христу). И точка между двенадцатью днями почти на середине – последний день старого года; если сентябрь в природно-космическом смысле есть Новый Год, то первое января есть мистерия “Я” человека Нового Года в безвременном смысле, это Новый Год по новому имени внутри Я: “не Я, а Христос во мне”... Я бы назвал первое января праздником Дамасского Света <...>. “12 дней” для развившего слух к ритмам года поступками, согласными с этими ритмами, есть вневременная Мистерия, где каждый день переживается как Знак Зодиака; каждый месяц года посылает в каждый из дней свой луч <...>. Нам встают образы древних Мистерий в линии обратного хода: персидские, египетские, мистерии Овна или закланного Агнца, ставшего Ichthys <в машинописи ошибочно – Иксдус> (греческое слово «рыба», криптограмма «Иисус Христос – Бог Сын»)». Вы понимаете ли, что 12 дней для проснувшегося есть и история Мистерий в нем, в своем росте от Иисуса ко Христу: – от Иисуса к Христу – биография рожденного в нас Младенца Духа» («Правда ритмов времени»: Андрей Белый. Письмо от 8 января 1927 г / Публ. О.Г. Прониной // Антропософский вестник. 1994. № 3. С. 3; публикация осуществлена по машинописной копии из архива М.А. Скрябиной (полный текст: Антропософский вестник. 1994. № 2. С. 2–3; № 3. С. 3–4); это письмо распространялось в антропософской среде). Трактровку праздников см.: Прокофьев С.О. Двенадцать Священных ночей и духовные иерархии. Ереван: Ной, 1993.

<sup>560</sup> Вычеркнуто заглавие: «Гнозис двуипостасности».

<sup>561</sup> Последним Вселенским собором, равно признаваемым православной и католической церквями, был Седьмой (II Никейский – 787 г.); католичество считает вселенскими еще и ряд других позднейших соборов, из них для Белого последним был Двадцатый (I Ватиканский, 1869–1870).

<sup>562</sup> На Четвертом Вселенском соборе в Халкидоне (451 г.) в рамках христологического спора с несторианством и монофизитством был провозглашен догмат о соединении в лице Христа двух природ – Божественной и человеческой: «один и тот же Христос, Сын, Господь, Единородный, познаваемый в двух природах неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно».

<sup>563</sup> Ср.: «Филипп нашел Нафанаила и сказал ему: “Мы нашли Того, о Ком Моисей писал в своем законе и о Ком писали пророки. Это – Иисус из Назарета, сын Иосифа”» (Ин. 1: 45).

<sup>564</sup> Здесь и далее Белый следует курсу Штейнера «Пятое евангелие». Ср. также пересказ курса с членением на лекции в мемуарах: «Лекция первая: мы – в Импульсе; и поэтому: озирающие историю импульса в обратном порядке: от себя – до апостолов, т.е. видящие... вслед за Христом Иисусом и сердца апостолов <...>. Лекция вторая – основа такой возможности: сошествие Св. Духа, источника Импульса; 12 апостолов в Святом Духе и 13-й Павел в Дамаске <...> картина перерождения в этом миге исторических воспоминаний о проспавшей жизни с Христом Иисусом: видение того, чего “как бы вовсе не было” (в другом плане – “это-то и было”). Вот – источник 4-х Евангелий: земные воспоминания сквозь призму проспавшего, открытого потом <...>. И уже отсюда (лекция 3-я) из точки “воспоминания” взгляд впервые на суть Голгофы, – не гнозис, а зрение мига осознания Импульса. Крест Голгофы – Крест из крестов Христа Иисуса (обратный порядок); и – переход: к Кресту Иисуса, доселе неосознавшемуся: шестые к нему – 30 лет жизни; в нем путь – каждого из нас <...>. Биография Иисуса – последние лекции, проведенные в тону: “В себе слушайте!”» (ВШ. С. 510–511).

<sup>565</sup> Ср.: «Будучи духовными существами, мы покоились в Логосе, как первые искры в пламени центрального света» (Steiner R. Über die astrale Welt und das Devachan. Dornach/Schweiz, 1999. GA 88. S. 56; пер. Х. Шталь); см. также: «В начале появляется немой человек, как семя одаренного Логосом человека, и он происходит из одаренного Логосом Бога» (Штейнер Р. Евангелие от Иоанна. GA 103. С. 23).

<sup>566</sup> Согласно Штейнеру, только после пробуждения ученики Христа осознали произошедшее: «пробужденные Космическим духом любви, эти люди чувствовали теперь в самих себе новое <...> понимание того, что – правда <...>, но чего до сих пор они не постигали: теперь, в это мгно-

вение, перед их душевным оком открылось понимание того, что, собственно, совершилось на Голгофе» (*Штейнер Р.* Пятое Евангелие: Из исследований хроники Акаши. *GA 148.* С. 29 – 2 лекция, Христиания (Осло), 2 октября 1913 г.).

<sup>567</sup> «О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни» (1Ин. 1: 1).

<sup>568</sup> Согласно Штейнеру, апостолы, проспавшие свою жизнь рядом с Христом, пробудились ото сна и осознали то, что ранее произошло в момент Сошествия Святого Духа, в день, который отмечается как Пятидесятница. «“Пятое Евангелие” – реальность свидетельств апостолов, взятая не в миге написания, а в миге сознания, охваченного сошествием Св. Духа» (*ВШ.* С. 510). Белый, вслед за Штейнером, неоднократно подчеркивал, что сведения, изложенные в курсе, получены путем ясновидения. Курс «Пятое Евангелие», прослушанный Белым в 1913 г. в Христиании (1, 2, 3, 5 и 6 октября), произвел на писателя неизгладимое впечатление и определил его решение связать с антропософией жизнь. См. подробнее: *Стивак М.И.* Андрей Белый – мистик и советский писатель. С. 58–68.

<sup>569</sup> Об отношении Белого к Серафиму Саровскому см.: *Malmstad J.E.* Andrey Bely and Serafim of Sarov // *Scottish Slavonic Review.* 1990. Vol. 14. P. 21–59; Vol. 15. P. 59–102.

<sup>570</sup> Об отношении Белого к Макарию Египетскому, его сочинениям и сближению его позиции с позицией Штейнера см. далее в гл. II.

<sup>571</sup> Имеется в виду книга схимонаха Илариона Домрачева «На горах Кавказа: Беседы двух старцев пустынников о внутреннем единении с господом наших сердец чрез молитву Иисус Христову, или Духовная деятельность современных пустынников» (1907, переиздавалась в 1910 и 1912 гг.). Первое издание было анонимным – «Сост. пустынный Кавказских гор. лесов и ущелий», второе – «Сост. пустынножитель Кавказских гор схимонах Иларион». В книге «кроме описания жизни отшельников и ревнителей на Кавказских горах было изложено традиционное православное учение об Иисусовой молитве и умном восхождении»; «Эта молитва содержит лишь следующие слова: “Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного!” Эти слова должны быть произнесены молящимся, сидящим или стоящим, с поклонами или без многие сотни раз. <...> Всякий монах, решивший совершить вышеуказанную Иисусову молитву, стремится к единению с Богом через произнесение имени. В его законченной форме мы находим учение о мистическом вознесении через имя Божие и Иисусову молитву у т.н. исихастов, т.е. наложивших на себя обет молчания (*греч.*: ἡσυχία – молчание). В середине XIV в. их вождем был архиепископ Фессалоникийский Григорий Палама» (*Лосев А.Ф.* Имяславие // *Лосев А.Ф.* Избранные труды по имяславиям и корпус сочинений Дионисия Ареопагита / Подгот. текста, общ. ред. А.А. Тахо-Годи. СПб., 2009. С. 10, 7). Книга «На горах Кавказа» вызвала ожесточенную полемику сторонников и противников «имяславия», которое в 1913 г. было осуждено Синодом как ересь. Среди сторонников имяславия были мыслители, игравшие важную роль в жизни и творчестве Белого (П.А. Флоренский, В.Ф. Эрн и др.). См. у Белого о Штейнере и имяславии: «Медитация над Именем – путь: доктор не был лишь “имяславцем”. Взывал к большему: к умению славить Имя дыханием внутренним с погашением внешнего словесного звука: к рождению – слова в сердце» (*ВШ.* С. 497). Интересно, что текст упражнения, полученного Белым от Штейнера (см. прим. 276), завершается латинским переводом Иисусовой молитвы. Восходит ли этот перевод к Штейнеру или добавлен самим Белым, сказать невозможно (см.: *Казачков С.В.* «Медитацией укрепленные мысли...»: на подступах к пониманию внутреннего развития Андрея Белого. С. 69).

<sup>572</sup> Схимонах Иларион (в миру Иван Иванович Домрачев; ок. 1845–1916) более 20 лет провел в одном из центров имяславия, афонском Пантелеймоновом монастыре, однако в 1880-х уехал на Кавказ, умер на Кубани.

<sup>573</sup> Согласно преданию, Арий – раннехристианский ересиарх – получил пощечину на Первом Вселенском соборе (325 г.) от св. Николая Мирликийского. Ариане считали, что Христос есть создание Бога и отличается от Него по своей сущности, а их оппоненты – тринитариане – наоборот, признавали Христа единосущным с Богом. Полемика завершилась осуждением арианства как ереси.

<sup>574</sup> Образ восходит к «Истории одного города» М.Е. Салтыкова-Щедрина (1869–1870), где фигурировали «головотяпы», имевшие привычку «тяпать» головами о стену, об пол и т.п.

<sup>575</sup> Имеется в виду цикл лекций Штейнера «Пятое Евангелие».

<sup>576</sup> На эту сложность в передаче лектором «духовного опыта» Белый обратил внимание в воспоминаниях о Штейнере: «Форма этого курса – вернее, бесформница: сырье! Как увидено, так рассказано: обрывками, кусками, одергами: “Впрочем, здесь не ручаюсь за то, что это было именно



так!» Так говорит человек, впервые дающий отчет об увиденном. <...> “Бесформица” курса – в том, что он расставлял факты курса не в переверте для физического восприятия, не так, как он расставлял их обычно, их оформляя, а так, как они видны в астрале: в обратном порядке по отношению к обычному восприятию» (*ВШ*. С. 510).

Штейнер также подчеркивал трудность передачи духовно созерцаемого словами: «Нелегко облечь в слова для сегодняшних понятий, для понятий современности, то, в чем заключается здесь суть дела. Но с помощью понятий и идей, уже усвоенных нами в наших духовнонаучных рассматриваниях, мы сможем приблизиться к этой величайшей земной тайне» (*Штейнер Р.* Пятое Евангелие: Из исследований хроники Акаши. *ГА* 148. С. 46 – 3 лекция, Христиания (Осло), 3 октября 1913 г.).

<sup>577</sup> Поэма А.С. Пушкина (1833). См. о ней монографию Белого «Ритм как диалектика и “Медный всадник”. Исследование» (М.: Федерация, 1929).

<sup>578</sup> См. прим. 393.

<sup>579</sup> Ср.: «действительное “сокровенное” (окультурное) в вещах не может быть ни непосредственно высказано словами обыкновенного языка, ни начертано системами письмен. Получившие знания от посвященных переводят тайноведческие учения на обыкновенный язык, насколько это бывает возможно» (*Штейнер Р.* Как достигнуть познания высших миров? *ГА* 10. С. 53). Программная музыка – термин, обозначающий чисто инструментальную музыку, сопровождаемую, однако, словесными указаниями на ее содержание; соответственно, «звук инспиративной темы», подобно инструментальной музыке, «многопрограммен».

<sup>580</sup> Ср.: «Я совсем не хочу сказать, что я в состоянии уже сегодня точно изложить то, что открывается в духовных письменах. <...> мне стоит больших трудов и стараний извлечь из хроники Акаши образы, относящиеся к христианству. Мне не так легко привести эти образы к нужному для этого уплотнению, удержать их» (*Штейнер Р.* Пятое Евангелие: Из исследований хроники Акаши. *ГА* 148. С. 42–43 – 2 лекция, Христиания (Осло), 2 октября 1913 г.).

<sup>581</sup> Ин. 3: 13.

<sup>582</sup> Ср.: «Христос <...> сначала ниспосылает Свою силу с Солнца на Землю. Но Он приближается все больше и больше к Земле. Заратустра мог созерцать Его еще как “Аура Маздао”» (*Штайнер Р.* Евангелие от Иоанна в связи с Евангелием от Луки и другими Евангелиями). *ГА* 112. С. 138 – 7 доклад, 30 июня 1909 г.).

<sup>583</sup> При крещении Духом человек соединяется с «Христовым импульсом» и благодаря происходящему посвящению становится ясновидящим, причем его эфирное тело не выходит из физического тела (как это происходило в случае крещения водой). О различии между крещением водой (которое совершал Иоанн Креститель) и крещением Духом (или «огнем») см.: *Штайнер Р.* Евангелие от Иоанна в связи с Евангелием от Луки и другими Евангелиями. *ГА* 112. С. 128–145 – 7 доклад, 30 июня 1909 г.).

<sup>584</sup> Окультурный образ соединения Христа с миром коррелирует со схемой, при помощи которой Белый отображает исторический процесс в эссе «Кризис культуры» (раздел 52). См.: *СКМ*. С. 290–292.

<sup>585</sup> Согласно Штейнеру, человечество должно стать десятой иерархией, отличающейся от всех чинов ангелов возможностью полной духовной свободы как любви (*Штейнер Р.* Духовные иерархии и их отражение в физическом мире. Зодиак, Планеты, Космос. С. 180–205 – 10 лекция, 18 апреля 1909 г., вечер).

<sup>586</sup> «стремлюсь к цели, к почести высшего звания Божия во Христе Иисусе» (Филипп. 3: 14).

<sup>587</sup> 1 Кор. 6: 3.

<sup>588</sup> Ин. 14: 10, 11.

<sup>589</sup> «взял Иисус Петра, Иакова и Иоанна, брата его, и возвел их на гору высокую одних, и преобразился пред ними: и просияло лице Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как свет» (Матф. 17: 2–2; также: Мк. 9: 3; Лк. 9: 29).

<sup>590</sup> Ср.: «Мы находимся лишь в начале христианского развития. Будущее этого развития в том, чтобы во всей Земле видеть Тело Христа. Ибо Христос с того времени вошел в Землю, создал в Земле новое средоточие света и пронизывает ее, светит во Вселенную и навеки находится в земной ауре. Поэтому если мы в настоящее время видим Землю без лежащего в ее основе Христова Духа, то мы видим в Земле то, что в ней гниет, разлагается, – распадающийся труп. Когда мы видим Землю состоящей из неизмеримого числа мельчайших частиц, то, если мы не понимаем Христа, мы видим разлагающийся труп Земли. Везде, где мы видим только материю, мы видим неправду. <...> Мы познаем истину, лишь видя в каждом атоме части Христова Духа, который с тех пор пребывает в них. Из чего же состоит Земля с тех пор, как в ней пребывает Дух Христа? С тех

пор, как Христос пронизал ее, Земля вплоть до атомов состоит из жизни. Каждый атом имеет ценность и может быть познан лишь, если вы видите в нем оболочку, в которой скрыто духовное. И это духовное есть часть Христа» (*Штайнер Р.* Евангелие от Иоанна в связи с Евангелием от Луки и другими Евангелиями. *GA 112.* С. 283–284 – 14 доклад, 7 июля 1909 г.). Ср. также в курсе «Познание души и духа» (1907–1908): «Атом – замерзшее электричество <...> материя – уплотнившийся дух» (*Steiner R.* Die Erkenntnis der Seele und des Geistes. *GA 56.* Dornach/Schweiz, 1985. S. 59 – 2 лекция «Die Naturwissenschaft am Scheidewege» («Естественнознание на перепутьи»), Берлин, 17 октября 1907 г., пер. Х. Шталь).

Высказывания Штейнера об атоме см. также: *Штайнер Р.* Основные элементы эзотерики. С. 76, 205, 208; *Штайнер Р.* Легенда о Храме и Золотая легенда как символическое выражение прошлых и будущих тайн развития человека. *GA 93.* С. 73 и след., 82–84, 87, 90, 139–147.

<sup>591</sup> В том же значении образ использовался Белым в поэме «Христос Воскрес» (1918): «Перегорающим страданием / Века / Омолнится / Голова / Каждого человека».

<sup>592</sup> Вслед за Штейнером Белый пишет о том, что с конца XIX в. открылась возможность восприятия Христа в эфирном образе, в чем собственно и заключается его «Второе пришествие».

Ср.: «Христос явится снова потому, что люди будут восходить к Нему в эфирном видении. Если мы поймем это, тогда духовная наука явится нам как подготовка человека к Возвращению Христа, дабы не случилось того несчастья, что люди проглядят это великое Событие, но чтобы они стали зрелыми для понимания великого момента, который называют Вторым Пришествием Христа. Человек будет способен видеть эфирные тела и он сможет среди других эфирных тел увидеть эфирное тело Христа, т.е. дорасти до того мира, в котором ему с его вновь пробудившимися способностями, явится Христос» (*Штайнер Р.* Событие явления Христа в эфирном мире. *GA 118.* С. 28 – 1 лекция, Карлсруэ, 25 января 1910 г.).

<sup>593</sup> У Белого последовательное написание «светопредставление» (а не «светопреставление»).

<sup>594</sup> Возможно, следует читать – «любовью».

<sup>595</sup> Ср. знаменитые строки из поэмы «Первое свидание»: «Мир – рвался в опытах Кюри / Атомной, лопнувшей бомбой / На электронные струи / Невоплощенной гекатомбой». См. также в прим. 608 мистическую интерпретацию атомной теории в письме Белого к Иванову-Разумнику от 19 февраля 1927 г.

<sup>596</sup> Антихрист здесь подобен Ариману, каким он представлен у Штейнера. Ср.: «Всюду <...>, где человеку мерещится материя, в действительности находится Ариман. Величайший соблазн – материалистическая теория физики, материальные атомы; ибо они в действительности суть не что иное, как силы Аримана» (*Штайнер Р.* Значение оккультного развития человека для его физического, эфирного, астрального тел и «я»: Десять лекций, прочитанных в Гааге с 20 по 29 марта 1913 г. *GA 145.* М.: Новалис, 2005. С. 126 – 9 лекция, 28 марта 1913 г.).

<sup>597</sup> К восходящей стреле на схеме приписано, но затем вычеркнуто слово «история».

<sup>598</sup> Т.е. душу ощущающую.

<sup>599</sup> Этому соответствует у Штейнера линия «нисхождения духа», т.е. погружение духа в материю и затемнение духовного сознания до эпохи самосознающей души в XV в. В эпоху самосознающей души линия опять начинает подниматься. См. рисунок к шестой лекции цикла о Евангелии от Иоанна 1907 г. (Базель, 21 ноября 1907 г.): *Steiner R.* Menschheitsentwicklung und Christus-Erkenntnis: Theosophie und Rosenkreuzertum. Das Johannes-Evangelium. *GA 100.* S. 237.

По Штейнеру, Христос является на земле не в самой низкой точке кривой истории, а за 15 столетий до нее. Подъем линии связан с окончанием в 1899 г. малой кали-юги, т.е. «темной эры» угасшего духовного сознания. Ср.: «В определенный момент этого процесса развития наступил своего рода духовный мрак. Человечество вступило в эпоху тьмы. Эту эпоху называют Калиюга» (*Штайнер Р.* Основные элементы эзотерики. С. 202 – 25 лекция, Берлин, 28 октября 1905 г.).

<sup>600</sup> По Штейнеру, сознание, соответствующее астральному телу, подобно сновидению; соответствующее эфирному телу – подобно сну; а соответствующее физическому телу – бессознательному трансу. См., напр., лекцию «Где и как найти дух?» в Берлине 15 октября 1908 г.: *Steiner R.* Wo und wie findet man den Geist? *GA 57.* Dornach/Schweiz, 1984. S. 9–22; *Штайнер Р.* Теософия розенкрейцера. *GA 99.* С. 93–102.

<sup>601</sup> Ср.: «В Сыне человеческом представлено развитие человечества до самой высшей духовной степени. До этого не было такой внутренней гармонии; вместо нее действовали внешние законы. Внутренняя гармония есть тот импульс, который человечество приняло от Христа. Христовой способности человек должен достигнуть, т.е. развить в себе внутреннего Христа» (*Steiner R.* Menschheitsentwicklung und Christus-Erkenntnis: Theosophie und Rosenkreuzertum. Das Johannes-

Evangelium. GA 100. S. 231 – 5 лекция курса «Евангелие от Иоанна», 20 ноября 1907 г., Базель; пер. Х. Шгаль).

<sup>602</sup> Ср. ту же мысль с повторением той же формулы в эссе «О смысле познания»: «Схема – творческий образ: законы познания – произведения творчества; познавательный акт – организм; в нем из двух половинок действительности создается действительность собственно, которая есть ни мир (в прежнем смысле), ни мысль (в прежнем смысле): мировые мысли слагаются в нас миром мысли, и воплощают чрез нас мироздание. Мы творим в мире мир» (Белый А. О смысле познания. Пб.: Эпоха, 1922. С. 20; переизд. – Минск: Полифакт, 1991).

<sup>603</sup> Самодух (или манас), который Штейнер иногда связывает с Софией, возникает в результате переработки астрального тела силами Я, то есть представляет собой «преображенное астральное тело» (Штайнер Р. Теософия: Введение в сверхчувственное познание мира и назначение человека. GA 9. С. 44 – гл. «Духовное существо человека»).

<sup>604</sup> В Новом Завете встречается выражение «Дух истины» (Ин. 14: 17). Мудрость – один из даров Святого Духа: «Одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом» (1 Кор. 12: 8).

<sup>605</sup> См.: Штайнер Р. Теософия: Введение в сверхчувственное познание мира и назначение человека. GA 9. С. 18–44 – гл. «Существо человека».

<sup>606</sup> Роли Мани в истории человечества посвящена лекция Штейнера «Манихейство» (11 ноября 1904 г., Берлин, см.: Штейнер Р. Легенда о Храме и Золотая легенда как символическое выражение прошлых и будущих тайн развития человека. GA 93. С. 46–55). Штейнер подчеркивал, что Мани «называл себя “Параклетом”, как обещанного Христом человечеству Святого Духа. <...> он не имел в виду того, что он является единственным Святым Духом. Он <...> себя обозначал как одно из таких воплощений Духа. <...> чего же хочет Мани и что означает его выражение, что он является Параклетом <...>? – <...> он хочет подготовить то время, когда в шестой коренной расе человечество будет ведомо самим собой, своим собственным душевным светом и преодолет внешние формы, претворит их в дух» (Там же. С. 47, 52).

<sup>607</sup> Согласно Штейнеру, на Востоке достоинство (или статус) будды приписывали тому, кто достиг высшей степени преобразования эфирного тела в буддхи, или жизнедух. Подробнее см.: Steiner R. Kosmogonie. GA 94. S. 240 – курс «Космогония. Популярный оккультизм. Евангелие от Иоанна. Теософия Евангелия от Иоанна», цикл «Теософия Евангелия от Иоанна», 2 лекция, Мюнхен, 28 октября 1906 г.; пер. Х. Шгаль.

<sup>608</sup> Белый объясняет воскресение Христа и бессмертие его тела на основе атомистической модели. В работах современных ему физиков строение атома было уподоблено солнечной системе, т.е. по-новому переосмыслено микро-макрокосмическое соответствие. По Белому, протон, т.е. атомное ядро, – это солнце, а вокруг него движутся, подобно планетам, электроны. Положительно заряженный протон – своего рода очаг, в котором образуется материя; отрицательно заряженные электроны – продукт распада, в результате которого возникает безжизненное вещество. Количество и взаимоотношение электронов определяют особенности периодической системы элементов; напротив, соотношение протонов не подвержено тлению и есть собственно духовная субстанция. Белый представляет атом в образе спирали – главного символа ИССД, заключающего в себе идею воздействия Христа на развитие человечества и мира: «текущий атом – силовая эманация, или – линия; в *de facto* это – спираль разброса электронов, подобная спирали выкидывания листьев растения; растение ж – “древо жизни” солнечного, атомного семени. <...> сам атом из пунктопонятия стал “образом вселенной”» (Белый – Иванов-Разумник. С. 454). «Это знак, что Христос, Солнце, сошло внутрь земли, что оно уже прокропило каждый атом нашего тела; и тот факт, что мы еще мыслим землю как космическую рассыпающуюся пыль, – есть факт нашей ветхозаветности» (Там же. С. 455); «для меня 2-ое Пришествие есть нечто, имманентное моему существу <...> Христос <...> идет из меня самого: из проницания меня самого во мне самом разрешающимися от скванности силами внутриатомной моей инфра-материальной теплоты и Солнечности: Христос, пребывающий в центре земли моей, выходит из земли ко мне, пребывающему еще “на земле”, чтобы ввести меня внутрь “дома моего”: “Царствие Божие внутри есть”» (Там же. С. 456).

<sup>609</sup> Ср. похожий образ у Белого: «То, что внутри личности Иисуса до 30 лет казалось дырой внутри личности, то, что иным из современных физиков кажется дырой в механическом эфире, <...> оказалось дверью, в которую мог войти Логос» (ВШ. С. 512). Белый стремился на основе научных открытий утвердить духовность самой материи, понимаемой им как конечный продукт первоначально подвижных, нематериальных процессов сгущения. Ср.: «Вспомните: по Соловьеву, мы грехопадением вывернуты наизнанку; по Штейнеру – то же самос; Штейнер многообразно и кон-

кретно рисует процесс этого выверта; нам надо вернуться: раскрыть дверь атома: правильно воплотиться в материю (мы же – неправильно воплощены), чтобы понять, что в самом материальном стержне встречает нас Свет Силы Слова, Свет Истины, и что этот Свет Умный – одновременно и Свет-материальный; в центре материи нет материи, а – Дух, воплощенный в Свет и Тепло; но мы за порогом тепла и света: в экстраатомности; и оттого-то нас свет лишь извне освещает; изнутри же мы разлагаемся в атомную пыль. Овладей мы собою, сумей мы войти правильно в центр жизни “материального” атома в нас, самое ложное представление о холодной и солнца мрачащей космической пыли конкретно переродится в представление о новых, подлинных и негасимых очагах *тепла и света*, ибо и космическая пыль – *тепло и свет*, к которому у нас пока нет ключей» (Там же. С. 453, 455).

<sup>610</sup> Подробно о смысле понятия см. в 6–8 лекциях курса Штейнера «От Иисуса ко Христу» (Штейнер Р. От Иисуса ко Христу. GA 131 / Пер. О. Погибина. Калуга, 1994. С. 141–203). Согласно Штейнеру, «фантом является духовным формообликом (die Formgestalt des Menschen) человека, который так перерабатывает физические вещества и силы, что они вступают в форму, которая предстает перед нами на физическом плане как человек». Штейнер сравнивает образование фантома с работой скульптора, который создает статую из мрамора не «слепо <...> отбивая отдельные куски», а имея «определенную мысль, которую он и запечатлевает в материи»: «так и для человеческого тела существует <...> реальная мысль во внешнем мире: как “фантом”. Что скульптор запечатлевает своему материалу, это запечатлевается, как фантом физического тела, земной материи, которую после смерти мы видим предаваемой могиле или огню» (Там же. С. 177). Ср. также о видении апостола Павла на пуги в Дамаск: «Но пережитое им было то, <...>, что пережить <...> возможно лишь тогда, когда “исполнились Писания”: что некогда в духовной атмосфере Земли появится совершенный фантом, поднявшееся из гроба – как сверхчувственный облик – человеческое тело. И он это увидел! Это и было то, что явилось ему под Дамаском и что убедило его: Он был! Он воскрес! Ибо здесь <...> фантом, который может быть видим всем людским индивидуальностям, ищущим связи со Христом! – Это <...> смогло его убедить, что Христос <...> действительно был в физическом теле и что это физическое тело спасло сущностную первичную форму физического тела на благо всем людям!» (Там же. С. 225).

<sup>611</sup> Для Белого человеческий «фантом» есть «система» «протонов» «как силовых центров», но наличие электронов делает его материальным, подвергая смерти, т.е. распаду и тлению. Ср. определение в статье «Утопия»: «В телах есть три слоя: слой света, *астральное* тело, оплывшее телом стихий (силовым) *иль – эфирным*; образует оно *фантом*, уплотнение, переводящее динамизм наших тел в остывание *статики*: в тело *физическое*» (Записки мечтателей. 1921. № 2/3. С. 142). См. также подробное разъяснение мыслей Штейнера: «Фантом есть тот миг жизни эфирного тела, где оно — центр кристаллизации физических форм; это сила формообразования: фантом – и костяк эфирного тела, и силовая ось физического; в фантоме уже физическое тело бессмертно, а тело эфирное как бы умирает в действиях воскресения минеральной субстанции; фантом – и материальная форма в движении (ставшая геометрическим объемом), и неумирающее начало телесности, взворачивающее материю в нематерию»; «Рудольф Штейнер и форму вечной жизни в Иисусе, не умирающей и пребывающей среди нас, даст в трудно понимаемом образе “Мейстера Иисуса”, пребывающего в многих своих фантомах, в фантомах многих, избравших *свободно* путь, воистину человеческий. “Мейстер” он потому, что он-то и есть водитель в социально-индивидуальной мистерии, и индивидуально-личной, – всех вместе, и – каждого порознь» (ВШ. С. 512).

<sup>612</sup> «И видел я иного Ангела, восходящего от востока солнца и имеющего печать Бога живаго. И воскликнул он громким голосом к четырем Ангелам, которым дано вредить земле и морю, говоря: не делайте вреда ни земле, ни морю, ни деревьям, доколе не положим печати на челах рабов Бога нашего. И я слышал число запечатленных: запечатленных было сто сорок четыре тысячи из всех колен сынов Израилевых» (Откр. 7: 2–4).

<sup>613</sup> Согласно Штейнеру, Христос при крещении вступил во все три тела Иисуса, т.е. и в астральное, и в эфирное, и в физическое (Штейнер Р. Евангелие от Иоанна в связи с Евангелием от Луки и другими Евангелиями. GA 112. С. 146–166 – 8 доклад, 1 июля 1909 г.).

<sup>614</sup> Ин. 1: 5.

<sup>615</sup> См. пояснение Штейнера: «Свершилось то, что один человек, который был носителем Христа, прошел через такую смерть, что спустя трое суток должно было исчезнуть то, что в человеке является собственно смертным в его физическом теле <...>. Думая о восставшем из гроба теле Христа, мы можем себе представить следующее: подобно тому, как от тела Адама происходят тела земных людей, поскольку они обладают распадающимся телом, так от того, что поднялось из

гроба, происходят духовные тела, фантомы всех людей» (*Штейнер Р.* От Иисуса ко Христу. С. 198 – 7 лекция, Карлсруэ, 11 октября 1911 г.).

<sup>616</sup> Об изменении земли в момент смерти Христа Штейнер неоднократно писал и говорил. Ср.: «на Земле – также и в физическом смысле – то, что мы называем существом Христа, перешло в живую земную ауру. Смертью Христа Иисуса Земля получила импульс Христа» (*Штейнер Р.* Пятое Евангелие: Из исследований хроники Акаши. *GA* 148. С. 372 – 2 лекция «Мистерия Голгофы», Кельн, 18 декабря 1913 г.).

<sup>617</sup> Штейнер называл мистерию Голгофы «рождением Логоса на земле» (*Steiner R.* Die menschliche Seele in ihrem Zusammenhang mit göttlich-geistigen Individualitäten: Die Verinnerlichung der Jahresfeste. *GA* 224. Dornach/Schweiz, 1992. S. 46. – Курс «Человеческая душа в ее взаимосвязи с божественно-духовными индивидуальностями. Сопереживание праздников года», 2 лекция «Индивидуализированный Логос и искусство, являющее дух из Слова», Штутгарт, 2 мая 1923 г.).

<sup>618</sup> Эту идею Белый высказывает и в *ВШ*, апеллируя к тому, что «случилось в науке за 15 лет» («Эйнштейн, Резерфорд, Бор, рентгенология, атомные ауры, интроспекция механики внутри атома, уже прокропленного солнечным импульсом»): «проткнувшая четвертая ось, со вспышкой солнца в точке прокола (“Земля” Протоны), – что же это, как не восстановленный Иисусом фантом? И что есть физико-химия в символизме Бора, как не радостная весть об... эфирном пришествии, которому соответствует разлом пустых макро-миров» (*ВШ*. С. 526).

<sup>619</sup> Об «отпечатках» Штейнер говорит в связи не с «фантомом», а с эфирным телом, астральным телом и «Я»: «Есть много копий эфирного и астрального тел и “Я” Иисуса из Назарета, чтобы они смогли бы воплотиться в предварительных носителях Христова принципа» (*Steiner R.* Das Prinzip der spirituellen Ökonomie im Zusammenhang mit Wiederverkörperungsfragen. S. 153. – Курс «Принцип спиритуального домостроительства в связи с вопросами перевоплощения. Один из аспектов духовного водительства человечества», 11 лекция «От Будды ко Христу», Будапешт, 31 мая 1909 г.; перевод Х. Шталь).

<sup>620</sup> *Ин.* 1: 4.

<sup>621</sup> Согласно Штейнеру, упражнения при прохождении так называемого «христианского посвящения» должны служить принятию «фантома» Христа: «Поступая таким образом, мы <...> в самом нашем физическом теле подготавливаем себя к постепенному принятию фантома, который исходит из гроба Голгофы» (*Штейнер Р.* От Иисуса ко Христу. С. 254 – 10 лекция, Карлсруэ, 14 октября 1911 г.).

<sup>622</sup> Ср.: у Белого: «Иисус воскрес из смерти в фантоме, потому что он изжил карму; и всякое физическое тело бессмертно в фантоме; цельность фантома разбита грехопадением в многообразии животной, растительной и кристаллической градации форм, прочитываемой символически в естественно-научной метаморфозе; но восстановление фантома в одном из осколков есть восстановление в принципе его во всем плане осколков; а этот план осколков, отдельностей, и есть физический план <...>. Миссия “Мейстера” Иисуса, показанная Штейнером; взворот в представлениях о материи нашего времени (атом, как имажинация вселенной) <...>. Иисус, став лично индивидуальным, не мог не востать; в фантоме; но востать одному – значит восстановить фантом для всех: т.е. стать дверью, распахнутой в нашем физическом теле, и ликвидировать деление на “здесь” и “там”, “прежде” и “после”, “один” и “все”; фантом – целое действительности всех физических тел, живых и мертвых» (*ВШ*. С. 512–513).

<sup>623</sup> *Откр.* 22: 20.

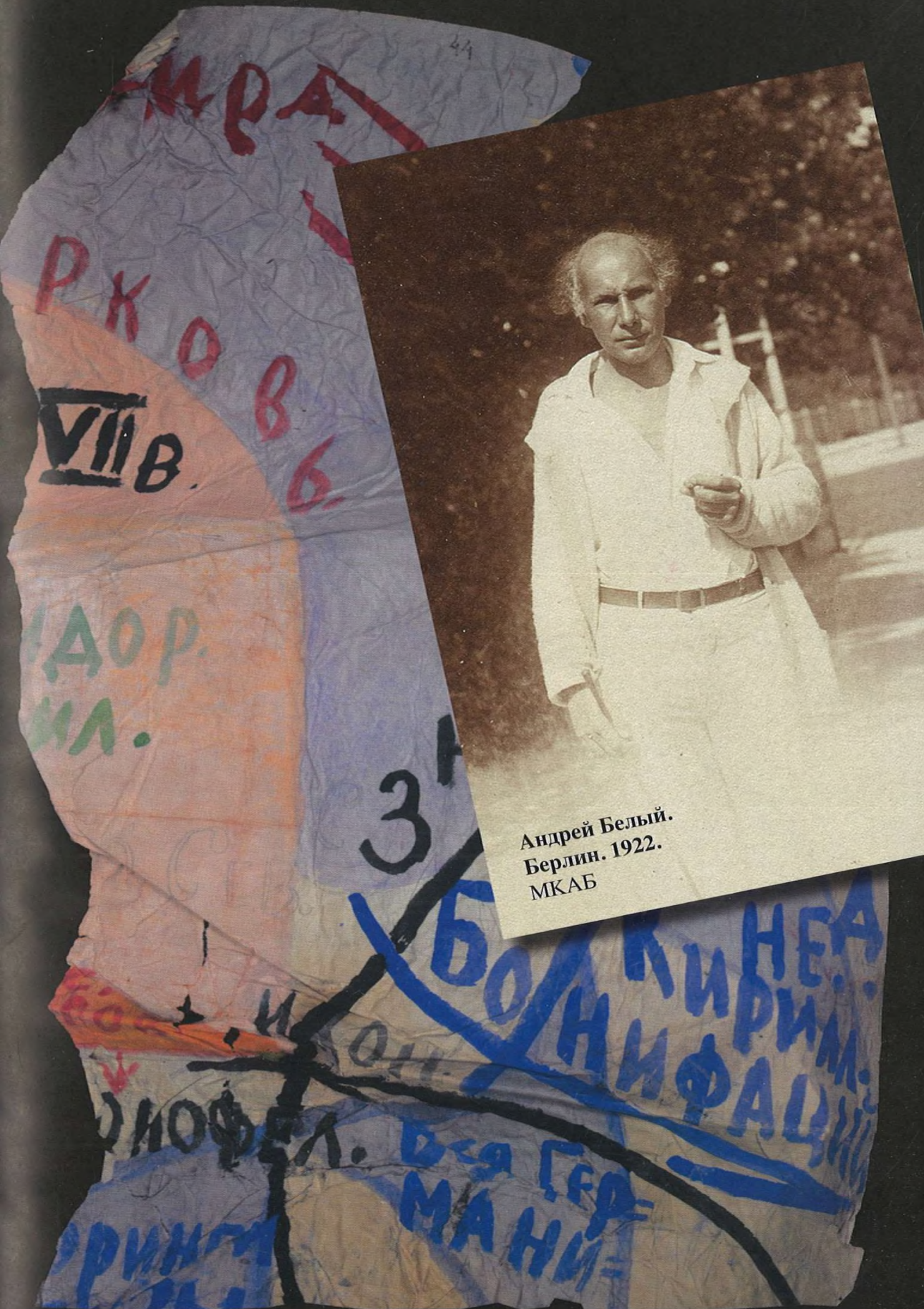
## Глава II. Упадок античной культуры

<sup>624</sup> В верхней части листа – пояснение Белого: «Вчерне отработано (по теме)».

<sup>625</sup> Здесь и далее Белый опирается на работу немецкого богослова и библиста Эрнста фон Добшюца (1870–1934; у Белого ошибочно – Дюбшиц): *Dobschütz Ernst, von. Die urchristlichen Gemeinden: Sittlichgeschichtliche Bilder.* Leipzig, 1902; в русском переводе: *Добшюц Э.* Древнейшие христианские общины. Культурно-исторические картины // *Общая история европейской культуры* / Под ред. проф. И.М. Гревса, Ф.Ф. Зелинского, Н.И. Кареева и М.И. Ростовцева. Т. V: Раннее христианство. Отдел I. СПб.: Брокгауз–Ефрон, 1914. С. 268–471. Первая подглава его исследования «Общины Павла» начинается, как и у Белого, с коринфской общины.

<sup>626</sup> Тема «революции быта» была характерна как для официальной советской публицистики и журналистики 1920-х (см., напр.: *Троцкий Л.Д.* Вопросы быта: Эпоха «культуричества» и ее за-





Андрей Белый.  
Берлин. 1922.  
МКАБ

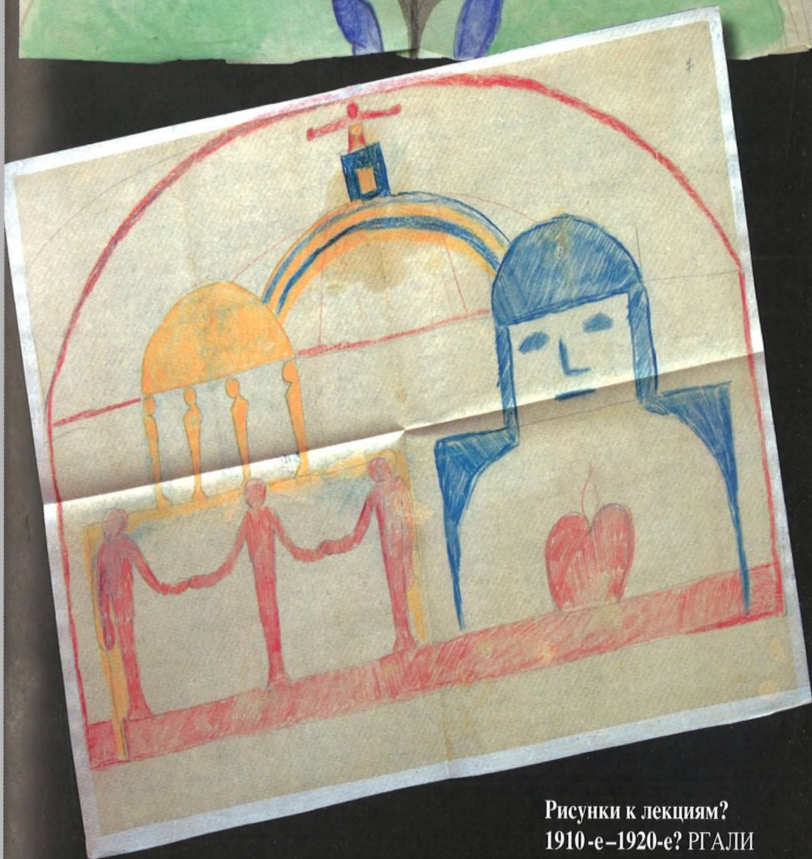




«Картина теократии. Заговор пап».  
Пояснение Андрея Белого.  
Рисунок к лекциям по «Истории  
становления самосознающей души»?  
1926–1931? РГАЛИ

Картина  
Теократия  
(Заговор пап)





Рисунки к лекциям?  
1910-е-1920-е? РГАЛИ



Ахейский пер. Греция. От X-го → VII ВЕК

ЗЕВС.

АПОЛЛОН.

До VII Века  
До Р.Х.

РОЖДЕНИЕ  
МЫСЛИ.

НЕБО.

ОЛИМП.

ДУШ. РАЗС.

ДЕЛЬФЫ.

КОЛОНИЗАЦ.  
САКРАЛИЗАЦИЯ.

АНТИКРИЗИС  
АНТИМАТИЗМ.

ДУШ. ВОСПР.

БОГ-ЛЮДИ

ПОЛУБОГИ

ГЕРОИ

ДИОНИС

БОГИ-ЗВЕРИ

ПОЛУЗВЕРИ

МИСТЕРИИ.

ДЕМЕТРА

ХРОНОС  
ТЕЯ

ТИТАНЫ.

МОИРА

РОК.

Крит. Микены. Троя. Эпоха после вторжения дорян





Схемы-плакаты к «Истории становления самосознющей души». 1926–1931. ИРЛИ РАН



РИМСКАЯ ИМПЕРИЯ. →

Iв. IIв. IIIв. IVв. Vв.

НЕРОН. МАРК

ВСЕЛЕНСКИЕ

313 г. 2. 3. 4. ЦЕРК

ГОНИЕНИЯ ВРЕЛИМПЕРАТОРА

Филон

АПОЛОНИЙ

ЦЕЛЬС

ПАДЕНИЕ АНТ. МИРА

ТОРСКОТЦЫ

30

ПЛАТОН СИМОН

ДУША. РАЗСУЖДА.

ОРИЗМ. АРИСТОТЕЛ

ОРИГЕН

КЛИМЕНТ

↑↑↑ НЕСТОРИЙ АРИЙ. ПЕЛАГИЙ. ЕВТИХ

ДУША ОЩУЩ.

МИСТЕРИЯ.

180 ГНОЗИС. НЕОПЛАТОНИКИ.

313 МАНИХЕЙСТВО ВОСТОЧНЫЙ ГНОЗИС. ПЕРЕДАЧА

Рок →



ГОСУДАРСТВО ФРАНК. СРЕДН. ВЕКА.

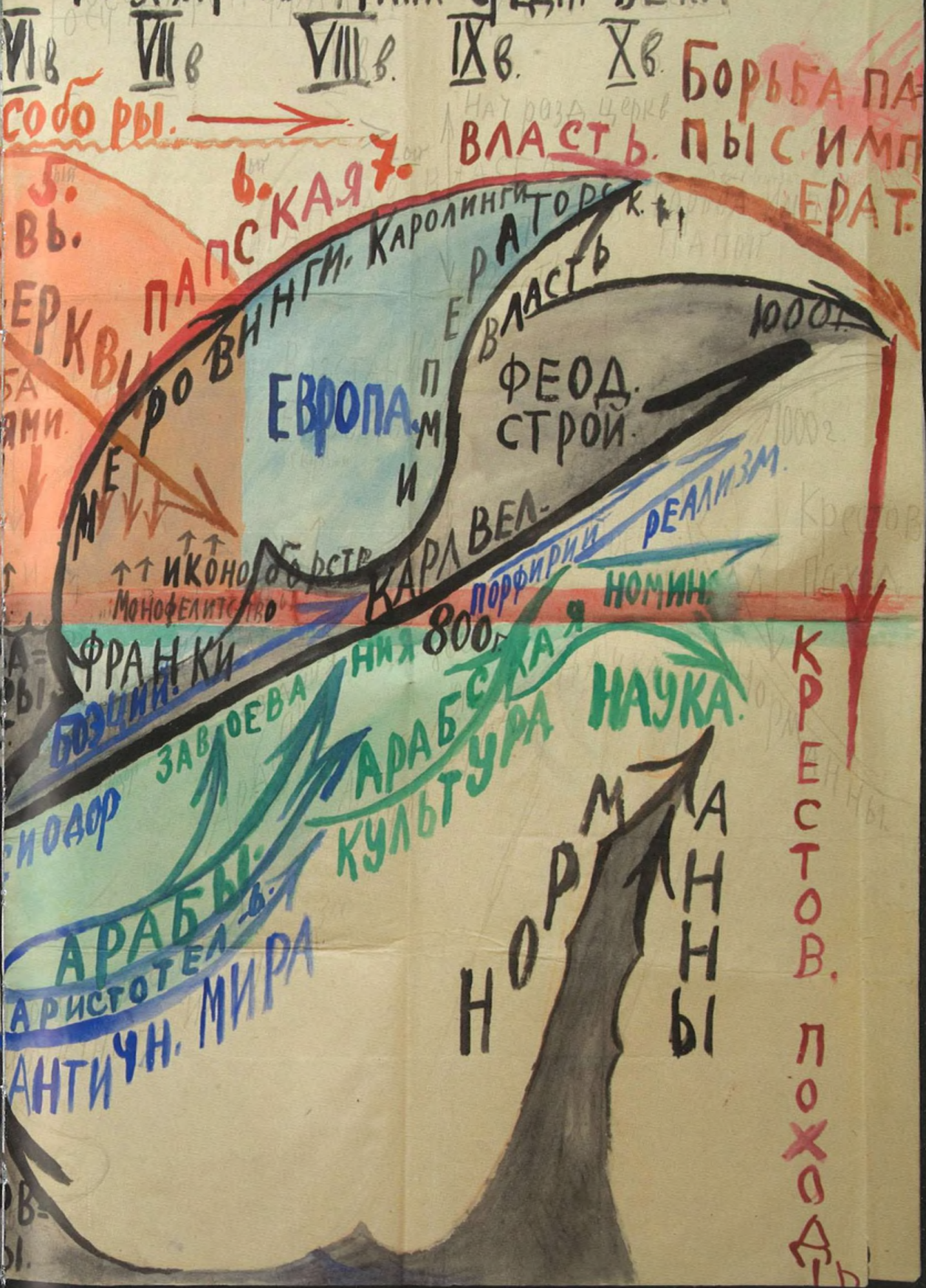


Схема-плакат к «Истории становления самосознающей души». 1926–1931. РГАЛИ



ДАМАСК

АРИСТОТЕЛЬ

ДО

БОРЬБА С

СВЯТ. ЗАКРЫТИЕ

ПЛАТОН

ПЛОТИН

ПРОКЛ.

ПОРФИРИЙ

ГНОЗИС

363

ЭАЕССКАЯ ШКОЛА

ДАМАСК

543

Пл. АРИСТ. ВАЗИИ

МАНЕС

АРИСТОТЕЛЬ

НЕОПЛАТОН

ОРМУЗА

В ПЕРСИИ

КОРАН

БОРЬБА

АРАБЫ

АБАССИ

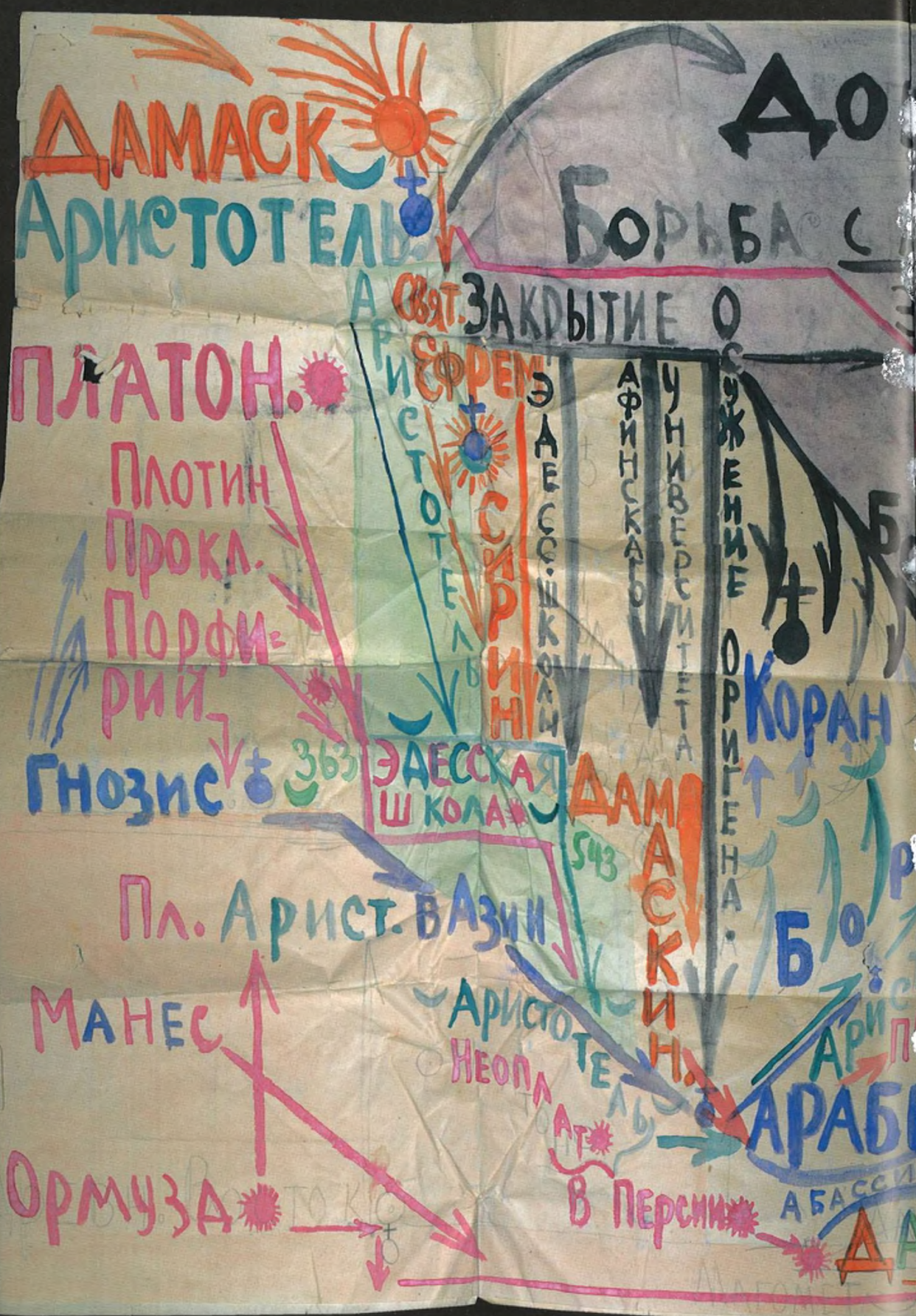
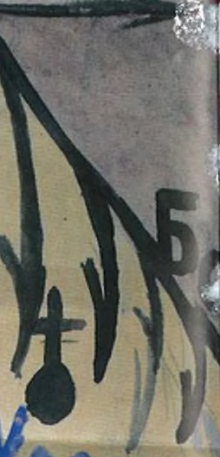
ДА

АФРИКА

УНИВЕРСИТЕТА

ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ

ОРИЕНТА









НОМИНАЛИЗМ → ■

РЕАЛИЗМ → ■

КОНЦЕЛЦИОН → ■

8<sup>ой</sup>  
ВЕК.

9<sup>ый</sup>  
ВЕК.

10<sup>ый</sup>  
ВЕК.

МИСТИКИ → ■ 12

11<sup>ый</sup>  
ВЕК.

ГЕОРА  
АМ

БЕРНАРД К  
СЕН-ВИКТОР

ШАРТО (ФУЛЬ-ШЕРТ) → ТЬЕР  
→ ВИЛЬ

АНСЕЛЬМ АНСЕЛЬМ  
КЕНТЕРБЕ-РИЙСКИЙ. ГИЛЬД

СКОТ  
АЛФРИГЕ-КУ  
ИН. ФРИДУ  
ГИЗ.

ГЕРБОРТ  
из Ориль  
ЯКА

РОСЦЕМИН. Виль  
(1050-1120) ША

АББАЯР

РАБАН.

БЕРЕНГАР: ИОАНИ  
из Тура. СБЕРИ

АЛО-БАРД

ГОНИЛОН

ГОТФ

АЛК  
ИЧ.



13 ВЕК.

13 ВЕК

14 ВЕК

ПЕТР  
Н СКИЙ  
ВОССКИЙ

ФРАНЦИСКАНЦЫ  
ДОМИНИКАНЦЫ

УПАДОК  
СХОЛАСТИ-  
КИ.

РИШАР

Франциск Майронис

ЛЬМ ИЗ КОН

РАЙМОНД ЛУЛЛИЙ И.

ИЗ ЛАОНА.

ВИЛЬГЕЛЬМ ИЗ ОВЕР-  
НЯ.

ГЕРДА

АЛЕКСАНДР ГАЛЕСА

КАМБРЕ

ДАВИД ИЗ ДИНАНА

ЕЛЬМ ИЗ  
М ПО.

БОНАВЕНТУРА

ИЗ САОУ-

ДУНС СКОТ

(ШАРТР)

ФОМА АКВИНСКИЙ

А ИЗ СЕН-ВИК-

ФОРМАЛИЗМ

ТОР

АЛЬБЕРТ ВЕЛИКИЙ

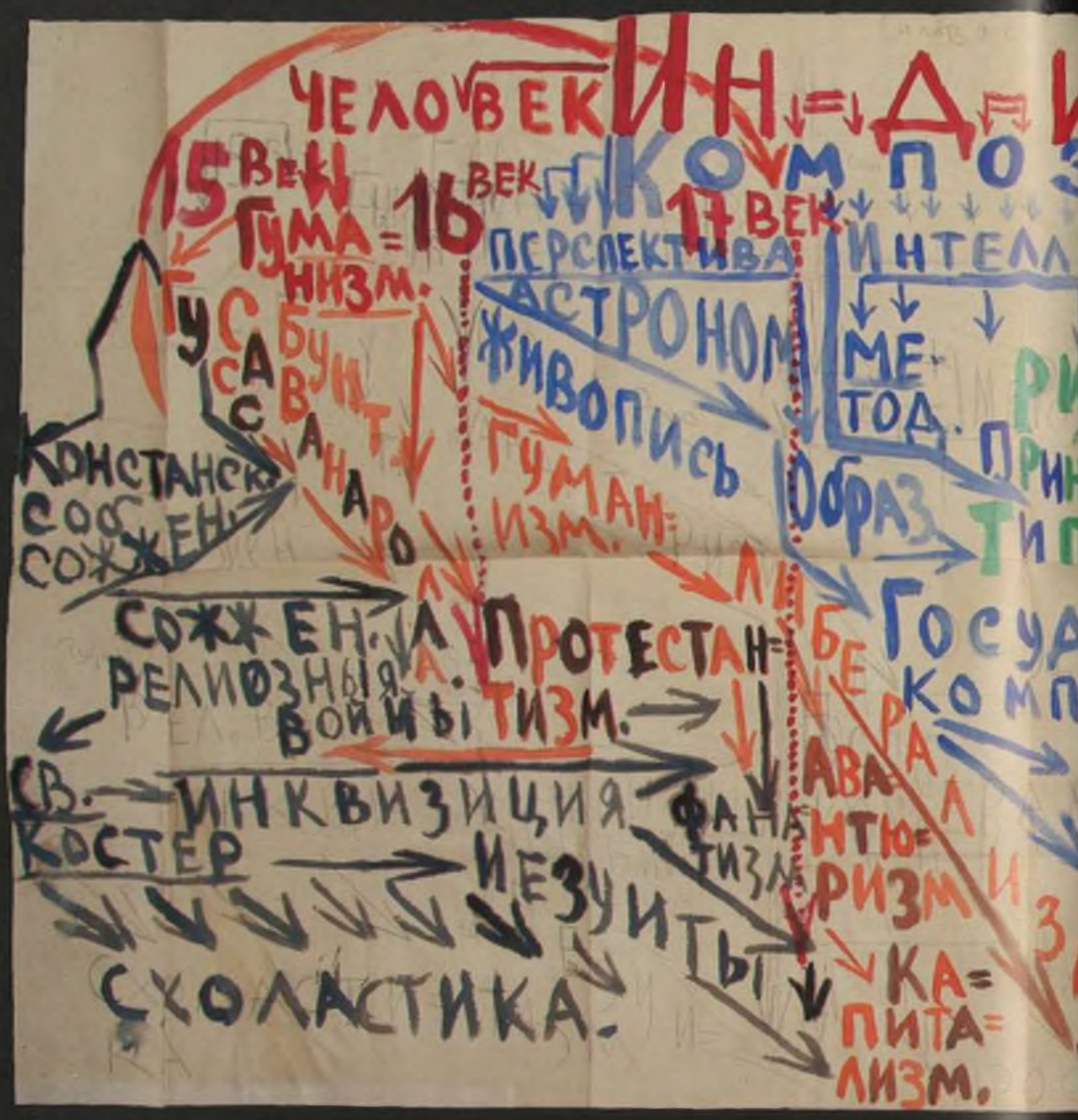
РОЖЕР БЭКОН

ОККАМ

Господ-  
ство

НОМИНА-  
ЛИЗМА.







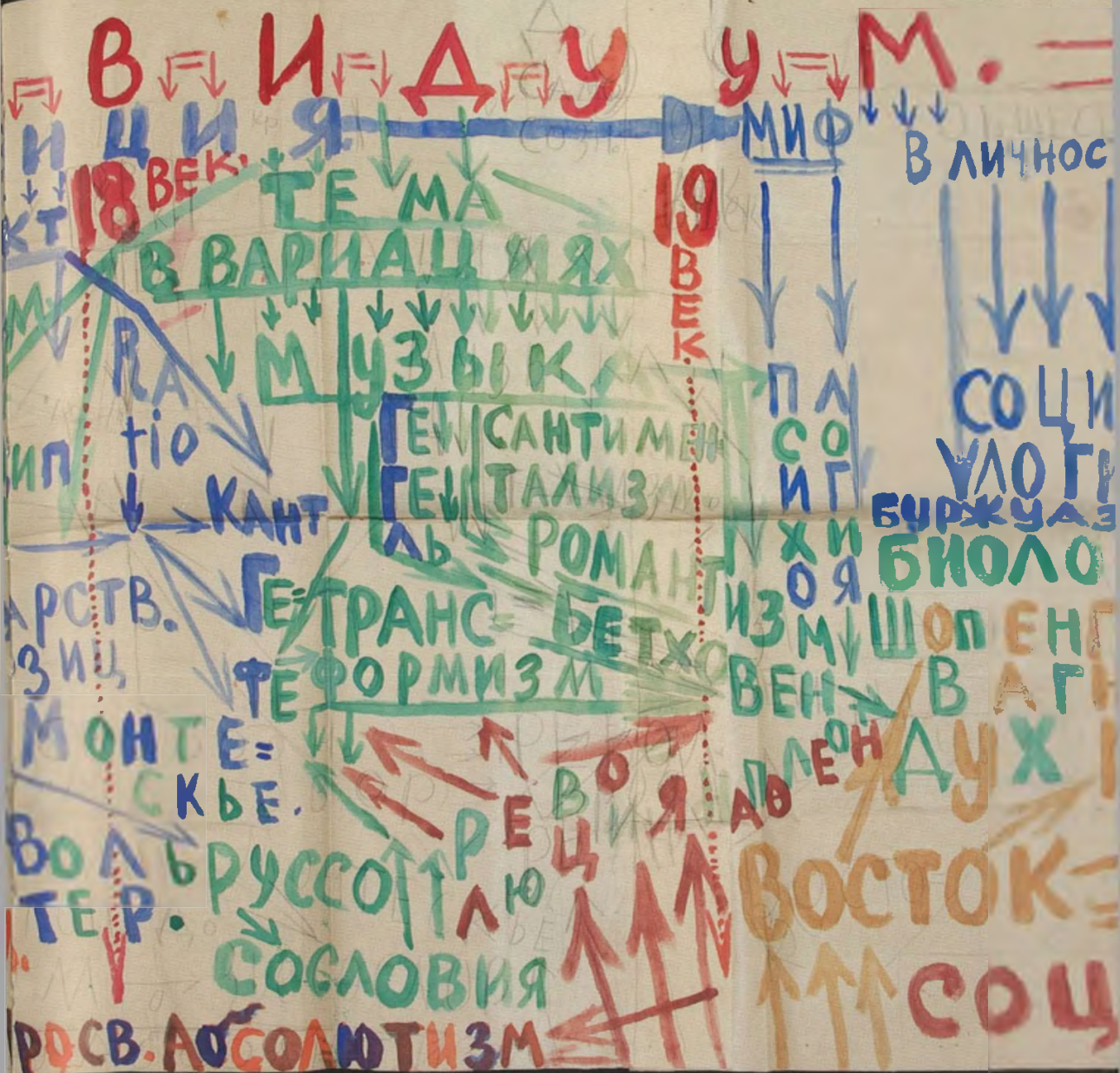
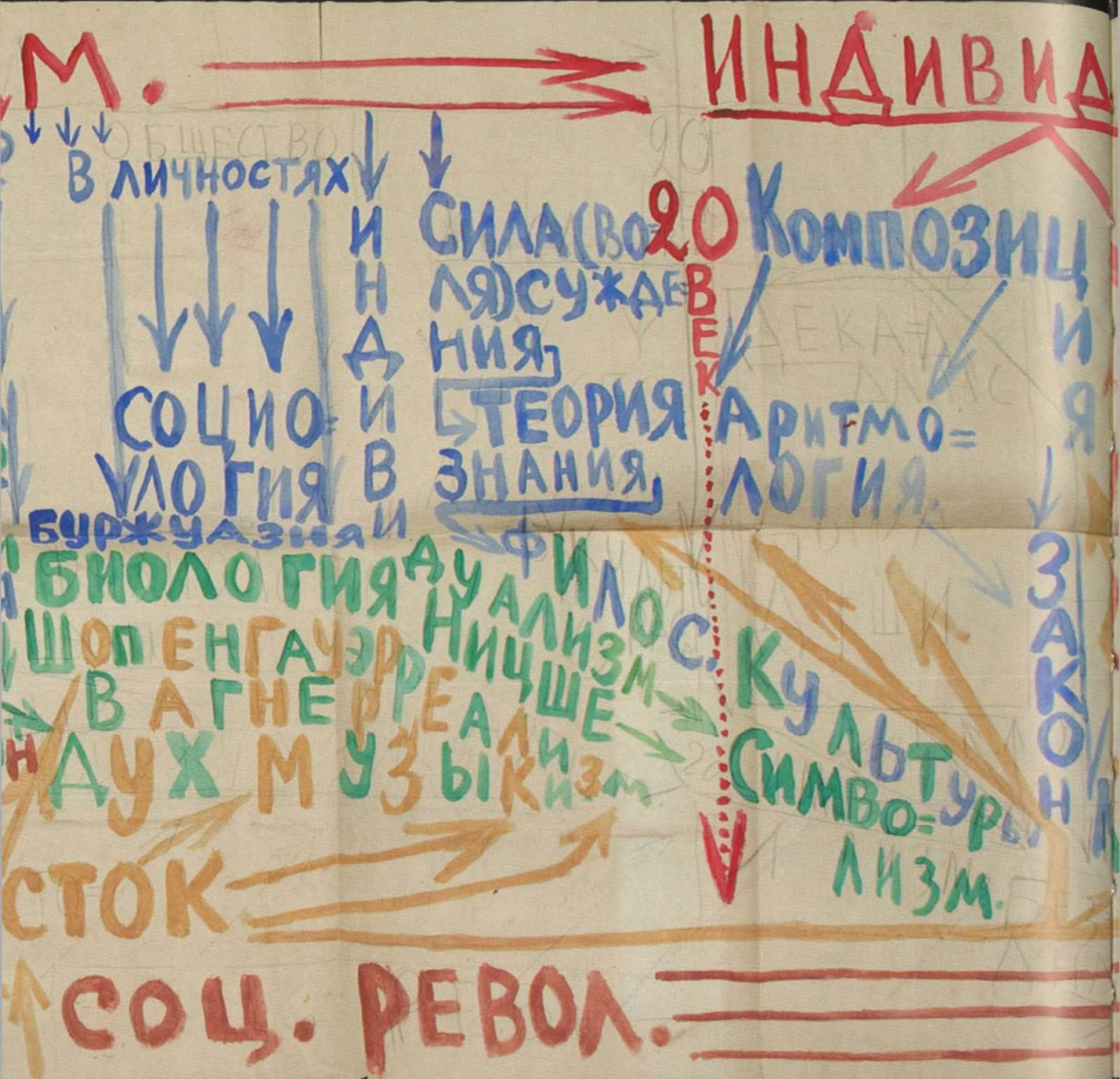


Схема-плакат к «Истории становления самосознающей души». 1926–1931. РГАЛИ





Фрагмент схемы-плаката  
 к «Истории становления  
 самосознающей души».  
 1926–1931. РГАЛИ

Пенал, принадлежавший  
 Андрею Белому.  
 1920-е. МКАБ





КОЛЛЕКТИВ.  
 ↓↓↓↓↓  
 ХРИСТО  
 ТЕМА  
 В ВА=МИХА=  
 РИАЦИИЛ  
 ЯХ  
 РИТМ  
 ПЕРЕ=  
 ВОГЛО=  
 ЩЕНИЯ  
 РМЫ  
 МИСТЕ  
 РИЯ.  
 АНТРО  
 ПОСО=  
 ФИЯ

Индукт  
 НАТУ  
 Мет  
 тел  
 ЭТ  
 ИСТО Р

Обрывки схем-плакатов.  
 1926-1931. ИРЛИ РАН





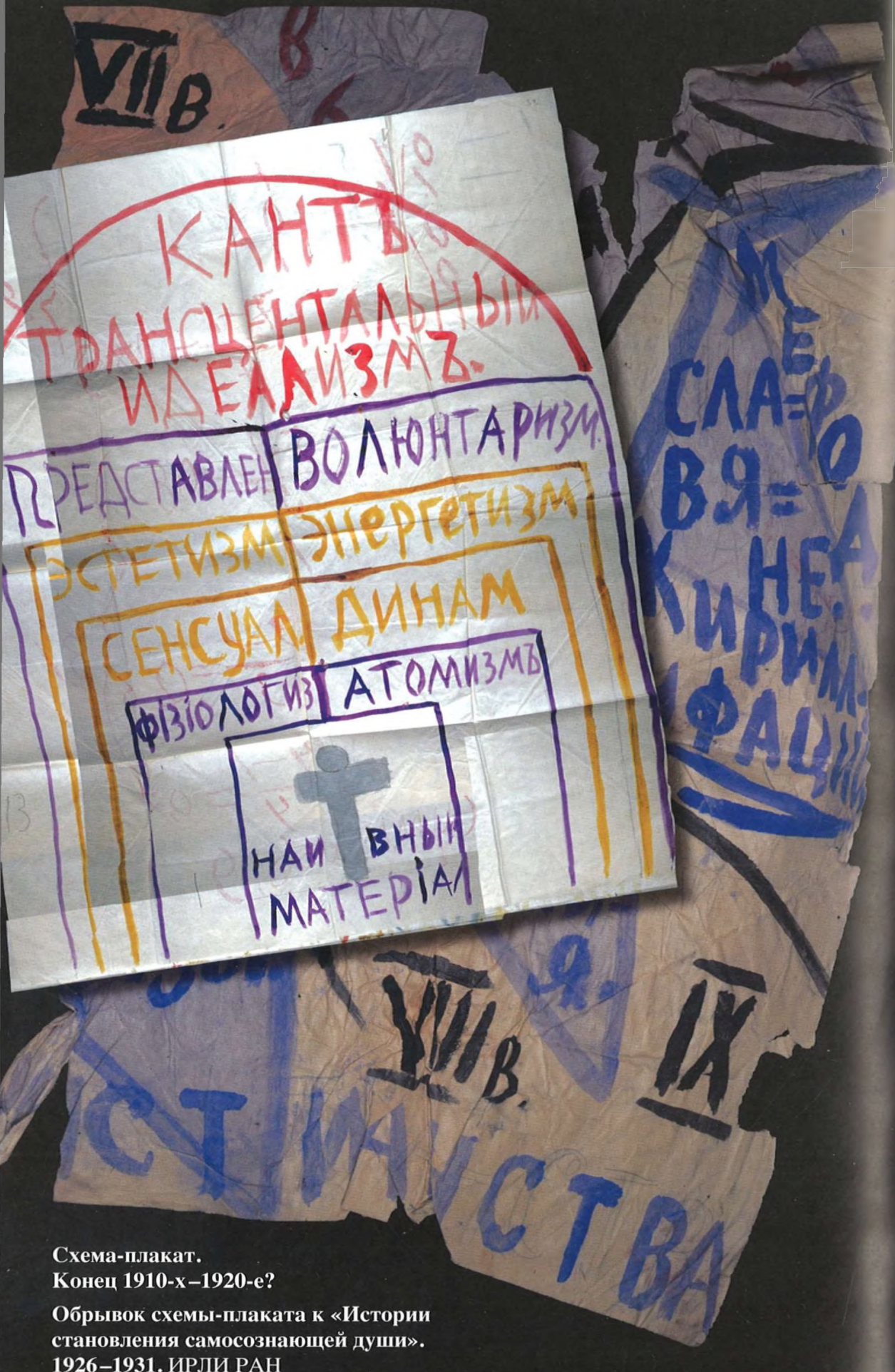


Схема-плакат.  
Конец 1910-х–1920-е?

Обрывок схемы-плаката к «Истории становления самосознающей души». 1926–1931. ИРЛИ РАН

дачи. М., 1923), так и для автобиографических сочинений Белого. Ср. в мемуарах: «я выпадал, так сказать, из всех форм быта буржуазной культуры; <...> в сущности, волил я революции быта, революции сознания, которая разворачивается лишь по мере того, как углубляется революция социальных отношений» (*МДР*. С. 429).

<sup>627</sup> Правильно: Добшоуц (*Dobschütz*).

<sup>628</sup> Ср.: «Сильнее всего на Павле сказалось влияние метода иудейского учения прозелитов. Но он не следует рабски образцу. Нет и двух из его перечислений, которые бы вполне совпадали. Он всегда умеет, под влиянием окружающей обстановки, выдвинуть новые стороны. Собираясь с потребностями своих читателей, он сильнее подчеркивает то или другое» (*Добшоуц Э. Древнейшие христианские общины*. С. 285).

<sup>629</sup> Там же. С. 292.

<sup>630</sup> Коринфянин Юст упоминается в Деяниях Апостолов (Деян. 18: 7). Гай – соратник и спутник апостола Павла (1Коринф. 1: 14; Рим. 16: 23). См.: Там же. С. 292, 325.

<sup>631</sup> Вечера любви, или агапа (*греч.*: «любовь») – в раннем христианстве воспоминание о Тайной вечери; вечера любви подразумевала соединение таинства евхаристии с совместным ужином братьев-единоверцев.

<sup>632</sup> 1Кор. 12–14. Ср.: «говорящий на незнакомом языке, молись о даре истолкования» (1Кор. 14:13). См.: *Добшоуц Э. Древнейшие христианские общины*. С. 292–293.

<sup>633</sup> Там же. С. 296 и след.

<sup>634</sup> Там же. С. 298.

<sup>635</sup> 1Кор 7: 12–13. Там же. С. 299.

<sup>636</sup> 1Кор 7: 1–11. Там же. С. 304 и след.

<sup>637</sup> «Все мне позволительно, но не все полезно; все мне позволительно, но ничто не должно обладать мною» (1Кор. 6: 12). Там же. С. 309, 316.

<sup>638</sup> Там же. С. 310. Добшоуц имеет в виду «популярную философию киников», с которой апостол Павел должен был полемизировать.

<sup>639</sup> 1Тим. 6: 17–18. Там же. С. 311.

<sup>640</sup> Тит – ученик и соратник Павла; по поручению апостола занимался сбором денежных подаваний в Коринфе, первый епископ Крита (2Кор. 7: 13–15; 8: 6).

<sup>641</sup> *Добшоуц Э. Древнейшие христианские общины*. С. 312–315.

<sup>642</sup> Там же. С. 317 и след.

<sup>643</sup> Там же. С. 319 и след. (Добшоуц, однако, пишет не о «свободных» и «святых», а о «сильных» и «слабых»).

<sup>644</sup> Аполлос – ученый иудей из Александрии; вместе с Павлом – лидер христианских общин в Эфесе и Коринфе (Деян. 18: 24; 19: 1; 1Кор. 1: 12; 3: 4 и далее; 4: 6; 16: 12).

<sup>645</sup> Там же. С. 321.

<sup>646</sup> 1Кор. 4: 35. См.: Там же. С. 321 и след.

<sup>647</sup> Там же. С. 324–329.

<sup>648</sup> Там же. С. 333 и след.

<sup>649</sup> Центром культа Артемиды был храм в Эфесе (Малая Азия), считавшийся одним из семи чудес света. Сожженный Геростратом в 356 г. до н.э., он был восстановлен к началу III в. до н.э.

<sup>650</sup> «Ефес, издревле славившийся как святыня Артемиды, издавна бывший связующим звеном между греческою и азиатскою культурою, в начале императорской эпохи, как главный город провинции, достиг пышного расцвета. Известный своею чувственно-пышной жизнью, город этот являлся в то же время и центральным местом религиозного шарлатанства и колдовства. Около древнего Артемисия сосредоточился не только культ императоров, здесь укрепились рядом с ним и всякого рода другие религиозные течения: мы находим здесь иудеев, занимавшихся весьма прибыльным делом колдовства и заклинания; здесь же представлены были ученики Иоанна, ипсистерии и тому подобные предтечи христианства» (*Добшоуц Э. Древнейшие христианские общины*. С. 333–334).

<sup>651</sup> Ср.: «Галаты по настоянию иудаистских агитаторов признали обязательным и для христиан ветхозаветный церемониальный закон; они начали придерживаться еврейских праздников <...>, и, вероятно, исполняли также и законы относительно чистой и нечистой пищи <...>; требование обрезания еще обсуждалось <...>. Мы понимаем возбуждение апостола: для него этим “другим евангелием” уничижалось настоящее Евангелие» (Там же. С. 337).

<sup>652</sup> Онисим – христианский проповедник, бывший рабом другого христианина – Филимона; в Послании к Филимону (1: 8–17) апостол Павел просит простить Онисиму его проступок, принять его и одновременно даровать ему свободу как брату по вере (см.: Там же. С. 341–343).

<sup>653</sup> Там же. С. 344 и след.

<sup>654</sup> Родственники апостола Павла, проповедники христианства: «Приветствуйте Андроника и Юнию, сродников моих и узников со мною, прославившихся между Апостолами и прежде меня еще уверовавших во Христа» (Рим. 16: 7).

<sup>655</sup> «Павел живо входит в положение мировой столицы, где вследствие накопления пролетариата была гораздо сильнее, чем в других местах, полицейская власть, где, при недоверчивом характере императорского правления, гораздо более бдительным был надзор» (Там же. С. 348).

<sup>656</sup> Актуализация при описании Древнего Рима позднейших социально-политических терминов («пролетариат», «коммунизм», «социал-революционеры» и др.) соответствовала тогдашнему научному дискурсу.

<sup>657</sup> После обвинения императором Нероном христиан в поджоге Рима начались масштабные гонения на них с жестокими пытками и казнями.

<sup>658</sup> Рим 13: 6–7, 12–14.

<sup>659</sup> См.: *Добшоц Э.* Древнейшие христианские общины. С. 355.

<sup>660</sup> Ессеи (иессеи) – иудейская религиозная секта; возникла во II в. до н.э., существовала приблизительно до 70 г. н.э. См.: Там же. С. 355. Добшоц, однако, подчеркивает, что ранние христианские общины не имели тех строгих «коммунистических» черт, которые были свойственны ессейским общинам.

<sup>661</sup> «Некоторый же муж, именем Анания, с женою своею Сапфирию, продав имение, утаил из цены, с ведома и жены своей, а некоторую часть принес и положил к ногам Апостолов. Но Петр сказал: Анания! Для чего ты допустил сатане вложить в сердце твое мысль солгать Духу Святому и утаить из цены земли? Чем ты владел, не твое ли было, и приобретенное продаею не в твоей ли власти находилось? Для чего ты положил это в сердце твоём? Ты солгал не человеку, а Богу. Услышав сии слова, Анания пал бездыханен; и великий страх объял всех, слышавших это. <...> Часа через три после сего пришла и жена его, не зная о случившемся. Петр же спросил ее: скажи мне, за сколько ли продали вы землю? Она сказала: да, за столько. Но Петр сказал ей: что это согласились вы искутить Духа Господня? вот, входят в двери погребавшие мужа твоего; и тебя вынесут. Вдруг она упала у ног его и испустила дух. <...> И великий страх объял всю церковь и всех слышавших это» (Деян. 5: 1–11). См.: *Добшоц Э.* Древнейшие христианские общины. С. 356.

<sup>662</sup> Там же. С. 357–358. Добшоц пишет не об эллинах, а об «эллинистах», т.е. не об этнической принадлежности, а о культурно-конфессиональной ориентации.

<sup>663</sup> Ср.: «Вместе с эллинистами в общину проник новый элемент. Они стояли далеко от фарисейской законности. Даже многое, что относилось к самому Закону, для них было смягчено и устранено аллегорической интерпретацией. Если в проповеди Иисуса о Царстве Божием заключались и идеи, стоявшие выше Закона, то в лице эллинистов они нашли слушателей, вполне готовых к восприятию. Помимо врагов Иисуса эллинисты первые поняли и высказали мысль, что в отношении Иисуса к субботе и в его словах о храме есть принципиальное возвышение над ветхозаветным культом, что в основе этого лежит даже уничтожение Закона. Это обстоятельство имело двойное влияние на первоначальную общину. Оно повело к первому крупному конфликту между иудейством и внешним миром: Стефан, оратор эллинистов, претерпел мучение – община рассеялась. Внутри же общины это обстоятельство сделало невозможным прежнее наивное отношение к Закону» (*Добшоц Э.* Древнейшие христианские общины. С. 358–363). Св. Стефан – христианский первомученик (побит камнями); грекоязычный иудей, один из первых семи диаконов; возглавлял диаспору «эллинистов» – часть иерусалимской общины, отстаивавшей свободу от исполнения некоторых предписаний иудаизма (Деян. 6–8).

<sup>664</sup> Иаков, «брат Господень», вслед за апостолом Петром и вплоть до своей мученической смерти (ок. 62 г. н.э.) возглавлял иерусалимскую христианскую общину; в конфликте между христианами-иудеями и христианами-язычниками Иаков – противник апостола Павла.

<sup>665</sup> Ср.: «эллинисты, к которым, как энергичные передовые борцы, присоединились Варнава и Павел, еврей из евреев, чем дальше, тем определеннее защищали полное отделение христианства от иудейства. <...> В противоположность языческому должен был создаться собственный идеал христианской нравственности. <...> под сильным влиянием Павла идеал этот быстро начал осуществляться в общинах язычников и иудеев. Но против этого в самом Иерусалиме началась реакция, становившаяся все более сознательной и исходившая, главным образом, от тех лиц,



которые сами не принадлежали к кругу Иисуса и не были затронуты Его свободным духом. Главным представителем является Иаков, брат Господень, который лишь после смерти Иисуса присоединился к общине и здесь в качестве брата Господня и благодаря своей сильной личности занял скоро руководящее место. Эти люди с полным сознанием выступают за безусловную обязательность Закона: фарисейский идеал есть в то же время и идеал христиан; совершенная святость общины, верной Закону, готовит путь имеющему вновь прийти Господу» (Там же. С. 359).

<sup>666</sup> Имеется в виду собрание в Иерусалиме (конец 40-х или начало 50-х гг.) глав иерусалимской (Иаков, Петр, Иоанн) и антиохийской (Павел, Варнава) христианских общин. Так называемый «апостольский декрет» – постановления Иерусалимского собора, сохранившиеся в виде речи председательствовавшего на «Соборе» Иакова и как соборные послания к антиохийской общине; декрет предполагал, что принявшие христианство язычники должны соблюдать некоторые обрядовые предписания иудаизма (Деян. 15: 19–29; 21: 25).

Ср.: «Кажется, что в самом Иерусалиме это направление все более одерживало верх. <...> Важнее то, что представители других направлений покидали Иерусалим: сначала эллинисты (в связи с преследованием Стефана), ушедшие из Иерусалима, чтобы нести и в широкий мир Евангелие, великое значение которого они познали; затем <...> Петр и, быть может, другие члены первоначального ядра <...>. Более строгие оставались; Иаков остался их руководителем. Действительно, если в 51 году, Гал. 2, 9 (ср.: Деян. 15, 13), во время так называемого собора апостолов, мы видим его в руководящей роли еще рядом с Петром и Иоанном, то в 58 году во главе общины стоит один Иаков, Деян. 21, 18, признаваемый руководителем христианской общины Палестины вплоть до его смерти, последовавшей, вероятно, в 62 году. Настроение кружка, группировавшегося около Иакова, дух, руководивший первоначальной общиной в это позднее время, мы ясно видим из так называемого апостольского декрета, который, конечно, не мог быть обнародован в 51 году при участии Павла и Варнавы (как это рассказывается в Деяниях апостолов гл. 15) в качестве мнения первых апостолов и всей первоначальной общины; он, конечно, согласно вполне явному свидетельству, Деян. 21, 25, послан был в последовавшие годы Иаковым и его приверженцами в сирийско-киликийскую область, давно уже оставленную Павлом. В этом декрете требуется от христиан-язычников, чтобы они из уважения к иудеям, с которыми они жили вместе в смешанных общинах (ср. 15, 21), воздерживались от вкушения идоложертвенного мяса, от крови, удушения, блуда. <...> здесь сказывается истинно иудейское презрение к язычникам <...>. Правда, уступка в требовании обрезания означала отказ от признания их собственной формы христианства, единственно имеющей значение <...>. Но тот факт, что говорится специально о крови и удушении, показывает казуистический характер этого христианского раввинизма. Здесь в кругу Иакова – в этом не может быть сомнения – иудейский идеал святости был признан общехристианским» (Там же. С. 360).

<sup>667</sup> Гегесипп, видный деятель раннего христианства, писал об Иакове в своем сочинении по церковной истории («Ниротпемата»), которое не сохранилось и известно лишь в выдержках. См.: Там же. С. 360.

<sup>668</sup> Там же. С. 364–367.

<sup>669</sup> Варнава, один из апостолов от семидесяти (т.е. из учеников, избранных Иисусом Христом дополнительно к двенадцати апостолам, см.: Лк. 10: 1–2), сторонник «эллинистов», играл важную роль в антиохийской общине и в миссии по обращению язычников.

<sup>670</sup> Имеется в виду Юстин (Иустин) Мученик. Ср.: «Мы узнаем, что еще в половине II столетия существовали два параллельных направления, которые могут быть рассматриваемы как наследия точек зрения, олицетворявшихся в Петре и Иакове: представители одного направления, хотя сами и соблюдали отеческий закон своего народа, но не считали его, однако, составною частью христианства; представители другого направления объявили закон обязательным для христиан: Юстин <...> признает первых, но не считает возможным причислять к церквям вторых» (Там же. С. 368).

<sup>671</sup> Элия Капитолина – город (римская колония), который был построен на месте Иерусалима, разрушенного после подавления восстания Шимона Бар-Кохбы (132–136). Евреям было запрещено под угрозой смерти вступать в город. Ср.: «Позднее часть христиан-иудеев еще более приблизилась к христианам-язычникам: даже в Элии Капитолине, на древней священной почве Иерусалима, возникла языческо-христианская община. <...> И в эти иудейско-христианские круги Палестины проник гносис с его аскезой» (Там же. С. 369).

<sup>672</sup> Там же. С. 371.

<sup>673</sup> Согласно Добшюцу, апостольские послания отражают особенности жизни и уклада общин в рамках формирующейся церкви, а также различные идеологические ситуации внутри каждой из

них. См.: Там же, в гл. «Христианские общины в Малой Азии» (С. 372–381), «Римская община» (С. 381–389), «Коринфская община» (С. 389–392). См. также выше негативные суждения Белого о посланиях апостола Петра (гл. 1, подглава «Апостол самосознания Павел») и в «Кризисе сознания» (*Белый А.* Евангелие как драма. С. 21–26).

<sup>674</sup> «Программа-минимум» (и «программа-максимум») – клишированный термин, характерный для сочинений по истории революционных партий.

<sup>675</sup> Добшоуц пишет о пресвитерах как о старейшинах и наставниках христианских общин. См. ниже прим. 683.

<sup>676</sup> Ин. 2: 19. Ср.: «это лжеучение <...> является извращением самого Иоаннова учения. “Они вышли от нас, но не были наши” <...>. Бога следовало еще познать <...>; для этого необходимо было быть рожденным от Бога; тогда только можно было созерцать Бога, как созерцал его едиnorodный сын <...>. Бог был свет, и христиане были детьми света» (*Добшоуц Э.* Древнейшие христианские общины. С. 394).

<sup>677</sup> Откр. 2; 3.

<sup>678</sup> К Эфесской и Сардийской христианским общинам обращены стихи: Откр. 2: 1–7; 3: 1–6.

<sup>679</sup> Откр. 2: 24. См. возможно известную Белому работу: *Карсавин Л.П.* Глубины сатанинские (Офиты и Василиды) // Феникс. Кн. 1. М.: Костры, 1922. С. 95–113. В письме к Э.К. Метнеру от 4 января 1903 г. Белый приводил цитату из Вл. Соловьева, использовавшего этот образ в предисловии к своей кн. «Стихотворения» (СПб., 1900): «перенесение плотских животно-человеческих отношений в область сверх-человеческую есть величайшая мерзость и причина крайней гибели (потоп, Содом и Гоморра, глубины сатанинские последних времен)» (*Белый – Метнер.* Т. 1. С. 152). Примечательно, что С.Н. Булгаков (в письме к Белому от 13–17 декабря 1910 г.) оценивал роман «Серебряный голубь» как «чудо художественного ясновидения», сделавшее понятным «“глубины сатанинские” мистического сектанства» (Новый мир. 1989. № 10. С. 238–239. Публ. И.Б. Роднянской).

<sup>680</sup> Послания св. Игнатия Богоносца цитируюся по кн.: *Добшоуц Э.* Древнейшие христианские общины. С. 400 (см. также: Ранние Отцы Церкви: Антология. Брюссель, 1998. С. 101–144).

<sup>681</sup> *Добшоуц Э.* Древнейшие христианские общины. С. 385 и след., 400–407.

<sup>682</sup> Там же. С. 402. Поликарп – ученик Иоанна Богослова, епископ Смирнский; ведущая фигура в церковной жизни Малой Азии во II в.; принял мученическую смерть в Смирне.

<sup>683</sup> Епископ (*греч.* «надзиратель, блюститель») – третья, высшая степень церковной иерархии, самостоятельный полномочный правитель церкви; пресвитер (*греч.* «старец, старейшина») – вторая степень иерархии, пресвитеры управляли общинами под наблюдением апостолов; диакон (*греч.* «служитель») – низшая степень, посредники между епископами и паствой. О формировании церковной иерархии см.: *Harnack A.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 1–3. Tübingen, 1909–1910. Aufl. 4. Bd. 1. S. 236–237.

<sup>684</sup> Согласно этому учению, Христос был человеком только по видимости, когда телесный облик оставался лишь призраком; против докетизма выступали уже апостолы Иоанн и Павел (Ин. 1: 14; 1Ин. 4: 2 и далее; 1Тим. 2: 5 и далее; 3: 16; 2Тим. 2: 8).

<sup>685</sup> См.: *Добшоуц Э.* Древнейшие христианские общины. С. 407–420 (гл. «Начатки гнозиса»).

<sup>686</sup> Ссылки взяты Белым из работы Э. Добшоуца «Древнейшие христианские общины».

*Wernle P.* Die Anfänge unserer Religion. Tübingen; Leipzig, 1901.

*Weizsäcker C.* Die Anfänge christlicher Sitte // Jahrbuch für deutsche Theologie. Bd. XXI. Stuttgart, 1876. С. 1–36.

*Keim Th.* Rom und das Christentum: Eine Darstellung des Kampfes zwischen dem alten und dem neuen Glauben im römischen Reiche während der ersten beiden Jahrhunderte unserer Zeitrechnung. Berlin, 1881.

*Harnack A.* Vorstudie zu einer Geschichte der Verbreitung des Christenthums in den ersten drei Jahrhunderten. <1.> Berlin, 1901 // Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Philosophisch-historische Klasse 1901. Bd. II. S. 810–845; Vorstudie zu einer Geschichte der Verbreitung des Christenthums in den ersten drei Jahrhunderten. 2. Berlin, 1901 // Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Philosophisch-historische Klasse 1901. Bd. II. S. 1186–1214. Эти работы через год вышли отдельной книгой: *Harnack A.* Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Leipzig, 1902; *Bestmann H.J.* Geschichte der christlichen Sitte. Bd. I–II. Nördlingen, 1880–1885. Белый вслед за Добшоуцем ссылается на второй том.

*Ernesti H. Fr. Th. L.* Die Ethik des Apostels Paulus in ihren Grundzügen. Braunschweig, 1868. Белый вслед за Добшоуцем ссылается на второе издание (1875).



<sup>687</sup> Ср.: «Еще рельефнее проявляется христианское самосознание во взаимных отношениях христианских общин. Теперь уже ясно выступает великое целое; это – церковь, еkklesia. Молятся об ее единстве, дабы видеть его в конце мира. Но уже и в это время единство осуществляется духовно через странствующих апостолов, пророков и учителей. Странствующие братья <...> поддерживали непрерывную связь между общинами. Все больше и больше выступает также внешнее единообразие в управлении, культе, обычае: постановления папских посланий, например, даны очевидно для широкого круга общин <...>; равным образом и “Учение апостолов” относится ко всей местной церкви. И если сопоставить то и другое, то при всем различии местного колорита выступают все же одинаковые основные черты» (*Добшуц Э. Древнейшие христианские общины. С. 429*).

<sup>688</sup> См.: *Соловьев В.С. Гермес Трисмегист // ЭСБЕ. Т. VIIIa (16). С. 537–538*. Там, однако, не указано на влияние Филона.

<sup>689</sup> См. гл. «Гермес Трижды Величайший» в кн.: *Зелинский Ф.Ф. Из жизни идей: Научно-популярные статьи. Т. 3: Соперники христианства: Статьи по истории античных религий. СПб., 1910 (2-е изд.). С. 88–152 (1-е – 1907 г.)*. В дальнейшем Белый также опирается на эту книгу (см. постраничное прим. ниже). Ср. запись за январь 1926 г.: «перечел все, что мог достать Зелинского (Фаддей Францевича)» (*РД. С. 489*).

<sup>690</sup> Согласно Зелинскому, герметизм возник вследствие произошедшего в Кирене соприкосновения культа аркадского космогонического Гермеса (этот Гермес отличен от общегреческого) с культом египетского бога Тота: «аркадский герметизм был занесен в Египет» (Там же. С. 111 и след.). Ср. также замечание Зелинского о том, что из аркадской мифологемы «Зевс родил Гермеса, Гермес родил Пана», если Пан «был истолкован как Логос–“Слово”», следует, что «Гермес, его отец, должен был превратиться в Разум (Nus), так как слово – порождение разума» (Там же. С. 133).

<sup>691</sup> *Ménard L. Hermès Trismégiste: Traduction complète précédée d'une étude sur l'origine des livres Hermétiques. Paris, 1867. P. IX*; см. также: P. XLIV–LXVIII. См. отсылку Белого к этой книге в постраничном прим. ниже. Ср. запись за март 1906 г.: «читаю книгу Louis Ménard'a о Гермесе Трисмегисте» (*РД. С. 365*).

<sup>692</sup> См. гл. «Гермес Трижды Величайший» в кн.: *Зелинский Ф.Ф. Из жизни идей. Т. 3: Соперники христианства. С. 88–152*

<sup>693</sup> Герметический корпус текстов формировался в течение многих столетий. Согласно Зелинскому, «Пэмандр» (см. наст. кн., гл. I, подглаву «Евангелия, как исторические документы» и прим. 220, 285) считался старейшим сочинением свода, а «Дева мира» (то есть Исида) и «Асклепий» – сравнительно поздними текстами (Там же. С. 127, 141).

<sup>694</sup> См. в известной в кругу символистов книге С.В. Тухолки «Оккультизм и магия»: «По мнению некоторых, Гермес Трисмегист не был отвлеченным лицом, изображавшим бога Тота, под именем коего писали египетские жрецы, а существовал на самом деле; в доказательство, между прочим, приводится легенда о том, что Александр Македонский видел его гробницу и нашел в ней изумрудную доску, на коей был начертан любопытный документ, известный ныне под именем изумрудной скрижали. Некоторые видели в этом документе лишь алхимический трактат о производстве золота, другие же думают, что в нем Гермес изложил учение оккультизма об астрале, о коем далее мы будем говорить подробно» (СПб., 1907. С. 97; публикация текста: С. 97–98). Ср. также оценку Белого в рецензии на кн. В.В. Розанова «Когда начальство ушло» (СПб., 1910): «мысль Тота-Гермеса, мысль “Изумрудной скрижали”: “Все, что сверху, то и внизу” <...> есть мысль практического оккультизма всех времен и народов» (Русская мысль. 1910. № 11. С. 374; републикация в кн.: В.В. Розанов: pro et contra. Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Кн. II. СПб., 1995. С. 78).

<sup>695</sup> *Ménard L. Hermès Trismégiste: Traduction complète précédée d'une étude sur l'origine des livres Hermétiques. Paris, 1867*. Белый ссылаясь на эту книгу в первой главе.

*Reitzenstein R. Zwei religionsgeschichtliche Fragen nach ungedruckten griechischen Texten der Strassburger Bibliothek. Strassburg, 1901.*

*Reitzenstein R. Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur. Leipzig, 1904.*

*Zielinski Th. Hermes und die Hermetik. Teil 1: Das hermetische Corpus // Archiv für Religionsgeschichte. Bd. VIII. Leipzig, 1905. S. 321–372.*

*Зелинский Ф.Ф. Из жизни идей: Научно-популярные статьи. Т. 3: Соперники христианства: Статьи по истории античных религий. СПб., 1910. С. 88–152 (гл. «Гермес Трижды Величайший»).*

<sup>696</sup> Белый опирается на основную идею Зелинского о произошедшей в условиях Египта Птолемея «метаморфозе» аркадского герметизма в греко-египетский. Зелинский оспаривает «египтомагию» Р. Рейценштейна (R. Reitzenstein) (отсылку Белого к его работам см. прим. 695) и предлагает различать «высший герметизм» («система религиозного учения»), который «остался греческим в душе и лишь внешним образом примкнул к египетскому пантеону», и «низший герметизм», который «как система магических практик, остался по своему существу египетским, хотя и принял в себя и греческие, и другие иноземные начала, и особенно – греческий язык. Соперником христианства, разумеется, стал только высший герметизм» (Зелинский Ф. Ф. Из жизни идей. Т. 3. С. 120). О близости дуалистического герметизма и христианства см.: Там же. С. 141.

<sup>697</sup> Согласно Штейнеру, четвертый период истории человечества – греко-латинский (первый – протоиндийский, второй – протоперсидский, третий – египто-халдейский), см.: Штейнер Р. Импульс Христа и развитие Я-сознания. GA 116. С. 126 – 6 лекция «Происхождение совести», 2 мая 1910 г.

<sup>698</sup> Понятие «конкретного идеализма» восходит к работе С.Н. Трубецкого «Основания идеализма» (Вопросы философии и психологии. 1896. Кн. XXXI–XXXV), являясь программным для этого философа. Ср.: «В конкретном определении абсолютного мы находим такое основание, а следовательно, и основание рациональной метафизики и теории познания. В этом определении мы понимаем действительность как реальное *другое* абсолютного, *сущее для себя и для абсолютного*, – как субъект и как объект. В этом определении объясняется, каким образом сущее вообще может быть объектом мысли и каким образом оно может и логически, и реально определяться идеей. В нем заключается следовательно *основание конкретного идеализма* и принцип идеалистического мирообъяснения» (Трубецкой С.Н. Основания идеализма // Вопросы философии и психологии. 1896. Кн. XXXV. С. 763).

<sup>699</sup> Монос (греч.: один, единственный) – термин, часто используемый Белым в связи с философскими спорами о монизме миропонимания и методологии; итогом поисков Белого в этом направлении стала модель плюро-дуо-монизма. См., напр., в письме к Иванову-Разумнику от 29 ноября 1926 г.: «мое солнце, моя прекрасная ясность есть “монос” всех вариаций моих подглядывов о себе и других; но этот “монос” не выражается в “моносе” внятной идеи (всегда – отвлеченной формы), в “моносе” художественного образа <...>; не выражается он и в “моносе” изношенной личности Бориса Бугаева; если бы я поверил ей, я стал бы на старость лет “монархист-индивидуалист”; если бы поверил в “монос” образа – стал романтик в “колпаке”; если бы поверил “моносу” идеи, то стал бы нео-рационалистом» (Белый – Иванов-Разумник. С. 437). Или: «И я же писал в 1915 году в согласии с собой: <...> “Элементами... мировоззрений будут... четыре категории моносов: 1) ‘Монос’ градации... 2) ‘Монос’ тона... 3) ‘Монос’ мироощущения... 4) ‘Монос’ метода...» (“Мировоззрение Гете”, стр. 182–183). С точки зрения диалектики градационной последовательности для меня могут быть: 1) монизмы (материализм, рационализм, идеализм и т.д.); 2) дуо-монизмы: “монос” материя берется в эмпиризме, в логизме, в трансцендентализме и т.д.; 3) плюро-дуо-монизмы и т.д. (Ibidem, стр. 186–187); я, например, перебираю градацию диалектикой допустимых логизмов: 1) логический материализм (Демокрит), 2) логический математизм (Кантор), 3) логический рационализм (Когэн), 4) логический психизм (Фехнер), 5) логический монадизм (Лейбниц) и т.д. (Ibidem, стр. 188). И я говорю, что надо оттенять “нюанс моно-дуо-плюральной градации, многообразие модуляций которой – сама история философии” (Ibidem, стр. 189)» (НРДС. С. 197–198).

<sup>700</sup> Ср. в программной статье «Эмблематика смысла» формулирование комплексного понимания символа как «формо-содержания» и единства (в том числе образа и понятия) в цепочках афоризмов, см., напр.: «Единство есть символ»; «Символическое единство есть единство формы и содержания»; «Символ есть единство» (Символизм. С. 82, 94). См. также статью «Жезл Аарона» (1917), где на фоне антропософской гносеологии концепция символа углубляется и конкретизируется, будучи приложена к учению о слове (Литературное наследство. Т. 111: Андрей Белый. Жезл Аарона. Работы по теории слова 1916–1927 гг. / Сост., подгот. текста, вступ. ст. Е.В. Глуховой, Д.О. Торшилова. М.: ИМЛИ РАН, 2018. С. 83–158).

<sup>701</sup> См. главу «Вишведевы (Всебоги)» в книге М. Мюллера «Шесть систем индийской философии» (Müller M. The Six Systems of Indian Philosophy. London, 1899), с русским переводом которой (М., 1901; переизд. – М., 1995) Белый познакомился сразу после выхода. См. запись за октябрь 1901 г. (РД. С. 340). В мемуарах Белый также говорит, что с «Ведантой и Самкьей <...> был знаком: по Максу Мюллеру» (НВ. С. 81).

Согласно Мюллеру, понятие «Вишведевы (Всебоги)» «обозначает всех богов вместе <...>, а не просто всех богов»; оно «было первым важным приближением от многих несвязанных между со-

бой богов, рассеянных в природе, к постепенно все более и более монистической фазе мышления в ведах» (Мюллер М. Шесть систем индийской философии. М., 1995. С. 51, 52). В Веданте, духовной системе индийской философии, понятие «единое» играет центральную роль: «Все признается Единым, так как если допустить существование чего-либо, кроме абсолютного Единого, или Высшего существа, если бы рядом с Единым мог существовать Второй, то он составлял бы границу того, что постулируется как безграничное, так что понятие Единого было бы самопротиворечащим» (Там же. С. 12).

<sup>702</sup> Аллюзия на сказку Ганса Христиана Андерсена «Новый наряд короля» (1837).

<sup>703</sup> Белый ссылается на основополагающий труд немецкого философа Вильгельма Виндельбанда «Geschichte der Philosophie» (Freiburg, 1892); в русском переводе: *Виндельбанд В.* История древней философии. С приложением Виндельбанда «Августин и средние века», Фуллье «История схоластики» / Пер. слушательниц высших женских курсов под ред. проф. А.И. Введенского. СПб., 1893. С. 316 (неточная цитата). См. также главу «Новоплатонизм» – важнейший источник приводимых в *ИССД* сведений о неоплатонизме (Там же. С. 302–321). С книгой Виндельбанда (2-е изд. 1898, 3-е изд. 1902) Белый познакомился еще студентом. См. записи за январь 1902 г.: «читаю историю древней философии Виндельбандта»; за сентябрь 1904 г.: «перечитываю “Историю древней философии” Виндельбандта» (РД. С. 341, 352). Он также вернулся к Виндельбанду в августе 1926 г., в период работы над *ИССД*: «Перечитываю (для книги): <...> “Историю древней философии” Виндельбанда» (РД. С. 491). Ср. также негативный отзыв о книге в письме к Иванову-Разумнику от 24–29 сентября 1926 г.: «Недавно потрясаясь поверхностностью “Истории древней философии” Виндельбанда; за 15 последних лет она – выдохлась в моем сознании» (Белый – Иванов-Разумник. С. 389).

<sup>704</sup> Неточная цитата, ср.: «Сила греческого мышления угасла. Простой и великий разум греческой философии, говоря языком Плотина, так ослабел от всех своих эллинских эманаций, что впал в прямое противоречие с самим собой — в высокопарное отсутствие разума» (Виндельбанд В. История древней философии. С. 316).

<sup>705</sup> *Блонский П.П.* Философия Плотина. М., 1918. С. 308. С книгой П.П. Блонского Белый познакомился в январе 1926 г. (РД. С. 489); перечитывал ее в 1931 г. (см. запись в дневнике за 22 мая 1931 г. – ЛН. 105. С. 893).

<sup>706</sup> «Cogito ergo sum» (лат.) – «Я мыслю, следовательно, я существую»; формула присутствует в латинском сочинении Декарта «Первоначала философии» (1644; «Principia Philosophiae». Ч. I) и во французском – «Рассуждение о методе» (1637; «Discours de la methode». Ч. IV). Ср. его трактовку Белым: «я сознаю – стало быть: я живу» (МДР. С. 104).

<sup>707</sup> См. сочинение Эдуарда фон Гартмана «Философия бессознательного» (1868); русский пер.: *Гартман Э.* Сущность мирового процесса, или Философия бессознательного: В 2 т. / Перевод А.А. Козлова. М., 1873–1875 (2-е изд. – 1902).

<sup>708</sup> В философском диалоге Ф. Шеллинга «Бруно» (1802) абсолютное (или чистое) сознание, данное как самопознание абсолюта, есть самоидентичность и упраздняет разделение на субъект и объект; по Шеллингу, философия и искусство являются сферами, в которых возможно преодоление разделяющих границ и непосредственное созерцание абсолюта.

<sup>709</sup> *Блонский П.П.* Философия Плотина. С. 307.

<sup>710</sup> Ср. в статье Э.Л. Радлова «Новоплатонизм»: «До Гегеля историки смотрели на Н<овоплатонизм> с некоторым презрением; Гегель впал, может быть, в противоположную крайность, утверждая, что в Н<овоплатонизме> греческая философия достигла полной силы, соединив в себе противоположные принципы и односторонние системы» (ЭСБЕ. Т. XXI (41). С. 286). Оценку и характеристику неоплатонизму Гегель дает в «Лекциях по истории философии» (см.: *Гегель Г.Ф.В.* Полн. собр. соч. Т. XI. М.; Л., 1935. С. 11–76 – кн. III; пер. Б.Г. Стоппнера).

<sup>711</sup> *Блонский П.П.* Философия Плотина. С. 312.

<sup>712</sup> Ср. у Штейнера о неоплатонизме (Steiner R. Von Seelenrätseln. GA 21. Dornach/Schweiz, 1983. <III. Franz Brentano. Ein Nachruf>. S. 112).

<sup>713</sup> См.: *Garbe R.* Die Sâmkhya-Philosophie: Eine Darstellung des indischen Rationalismus nach den Quellen. Leipzig, 1894 (Einleitung, III: Über den Zusammenhang der Sâmkhya-Lehre mit der griechischen Philosophie). S. 96, 99.

<sup>714</sup> См. статью Э.Л. Радлова «Новоплатонизм» (ЭСБЕ. Т. XXI (41). С. 286–287).

<sup>715</sup> Мысль про «этическую тенденцию» неоплатонизма взята Белым из статьи Радлова: «Гарнак справедливо говорит, что этическое настроение, которое создавал на религиозной основе Н<овоплатонизм>, неизмеримо превосходило все, что в этом отношении мог представить древ-

ний мир» (*ЭСБЕ*. Т. XXI (41). С. 287). См. также: *Harnack A. Der Neuplatonismus // Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. I: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas. Tübingen, 1909. Aufl. 4. Beilagen III. S. 808–826.* Гарнак выделяет как заслугу неоплатонизма дополнение максимы «не хлебом единым жив человек» утверждением «также и не единственно своим знанием» (Там же. С. 814–815).

<sup>716</sup> Ср.: «Но в то же время, как Ориген посредством учения о грехопадении и искуплении разрешает все физическое существование в этико-религиозные определения, Плотин ведет борьбу с чувственными образами, чтобы сделать понятную духовную связь вселенной; и в то время, как возвращение к Богу у Оригена преобразуется в величественный всемирно-исторический процесс всего мира духов, у Плотина оно приурочивается к таинственному экстазу единичного человека» (*Виндельбанд В. История древней философии. С. 308–309.*)

<sup>717</sup> Там же. С. 312–313.

<sup>718</sup> Ср.: «Плотин рассматривает это высшее блаженство, как благодать, выпадающую на долю немногих, и то в редких случаях; как на вспомогательное средство к достижению состояния восхищения указывает он на культ позитивной религии, к которой в других случаях он относится вообще довольно свободно. Но уже у Порфирия это вспомогательное средство становится существенно-необходимым фактором, а у позднейших неоплатонцев оно становится главным делом» (Там же. С. 313).

<sup>719</sup> Виндельбанд пишет об «иерархии мифологем, в которую превращается у Прокла греческий мир понятий» (Там же. С. 320).

<sup>720</sup> Там же. С. 318–320.

<sup>721</sup> Ср.: «Характерной чертой в личности Прокла является соединение мифологической фантазии с сухим формализмом понятий, неутолимой жажды веры с диалектическим даром комбинирования понятий» (Там же. С. 318).

<sup>722</sup> Ср. суждение Виндельбанда о сходстве «между методом Прокла и *Тезисом, Антитезисом* и *Синтезисом* немецких диалектиков» (Там же. С. 319).

<sup>723</sup> *Vacherot É. Histoire critique de l'école d'Alexandrie. T. I–III. Paris, 1846–1851.* Белый ссылается на первый том.

*Richter A. Neuplatonische Studien: Darstellung des Lebens und der Philosophie des Plotin. Halle, 1867.*

*Владиславлев М.И. Философия Плотина, основателя неоплатоновской школы. СПб., 1868.*

*Блонский П.П. Философия Плотина. М., 1918.*

*Whittaker Th. The Neo-Platonics: a Study in the History of Hellenism. Cambridge, 1901.*

*Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории. М., 1900.*

*Hamerling R. Ein Wort über die Neoplatoniker (mit Uebersetzungsproben). Triest, 1858.*

<sup>724</sup> Зенон из Китиона, основоположник стоической философской школы, синтезировал «линии» киника Кратета (Кратеса) Фиванского, мегарика Стильпона и, возможно, «академиков» Ксенократа и Полемона.

<sup>725</sup> Белый контаминирует двух греческих философов по имени Кратет (Кратес). Кратет (Кратес) Афинский, сменивший Полемона во главе платоновской Академии, действительно, был платоником, но учителем Зенона был другой философ – Кратет (Кратес) Фиванский. Академия – школа, основанная Платоном близ Афин; в Академии, помимо философии, разрабатывался широкий круг дисциплин: математика, естествознание и др.

<sup>726</sup> Даты рождения, смерти и в особенности периодов, в которые философы возглавляли Платоновскую Академию, существенно отличались в трудах разных ученых. Современная историография указывает 270–241 гг. до н.э. как время, в которое Платоновской Академией руководил не Кратет Афинский, а Аркесилай. Однако не исключено, что здесь и далее Белый просто спутал этих двух философов.

<sup>727</sup> Аркесилай в качестве главы Платоновской Академии развивал «особое скептическое мировоззрение, опровергавшее учение стоиков» (*ЭСБЕ*. Т. II (3). С. 111).

<sup>728</sup> К.Н. Бугаева добавила карандашом к этому слову: «стоицизм?».

<sup>729</sup> Вероятно, имеется в виду Аркесилай.

<sup>730</sup> Белый указал не годы управления Платоном Академией, а годы жизни философа (Платон основал Академию в 388/387 до н.э.).

<sup>731</sup> В 241 г. до н.э. умер Аркесилай.

<sup>732</sup> Описка Белого. Вместо даты рождения Платона (427 г. до н.э.) снова указана дата смерти Прокла Диадоха (485 г. до н.э.).

<sup>733</sup> Ср.: «Историческое развитие неоплатонизма распадается на три стадии. Сначала он представляется по существу только научной теорией; затем он преобразовывается (и на этот раз ясно про-

тиворечит христианству) в систематическое богословие политеизма; и, наконец, потерпев в нем неудачу, переходит к схоластическому объединяющему возобновлению учений всей греческой философии вообще. Эти три стадии носят название *александрийской, сирийской и афинской* школ и связываются с именами их главнейших представителей: *Плотина, Ямвлиха и Прокла* (*Виндельбанд В. История древней философии. С. 306*).

<sup>734</sup> «Введение» («Исагог») Порфирия к «Категориям» Аристотеля служило в качестве отправной точки для средневековых споров номиналистов и реалистов об универсалиях (Там же. С. 308).

<sup>735</sup> Там же. С. 314.

<sup>736</sup> Там же. С. 314. Гипатия (Ипатия), снискавшая уважение за свою ученость, красоту, независимый характер, оказалась участницей столкновений в Александрии между императорским префектом Орестом и Кириллом Александрийским; в результате подверглась нападению фанатичных монахов и погибла от их рук. Гипатия стала символом борьбы за духовную свободу.

<sup>737</sup> Ср.: «Характерной чертой в личности Прокла является соединение мифологической фантазии с сухим формализмом понятий, неутолимой жажды веры с диалектическим даром комбинирования понятий» (*Виндельбанд В. История древней философии. С. 318*).

<sup>738</sup> Там же. С. 316–317.

<sup>739</sup> Белый следует резкой оценке Виндельбанда: «Сила греческого мышления угасла. Простой и великий разум греческой философии, говоря языком Плотина, так ослабел от всех своих эллинских эманаций, что впал в прямое противоречие с самим собой – в высокопарное отсутствие разума» (Там же. С. 316).

<sup>740</sup> Обыгрывается древнегреческая пословица «Гора родила мышь».

<sup>741</sup> Белый имеет в виду начало переработки астрального тела в манас (самодух); согласно Штейнеру, самосознающая душа связывает низшие и высшие части человеческого существа; она, условно говоря, «носит в себе» Манас (см.: *Штайнер Р. Теософия: Введение в сверхчувственное познание мира и назначение человека. GA 9. С. 25–44* – гл. «Тело, душа, дух»).

<sup>742</sup> Христианская ангелология была развита в традиционно приписываемом Дионисию Ареопагиту сочинении «О небесной иерархии», на которое повлияло учение Прокла об иерархическом порядке бытия и иерархии богов. См.: *Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии / Пер. с древнегреч. М.Г. Ермаковой под ред. А.И. Зайцева. СПб., 1997*.

<sup>743</sup> См. об этом, напр.: *Виндельбанд В. История древней философии. Приложение I: Августин и средние века. С. 323, 325*.

<sup>744</sup> Имеется в виду Фома Аквинский.

<sup>745</sup> Византийский мыслитель Георгий Гемист Плифон (Плетон).

<sup>746</sup> Ср.: «В XV веке греческие эмигранты принесли в Италию античных писателей. Гемистий Плетон, воспитанник Академии, привез во Флоренцию ко двору Козимо Медичи усиленный интерес к Платону и Плотину. Марсилиус Фичино, по просьбе Медичи, переводит Платона, «платоников» <...>, переводит Плотина (1492 г.) и комментирует его» (*Блонский П.П. Философия Плотина. С. 261*).

<sup>747</sup> Ср. в статье Радлова «Новоплатонизм»: «В эпоху возрождения, вместе с другими философскими направлениями, получает силу и Н<овоплатонизм>, напр. у Марсилиуса Фичина (1433–99) и Джордано Бруно (1545–1600). Сочинение Марсилиуса Фичина, “Theologia platonica”, написано гораздо более под влиянием Плотина, чем Платона. Точно так же и в сочинениях Бруно, начиная с самых ранних, легко проследить влияние Плотина» (*ЭСБЕ. Т. XXI (41). С. 287*). В числе тех представителей новой европейской философии, кого можно считать «в большей или меньшей степени неоплатониками», Блонский также называет Фичино, Бруно и др. (*Блонский П.П. Философия Плотина. С. 304*). Там же – о значении философии Плотина для развития европейской философии от Средневековья до Нового времени в гл. «Влияние Плотина» (С. 297–307).

<sup>748</sup> Блонский подчеркивал, что «неоплатонизм открывает собой новую европейскую философию»: «Плотин, именно Плотин, – основа европейской философии, в то время, как влияние Платона преувеличено, а Аристотель влиял лишь спорадически и частично. Плотин, Прокл и Августин – наши учителя философии» (Там же. С. 304).

<sup>749</sup> Там же. С. 8–16, 25–27. Блонский называет эллинскую философию «мистикой рационализма» (Там же. С. 9).

<sup>750</sup> Там же. С. 48.

<sup>751</sup> Там же. С. 48–49.

<sup>752</sup> Там же. С. 53.



<sup>753</sup> Там же. С. 92–93.

<sup>754</sup> «“Поддельность” мышления материи состоит в том, что мы необходимо мыслим ее при помощи другого понятия (сущего) и тем самым оставляем ее в себе неопределенной» (Там же. С. 93).

<sup>755</sup> «Учение Плотина о материи исходит из “Тимея” <...>. Там Платон, исходя из факта изменения элементов друг в друга, считает нужным попустить, кроме умственного и всегда тождественно сущего вида, прообраза, и имеющего генезис видимого подражания прообразу, еще и “третий род”, “трудный и неясный вид”. Это – “приемник всякого генезиса”, как бы “мамка” его» (Там же. С. 95). В диалоге «Тимей» Платон не употребляет термина «материя», а говорит о «воспринимающем начале», называя его «мать, восприимница, пространство»: согласно Платону, это – «незримый, бесформенный и все воспринимающий вид, чрезвычайно странным путем участвующий в мыслимом и до крайности неуловимый» (*Платон. Собр. соч.*: в 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 453–455).

<sup>756</sup> О понятии материи у Аристотеля см.: *Блонский П.П. Философия Плотина*. С. 96–97.

<sup>757</sup> О неоплатонизме и понятии материи у Дж. Беркли (на основе анализа его «Трактата о принципах человеческого знания», 1710) см.: Там же. С. 305–306. См. также: «В чем же ныне живет влияние учения Платона о материи? Мне кажется, оно живет, прежде всего, в той неотразимой критике материального субстрата, которую дает имматериалистическая философия английского неоплатоника Беркли. <...> Вся полемика Беркли направлена против материального субстрата и активности тела; ясно, таким образом, что для него аристо<те>левско-стоическая концепция неприемлема. В итоге, для неоплатоника Беркли тело есть сумма идей + ирреальная материя» (Там же. С. 101). По Беркли, субстанциальностью обладают лишь психические сущности: дух, душа и Я.

<sup>758</sup> См. о сходстве Плотина, Беркли, Канта с современной наукой: Там же. С. 101–102.

<sup>759</sup> Там же. С. 103–104.

<sup>760</sup> Белый цитирует Плотина по книге Блонского: Там же. С. 106.

<sup>761</sup> Ср.: «Понять качества чувственного мира возможно только в свете онтологии – такова основная мысль Плотина. Даже в тех трактатах, которые трактуют о материи или потенциальном и актуальном, разъяснение вопроса начинается с исхождения от умственного мира» (Там же. С. 107).

<sup>762</sup> В естественно-научных трудах Гете (в особенности в «Метаморфозе растений», 1790) заложена идея трансформизма, т.е. законосообразного преобразования и развития организмов, оказавшая в XIX в. влияние на Ч. Дарвина и других ученых. Белый в Дорнахе внимательно изучал «все, написанное доктором о Гете» (*МБ*. С. 189), прежде всего подготовленное Штейнером издание естественно-научных сочинений Гете в «Библиотеке немецкой национальной литературы» (выходившей под общей редакцией Йозефа Кюршнера) в 4 томах (5 книгах). Из 36 томов этого собрания Штейнер подготовил к изданию 4 тома в 5 кн. (*Goethes Werke. Dreiunddreißigster bis sechsendreißigster Teil, zweite Abteilung: Naturwissenschaftliche Schriften / Herausgegeben von Rudolf Steiner [mit Einleitungen und Stellenkommentar]. Bd. 1–4 (4/1; 4/2) (Deutsche National-Litteratur. Historisch-kritische Ausgabe / Hrsg. von J. Kürschner. Bd. 114–117 (117/1, 117/2). Berlin; Stuttgart, 1883–1897.* Его русский перевод см.: *Гете И.В. Научные сочинения*: В 3 т. С приложением биографического и философского введения Р. Штейнера / Сост., ред. и прим. С.В. Казачкова. Т. 1: Образование и преобразование органических существ (морфология). М., 2014; Т. 2: Общие вопросы естествознания; Минералогия и геология; Метеорология; Материалы к учению о звуке. М., 2018) и «Очерк теории познания гетевского мировоззрения, составленный, принимаемая во внимание Шиллера» (*ГА* 02. Пер. Н.К. Боянуса. М.: Парсифаль, 1993). В *РШГ* Белый трактует учение Гете о метаморфозе как учение о метаморфозе идей, воспринимаемых при помощи имажинации (способ высшего познания). См. главу «Трансформизм» во втором томе *ИССД*.

<sup>763</sup> Ср.: «Дело представляется тогда следующим образом: огонь движется прямо, но, удерживаемый душой, направляется вокруг нее. Прямое движение, таким образом, в каждой точке прерывается у вечно подвижного огня, движущегося за небо, где нет ничего. Так объясняется круговращение неба» (*Блонский П.П. Философия Плотина*. С. 110). Источник движения небесной души, о котором идет речь, – в уме, движущемся «вокруг единого» (Там же. С. 110–111).

<sup>764</sup> Ср.: «Уже автор “Халдейского богословия” Ямблих, нарушая платиново требование экономии в числе интеллигибельных принципов, умножит количество их, а также преуточит защиту феургии против Порфирия и поставит жреца выше философа, открывая широко двери чудесному. Невольно встает вопрос, не боролся ли Плотин в сочинении “Против гностиков” с

гностико-зороастровыми представлениями сирийцев (ранних манихейн?), проникшими и в школу Плотина, и не является ли сириец Ямвлих, ученик сирийца Малха, в данном случае, скорее, реставратором отраженного в школе Плотина “еретического” течения» (*Блонский П.П. Философия Плотина*. С. 120). Ямвлих (Ямблих) считается учеником не самого Плотина, а его ученика Порфирия (Малха).

<sup>765</sup> Там же. С. 121–124.

<sup>766</sup> Там же. С. 126.

<sup>767</sup> Белый цитирует Плотина по книге Блонского (Там же. С. 179).

<sup>768</sup> «Но из всех новых мыслителей наиболее близко к Плотину в данном вопросе стоит Кант. Кант допускает принцип формальной целесообразности: мы представляем природу как бы приспособленной к формам нашего познания, но это возможно, если мы признаем закономерность случайного, т.е. обусловленность всех частей через целое» (Там же. С. 133).

<sup>769</sup> Там же. С. 306.

<sup>770</sup> *Tertium comparationis* (лат.) – третье в сравнении, третий член сравнения, выявляющий общее между двумя рассматриваемыми объектами.

<sup>771</sup> См. гл. «Душа». Там же. С. 146–178.

<sup>772</sup> Ср., впрочем, мнение Блонского: «Итак, для Плотина стоическое учение о частях души неприемлемо: душа в теле цельна» (Там же. С. 147).

<sup>773</sup> «Плотин пользуется здесь аналогией с научной системой: наука, как система, едина; каждое понятие ее потенциально включает в себя все другие понятия. В этом же смысле едина душа вообще и едины индивидуальные души» (Там же. С. 147).

<sup>774</sup> Там же. С. 195.

<sup>775</sup> «Нисхождение души в тело Плотин представляет, по образцу известных орфических учений Эмпедокла и Платона, как заключение в оковы, гроб, подземную пещеру, как следствие потери душою ее крыльев» (Там же. С. 149).

<sup>776</sup> «Дело в том, что деятельность души может быть тройкой: во-первых, интеллектуальной, что сближает душу с умом; во-вторых, направленной на самое себя с целью самосохранения; в-третьих, направленной на то, что ниже ее» (Там же. С. 149).

<sup>777</sup> «Как рассудок, душа восходит к уму» (Там же. С. 184).

<sup>778</sup> Ср. у Блонского описание «динамически-оптической картины погружения души в тело» (согласно Плотину): исходящий от ума заимствованный свет – это душа, она соприкасается с областью темного воздуха, космосом и дает ему общее освещение, но, проникая затем в область темного воздуха, лучи отделяются от общего света, слабеют и обособляются (Там же. С. 151).

<sup>779</sup> Там же. С. 153–154.

<sup>780</sup> Энтелехия (греч.: «то, что имеет цель в самом себе») у Аристотеля («Метафизика», «О душе») – активный принцип, посредством которого «возможное» переходит в «действительное» и достигает таким образом воплощения своей сущности. Ср.: «Но душа и не энтелехия. По мнению Аристотеля, душа есть форма или вид тела. <...> Итак, душа не форма или вид тела, но сущность, которая может и не нуждаться в теле. Во всяком случае, душа получает свое бытие не от тела» (*Блонский П.П. Философия Плотина*. С. 156).

<sup>781</sup> Согласно Блонскому, Плотина «не удовлетворяет» «пифагорейское учение о том, что душа есть гармония тела» (Там же. С. 155).

<sup>782</sup> Ср. характеристику отношения Плотина к энтелехии Аристотеля и теории гармонии пифагорейцев у Блонского (С. 155–156).

<sup>783</sup> Объясняя своеобразие трактовки Плотинионом природы ощущений и памяти, Блонский пишет, что ощущения, по Плотину – это потенция и энергия души, а не впечатления или отпечатки в ней и что Плотин вводит динамичную теорию памяти как потенциальной психической силы (Там же. С. 160–167).

<sup>784</sup> Там же. С. 175.

<sup>785</sup> Блонский определяет «ноологию» как «проблему самопознания ума» (Там же. С. 192).

<sup>786</sup> Там же. С. 173.

<sup>787</sup> Ср.: «Таким образом, та проблема учения Плотина о душе, в которой, как мы видели, он является наиболее оригинальным, есть проблема, переживаемая им, есть проблема его внутреннего опыта» (Там же. С. 181).

<sup>788</sup> Там же. С. 183.

<sup>789</sup> Ср.: «познавать себя рассудок может не иначе, как всматриваясь в эти черты, как бы в следы ума, и становясь, таким образом, как бы образом ума. Вот почему самопознание рассудка, это –

искание» (Там же. С. 190).

<sup>790</sup> «Самопознание предполагает единство субъекта и объекта; в отличие от души, ум таким единством обладает: мысль познает мысль; основа этого единства – трансцендентное единое» (Там же. С. 194).

<sup>791</sup> «Самопознание души ведет к самопознанию ума, так как если душа отдается созерцанию, то она, как мы уже знаем, видит не столько самое себя, как свой совершеннейший первообраз» (Блонский П.П. *Философия Плотина*. С. 191).

<sup>792</sup> Об эстетике Плотина см.: Там же. С. 199–205, 222–224, 282.

<sup>793</sup> «Философ, иди к добру, или высшему благу, через красоту, – таков вывод морали Плотина» (Там же. С. 199).

<sup>794</sup> Там же. С. 62–67. Блонский характеризует красоту, любовь и диалектику как «три преемственных пути к очищению человека от телесного» у Плотина (С. 67).

<sup>795</sup> См. характеристику платоновской концепции Единого у Блонского: Там же. С. 227–255.

<sup>796</sup> Ср.: «И Плотин дает конкретное описание такого умозрения. Оно состоит из следующих моментов: 1) спокойное пребывание, “пока не явится”; иными словами, приготовление, состоящее в том, что ум устанавливается и всецело обращается и наполняется; 2) наполнение светом, красотой и силой, т.е. созерцание явившегося, который “пришел, не придя”, “но до всего присутствия” “не в пространстве, но вообще нигде”. Как понимать последнее утверждение? Как вседержительство, точнее, как отношение объемлющего (periechein) к объемлемому. Все низшее содержится в высшем: мир и тело в душе, душа в уме, а ум в “другом”, т.е. в едином <...>. Пред нами типичный эллинский панэнтеизм» (Там же. С. 197). Однако у Блонского отсутствуют те христианские параллели, которые далее проводит Белый.

<sup>797</sup> Имеется в виду Никео-Цареградский Символ веры, принятый на Первом Вселенском церковном соборе в Никее в 325 г. Белый отсылает к догматической формуле «Верую во единого Бога Отца Вседержителя, Творца неба и земли, всего видимого и невидимого».

<sup>798</sup> «Итак, единое есть благо. <...> Это верховное добро перее даже красоты и есть самое “благо”, т.е. благо, как субъект, так как решительно ничего, даже того, что оно благо или обладает благом, мы не можем утверждать о нем, как его предикат или атрибут» (Блонский П.П. *Философия Плотина*. С. 198); «учение Платона о видах, зраках (idea tou agathou = зрелище блага, т.е. Платон учил не о загадочной “идее” блага, но о благе, как и Аристотель, и Плотин и мн. др.)» (Там же. С. 202).

<sup>799</sup> Имеется в виду иконографический тип «Отечество (Троица Новозаветная)» (напр., новгородская икона XIV в.). Хотя такая иконография была запрещена Большим Московским собором 1666–1667 гг., однако иконы Троицы Новозаветной появлялись и позже; Бог-Отец изображается на них восседающим на престоле, держа отрока Христа на коленях, в руках же Бога-Сына – сфера со Святым Духом в виде голубя.

<sup>800</sup> Там же. С. 214.

<sup>801</sup> Там же. С. 225, 250–251.

<sup>802</sup> Ин. 14:11.

<sup>803</sup> Kirchner C.H. *Die Philosophie des Plotin*. Halle, 1854.

Heinze M. *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*. Oldenburg, 1872.

Volkman R. *Die Höhe der antiken Ästhetik oder Plotin's Abhandlungen vom Schönen*. Stettin, 1860 (видимо, Белый неверно указал год издания).

Lyng G.V. *Die Lehre des Ammonius Sakkas*. Christiania, 1874 (Белый неверно указал инициал ученого).

Heigl G.A. *Der Bericht des Porphyrios über Origenes*. Regensburg, 1835.

Kellner H. *Analyse der Schrift des Jamblichus de mysteriis als eines Versuches eine wissenschaftliche Theologie des Heidenthums aufzustellen* // *Theologische Quartalschrift*. Tübingen, 1867. Bd. 49. S. 359–396.

Neander A. *Über den Kaiser Julian und sein Zeitalter. Ein historisches Gemälde*. Leipzig, 1812.

Mücke A. *Julian nach den Quellen*. Gotha, 1866.

Neville H.A. *Julian l'Apostate et sa philosophie du polytheisme*. Paris, 1877.

Wolff S. *Hypatia, die Philosophin von Alexandrien*. Vienna, 1879.

Volkman R. *Sinesius von Kyrene*. Berlin, 1869.

Marini. *Vita Procli, graece et latine*. Lipsiae, 1814. См. современный перевод: Марин. Прокл, или О счастье / Пер. М.Л. Гаспарова // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 477–493.

Kirchner H. *De Procli neoplatonici metaphysica*. Berlin, 1846.

Steinhart K. *Proclus* // *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft in alphabetischer Ordnung* / Hrsg. von August Pauly. Bd. 6. Stuttgart, 1852. Erste Abteilung. S. 62–76.

*Ruelle Ch.-Em.* Le philosophe Damascius. Paris, 1861.

*Nitzsch F.* Das System des Boethius und die ihm zugeschriebenen theologischen Schriften. Berlin, 1860.

*Hildebrand A.* Boethius und seine Stellung zum Christentum. Regensburg, 1885.

<sup>804</sup> Сейчас считается, что Климент Александрийский умер ок. 215 г.

<sup>805</sup> Т.е. Григорий Богослов, родившийся в Кападокии, близ города Назианз. Его отец – Григорий Назианз Старший (ум. 374) был епископом Назианза.

<sup>806</sup> Соображения Белого восходят к монографии Ф. Пикаве, на которую он ниже ссылается: *Picavet F.* Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales. Paris, 1907. Однако у Пикаве верно указано, что автор упомянутого сочинения «О Святом Духе» («De oratione de Spiritu Sancto») не св. Афанасий Александрийский, а другой из отцов церкви – св. Василий Кесарийский (Там же. Р. 76). Ср. также: «С именем Василия В<еликого> известно сочинение “О духе”, которое просто повторяет мысли основателя неоплатонизма о мировой душе» (*Андреев И.Д.* Пособие по истории Церкви. СПб., 1914. С. 395). Афанасий Александрийский также излагал учение о Святом Духе (см., напр., его «Четыре книги о Святом Духе»).

<sup>807</sup> Богословское определение «свет от света» (определение отношения Бога-Сына к Богу-Отцу) включено в Никео-Цареградский Символ веры.

<sup>808</sup> *Picavet F.* Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales. Paris, 1907. Р. 73. С монографией Ф. Пикаве Белый познакомился в январе 1926 г. (*РД.* С. 489), перечитал в 1931 г. (см. запись в дневнике за 22 мая 1931 г. – *ЛН.* 105. С. 893).

<sup>809</sup> Имеется в виду Исидор Севильский. Ср.: Там же. Р. 76–77.

<sup>810</sup> Выше вычеркнут фрагмент текста (лист, обрывающийся на середине предложения, вероятно, остался от предыдущей редакции *ИССД*):

«Но наиболее яркая фигура этого периода – Блаженный Августин (354–430); он как бы пересекает в [своем] развитии всю зону души ощущающей, отображая ее в дани увлечения манихейством; и далее: пересекает зону души рассуждающей, достигая границы ее с самосознающей душой: в усвоении философии Плотина; и, наконец, приходя к апостолу Павлу, он уже начинает [как бы] жить самосознающей душой, как личность, развившаяся в индивидуума, – в то время, как теории его, склеротизируясь и оставаясь в сфере рассудка, являют собой расщеп [в его] яркой индивидуальности.

Августин собственной персоной как бы извращает тот путь, который надлежит совершить европейской культуре, чтобы достигнуть высот Ренессанса; он их не достигает; но он в пятом веке есть...».

<sup>811</sup> Здесь и далее Белый следует русскому переводу работы А. Гарнака «История догматов» (1889), вошедшему в сборник: Общая история европейской культуры. Т. VI: Раннее христианство. Отдел II. СПб., 1911. См.: С. 282–290.

<sup>812</sup> Новациан в труде «О Троице» утверждал божественность Христа также и в человеческом облике.

<sup>813</sup> Киприан развивал концепцию единой сильной церкви и церковной иерархии; его сочинения являются образцами дидактической святоотеческой латинской литературы.

<sup>814</sup> См.: *Гарнак А.* История догматов. С. 282–290 (гл. «Начало церковно-теологического развития и разработка символа веры в противоположность гностицизму на основании Нового Завета (Павлинизма) и христианской философии апологетов: Ириней, Тертуллиан, Ипполита, Киприана и Новатиана. § 22»).

<sup>815</sup> В «Строматах» и других сочинениях св. Климент Александрийский стремился рационально осмыслить тайны веры и приблизиться с помощью этого знания к духовному совершенству, ведущему человека к Богу. Ср.: «Климент <...> дал в своих Stromateis первое христианско-церковное сочинение, в котором религиозная философия греков служит не только апологетическим и полемическим целям, но в котором она – средство для открытия христианства мыслящим (как и у Филона и Валентина). Церковная традиция сама по себе Клименту чужда, он подчинился ее авторитету, потому что Священное Писание было для него *откровением*; но он сознает задачу – обработать философски ее содержание и усвоить его себе посредством мышления» (*Гарнак А.* История догматов. С. 290). См. там же: С. 290–293 (гл. «Превращение церковной традиции в религиозную философию, или начало научной церковной теологии и догматики: Климент и Ориген. § 23. Климент Александрийский»).

<sup>816</sup> Ср. у Гарнака: «Климент не справился с этой задачей, но “он основал то общее понимание христианства, которое сохраняется на Востоке”» (Там же. С. 292). Гарнак цитирует здесь кн.: *Holl K.*

Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen. Leipzig, 1898. P. 226.

<sup>817</sup> «За историческим Христом скрывается вечный Логос, представляющийся сначала врачом и спасителем и являющийся при более глубоком взгляде учителем, — блаженны достигшие того, чтобы не нуждаться во враче, пастыре и спасителе! (Иоан. 1, 20 и след.)» (*Гарнак А.* История догматов. С. 293; см. также раздел об Оригене: С. 292–297).

<sup>818</sup> «Подобно тому, как существует мир духовный, душевный и материальный, так и Священное Писание, это второе откровение, состоит из тех же трех частей. Этим дается надежный метод экзегезе; она должна извлечь: 1) буквальный смысл, который является, однако, лишь оболочкой, 2) психическо-моральный смысл, 3) духовный. В некоторых случаях лишь этот последний должен приниматься в соображение, а буквальный приходится даже отвергнуть, что побуждает искать все большей и большей глубины. Эту библейскую алхимию Ориген развил до высшей степени виртуозности» (Там же. С. 293).

<sup>819</sup> «Согласно Оригену, все духи будут в конце концов спасены и очищены, сохранив свою индивидуальную жизнь (восстановление, *arokatastasis*), чтобы уступить место новой мировой эпохе. Все чувственно-эсхатологические ожидания он устраняет. Ориген примкнул к учению о “воскресении плоти” (символ веры), но истолковал его так, что воскреснет духовное тело, которое будет лишено всех свойств материального тела, всех его членов и чувственных функций и будет светиться, как ангелы и звезды. Души усопших сейчас же идут в рай (нет сна души); еще не очистившиеся души — в состоянии очищения (чистилище), где они будут подвергаться дальнейшему очищению (мучения совести представляют ад). Только постольку принимает Ориген церковное учение об осуждении; в конце концов все духи, даже демоны, очистятся и вернуться к Богу. Но это — эзотерическое учение, “простому человеку достаточно знать, что грешник карается”» (Там же. С. 297).

<sup>820</sup> Учение Оригена было окончательно осуждено эдиктом императора Юстиниана в 543 г. (утвержден на Пятом Вселенском соборе в Константинополе в 553 г.), но аналогичные решения принимались и прежде.

<sup>821</sup> На Поместном соборе 403 г. Иоанна Златоуста осудили за приверженность идеям Оригена (среди прочих обвинений) и отставили от служения константинопольским архиепископом.

<sup>822</sup> Список литературы заимствован из раздела об Оригене «Истории догматов» Гарнака (С. 290).

*Faye Eug. de.* Clément d'Alexandrie: étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II siècle. Paris, 1898.

*Winter F.* Die Ethik des Clemens von Alexandrien. Leipzig, 1882.

*Thomasius G.* Origènes: Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des dritten Jahrhunderts. Nürnberg, 1837.

*Denis J. De.* La Philosophie d'Origènes. Paris, 1884 (Белый неверно указал инициал ученого).

<sup>823</sup> См. статью И.М. Гревса «Августин» в Новом энциклопедическом словаре (*НЭС*. Т. 1. Стб. 128–149). Возможно, Белый учитывает общую характеристику мировоззрения Августина, данную Гревсом: «Корни его в паулинизме» (Стб. 142).

<sup>824</sup> Ср. у Гревса: «Наконец, из спасшего его учения он почерпнул руководящий принцип, что самопознание есть источник миропознания и богопознания: отсюда и выработалась гносеология А<в>густина>, <...> которая <...> дала ему предварить декартовское — “*cogito ergo sum*”» (Там же. Стб. 134).

<sup>825</sup> Ср.: «В нем параллельно текут с могучею силою и процесс мысли (теоретическое начало), и процесс воли (практическое начало), познания и осуществления. Оба потока долго соперничали в его душе за преобладание, пока победа не стала склоняться в сторону второго, не успев, однако, привести к объединенному результату» (Там же. Стб. 129).

<sup>826</sup> «Confessiones» (*лат.*) — «Исповедь»; автобиографическое сочинение Августина Блаженного (ок. 397–398).

<sup>827</sup> В книге «Закат Европы» («*Der Untergang des Abendlandes*»; Bd. 1 — 1918; Bd. 2 — 1922) О. Шпенглер выделяет восемь культурно-исторических типов: египетский, индийский, вавилонский, китайский, аполлоновский, магический, западноевропейский и культуру мая; каждый культурно-исторический тип обладает оригинальной формой опыта и творчества — «душой»; «душу» западноевропейского культурно-исторического типа Шпенглер называет «фаустовской» и характеризует ее стремлением к бесконечности. Ставшая сенсацией, книга Шпенглера вызвала множество дискуссий (см., напр.: Освальд Шпенглер и Закат Европы / Н.А. Бердяев, Я.М. Букшпан, Ф.А. Степун, С.Л. Франк. М., 1922). Белый прочитал первый том



по-немецки в марте 1921 г. (РД. С. 463); в июне того же года участвовал в «прениях о Шпенглере в клубном заседании В.Ф.А.» (РД. С. 468), а в 1922 г. написал работу «Основы моего мировоззрения», в которой полемизировал с концепцией Шпенглера (Литературное обозрение. 1995. № 4/5. С. 10–37 – публ. Л.А. Сугай). Белый оспорил позицию немецкого философа, доказывая – с опорой на учение Штейнера, что «кризис культуры не есть ее гибель, что внутри старых единств, уходящих со сцены вселенской истории <...>, всегда возникают новые элементы, ростки будущей культуры» (Сугай Л.А. Андрей Белый против Освальда Шпенглера // Литературное обозрение. 1995. № 4/5. С. 11–12). «Основы моего мировоззрения» правомерно относить к предтекстам ИССД. См. также: Каренович И. «История становления самосознающей души» Андрея Белого в контексте немецкой историософии // Russian Literature. 2011. Vol. 70, Issues 1–2. P. 273–286.

<sup>828</sup> Белый повторяет написание имени матери Августина с двумя «н» вслед за Гревсом (НЭС. Т. 1. Стб. 130).

<sup>829</sup> Ср.: «Беспорядочные любовные похождения обуздываются верной привязанностью к одной женщине, которая и его преданно любила. Хотя эта постоянная супружеская связь (моногамический конкубинат) не была закреплена законом и религией, но она дала ему квази-семейную обстановку и обуздавала разгул» (Там же. Стб. 130).

<sup>830</sup> См. в статье Гревса об Августине: о том, что манихейство, «принявшее форму мировой религии, увлекало человека научного склада обещанием победить тайну мира силами одного разума, предлагало величественную систему, которая заявляла притязание разрешить все роковые недоумения о Боге и судьбах человечества, о зле и спасении. Он пытался было прикоснуться к христианскому писанию, но оно показалось детским и грубым»; «он еще в Карфагене разочаровался в манихеях, когда убедился из бесед с прославленным их “профессором” Фаустом в несостоятельности религии, предлагавшей вместо мудрости невежество, смешивавшей с претензиями на высокую метафизику паदкость к наивной теургии, неспособной отрешиться от материалистического понимания мира и Бога, примирить и оправдать безнадежный дуализм между добром и злом, дать воле закал от соблазнов разврата» (Там же. Стб. 131, 132).

<sup>831</sup> Гревс указывает, что, прибыв в 384 г. в Милан, «рядом с книгами платоников А<вгустин> стал изучать творения ап<остола> Павла». Он отмечает, что «в Милане А<вгустин> углубился в изучение “платонизма”», оговаривая при этом: «Трудно сказать, насколько он вчитывался в самые диалоги Платона. Больше всего он знакомился с доктриною в ее переработке неоплатониками» (Там же. Стб. 132).

<sup>832</sup> Ср.: «Перед осенними каникулами 386 г. А<вгустин> удалился в виллу друга своего Верекунда – Cassiciacum, где провел несколько месяцев в чудной гармонии духа»; «Беседовали о высоких вопросах под сенью развесистого дерева, или в уютном зале терм, за трапезой (symposium). Картина сливается с образом жизни античных искателей мудрости – Сократа, Платона, Цицерона, Сенеки» (Там же. Стб. 133, 134).

<sup>833</sup> Ср., напр., в сочинении Августина «О Книге Бытия, буквально», особенно: Кн. I. Гл. XVII («Затруднение касательно духовного света – каким образом в этом свете может быть вечер и утро, а также разделение от тьмы?»), Кн. IV. Гл. XXI («О свете, который до светил служил причиною перемен дня и ночи»), Гл. XXII («Как понимать, что духовный свет производил смену дня и ночи»). См.: Творения Блаженного Августина Епископа Иппонийского. Ч. 7. 2-е изд. Киев, 1912. С. 164–167, 261–265.

<sup>834</sup> Здесь даны латинские названия сочинений Августина: «Против академиков», «О блаженной жизни», «О бессмертии души». Ср.: «А<вгустин> понял, что даже в обыденной жизни, наряду с руководительством разума, требуется вера в опыт других; тем более открылась ему необходимость веры как источника религиозного познания тайн мира. Предстала власть Откровения (это – влияние христианских друзей). А<вгустин> проникался уважением и перед авторитетом Церкви (это – уже католическое влияние Амвросия). Он узнал и образцы монашеского подвига (рассказы об Антонии египетском). Но А<вгустин> не противопоставлял тогда враждебно веру знанию, религию – философии, хотел разумом найти доказательства идей, которые уже приняла, как истину, вера. Он еще убежден, что в разуме высшее благо человека. Он подходит к философствованию с молитвой, ищет помощи в христианских добродетелях веры, надежды и любви, но ждет именно от ума решения всех вопросов. Таков характер всех написанных в Cassiciacum замечательных произведений – “Contra Academicos” (обоснование истинной философии против скепсиса), “De vita beata” (истинное блаженство – в единении с Богом), “De ordine” (о познании разумом божественного порядка мира), “Soliloquia” (разговор души с разумом о

богопознании и бессмертии) – и примыкающих к ним позднейших: “De immortalitate animae” и “De quantitate animae” (о нематериальности души). Над ними царит привлекательная струя гуманизма, духовной радости, веры в Бога, но и в науку, в красоту мира и достоинство человека. Это – философия прежде всего, хотя и религиозная, философия жизненная, богатая. Она направлена на согласование христианства с античной мыслью; но она проникнута убеждением, что возможно солидарное взаимодействие между наукой (платонизмом, который для А<вгустина> не противоречит аристотелизму, стало быть, между всей высокой античностью) и религией (христианством)» (Гревс И.М. Августин // НЭС. Т. 1. Стб. 134–135).

<sup>835</sup> «Una verissima philosophiae disciplina» (лат.) – «истиннейшая система философии»; латинскую цитату из диалога Августина «Против академиков» Белый приводит по статье Гревса: «Миропонимание А<вгустина>, слагавшееся в эти годы, представит в “истории его души” промежуточное звено между платонизмом юности и католицизмом старости. Сначала (до 391) он продолжает оперировать разумом, раскрывая начала и концы того “самого истинного философского учения” (una verissima philosophiae disciplina), которое построили неоплатоники (Плотин, Порфирий, Ямвлих), суммируя правду, добытую всем античным идеализмом. Эта философия направлена к познанию не здешнего, чувственного мира, а другого, потустороннего, умопостигаемого (mundus intelligibilis), мира идей» (Там же. Стб. 136).

<sup>836</sup> Гревс указывает на связь этой триады с платонизмом, хотя и в неоплатонической интерпретации (Там же. Стб. 136); напротив того, Белый подчеркивает сходство с идеями именно Плотина, который в статье Гревса редко упоминается.

<sup>837</sup> Ср. о понятии «неполное добро» (privatio boni): «Так как мир создан по образу и подобию идей Божественного разума, то мир – добр и прекрасен, поскольку он отражает истинное (идейное, умопостигаемое) бытие. Это – метафизика интеллектуально-эстетического оптимизма, извлеченная из платонизма, как теодицея, оправдание Бога в вопросе о происхождении зла. Зла не существует. Есть только неполное добро, недостаток блага в несовершенном (сотворенном) бытии. Мир представляет лестницу созданий, расположенных Божественным разумом и волею в гармоническом порядке; каждый предмет имеет целесообразное место в общем плане мироздания (своим несовершенством, отрицательным, условным злом оттеняет лучшие состояния и особенно совершенное бытие, абсолютное благо). В материальных существах и предметах (inferiora bona <низшие блага>) отражается частица вечной духовной (божественной) красоты» (Там же. Стб. 136).

<sup>838</sup> Вычеркнуто начало предложения (на листе, оставшемся, вероятно, от предыдущей редакции): «В этот период Августин становится епископом и апологетом; он борется с донатизмом, распространенным в Африке, борется с пелагианством <...>».

<sup>839</sup> Ср.: «Во всех этих рассуждениях Августина центральным понятием является понятие свободы воли, как решение, выбор или согласие воли, которое не зависит от функций разума, не обуславливается мотивами усмотрения, а скорее, напротив, само определяет их без сознательных поводов» (Виндельбанд В. История древней философии. С. 345–346).

<sup>840</sup> Очищение сознания от всех возможных предпосылок как условие верного познания – тема неокантианской гносеологии и одновременно гносеологии Штейнера, полемической по отношению к неокантианству и восходящей к естественно-научной системе Гете. Эта тема свойственна и теории познания Белого (см. его эссе «О смысле познания»).

<sup>841</sup> Отсылка к сочинению «О Граде Божиим» («писалось между 412 и 426 гг.»), которое, по словам Гревса, явило собой «первый грандиозный опыт универсальной теории о человечестве и его судьбах как единого, Богом управляемого целого»: «Развитие Града Божия на земле совершается в параллельном существовании и борьбе двух царств – злого и доброго, диаволова и Божия (призрачной свободы и благодати) – через всю историю человечества. Благодать Божия несет спасение через избранных людей и избранные народы, отделяя их от диких послушников диавольской власти, делая их сосудами, подготовляющими искупление. Она осуществляет искупление жертвою Сына Божия, создает спасительную организацию, вселенскую Церковь, которая и доведет избранных до вожделенной цели, Страшного Суда Господня, и земное царство Божье сольется с небесным, ему же не будет конца. Таким образом, “Civitas Dei” представляет древнейшую в развитии мысли философию истории как мировой эволюции, объединяющей личности и племена в великое целое человеческого рода» (НЭС. Т. 1. Стб. 136–137).

<sup>842</sup> Страсть (любовь) к добру (лат.).

<sup>843</sup> Гарнак А. История догматов. С. 376 (курсив Гарнака).

<sup>844</sup> Ср.: «Он не отдается ему и сейчас же переходит к наблюдению, что душа стремится к этому высшему бытию и ищет его во всех низших благах с упорной и благородной страстностью, но все же не решается его обрести. Здесь перед ним встает страшный парадокс, который он называет “чудовищем”, что воля на самом деле не хочет того, чего она хочет, или, по крайней мере, чего она, по-видимому, хочет» (Там же. С. 376).

<sup>845</sup> «Августин открыл религию в религии; он познал свое сердце как самое худшее творение и Бога как самое высшее благо; он обладал чарующим талантом выражения внутренних наблюдений: в этом заключаются его особенность и величие. В любви к Богу и в вызванной в себе боли за грехи он нашел то высокое чувство, которое возвышает человека над миром и перерождает его, тогда как теологи до него мечтали, что человек для достижения полного блаженства должен был бы *переродиться*, или довольствовались лишь стремлением к добродетели» (Там же. С. 372).

<sup>846</sup> О борьбе Августина с пелагианством (христианской ересью, возникшей в начале V в.) и донатизмом (церковным расколом, начавшимся в Карфагенской церкви в IV в.) подробно говорится в «Истории догматов» Гарнака (С. 380 и след., гл. «Всемирно-историческая роль Августина как учителя церкви», § 52 «Донатистский спор...», § 53 «Пелагианский спор...»).

<sup>847</sup> «О Граде Божиим» (лат.).

<sup>848</sup> Ср.: «“Civitas Dei” было, так сказать, последним словом творческого гения А<вгустина>. В идее “Града Божьего” сходятся все нити его мышления. Труд этот – “единая божественная симфония”, великий завет А<вгустина> человечеству, толкование воли Бога, раскрытие смысла его слова, как и “Божественная комедия” Данте» (НЭС. Т. 1. Стб. 142).

<sup>849</sup> Там же. Стб. 146.

<sup>850</sup> Ср.: «Представления Августина о церкви полны противоречий. Истинная церковь должна быть также видимой, а между тем к видимой церкви принадлежат также грешники, лицемеры и даже еретики. Внешнее обучение в таинствах, община верных и святых и даже немногие предопределенные, все это является *одной и той же* церковью! Принадлежать к церкви (in ecclesia esse) имеет, следовательно, тройкий смысл. К церкви принадлежат только предопределенные, включая сюда еще не обращенных; к церкви принадлежат верующие вместе со снова отпадающими; к церкви принадлежат все участвующие в таинствах! Церковь в сущности находится на небе, и все же она видима как civitas на земле!» (Гарнак А. История догматов. С. 382–383).

<sup>851</sup> Надежду (неосуществившуюся) создать в Кампании город согласно учению Платона о государстве («Платонополь») Плотин связывал с поддержкой императора Галлиена (а не Гордиана III, который к тому времени скончался).

<sup>852</sup> Böhringer F. & P. Aurelius Augustinus, Bischof von Hippo. Bd. I–II. Stuttgart, 1877–1878.

Reuter H. Augustinische Studien. Gotha, 1887.

Naville A. Saint Augustin: Étude sur le développement de sa pensée jusqu' à l'époque de son ordination. Genève, 1872.

Becker H. Augustin, Studien zu seiner geistigen Entwicklung. Leipzig, 1908.

Трубецкой Е.Н. Миросозерцание блаженного Августина. М., 1892.

Попов И.В. Личность и учение блаженного Августина. Т. 1. Ч. 1: Личность бл. Августина. Ч. 2: Гносеология и онтология бл. Августина. Сергиев Посад, 1916. См. переизд.: Попов И.В. Труды по патрологии. Т. 2. Личность и учение Блаженного Августина. Сергиев Посад, 2005.

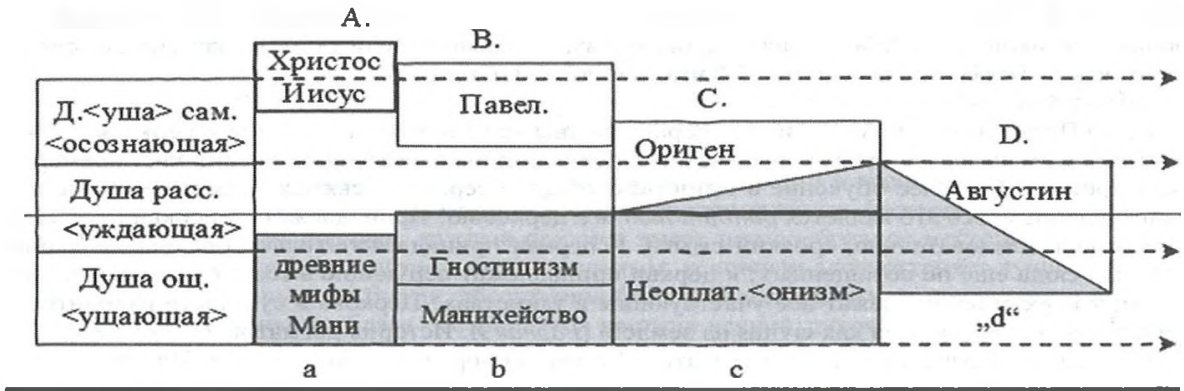
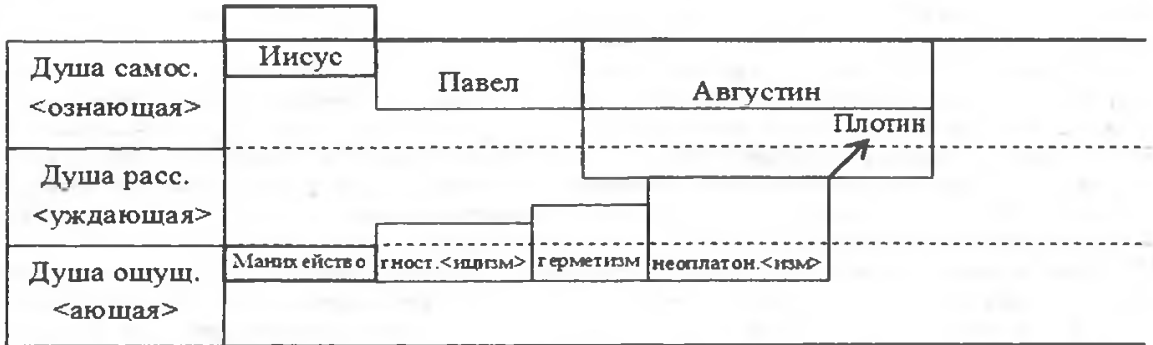
Гревс И.М. Августин // НЭС. Т. 1. Стб. 128–149.

Герье В.И. Блаженный Августин. М., 1910 (Зодчие и подвижники «Божьего Царства». Ч. I).

Nourisson J.-F. La philosophie de Saint Augustin. Т. 1–2. 2 éd. Paris, 1866.

<sup>853</sup> Далее вычеркнуты полтора листа текста, обрывающегося на полуслове (свидетельство того, что Белый инкорпорировал в дошедшую до нас версию ИССД листы из предыдущей редакции): «Первый отложился в ней идеей об апостольской власти, из которой скоро выдалась идея о теократии; второй отложился грубо-чувственным оплотнением государственного единства в виде божественного культа императора-бога; подножием последнего стали не боги политеизма, изведенные из подсознания реставрацией мистерий, а щиты римских легионеров, скоро оказавшиеся в варварских руках; античный цезарь, поднятый руками варваров, был варварами же и растрепан; и поскольку в нем грубо-чувственно реализовалось единство государства, была растрепана и государственная идея Рима, очищая место будущей христианской теократии; и это потому, что у рассуждающей души не оказалось средств противопоставить импульсу духа и древним культурам, в нее вобранным, собственной силы.

Изображая расположение выше охарактеризованных тенденций культуры мысли, связавшихся с личностями и течениями в отношении к трем сферам души, имеем схему:



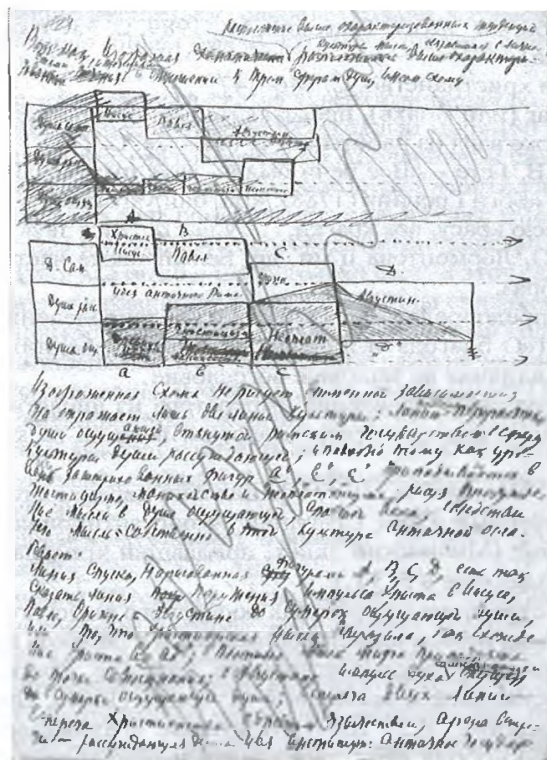
Изображенная схема не рисует временной зависимости; она отражает лишь две линии культуры; линию подъема в переработке души ощущающей, втянутой римским государством в сферу культуры души рассуждающей; и подобно тому как уровни заштрихованных фигур “a”, “b”, “c” приподымаются в гностицизме, манихействе и неоплатонизме, рисуя пробуждение мысли в душе ощущающей, спавшей века, вследствие чего мысль-собственно в культуре античной ослабевает.

Линия спуска, нарисованная фигурами А, В, С, D, есть, так сказать, линия погружения импульса Христа в Иисусе, Павле, Оригене и Августине до сумерек ощущающей души, или то, что христианская мысль выразила, как сходжение Христа “*во ад*”; в Плотине мысль мифа приподнята до точки самосознания; в Августине импульс духа самосознанием опущен в сумерки ощущающей души; встреча двух линий – встреча христианства с древним язычеством; арена встречи – рассуждающая душа и ее институт: античное государство.

<sup>854</sup> Имеется в виду: *Hatch E. The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church. London; Edinburg, 1890.* Белый пользовался русским переводом: Гэтч Э. Эллиназм и христианство // Общая история европейской культуры. Т. VI: Раннее христианство. Отдел II. С. 1–168. Белый упоминает о чтении Гэтча в записи в дневнике за 22 мая 1931 г. (ЛН. 105. С. 893).

<sup>855</sup> См.: Гэтч Э. Эллиназм и христианство. С. 135–148.

<sup>856</sup> Ср.: «Со времени Иустина мученика крещение получило название, прямо перешедшее из греческих мистерий, а именно “просвещение” (φωτισμός, φωτίσθαι), и это слово стало с тех пор постоянным *terminus technicus*. <...> Поэтому οἱ φωτισμένοι суть приготовленные для принятия крещения, οἱ φωτιζόμενοι – крещение <...>. Слово “печать” (σφραγίς), взятое из мистерий, а также из чужих культов, частью применялось к тем, которые выдержали уже свое испытание и были *cognati*, как называет их Тертуллиан, частью к тем, которые действительно носили на лбу печать в знак того, что они принадлежали отныне новому господину. <...> Последствием крещения является просветление, совершенство <...>. Поэтому существовало различие между грехами, совершаемыми до и после крещения (т.е. после просветления)» (Там же. С. 141–142).



Андрей Белый. Лист из рукописи ИССД. 1931. НИОР РГБ

<sup>857</sup> Белый цитирует Дидахе («Учение Господа народам через 12 апостолов», ранний памятник катехизического характера, кон. I – нач. II в.) и «Апостольские постановления» (Constitutiones apostolicae, апокриф, приписываемый Клименту Римскому – ок. 380 г.) по Гэтчу (Там же. С. 144).  
<sup>858</sup> Там же. С. 145.

<sup>859</sup> В I–V вв. вечернее собрание христиан для молитвы и совместной трапезы. См. прим. 631.

<sup>860</sup> Теархия (др.-греч.) – богоначалие.

<sup>861</sup> Белый не вполне точно цитирует Дионисия Ареопагита («О церковной иерархии») по Гэтчу. См.: Там же. С. 145.

<sup>862</sup> Там же. С. 146. Белый цитирует неточно (напр.: «мистическое чтение священных ролей»).

<sup>863</sup> «Горè имеем сердца» – слова из литургии верных (предназначенной для принявших крещение), читаемые после слов «оглашенные изыдите», изначально призывавших «оглашенных» (готовящихся к крещению, но еще не крестившихся) покинуть храм.

<sup>864</sup> Там же. С. 146.

<sup>865</sup> Там же.

<sup>866</sup> Из молитвы на литургии Иоанна Златоуста перед причащением: «Да не в суд или во осуждение будет мне Причащение Святых Твоих Таин, Господи, но во исцеление души и тела».

<sup>867</sup> Имеется в виду догмат «о двух естествах в едином Лице Господа Иисуса Христа» (Божественном и человеческом), принятый на Четвертом Вселенском соборе в Халкидоне (451).

<sup>868</sup> Первичное оформление таинства евхаристии – превращения хлеба и вина в плоть и кровь Иисуса Христа – традиционно возводят еще к «Апостольским постановлениям» (IV в.).

<sup>869</sup> Имеются в виду дающие представление о минойской и крито-микенской культурах находки, обнаруженные прежде всего при раскопках Кносского дворца (ок. 2000–1700 г. до н.э.) на острове Крит. Г. Шлиман, прославившийся раскопками Трои и Микен, планировал вести работы на Крите, но не был допущен турецкими властями. С 1900 г. раскопки вел английский археолог Артур Эванс (1851–1941).

<sup>870</sup> Двусторонний церемониальный топор (лабрис), к сакральной и ритуальной функции которого привлекли внимание раскопки на Крите. Ср.: «Критский бог двойного топора и человеческих жертв, предшествующий на Крите Дионису-Омадию, есть критский Зевс» (Иванов Вяч. Эллин-



ская религия страдающего бога // *Эсхил*. Трагедии. М., 1989. С. 337 и след. – о специфике культа и его связи с культом Диониса).

<sup>871</sup> См.: *Гэтч Э.* Эллинизм и христианство. С. 146–147.

<sup>872</sup> Имеется в виду Марк Маг (или Волхв), представитель гностической школы Валентина. Приведенные сведения Белый также взял из работы Гэтча (Там же. С. 148).

<sup>873</sup> Ср., напр. в «Фаусте» И.В. Гете – «Все речи были – звук пустой» (Пер. Н.А. Холодковского), в стихотворении Ф. Шиллера «Боги Греции» (1788): «Да, они укрылись в область сказки, / Унося туда же за собой / Все величье, всю красу, все краски, / А у нас остался звук пустой» (Пер. А.А. Фета), в поэзии А.С. Пушкина, М.Ю. Лермонтова и мн. др. Белый также часто использовал этот распространенный поэтический образ.

<sup>874</sup> Предесцинация (*лат.*) – предопределение. Учение о предопределении и свободе воли человека, обоснованное Августином («О благодати и свободном произволении», «Об укорении и благодати»), оказало значительное влияние на западное богословие.

<sup>875</sup> Очевидно, Белый подразумевает правление императора из династии Антонинов Марка Аврелия (161–180), которое традиционно считали «золотым веком», за которым последовал кризис римской империи.

<sup>876</sup> Император Константин I Великий в 330 г. официально перенес столицу империи в город Византий, получивший имя «Новый Рим» (будущий «Константинополь»); в 337 г., перед самой смертью он принял крещение (Миланский эдикт, придавший христианству статус государственной религии, Константин издал еще в 313 г.).

<sup>877</sup> 4 сентября 476 г. – день отречения от престола последнего римского императора Ромула Августа (под давлением начальника отряда наемников-варваров в римской армии Одоакра).

<sup>878</sup> Белый пересказывает мнения известных историков, теологов, философов, изложенные в сочинениях: Ж.-Б. Боссюэ «Рассуждение о всемирной истории» (1681), Дж. Вико «Основания новой науки об общей природе наций» (1725), Ш.-Л. Монтескье «Размышления о причинах величия и падения римлян» (1734), Э. Гиббона «История упадка и разрушения Римской империи» (1776–1788), Г.Ф.В. Гегеля «Философия права» (1821), А. Тьерри «Рассказы римской истории пятого века. Последнее время Западной империи» (1860), Э. Ренана «История первых веков христианства» (1863–1883; Т. 7: Марк Аврелий и конец античного мира, гл. «Причины победы христианства»), Ф. Ницше «Антихристианин» (1888), Д.М. Петрушевского «Очерки из средневекового общества и государства» (1907; гл. «Государство и общество Римской империи»), Фюстель де Куланжа «История общественного строя древней Франции» (1875–1892).

Большинство этих работ многократно переиздавалось и выходило в русских переводах.

*Bossuet Jacques Bénigne.* Discours sur l'histoire universelle pour expliquer la suite de la religion et les changemens de empires. 1: Depuis le commencement du monde jusqu'à l'empire de Charlemagne // *Bossuet Jacques Bénigne.* Oeuvres complètes. Paris, 1862–1866.

*Thierry A.* Récits de l'histoire romaine au V-e siècle: Derniers temps de l'Empire d'Occident. Paris, 1860. – Рассказы римской истории пятого века. Последнее время Западной империи. Сочинение Амедея Тьерри. М.: Университетская типография, 1861.

Э. Ренан – автор восьмитомного сочинения «История первых веков христианства» (1863–1883); см. подробнее седьмой том: *Ренан Э.* Марк Аврелий и конец античного мира. СПб., 1906. С. 304–317 (глава «Причины победы христианства»).

*Ницше Ф.* Антихристианин: Опыт критики христианства / Пер. А.В. Михайлова // *Сумерки богов* / Сост. А.А. Яковлев. М., 1989. С. 85–88 (глава 58).

*Петрушевский Д.М.* Государство и общество Римской империи // *Петрушевский Д.М.* Очерки из средневекового общества и государства. М., 1907 (современное переизд.: СПб., 1999. С. 71–235).

*Fustel de Coulanges, Numa Denis.* La cité antique: Etude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome. Paris, 1895. – *Фюстель де Куланж.* Гражданская община древнего мира / Пер. с франц. А.М. под ред. проф. Д.Н. Кудрявского. СПб.: Типография Б.М. Вольфа, 1906. («Популярно-научная библиотека»).

*Fustel de Coulanges N.D.* Histoire des institutions politiques de l'ancienne France. L'invasion germanique et la fin de l'Empire. Vol. II. L'invasion germanique et la fin de l'Empire. Paris, 1891. – *Фюстель де Куланж.* История общественного строя древней Франции. Т. 1: Римская Галлия. СПб., 1901.

<sup>879</sup> При Марке Аврелии войска, возвращавшиеся после Парфянской войны, принесли в римские провинции смертельную болезнь (ок. 165–180 до н.э. – так называемую Антонинову чуму, которая, по мнению ряда медиков, могла быть оспой). Эпидемии чумы, уносившие значительную

часть населения и разрушавшие экономику, свирепствовали в Римской империи и в правление Коммода (который сам, возможно, болел чумой, но был вылечен Галеном), и после (в 251–265 гг. чума охватила Рим).

<sup>880</sup> Белый описал ощущение «Аполлонова света» (сверхчувственного, духовного), пережитое как посвятельный знак на лекции курса «Христос и духовный мир» (30 декабря 1913 г.): «30-го декабря доктор читал ту лекцию курса, где говорится об Аполлоновом свете; во время слов д-ра о свете со мной произошло странное явление; вдруг в зале перед моими глазами, вернее из моих глаз, вспыхнул свет, в свете которого вся зала померкла, исчезла из глаз; мне показалось, что сорвался не то мой череп, не то потолок зала и открылось непосредственно царство Духа: это было, как если бы произошло Сошествие Св. Духа; все было – Свет, только свет; и этот свет – трепетал; скоро проступили из света: свет люстр, мне показавшийся темным, контуры сидящих, доктор, стены; д-р кончил; когда я двинулся с места, я почувствовал как бы продолжение моей головы над своей головою метра на 1½; и я чуть не упал в эпилепсию <...>; это явление даже не удивило меня; оно было лишь отражение моего приподнятого состояния; я ходил в Духе: был в Духе» (МБ. С. 144–145). Ср.: «Пересечение революционных и эволюционных энергий, зеленого с красным, – в блистающей белизне Аполлонова света: в искусстве. Но этот свет есть невидимый свет (видима, как мы знаем, поверхность свеченья): искусство – духовно» (Белый А. Революция и культура. М., 1917. С. 4).

<sup>881</sup> Формулировка из Символа веры.

<sup>882</sup> Так у Белого. Если следовать латинскому алфавиту, то после «А», «В», «С», «D» на схеме должна быть буква «E», а не «F».

<sup>883</sup> Ариман и Люцифер в учении Штейнера – два духовных существа, которые выполняют важную функцию в развитии человека и космоса. Имя Аримана (Анхро / Майню) восходит к персидской традиции и в зороастризме обозначает противника Божества света (Ахурамазда / Агура Маздао). По Штейнеру, он представляет собой начало погружения в темную материю, овеществления, материалистического абстрактного мышления, окостенения; действуя в душе рассуждающей и в эфирном теле (переработанная часть которого – рассуждающая душа), Ариман является «духом лжи», вызывающим всякие иллюзии о природе чувственного мира (см.: Steiner R. Geisteswissenschaftliche Menschenkunde. GA 107. Dornach/Schweiz, 1988. S. 169, 250, 174, 247 – «Духовнонаучная антропология», цикл лекций 1908–1909 гг.).

Соответственно, Люцифер («носитель света») укоренен в душе ощущающей; он некогда возбудил в астральных телах страсти и эгоизм и тем самым препятствует человеку ощущать руководство из духовного мира. Люцифер, с одной стороны, дарит человеку возможность свободы (Steiner R. Geisteswissenschaftliche Menschenkunde. S. 247, 107, 165 и след.), побуждая его к познанию (Steiner R. Die Welträtsel und die Anthroposophie. S. 321 – «Мировые загадки и антропософия», цикл лекций 1905–1906 гг.) и творчеству, а с другой – искушает «каждой личного познания» (Steiner R. Kosmogonie. Populärer Okkultismus. Das Johannes-Evangelium. Die Theosophie an Hand des Johannes-Evangeliums. Zusammenfassungen und Notizen von Vorträgen und Vortragsreihen aus dem Jahre 1906. GA 94. Dornach/Schweiz, 2001. S. 30 – 3 лекция, Париж, 27 мая 1906 г.), использованием мудрости ради эгоистических целей, отказом от самоотверженной службы миру, создавая возможность греха и зла.

Ариман и Люцифер тогда становятся злом, когда их действие – само по себе ни злое, ни доброе – осуществляется в неподходящее время и в неподходящем месте духовного космоса. Влияние на человека одного из этих духовных существ закономерно привлекает, в свою очередь, влияние и противоположной силы. Обязанность человека – уравновесить при помощи Христа влияние Аримана и Люцифера и указать им правильное место в духовном космосе.

<sup>884</sup> Анаграмма, традиционно возводимая к «Энеиде» Вергилия; ср.: «народ римский <...> сохранял предание, что истинное имя его вечного города должно читаться священным, или понтификальным способом — справа налево – и тогда оно из силы превращается в любовь: Roma <...>, читаемое первоначальным, семитическим способом – Amog» (Соловьев Вл. С. Жизненная драма Платона // Соловьев Вл. С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 612).

<sup>885</sup> Любовь к Богу (лат.).

<sup>886</sup> Далее вычеркнуты окончание этой подглавы и начало следующей:

«Рим с первого века является уже центром, стягивающим к себе внимание христиан; христианская община в Риме

### Западная Церковь

Рим с первого века является уже центром христианской жизни; умалется Иерусалим, община церкви Иакова и Петра, – возвышается».

Последнее вычеркнутое предложение будет в слегка измененном виде перенесено в начало подглавы «Римская церковь». Подглава «Западная церковь» фигурирует в оглавлении (между подглавами «Апологетика и Августин» и «Предпосылки патристики»), приложенном к автографу первого тома *ИССД* и отражающем предыдущую стадию работы над текстом. В дошедшем до нас тексте «Западная церковь» трансформировалась в две подглавы: «Рим» и «Римская церковь». Подробнее см. во вступ. статье.

<sup>887</sup> Здесь и далее Белый опирается на труд Людвиг Фридендера: *Friedländer L. Darstellung aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis Ausgang der Antonine. Teil I, II. Leipzig, 1862–1864* (многократно переиздавался и дополнялся). Белый пользовался русским переводом: *Фридендер Л. Картины из бытовой истории Рима в эпоху от Августа до конца династии Антонинов / Пер. под ред. Ф. Зелинского и С. Меликовой // Общая история европейской культуры. Т. IV. СПб.: Брокгауз-Ефрон, 1911. См. гл. «Двор» (Там же. С. 31–98).*

<sup>888</sup> Далее вычеркнут абзац: «Позднее – не то: его сын, Коммод, окружает себя скоморохами».

<sup>889</sup> См.: Там же. С. 261–310 (гл. «Женщины»).

<sup>890</sup> Там же. С. 275.

<sup>891</sup> Ср.: «Что касается сословного положения и звания женщин с присущими им титулами, привилегиями и знаками отличия, то все это было так же строго регулировано, как и у мужчин. Само собою разумеется, что звание и сословное положение женщины в большинстве случаев определялось званием и общественным положением мужа, но императоры удаивали иногда консуларского звания (и находящихся в связи с ними знаков отличия) таких женщин, главным образом, своих родственниц, мужа которых не были консуларами. Иногда же, но это случалось очень редко, они оставляли за ними это звание и в том случае, если они выходили замуж во второй раз за менее знатного человека; так, например, Антонин (Элагабал) позволил своей тетке Юлии Маммее сохранить консуларское звание при вступлении в брак (от которого родился будущий император Александр) с Гессием Марцианом, который принадлежал к сословию всадников. Он же возвел в консуларское достоинство мать своего фаворита Иерокла, карийскую рабыню. Почет, которым пользовались женщины, обладающие консуларским званием <...>, был, по всей вероятности, очень велик» (Там же. С. 275).

<sup>892</sup> Гелиогабал (Элагабал) «велел соорудить для них новое здание на Квиринале и расширил круг деятельности этого “женского сената”, поручив ему своего рода законодательство против роскоши и упорядочение целого ряда вопросов этикета: какую одежду должна, соответственно своему званию, носить женщина; которые из них пользуются предпочтением; кто из них должен пойти навстречу другим для поцелуя; какой вид колесницы и упряжи (лошади, ослы, мулы, волы) приличествует каждой из них; кто из них имеет право пользоваться носилками (и чем они тогда должны быть украшены, серебром или слоновой костью); чья обувь может быть украшена золотом и драгоценными камнями. Биограф Элагабала называет эти “сенатские постановления” смешными. Биограф Аврелиана говорит, что этот император вернул женщинам их сенат» (Там же. С. 276).

<sup>893</sup> «Вдова Траяна, Плотина, добилась того, что, по указу Адриана, глава эпикурейской школы в Афинах мог сам назначать себе преемника и даже из неграждан, что до тех пор было недопустимо» (Там же. С. 277).

<sup>894</sup> Белый пересказывает Шестую сатиру Ювенала по Фридендеру: «Женщина, – говорит Ювенал, – не должна иметь всей энциклопедии в своей голове, не должна понимать всего в книгах» (Там же. С. 294).

<sup>895</sup> Там же. С. 294.

<sup>896</sup> Ср.: «упоминается некая Аррия <...>, которую императоры (Север и Каракалла) глубоко уважали за ее серьезные научные занятия (главным образом, в области платоновской философии); может быть, именно она была той почитательницей Платона, которой Диоген Лаэртский посвятил свой жизнеописание философов» (Там же. С. 295).

<sup>897</sup> Ср.: «Египтянин Плотин, основатель неоплатонизма, <...> нашел во время своего пребывания в Риме (начиная с 244 г. по Р. Хр.) многочисленных преданных и ревностных учениц, и даже среди высших классов, между прочим императрицу Салонину. Он хотел воспользоваться благосклонностью ее и ее супруга Галлиена, чтобы основать вместе со своими приверженцами платоновское философское государство, Платонополь, на месте одного погибшего города в Кампании (должно быть, Помпеи)» (Там же. С. 296).

<sup>898</sup> Там же. С. 297–302.

<sup>899</sup> Имеется в виду Сабина Поппея, вторая жена императора Нерона (он был ее третьим мужем),

удостоенная титула «Божественная Августа Поппея Сабина». См. о ней как «прозелитке» «иудейства» и «ревностной ходатайнице евреев»: Там же. С. 298.

<sup>900</sup> Там же. С. 302–310.

<sup>901</sup> Ср.: «христианство уже рано нашло себе в Риме, как и на Востоке, отдельных приверженцев и среди высших сословий. Предположение, что к ним принадлежала и Помпония Грецина, супруга устроителя провинции Британии, консула Плавтия, столь слабо обосновано, что ему нельзя приписывать ни малейшей степени вероятности. В 58 году ее обвинили в “иноземном суеверии”, но приговор над нею был предоставлен ее супругу, который оправдал ее. Под “иноземным суеверием”, вероятнее всего, подразумевалась одна из обеих религий, которые подверглись преследованию со стороны Тиберия – египетская или иудейская» (Там же. С. 299).

<sup>902</sup> Сведения восходят к апокрифической переписке Сенеки с апостолом Павлом, датированной IV в. Ср.: «легенда о личных отношениях между Сенекой и апостолом Павлом в достаточной мере свидетельствует о том, как сильно стремилось христианство назвать замечательные личности языческого мира прозелитами своей веры» (Там же. С. 299).

<sup>903</sup> Марция – фаворитка Коммода – была христианкой; ей удалось добиться освобождения заключенных христиан (см.: Там же. С. 300).

<sup>904</sup> Ср.: «В правление Коммода, возлюбленная которого, Марция, была <...> христианкой, знатнейшие фамилии в Риме стали переходить в христианство. <...> О Маммее, матери Александра Севера, рассказывают, что проповеди Оригена внушили ей симпатии к христианству» (Там же. С. 300).

<sup>905</sup> Ссылка и цитата (сокращенная) заимствованы у Фридендера. Ср.: «Порфирий сообщает ответ оракула Аполлона на вопрос одного мужа, какого бога он должен умоливать, чтобы отвлечь свою жену от христианства: “Скорее ты сможешь писать по воде или пролететь по воздуху, чем изменить душу твоей запятой, безбожной супруги. Пусть она по своему желанию останется окруженной этим пустым обманом и воспеваешь лживыми сетованиями своего бога, претерпевшего ужасную смерть после того, как он был осужден справедливыми судьями”» (Там же. С. 301).

<sup>906</sup> См. гл. VIII «Зрелища» (Там же. С. 483–626).

<sup>907</sup> Там же. С. 503–527.

<sup>908</sup> Он же – Гелиогабал.

<sup>909</sup> «Кассиодор упоминает о приехавшем с востока вознице Фоме, которого из-за частых побед на бегах считали волшебником <...> *Cassiodor*. “Var.”, III, 51» (Фридендер Л. Картины из бытовой истории Рима в эпоху от Августа до конца династии Антонинов. С. 521).

<sup>910</sup> См.: Там же. С. 528–551.

<sup>911</sup> Там же. С. 529.

<sup>912</sup> Там же. С. 583–612.

<sup>913</sup> Вычеркнуто заглавие: «Западная церковь» («Римская» вписано поверх зачеркнутого «Западная»).

<sup>914</sup> Упомянутая Белым в постраничных сносках работа Гарнака (*Harnack A. Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Leipzig, 1902*; отдельное русское изд.: *Гарнак А. Миссионерская проповедь и распространение христианства в первые три века. М.: «Издательство Олега Абышко», 2007*) детально анализирует соответствующие процессы (в особенности в гл. «Распространение христианства среди различных классов общества в первые три века его истории»), но оснований для столь резкого противопоставления миссионерских практик последователей Петра и Павла не дает. Ср., однако, о Риме: «Это не такая церковь, как евангелические общины или народные церкви Востока: это политическое творение, грандиозное как мировая держава, потому что это — продолжение римской империи» (*Гарнак А. Сущность христианства // Общая история европейской культуры. Т. V: Раннее христианство. С. 134*).

<sup>915</sup> Откр. 1: 11.

<sup>916</sup> Сила (*греч.*).

<sup>917</sup> См. прим. 884.

<sup>918</sup> Имеется в виду римский император Тит (Тит Флавий Веспасиан; 39–81; правил в 79–81 гг.); воюя под началом своего отца императора Веспасиана с восставшими против Рима иудеями, в 70 г. взял Иерусалим, разрушил город и сжег Храм.

<sup>919</sup> «Об идолопоклонстве» (*лат.*).

<sup>920</sup> Цитата из трактата Тертуллиана «Об идолопоклонстве» заимствована Белым из Гарнака. Ср.: «Непримиримые члены общин действительно требовали, чтобы каждый христианин оставил свою профессию, если она угрожала ему хотя бы отдаленнейшим соприкосновением с языческим культом. Тертуллиан определенно высказал это требование в своем сочинении “De idololatria”.

Он не смущался тем, что ему возражали: “Мы умрем с голоду”, и отвечал на это возражение: “Да кто же вам обещал, что вы должны жить?”» (*Гарнак А. Церковь и государство вплоть до установления государственной церкви // Общая история европейской культуры. Т. V: Раннее христианство. С. 251*).

<sup>921</sup> Ср.: «В области латинской речи достояние христианства было, правда, еще скудное. Конечно, латинская церковь могла похвалиться в высшей степени самобытным и энергичным писателем: Тертуллианом. Его “Apologeticum” – создание, проникнутое духовною мощью. Но даже для своих единоверцев Тертуллиан являлся слишком узким фанатиком; на большую публику его книги не могли поэтому оказывать влияния. Латинская церковь оставалась церковью с очень ограниченной литературой» (Там же. С. 253).

<sup>922</sup> Ср.: «Апологеты внесли в каноническое христианское творчество научный “Трактат” и “Диалог”. Иустин, Мелитон (ок. 170 г.), Ириней и Климент написали первые научные христианские монографии, Юлий Африкан и Ипполит, в начале третьего века, – первые исторические сочинения, Ориген – первую “Систему”. Возникшие около 180 г. “Деяния Павла” явились первым нравоучительным историческим романом; не было недостатка и в христианских стихотворениях различного рода. Наиболее же важным фактом являлась утвердившаяся в Александрии библейская наука, вобравшая в себя наследие трудов эллинистического еврейства и, с помощью научного аппарата эллинизма, дававшая блестящие результаты. К исходу второго века существования христианства владевший греческим языком христианский мир имел свою литературу, выделявшуюся рядом с приходившим в упадок современным писательством и лишь в немногом ощущавшую еще недостаток» (Там же. С. 253).

<sup>923</sup> «В то время как в восточной половине империи возникало духовное взаимодействие между христианством и мировой литературой, Запад отставал. Следствием этого было то, что знатные римляне реже переходили в христианство, нежели знатные греки, и что мир римских властей долго и упорно продолжал смотреть на церковь как на пролетарское движение. В конце концов, подействовала здесь на власть имущих и заставила их призадуматься не столько духовная мощь христианства, сколько его организованность и дисциплина» (Там же. С. 253). В постраничной сноске Белый указывает название третьей главы из работы Гарнака «Церковь и государство вплоть до установления государственной церкви».

<sup>924</sup> Буквально – хорошая погода, мир, покой. Из «Апостольских постановлений» (*Constitutiones Apostolorum*, VIII: 12–13, 15), традиционно приписываемых св. Клименту (четвертому папе римскому). Моление «о благорастворении воздухов, о изобилии плодов земных и временах мирных...» вошло в Великую ектенью, производимую в православном храме на литургии Иоанна Златоуста; с XIX в. это выражение приобрело в русской публицистике иронический оттенок.

<sup>925</sup> «Нет сомнения, что Климент занимал высокое положение в чисто духовной иерархии церкви своего времени и пользовался необычайным уважением. <...> Очень возможно, что он был одним из самых энергичных деятелей того готовящегося великого дела – посмертного примирения Петра и Павла и слияния двух партий, – без которого самое дело Христа могло бы погибнуть. Высокая личность Климента Римского, еще вознесенная легендой, является одной из самых святых после Петра фигур Рима эпохи раннего христианства» (*Ренан Э. Рим и христианство // Общая история европейской культуры. Т. VI: Раннее христианство. Отд. II. СПб.: Брокгауз–Ефрон, 1911. С. 200*).

<sup>926</sup> Ср.: «Тесная взаимная связь христиан между собою, обособление от “неверных”, основы благочестивой жизни и пример синагог, давших начало церквам – все это с внутреннею необходимостью должно было породить ряд особых установлений, уже придававших церкви характер государства в государстве». Среди «существеннейших из этих установлений» Гарнак называет: «начало собственной системы суда – христианам запрещалось прибегать к суду языческому по возникавшим в их среде гражданским делам; наряду с этим находится в силе система наказаний, от увещания и предостережения до отлучения, являвшегося церковною смертью приговоренного» (*Гарнак А. Церковь и государство вплоть до установления государственной церкви. С. 246–247*).

<sup>927</sup> Канон Муратори – по имени открывателя, итальянского историка Лудовико Антонио Муратори (1672–1750) – самый ранний сохранившийся перечень книг Нового Завета. Современная историография датирует его более ранним временем – ок. 170 г. Ср.: «По трактату, часть которого составляет латинский отрывок, известный под именем *Канона Муратори*, и который был написан в Риме около 180 года, мы видим, что Рим уже устанавливает канон церковью, ставит в основу количества мученичество Петра» (*Ренан Э. Рим и христианство // Общая история европейской культуры. Т. VI: Раннее христианство. Отд. II. С. 209, 210*).



<sup>928</sup> Ср.: «В разгаре царствования Нерона св. Павел писал: “Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога. Существующие власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению”... Несколько лет спустя Петр, или тот, кто от его имени писал послание, называемое *Prima Petri*, почти буквально повторил те же слова. Также и Климент оказывается самым преданным сыном римской империи» (Там же. С. 212).

<sup>929</sup> «Первый богослов времен Марка Аврелия, Мелитон, епископ Сардский, <...> старается показать, что истому римлянину есть за что полюбить христианство. <...> Пусть империя примет христианство, и преследуемые сегодня скажут, что вмешательство государства в область совести вполне законно. <...> Христианство и империя должны были подать друг другу руки; они были созданы друг для друга. Тень Мелитона радостно встрепенется, когда империя примет христианство и император возьмет дело “истины” в свои руки. Таким образом, церковь делала не один шаг навстречу империи. Мелитон, конечно, из вежливости, но также и в силу весьма законной последовательности принципов, вообще не допускает, чтобы император мог издать несправедливый указ» (Там же. С. 212, 213).

<sup>930</sup> См. подробно о поджоге Нероном Рима и организованных им гонениях на христиан: *Ренан Э. Рим и христианство // Общая история европейской культуры. Т. VI: Раннее христианство. Отд. II. С. 192–195. Ср.: «После того дня, когда Иисус испустил дух на Голгофе, день празднеств в садах Нерона (его можно отнести к 1 августа 64 года) был самым торжественным днем в истории христианства. <...> Оргия Нерона послужила великим кровавым крещением, сделавшим Рим городом мучеников, судившим ему играть совершенно особую роль в истории христианства и стать его вторым святым городом. Этот праздник был днем завоевания Ватиканского холма победителями, до тех пор совершенно неведомыми. Правивший миром ненавистный безумец не подозревал, что он был основателем нового строя» (Там же. С. 194).*

<sup>931</sup> «Константин обратил империю в христианство. По отношению к Западу этот факт может нас удивлять; христиане на Западе составляли еще только слабое меньшинство; на Востоке же политика Константина являлась не только естественной, но и предначертанной. Странная вещь! Эта политика нанесла Риму самый сильный из когда-либо поражавших его ударов. Константин создал успех христианства, но христианства восточного. Воздвигая *Новый Рим* на берегах Босфора, Константин низвел старый Рим до степени столицы только Западу. Последующие катастрофы, нашествие варваров, пощадившее Константинополь и всей тяжестью упавшее на Рим, низвели античную столицу мира до ограниченной и часто даже жалкой роли. Церковное первенство Рима, с такой очевидностью проявившееся во II и III веках, более не существует с тех пор, как Восток стал иметь свою столицу и зажил отдельной жизнью. Константин является истинным виновником раскола между церквями латинской и восточной» (*Ренан Э. Рим и христианство // Общая история европейской культуры. Т. VI: Раннее христианство. Отд. II. С. 215*).

<sup>932</sup> Ср.: «Рим вознаграждает себя прежде всего своей серьезностью и глубиной своего организаторского духа. <...> С изумительным мужеством Рим борется за обращение язычников; он возбуждает их любовь, делает их своими клиентами, своими подданными. Но венцом его политики был союз с домом Каролингов и смелый шаг, которым он восстановил в этом доме империю, окончившую свои дни около 300 лет тому назад. Тогда церковь Рима снова воздвигается, более могучая, чем когда-либо, и снова становится, на восемь веков, центром всех великих дел западного мира» (Там же. С. 215). Каролинги – королевская и императорская династия в государстве франков, а после его распада – в Западно-Франкском королевстве, Восточно-Франкском королевстве и некоторых других государствах; правили в VIII – X вв.; первые представители династии – Пипин Короткий и Карл Великий – активно поддерживали папу римского и способствовали созданию Папской области как отдельного государства.

<sup>933</sup> В 1054 г. произошел раскол между Восточной и Западной (Римской) церквями. Римский папа и византийский патриарх отлучили друг друга от церкви. Поводом для раскола стало различное истолкование связи Св. Духа с Отцом и Сыном: с точки зрения Западной церкви, Дух исходит как от Отца, так и от Сына («*filioque*»), с точки зрения Восточной церкви – только от Отца. Ср.: «Если уже благодаря *filioque* Карл увеличил раскрывавшуюся между Востоком и Западом пропасть, имея при этом в лице папы лишь полу-союзника, то он удалился еще более от восточной ортодоксии благодаря отрицанию иконопочитания, которое одобрил и папа. Традиции франкской церкви и августинианский элемент (у Карла может быть также и просветительный) определяют образ действий Западу» (*Гарнак А. История догматов. С. 398 и след. (гл. VI «История догмы в эпоху каролингского ренессанса», § 59 «Спор о *filioque* и об иконопочитании»).*

<sup>934</sup> См.: «государство приобрело благодаря этому множество мирных, усердных и добросовестных граждан, не только не доставлявших ему затруднений, а наоборот, способствовавших поддержанию общественного порядка и спокойствия» (*Гарнак А. Церковь и государство вплоть до установления государственной церкви. С. 251*).

<sup>935</sup> «Впрочем, уже Ориген <...> высказывал в заключении своего сочинения против Цельса взгляд, что путем христианской проповеди римское государство постепенно будет превращено в христианское» (Там же. С. 262).

<sup>936</sup> «Политическое вселенское единство церкви стало фактом в то самое время, как государству грозило распадение на части; там падала власть, здесь поднималась новая, особенно могущественная, благодаря своей божественности; и эта власть соединяла прочную связью почти все части церкви. Правившая общинами епископская конфедерация сделалась международным государством в государстве» (Там же. С. 258).

<sup>937</sup> Ср.: «Характерно то, что предписание Траяна “christiani conquirendi non sunt” (не нужно выискивать христиан) в общем применялось в форме полной фактической терпимости. Христиан не беспокоили, не мешали им развивать свой строй и иерархию, регулярно созывать синоды, приобретать недвижимость, строить церкви и капеллы и занимать <...> многочисленные должности в гражданском управлении и в войске. Отдельные императоры и наместники распространяли терпимость еще дальше; они интересовались христианским учением, у них даже существовали сношения с церковью, как если бы она была узаконенной корпорацией. Галлиен особым указом известил малоазиатских епископов об отмене им эдикта своего отца против христиан, а Аврелиан <...> принял на себя роль посредника в споре антиохийских христианских партий. Он решил дело в пользу той партии, которая находилась в общении с епископами Рима и Италии; т.е. он стремился усилить римское влияние в Сирии при помощи поддержки дружественной Риму церковной партии Антиохии. Разве этим он не предвосхитил уже политику Константина? Не было ли его решение признанием пригодности церкви как политического орудия и целесообразности употребления ее в качестве такового? Насколько бессмысленно было при таком положении вещей преследовать эту корпорацию, вместо того чтобы пользоваться ею для целей государства! Диоклетиан и его соправители <...> были настолько слепы, что не видели того, что было перед глазами; Константин увидел и действовал сообразно этому» (Там же. С. 265).

<sup>938</sup> Ср.: «Завершителями эволюции явились молодой Грациан, воспитанный духовенством, и возведенный им в соправители Феодосий. Они постановили наказуемость законом как еретического христианского культа, так и языческого, во всех городах, и предоставили гражданские права в государстве исключительно христианам, притом исключительно православным. Год 380 – год рождения христианской государственной церкви» (Там же. С. 266–267).

<sup>939</sup> *Белый А.* Кризис мысли. Пб.: Алконост, 1918 (также: *Белый А.* На перевале. С. 67–144). Ср., напр.: «В Александрийском периоде пересекаются два момента: момент просияния и момент умирания; выпрыга, выхождения из себя на “вострубленной буре” экстаза; и – вхождения огромного космоса “я” – в умопостигаемую... брешь головы, как в дыру, предполагающее муку сжатия, спрессовывания Вселенной до... брэнного тела...» (*Белый А.* На перевале. С. 117). Белый сходным образом описывает и расширение сознания ребенка в повести «Жотик Летаев».

<sup>940</sup> Мф. 3: 2.

<sup>941</sup> Династия Антонинов правила в Римской империи в 96–192 гг.

<sup>942</sup> При византийском императоре Юстиниане I был принят кодекс (вошел в силу в 529 г.; в 530–533 гг. вносились дополнения), целью которого было – посредством унификации и реформирования римского права – создание нового общеобязательного правового базиса.

<sup>943</sup> Ср. определение символа у Белого: «символ – это третье; построив его, я преодолеваю два мира (хаотичное состояние испуга и поданный мне предмет внешнего мира)» (*Почему я стал символом. С. 418*).

<sup>944</sup> Ин. 14: 10, 11.

<sup>945</sup> Об этом подробно выше в подглаве «Плотин».

<sup>946</sup> Т.е. до утверждения в 451 г. Никео-Цареградского Символа веры. См. подглаву «Апологетика и Августин».

<sup>947</sup> Не сущее, не существующее (*греч.*); термин древнегреческой философии, обозначавший одну из разновидностей небытия, чистую потенцию (встречается, в частности, у Платона и Аристотеля).

<sup>948</sup> Ср. определение Парабрамана (Парабрахмана) в «Эмблематике смысла» Белого: «Исходя из понятия о Символе, нам ясны символические воззрения древних религий: к понятию о Символе

приближаются представления индусов о Парабрамане, как беспричинной причине всего сущего; Парабраман в *том* и *этом*, в *Авидье* и *Видье*; “*то*” есть несуществующее; из его эманации возникает Брама; “*это*” есть “*само*”, “*одно*” (Символ, как “*единое*”)» (Символизм. С. 94); Белый рассматривает Парабраман как первую ступень «мирового обнаружения», лежащую «в основе индусской мистики»: «Парабраман (Абсолютное)» (Там же. С. 358 – комментарий). Ср. в «Тайной доктрине» Е.П. Блаватской: «если Парабраман индусов может быть рассматриваем как представитель скрытых и безымянных божеств других народов, то этот абсолютный Принцип будет явлен как прообраз, с которого были взяты все остальные подражания. Парабраман не “Бог”, ибо Он не есть личный Бог – Он есть ТО, что есть высочайшее и не высочайшее <...>. Он высочайший как причина, но не как следствие. Парабраман просто Реальность, не имеющая себе второй, Всеобъемлющий Космос, или, скорее, беспредельное космическое Пространство, конечно, взятое в высшем духовном понимании» (Блаватская Е.П. Тайная доктрина. Т. 1: Космогенез. С. 61).

<sup>949</sup> Ср. у М. Мюллера: «Всего более я преклоняюсь перед философами Индии за то, что они не пытаются обмануть нас относительно их принципов и последствий их теорий. Если они идеалисты, доходящие даже до нигилизма, они и говорят это нам; если они полагают, что объективный мир требует реального, хотя бы и не необходимо видимого или осязаемого субстрата, они никогда не боятся высказать это. Они идеалисты или материалисты, монисты или дуалисты, теисты или атеисты открытые (*bona fide*), потому что у них любовь к истине сильнее всякой другой любви. Ведантист, например, бесстрашный идеалист и в качестве мониста отрицает реальность всего, кроме всемирного Духа, Брамы, который и объясняет весь мир явлений. Наоборот, последователи санхьи, хотя они тоже идеалисты и верят в невидимого *пурушу* (субъект) и в невидимую *пракрити* (объективную субстанцию), не оставляют нас в сомнении относительно того, что они атеисты и признают себя таковыми, поскольку дело идет о существовании активного Бога как творца и правителя мира. Они не желают ни на дюйм уклониться от избранной ими позиции» (Мюллер М. Шесть систем индийской философии. С. 8–9).

<sup>950</sup> Ср.: «Я Господь, Бог твой <...>; да не будет у тебя других богов пред лицом Моим» (Исх. 20: 2–3).

<sup>951</sup> Ср. у Гарнака: «Христиане издавна наряду с Отцом и Сыном верили в Святого Духа <...> Научное богословие апологетов совершенно не знало, что с ним делать, и еще в III веке большинство считало его силой (ср., напр., Ипполита). Однако уже Ириней и Тертуллиан сделали попытку чтить его как божественную величину в Божестве. Тертуллиан включил его в свою нисходящую, но единую Троицу, как “Бога” и “Лицо” (“*filio subiectus*”). Неоплатоническая спекуляция, наука, нашла также необходимым признание трех божественных ипостасей. Вследствие этого, а также опираясь на Библию, Ориген включил в свою теологию Духа, как третье вечное существо, но, вместе с тем, как подчиненное Сыну творение, царящее над самой узкой областью, областью освященного. Полное соответствие учения о Духе у Тертуллиана и Оригена с учением о Логосе показывает, что специфически-христианской точки зрения этот пункт учения в себе не содержит. <...> даже Никейский символ формулирует веру в Святого Духа без всяких дополнений и разъяснений» (Гарнак А. История догматов. С. 339–340).

<sup>952</sup> Идею предсуществования душ Ориген развивал в труде «О началах» (222–230). См.: Творения Оригена, учителя Александрийского. Вып. I. «О началах» (с введением и примечаниями). Казань, 1899 (переизд. – СПб., 2000).

<sup>953</sup> «Отец во Мне и Я в Нем» (Ин. 10: 38).

<sup>954</sup> Ср.: «Церковные направления, борющиеся с философским христианством и с новой философской христологией, называются *монархианскими* (впервые дал им это имя Тертуллиан). Название это выбрано неудачно, так как многие монархиане признавали вторую ипостась, но не пользовались ею для христологии. Среди монархиан можно различать два направления (см. “Древние христологии”, кн. I, гл. 3, 6.): *адоптианистическое*, признававшее божественность Христа некоторой силой и исходившее из его обожествленной человеческой личности, и *модалистическое*, считавшее Христа проявлением Бога-Отца. Оба эти направления боролись с христологией, заключающей учение о Логосе, как с “гностицизмом”, первое – явно в интересах исторического (синоптического) образа Христа, последнее – в интересах монархии и божественности Христа. Оба направления, частью сливаясь друг с другом, являются *кафолическими*, так как остаются на почве символа веры (не “эбониистическими” или гностическими); но после того как Новый Завет, как таковой, получил право гражданства, их борьба стала бесплодной; так как, хотя в Новом Завете и находились места, подтверждавшие их положения, преобладали все-таки такие, которые содержали – по крайней мере, по толкованию того времени – предсуществование Христа, как особой

ипостаси, и казалось совершенно очевидным, что более “низкие” выражения надо толковать согласно более “возвышенным” (духовным), синоптиков – согласно Иоанну. Вероятно, во всех церквях шли “монархианские” споры, но мы знаем их только отчасти» (*Гарнак А. История догматов. С. 298*).

<sup>955</sup> Антиохийская школа, представленная авторитетными в церковной традиции богословами (Кирилл Иерусалимский и др.), подчеркивала человеческую природу Христа; согласно признанному в IV в. еретическим учению Ария, природа Христа была тварной, сотворенной, что подразумевало неединосущность Богу Отцу и, соответственно, неравенство ипостасей в возносимой им «славе». Ср.: «Таким образом, утверждения ариан ложны; наоборот, Сын а) так же вечен, как Отец, б) единосущен Отцу, в) природа Его во всем одинакова с природой Отца, и все это объясняется тем, что у Него одно естество с Отцом (*homousios-*tautusios**), и Он представляет с Ним полное единство – но естество по отношению к Божеству означает не что иное, как “бытие”. Не то, чтобы Отец представлял Собой одно существо само по себе, Сын – другое, этим уничтожалось бы единство Божества; Отец есть Божество, но это Божество заключает в Себе самостоятельное и самостоятельное произведение, обладающее от вечности, а не в силу сообщения, такой же божественной природой – истинного Сына, подобие, вытекающее из существа. Отец и Сын являются одним существом, заключающим в себе различие *archê* *geneta*, то есть принципа и производного, и в этом смысле разумеется подчинение (Отец является *aitin*, Сын – *aitiaton*, в этом смысле он подчинен Отцу), которое, однако, не имеет ничего общего с подчинением тварей; таков смысл учения Афанасия о единосущии (он говорит не о трех ипостасях, но об одной ипостаси. У него вообще нет общего определения для лиц Троицы)» (Там же. С. 331).

<sup>956</sup> Ср.: «Ибо все, видимые Духом Божиим, суть сыны Божии» (Рим. 8: 14); «Ибо все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса» (Гал. 3: 26).

<sup>957</sup> Несторианство – христианская ересь, получившая свое название от имени Нестория, проповедовавшего, что Деву Марию следует называть не «богородицей», а «человекородицей», поскольку она родила не Бога, а только человека; несторианство окончательно осуждается на Третьем Вселенском соборе в Эфесе (431). См.: *Гарнак А. История догматов. С. 346–349*.

<sup>958</sup> В подобном толковании троичности обвинялись ариане.

<sup>959</sup> У Василида Христос не Логос, но и Логос, и Христос описаны как эманации высшего начала (см.: *Николаев Ю. В поисках за Божеством. С. 261–268*). Ср. также об учении Василида у Гарнака: «Некоторые из гностиков, как, напр., Василид, вообще не допускали действительного соединения между Христом и человеком Иисусом, которого они считали настоящим человеком; соединение было лишь временное; человек Иисус послужил лишь на время совершенно безразличным базисом для зона Христа, этот же эон отделился от Иисуса еще до распятия» (*Гарнак А. История догматов. С. 257*).

<sup>960</sup> Считается, что первым начал писать о Троичности апологет II в. Феофил Антиохийский, пытаясь также наметить различие Лиц Святой Троицы или определить особенности, «которые издревле называются в Церкви личными свойствами Божиими» (*Макарий (Булгаков). Православное догматическое богословие. СПб., 1868. Т. 1. С. 255*). Феофил Антиохийский «различает два образа Его бытия: *Λόγος ἐνδιάθετος* – внутреннее Слово Божие в домирном бытии и *Λόγος προφορῆτος* – произнесенное Слово для творения мира (филоновский термин). В том и другом случае он считает Его личным существом» (*Скурам К.Е. Святые отцы и церковные писатели до-никийского периода: Учебное пособие по патрологии. Сергиев Посад, 2005. С. 91*).

<sup>961</sup> См. интерпретацию этой геометрической фигуры в статье П.А. Флоренского «О символах бесконечности» (*Новый путь. 1904. № 9. С. 173–235*; см. также: *Флоренский П. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 87, 708–714 – комментари*), где она трактуется как символ бесконечности.

Сам Белый пишет о сходной форме в письме к Иванову-Разумнику от 9 января 1929 г.: «Знаете, чем ради игры занимался на праздниках? Вращал мысленно геометрические фигуры и пришел к основам текучей геометрии, – такой, в которой все, сколько бы их ни было, фигуры объяснимы в принципе метаморфозы трех- и двухмерных проекций четырехмерной протофигуры (если бы был жив Гете, поговорил бы с ним на тему “метаморфозы фигур”; знаете ли, что фигура (все скажут, что плоскостная шестиугольная звезда) есть стереометрически: и куб, и октаэдр, и пятигранная пирамида, и многое другое: приезжайте в Кучино, – докажу!» (*Белый – Иванов-Разумник. С. 618*).

<sup>962</sup> Откр. 13: 8.

<sup>963</sup> Источник цитаты не установлен. Афанасий Великий вообще был мало склонен к терминологическому разграничению сущности (усии) и ипостаси, употребляя их «как равно-значащие и, даже спустя 35 лет после никейского собора, он решительно утверждает в одном из посланий, что

“ипостась есть сущность и не иное что обозначает, как самое существо”» (*Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение истины. М.: Путь, 1914. С. 52); определение, согласно которому «сущность есть родовое понятие, а ипостась – понятие, обозначающее индивидуальную особенность», принадлежит Василию Великому (см.: *Попов И.В.* Труды по патрологии. Т. I: Святые отцы II–IV вв. Сергиев Посад, 2004. С. 199).

<sup>964</sup> Гал. 2: 20.

<sup>965</sup> Далее вычеркнут абзац: «Я бы мог долго еще на выбранной фигурной модели изображать процесс догматического строительства эпохи первых соборов, мог бы, например, изобразить третью ипостась, как исходящую от Отца и т.д.»

<sup>966</sup> Ср.: «Юстиниан, являясь во всем завершителем, кодифицирует догму так же, как и право, и закрывает не только Афинскую школу, но также Александрийскую и Антиохийскую; Ориген и антиохийские богословы предаются проклятию. В качестве богословской науки продолжает существовать только второстепенная наука – схоластика и культовая мистика; в своей основе и в цели они не вполне ортодоксальны, но с внешней стороны корректны. Церковь не реагирует, так как она всегда стремилась к покою, а религиозность уже давно ушла в монашество и в таинства (в культ)» (*Гарнак А.* История догматов. С. 311).

<sup>967</sup> См. о разделении церквей и «filioque» выше, в подглаве «Римская церковь».

<sup>968</sup> «Книги Карла» (*Libri Carolini*, написанные не императором Карлом, а его богословами) предлагают «стоять на староцерковной точке зрения: не желают ни почитания икон, ни борьбы против них, а благочестивого употребления» (Там же. С. 398).

<sup>969</sup> Седьмой Вселенский собор, созванный в 787 г. в городе Никея, осудил ересь иконоборцев.

<sup>970</sup> В 589 г. поместный собор в Толедо включил в Символ веры формулу «filioque»; Карл Великий критиковал Восточную церковь и Седьмой вселенский собор за отказ ее принять; впоследствии формула «filioque» стала догматом католической церкви.

<sup>971</sup> Утешитель (Параклет) – в Евангелии от Иоанна Святой Дух. «Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам» (Ин. 14: 26).

<sup>972</sup> Константинопольский патриарх Фотий противился претензиям римского папы (в то время Николая I) на роль высшего арбитра в канонических вопросах и критиковал богословскую позицию Запада (в частности, «filioque»); в итоге папа и патриарх друг друга анафематствовали (так называемая «Фотиева схизма» 863–867 гг.).

<sup>973</sup> В 794 г. Карл Великий сделал германский город Аахен своей резиденцией.

<sup>974</sup> Основное значение греческого слова «деспот» – «хозяин», «господин». В церковной традиции слово «деспот» переводится как «владыка» и используется как обращение к архиерею; в Восточной Римской Империи – также титул соправителя императора и его заместителей.

<sup>975</sup> Закрытая в 489 г. школа богословия в городе Эдесса (на территории современной Турции) была хорошо организованным учебным заведением, прославившимся рядом экзегетических работ и переводов Библии на сирийский язык; фактическим основателем школы был Ефрем Сирий (по разным источникам, в 363 г. или 365 г.).

<sup>976</sup> См. о Кодексе Юстиниана в подглаве «Предпосылки патристике». В данном случае кодекс символизирует итоговое окостенение и паралич византийской культуры, а время Феодосия I, последнего императора единой Римской империи – начало этого процесса.

<sup>977</sup> См. прим. 770.

<sup>978</sup> Из 37 беседы («О рае и духовном законе») Макария Египетского. Ср.: «Церковь можно разумать в двух видах: или как собрание верных, или как душевный состав. Посему, когда церковь берется духовно, – в значении человека, тогда она есть целый состав его» (Преподобного отца нашего Макария Египетского духовные беседы, послание и слова, с присовокуплением сведений о жизни его и писаниях. М., 1855. С. 350). Ср. осмысление этих слов в контексте рассуждений Белого о символистском чаянии коммуны: «многие личности, строящие “Я”, образуя индивидуума, по тому же закону видоизменяют сложение индивидуумов в индивидуум высшего порядка, или церковь-коммуна <...>; если бы в те годы я наткнулся на формулу определения церкви Макарием Египетским, я бы сказал: “Вот, что я пытаюсь выразить в развитии своего символизма в социальную фазу”. Привожу цитату Макария: “Церковь можно разумать в двух видах: или как собрание верующих, или как душевный состав. Посему, когда церковь берется духовно – в значении человека, тогда она целый состав его, а пять словес его означают пять... добродетелей” (Беседа 37-я “О... духовном законе”). Трудную духовную истину о церкви, как пяти принципах ритма в человеке, я не умел сформулировать, но – ощущал» (*Почему я стал символистом.* С. 429–430). Там же



Белый сокрушается, что, «выражаясь словами Макария Египетского: еще не понята церковь, как состав человека; а между тем в церковный пленум этот состав должен быть введен» (Там же. С. 454). О внимательном чтении Макария Египетского в декабре 1927 г. и в феврале 1928 г. Белый пишет в «Ракурсе к дневнику» (РД. С. 506–507, 509) и в письме к Иванову-Разумнику от 7–10 февраля 1928 г. (*Белый – Иванов-Разумник*. С. 566–568). Там же Белый называет Макария «великим подвижником» (С. 568) и подчеркивает, что «с вышины Макарий прямо смотрит иногда в условия жизни 1928 года: и дает прямые, изумительные ответы на злобы дня нашей жизни» (С. 567).

<sup>979</sup> Ср.: «Престол Божества есть ум наш, и наоборот, престол ума – Божество и Дух» (Преподобного отца нашего Макария Египетского духовные беседы, послание и слова. С. 82 – из 6 беседы). Ср. оценку Белого в письме к Иванову-Разумнику от 7–10 февраля 1928 г.: «Один из первых афоризмов его, меня потрясших, таков (передаю по содержанию): престол нашего ума – Бог; но: *престол Бога – наш ум!!* Это же – типичнейшая черта всех подчеркиваний Доктора перед смертью; и это – афористически сформулировано в одной фразе Макарием» (*Белый – Иванов-Разумник*. С. 567).

<sup>980</sup> Имеется в виду инцидент на Первом Вселенском соборе (325 г.). См. наст. кн., гл. IV, подглаву «Тема воскресения в гнозисе двуединства».

<sup>981</sup> Белый цитирует 59 гимн Симеона Нового Богослова («Послание к монаху, вопрошавшему (святого отца): *как ты отделяешь Сына от Отца, мыслию или делом?* В нем найдешь богатство богословия, опровергающего его (вопрошателя) хуление»). См.: Божественные гимны Преподобного Симеона Нового Богослова. Сергиев Посад, 1917. С. 271.

<sup>982</sup> Ориген различает «видимую» и «невидимую», т.е. по платонической традиции реальную и идеальную церкви. Ср.: «Около 220 года существовало уже не только идейное, духовное единство церкви – рассеянных по земле сынов Божиих, граждан небесного сообщества, ожидающих откровения Царствия Христова, – но существовала видимая, простиравшаяся от Евфрата до Испании, церковь, покоившаяся на твердых установлениях и законах, бывшая, следовательно, политическим организмом» (*Гарнак А.* Церковь и государство вплоть до установления государственной церкви. С. 250).

<sup>983</sup> В нескольких лекциях и работах Штейнера 1250 год описан как важный момент в развитии западного мира, начало нового подхода к духовным мирам («современной эзотерики») и нового этапа в действии «импульса Христа» на развитие человечества. Согласно Штейнеру, этот год стал исходным пунктом как для схоластики, так и для новой мистики (Агриппа Неттесгеймский, розенкрейцерство), см.: *Штейнер Р.* Окультная история: события и лица мировой истории в свете духовной науки. GA 126. С. 101–124 – 5 лекция, 31 декабря 1910 г. Ср.: «С приближением 1250 года начался новый способ водительства на пути к сверхчувственным мирам. Это водительство было подготовлено теми индивидуальностями (духами), которые стояли тогда за внешними событиями истории и уже за несколько веков совершили подготовку для того, что сделалось необходимым для эзотерического обучения благодая условиям, сложившимся в 1250 году. Если со словом “современная эзотерика” не соединять никакого недоразумения, то его можно применить к духовной работе этих высоко развитых личностей. Внешняя история ничего не знает о них. Но сделанное ими выступает во всей культуре, которая развивалась на Западе, начиная с XIII-го века. <...> Итак, мы видим, что с тех пор в духовном водительстве человечества стал необходим новый элемент. Это был элемент истинной современной эзотерики. Только благодаря ему мы можем правильно понять, как может проникнуть в водительство всего человечества, а также и отдельного человека то, что мы называем Импульсом Христа» (*Штейнер Р.* Духовное водительство человека и человечества. С. 43–44).

<sup>984</sup> Грааль (*древнефранц.*: *graal, greal* – «блюдо, поднос») – священная чаша, в которой была собрана кровь Христа. Иосиф Аримафейский как последователь и участник погребения Христа упоминается в канонических и апокрифических евангелиях (Мф. 27: 57; Мк. 15: 43; Лк. 23: 50; Ин. 19: 38; Никодимово евангелие); он выпросил у властей тело Христа и похоронил в принадлежавшей ему гробнице. Согласно легенде, зафиксированной в средневековом французском романе Роберта де Борона «Роман об Иосифе Аримафейском» (начало XIII в.), Иосиф Аримафейский собрал кровь Христа в Грааль.

<sup>985</sup> Амфортас, как и упомянутые далее Херцеляйде, Кундри, Парсифаль, – персонажи средневековых романов о рыцаре-искателе Святого Грааля; немецкий роман Вольфрама фон Эшенбаха «Парцифаль» (начало XIII в.), в современном Белому переводе – «Парсиваль» (М., 1901), послужил источником одноименной оперы Рихарда Вагнера, последней у композитора («Parsifal», 1882). Анализируя персонажей легенды, Белый придерживается именно оперного сюжета (кото-

рый весьма отличен от эпической традиции) и ориентируется на оперу в написании имени главного героя – Парсифаль.

<sup>986</sup> Херцеляйде – буквально «тоскующая сердцем» (*нем.*), в современных русских переводах текста – Герцелойда.

<sup>987</sup> Согласно опере Вагнера, Кундри находилась под влиянием злого волшебника Клингзора и должна была искушать рыцарей Грааля, но Парсифаль преодолел искушения, и в итоге Кундри принимает от него крещение (в средневековых романах нет речи о спасении, обращении или крещении Кундри).

<sup>988</sup> Монсальват – в опере (и в романе Вольфрама фон Эшенбаха) мифический замок, в котором хранится Святой Грааль.

<sup>989</sup> Собор Святой Софии в Киеве – храм, построенный в XI в. при великом князе Ярославе Мудром константинопольскими и киевскими мастерами. О сирийском влиянии см. в книге, которую ниже Белый указывает: *Strzygowski J. Die Baukunst der Armenier und Europa. Wien, 1918. Bd. II. 4 Buch: Ausbreitung. S. 849 и след.; см. также: S. 745.*

<sup>990</sup> Армения официально приняла христианство в 301 г. при царе Тиридате III (Трдате).

<sup>991</sup> В 1928 г. и в 1929 г. Белый посещал Армению и был поражен ее культурой (см. написанный по итогам первой поездки очерк «Армения» (Красная новь. 1928. № 8. С. 214–258; переизд.: *Белый А. Армения. Ереван, 1997*).

<sup>992</sup> Работавший в Вене польский искусствовед Йозеф Стржиговский ставил под сомнение традиционное мнение о зависимости армянской христианской архитектуры от Византии и Европы и стремился доказать, что, напротив, искусство Армении влияло на византийскую и европейскую архитектуру. Ср.: Там же. Bd. II. P. 713–714, 744–756. Указанную книгу (*Strzygowski J. Die Baukunst der Armenier und Europa. Bd. I–II. Wien, 1918*) Белый прочитал во время второй поездки в Армению, в мае 1929 г. См. записи за 6 мая («Набрал из библиотеки книжищ: между прочим первый том Strzygowski (“Die Baukunst der Armenier und Europa”. Wien. 1918)»), за 8 мая («Усиленное чтение Стржиговского; мысли о зодчестве»), 14 мая («Заход в Библиотеку за 2-ым томом Стржиговского») – *РД. С. 525, 526.* В письме к Иванову-Разумнику от 30 августа 1929 г. Белый сообщает о большом впечатлении, произведенном на него «гоминами» Стржиговского (*Белый – Иванов-Разумник. С. 647–649*). Ср.: «задели – памятники древности; как Вас переполнила псковская старина, так нас с К<лавдией> Н<иколаевной> в этом году взволновала старина Армении, особенно зодчество ее: и зрительно, и познавательно; <...> все время одолевали два огромных тома Стржиговского (венского профессора) “Строительное искусство Армении и Европа” (по-немецки). Стржиговский – даже не слон среди историков-теоретиков зодчества, а – мамонт, не в смысле внешней маститости (хотя и мастит), а в смысле тенденций, превышающих все, что было высказано в этой области, и в смысле обследованности материала» (Там же. С. 647). Белый констатирует созвучность концепции Стржиговского идеям Штейнера и *ИССД*: «Стржиговский не знает, на чье колесо льет он воду своими томинами. Я лично, читая его и ощупывая представляемый им материал, все время изумлялся, ибо 2 его тома – подтверждение мыслей, теоретически развитых в черновике моей “Истории становления”, где обследуется, что самосознающая душа в диалектике разных дисциплин по-разному выявляет свой *фас* – *композицию* и свой *профиль* – *тему в вариации*. Но вся постановка Стржиговского – постановка *композиции* в вариационных модуляциях» (Там же. С. 648).

<sup>993</sup> См.: *Strzygowski J. Die Baukunst der Armenier und Europa. Bd. II. S. 863–868.* Ср. сделанное Белым «нищенское резюме его 2-х томов»: «он ищет протоформу для европейского зодчества, – чтобы из нее выветвить трансформы стилей; <...> европейский кругозор в зодчестве узок; он замкнут Средиземным морем; Стржиговский ищет брешей к востоку; вскрыв корни Византии в сирийском творчестве, он углубляется в Персию; и показывает, как из персидских форм уже к III веку по Р.Х. стал выкристаллизовываться химический синтез, явивший протоформу всей истории архитектуры Запада в трех основных модификациях, слагавшихся одновременно в трех областях <...> тогдашней Армении; протоформа – армянская церковь (или – выплав из персидских храмов, посвященных Ормузду: купол на квадрате); но что для древней Армении – стили географические, одновременно возникавшие, то для Европы – история смены стилей, ибо – одна форма импульсирует романский стиль; *другая* – готический; из третьей – вылезает купол Ренессанса; эти 3 модификации протоформы, разумеется, в Европе членились в множестве модификаций; но *тема всех варьаций* – *композиция*, ощупываемая ясно в армянских памятниках (в Ани, Аппгараке, Ване, Эчмиадзине и т.д.) <...>; так, – европейская протоформа, выйдя из Персии, к ней же по-новому возвращается в XX веке; будущее – из Европы – сквозь Армению – в Персию. Этого последнего

вывода Стржиг<овский> не делает, но он вытекает из 2-х его томин, где взяты не только Армения, обследованная до дна, не только Зап<адная> Европа и Персия, но и Индия, и Украина, и Кремлевские соборы, и Грузия (боковая веточка армянского зодчества); все – в поле его анализа) (*Белый – Иванов-Разумник*. С. 648).

<sup>994</sup> Ср.: «наброски в альбомах Леонардо, являющие высокий синтез, в другом разрезе – модифицированная реконструкция того, что уже в Армении или дано, или – полудано (вылезает из утробного состояния)» (Там же. С. 648).

<sup>995</sup> Древняя армянская архитектура дважды переживала расцвет: в IV–VII вв. и в IX–XI вв.: *Strzygowski J. Die Baukunst der Armenier und Europa*. Bd. II. S. 668–691. Второй период связан с правлением армяно-грузинской династии Багратидов. При Ашхоте III Милостивом (953–977) город Ани стал резиденцией династии Багратидов; в XI в. здесь насчитывалось около тысячи храмов, в том числе воздвигнутый архитектором Трдатом кафедральный собор (980–1001). В XI в. город был разрушен турками-сельджуками. С 1921 г. Ани находится на территории Турции.

<sup>996</sup> Вагаршапат (также – Эчмиадзин) – при царе-крестителе Тиридате III столица армянского государства; здесь были воздвигнуты, в частности, Эчмиадзинский собор (заложен в 496 г.; старейшая церковь Армении) и другие храмы. Белый писал об Эчмиадзинском соборе: «Древен собор. <...> древнейшие части – центральные: каменный купол седьмого столетия – гранник с коническим верхом; он ранее – был деревянным; его стиль – знаковый: армянский классический стиль» (*Белый А. Армения*. С. 50–51).

<sup>997</sup> Вычеркнуто заглавие: «Гибель римской империи».

<sup>998</sup> Здесь и далее Белый опирается на книгу: *Общая история европейской культуры*. Т. VII: История Франции в раннее средневековье (Из «*Histoire de France*», выходящей под ред. E. Lavisse) / Пер. (с сокращ.) О.А. Добиаш-Рождественской. СПб., 1913. Этот том, несколько раз отмеченный Белым в постраничных сносках, является сокращенным переводом первых двух томов (Т. 1, кн. 2; Т. 2, кн. 1) знаменитой «Истории Франции» (в 9 томах, 19 книгах), выпускавшейся под ред. французского историка Эрнеста Лависса (1842–1922). См.: *Histoire de France depuis les origines jusqu'à la Révolution*. Paris, 1900–1911. В книгу вошли работы Ш. Байе, Г. Блока, А. Кленклоза, Ш. Пфистера (современное переизд.: *Лависс Э. История Франции в раннее средневековье*. СПб., 2018).

<sup>999</sup> Имеется в виду Галльская война 58–50 гг. до н.э.

<sup>1000</sup> Ср. в работе Ш. Байе «Христианство в Галлии и утверждение варваров» (в оглавлении – «Христианство и германцы в Галлии»), к которой далее Белый будет многократно обращаться: «Имена народов, которых Тацит помещал на правом берегу Рейна, не совсем исчезли, но их носители слились в более значительные группы, которые получили новые имена. Объясняя эту перемену, предположили, что с I по IV в. Германия была опустошена и дезорганизована анархией, и что от прежних племен сохранились только остатки. Эта гипотеза ничем не подтверждается. Напротив, за это время Германия становилась, по-видимому, более населенной, народам стало теснее жить; начинается усиленное искание пахотных земель, и растет число тех, которые идут добывать их за Рейн и за Дунай. Образование новых объединений, давление варварства со всех сторон на Империю – есть знак силы, а не слабости и упадка» (*Общая история европейской культуры*. Т. VII: История Франции в раннее средневековье. С. 305).

<sup>1001</sup> «На севере расположились франки. Уже в течение III в. они появились в Галлии и опустошали ее. <...> Констанций Хлор проник к ним в Батавию, преследуя их в лесах и болотах, но немного позже они подвинулись к Маасу и утвердились в Тоскандрии (нынешний Брабант). Юлиан разбил их в 358 г., но не выгнал» (Там же. С. 305–306).

<sup>1002</sup> «К югу от франков, от Майна до Альп аламанны. <...> Во времена Констанция Хлора Аламания простирается от Майнца до истока Дуная и до Констанцкого озера. К середине IV в. аламанны уже наводняют всю северо-восточную Галлию, являются господами Страсбурга, Шпейера, Вормса, Майнца» (Там же. С. 306–307).

<sup>1003</sup> Там же. С. 307.

<sup>1004</sup> «За этой первой линией варварских народов образуются и движутся новые группы. Фризы, правда, сохраняют свою прежнюю территорию между Эмсом и Рейном. В истории нашествий IV и V вв. они не играют роли. Зато рядом с ними вырастает грозная масса саксов. <...> На юге между Везером и Эльбой имя гермундунов исчезло с II в. и в V в. заменилось именем тюрингов, которые потом распространяются до Рейна. На среднем течении Дуная, со стороны Реции и Норика, разбойничают маркоманы, которые впоследствии, соединившись с квадами, получают имя баваров» (Там же. С. 307).

<sup>1005</sup> «По всей восточной Германии развигывается готская группа. В III и IV вв. отличали иногда готов от германцев. В конце I в. и в начале II-го большинство готских народов жили в соседстве славян у Балтийского моря и по Висле. К середине II-го в. они спускаются на юг и от Черного моря движутся по Дунаю. Основная группа их включала много подразделений: на востоке между Днестром и Прутом живут грейтуинги (впоследствии – *остготы*); к западу между Карпатами и Дунаем – тервинги (впоследствии – *вестготы*). За тервингами шли *гепиды*; впереди с III в. в области Дуная и Тиссы утвердились *вандалы*» (Там же. С. 308).

<sup>1006</sup> «Еще дальше *аланская* группа тянется до Азии. Аланы своими победами присоединили к себе некоторые соседние народы. Аммиан Марцеллин указывает следующие, описывая их по легендарным преданиям греческих писателей: невры, живущие у покрытых снегом вершин, видины, гелоны, шьющие одежду из кожи врагов, агафирсы, красящие волосы и тело, меланхлены, питающиеся человеческим мясом. Все эти народы отличаются от германцев; это – номады; у них нет ни домов, ни пашен. Семья живет в кибитке, муж на коне. Так блуждают они по громадным пространствам, гоня перед собою стада. Они страстно любят войну; меч, втыкаемый в землю, является для них образом бога. Очевидно, аланы не германского происхождения, а только смешиваются с готами. В III в. император Максимиан родился от гота и аланки» (Там же. С. 308).

<sup>1007</sup> Tacit. Germania, Annales, Historiae. Белый упоминает труд Тацита «Германия» (см. прим. 1008) и его главные сочинения: «Анналы» и «История».

Zeuss K. Die Deutschen und die Nachbarstämme. München, 1837.

Wietersheim E. v., Dahn F. Geschichte der Völkerwanderung. 2. Auflage, bearbeitet von F. Dahn. Bd. I–II. Leipzig, 1880–1881.

Fustel de Coulanges N.D. Histoire des institutions politiques de l'ancienne France. Vol. II. L'invasion germanique et la fin de l'Empire / Ouvrage revu et complété sur le manuscrit et d'après les notes de l'auteur, par Camille Jullian. Paris, 1891.

Becquet A. La Belgique avant et pendant les invasions des Francs. Namur, 1888 (У Белого ошибочно: «La Gaule»).

Белый имеет в виду Т. VII («История Франции в раннее средневековье») издания «Общая история европейской культуры». См. прим. 998.

Gregorii Turonensis Episcopi. Historia Francorum – «История франков» (VI в.) Григория Турского, епископа Тура, важный источник по истории эпохи Меровингов (множественно переводилась с латинского на разные языки и переиздавалась; русского перевода при жизни Белого еще не существовало).

<sup>1008</sup> «Германия» («De origine, citu, moribus ac populis Germanorum», 98 г.) Тацита – важный источник по истории германских племен.

<sup>1009</sup> «Не говоря об опасностях безвестного и грозного моря, кто мог бы, покинув Азию, Африку или Италию, стремиться в Германию, с ее нескладными очертаниями, суровым климатом, диким и угрюмым ландшафтом?» (Там же. С. 301). Байе цитирует «Германию» Тацита (2 главу).

<sup>1010</sup> Имеется в виду труд о римской истории («Деяния» – IV в.) Аммиана Марцеллина.

<sup>1011</sup> Байе III. Христианство и германцы в Галлии. С. 300–304.

<sup>1012</sup> Имеется в виду культ Митры: «Иранский бог Митра, бывший сначала только солнечным образом, а под конец облекшийся нравственным значением и поднявшийся на степень высшего божества, – приобрел во II и особенно в III в. необыкновенный авторитет во всем греко-римском мире. В Галлии он был особенно популярен: в обеих Германиях находятся в особенно большом числе посвящения “Солнцу-Победителю” и барельефы, представляющие бога, закалывающего жертвенного быка. В чисто галльских провинциях таких памятников меньше» (Блок Г. Независимая Галлия и Римская Галлия // Общая история европейской культуры. Т. VII. С. 248).

<sup>1013</sup> Там же. С. 240–252.

<sup>1014</sup> «Сенатус-консульт 97 г. до Р. Хр. осуждал человеческие жертвоприношения. Август перенес это запрещение на тех галлов, которые были римскими гражданами. Тиберий запретил его всем галлам, без исключения. Однако нелегко было разом искоренить этот отталкивающий обычай. Но его запрещение, изданное Клавдием в начале его царствования, было более действительным. В конце концов, от этого обычая осталась только безобидная церемония – вид жертвы, которая заключалась в пролитии нескольких капель крови» (Там же. С. 246).

<sup>1015</sup> Белый называет труды французского историка Александра Ленуара (Alexandre Lenoir; 1761–1839), директора Музея французских монументов (1795–1816), созданного на основе спасенных в годы революции памятников искусства:

*Lenoir A.* Histoires des arts en France: prouvée par les monumens, suivie d'une description chronologique des statues en marbre et en bronze, bas-reliefs tombeaux des hommes et des femmes célèbres, réunis au Musée impérial des monuments français. Paris, 1811.

*Lenoir A.* Musée des monuments français ou description historique et chronologique des statues en marbre et en bronze, bas-reliefs et tombeaux des hommes et des femmes célèbres, pour servir à l'histoire de France et celle de l'art, ornée de gravures; et augmentée d'une dissertation sur les costumes de chaque siècle. Paris, 1800–1803.

<sup>1016</sup> См.: Блок Г. Независимая Галлия и Римская Галлия // Общая история европейской культуры. Т. VII: История Франции в раннее средневековье. С. 240–241.

<sup>1017</sup> *Baumeister A.* Denkmäler des klassischen Altertums zur Erläuterung des Lebens der Griechen und Römer in Religion, Kunst und Sitte. 3 Bd. München; Leipzig, 1885–1888.

<sup>1018</sup> «Нигде интимное слияние Галлии и Рима не проявляется так ясно, как в области религии» (Блок Г. Независимая Галлия и Римская Галлия. С. 245 – раздел «Религия и нравы»).

<sup>1019</sup> Друиды – жрецы кельтских народов Британии и Галлии. Ср.: «Несомненно одно, что в IV в. осталось несколько семейств, хвалившихся происхождением от друидического жречества» (Там же. С. 246).

<sup>1020</sup> Там же. С. 247.

<sup>1021</sup> Ср.: «Склонность галлов к местным культам объясняет одушевление, с каким они приняли культ "гениев". Во всей Галлии воздвигались алтари, посвященные гению города. К этому боже-ству присоединился гений императора, который и занял первое место» (Там же. С. 247).

<sup>1022</sup> «Култ Изиды также был распространен повсюду. Эта египетская богиня, ставшая на первый план в александрийский период, воплощала в себе могучий порыв синкретизма. <...> Мы уже указывали на связи Египта с Галлией и на влияние, которое оказывала Александрия на галло-римское искусство. Тот же поток перенес на берега Прованса и распространил до Рейна имена Изиды и ее родичей – Сераписа и Анубиса» (Там же. С. 248–249).

<sup>1023</sup> *Boissier G.* La religion romaine d'Auguste aux Antonius. Vol. I–II. Paris, 1874. В русском переводе: Буассье Г. Римская религия от Августа до Антонинов. М., 1878.

<sup>1024</sup> Там же. С. 232–239.

<sup>1025</sup> Авзоний родился в Бурдигале (Бордо).

<sup>1026</sup> *Jullian C.* Les premières universités françaises: l'école de Bordeaux au IVe siècle // Revue internationale de l'enseignement. Paris, 1893. Vol. XXV. P. 21–50.

*Naudet J.* Mémoire sur l'instruction publique chez les anciens, et particulièrement chez les Anciens, et particulièrement chez les Romains // Histoire et mémoires de l'Institut royal de France, Académie des inscriptions et belles-lettres. Tome 9. P. 2. Paris, 1831. P. 388–447.

<sup>1027</sup> *Thierry A.* La littérature profane en Gaule au IVe siècle: Les grandes écoles: Ausone et Rutilius // Revue des deux mondes. Paris, 1873. Vol. 105. P. 793–814.

*Boissier G.* Les rhéteurs gaulois du IVe siècle // Journal des savants. Paris, 1884. Vol. 1 (Janvier). P. 5–18; Vol. 3 (Mars). P. 125–140.

<sup>1028</sup> Мартин Турский – архиепископ Тура, один из наиболее почитаемых святых во Франции; способствовал распространению христианства в Галлии, считается основателем французского монашества (монастырь в Лигюже).

<sup>1029</sup> Источник абзаца: Байе III. Христианство и германцы в Галлии. С. 312–313.

<sup>1030</sup> Арминий (Герман) – вождь германского племени херусков; согласно Тациту, служил в римских войсках, но потом возвратился на родину и нанес римлянам легендарное поражение в Тевтобургском лесу (9 г.); символическая фигура немецкой истории и культуры.

<sup>1031</sup> Римский император Максимин Фракиец, избранный на престол германскими легионерами; первый император-варвар, сын крестьянина-гота и аланки.

<sup>1032</sup> Император Магн Магненций был франком из Галлии.

<sup>1033</sup> Арбогаст – полководец, родом франк, во время правления Валентиниана II вел государственные дела в западной части Римской империи.

<sup>1034</sup> Стилихон – римский полководец, при императоре Гонории фактический правитель Западной Римской империи. Его отец происходил из германского племени вандалов, мать была римлянкой.

<sup>1035</sup> Байе III. Христианство и германцы в Галлии. С. 313.

<sup>1036</sup> У Белого в рукописи ошибочно – Номациан. Римский поэт Намациан был родом из южной Галлии. Белый вслед за Байе цитирует его поэму «О моем возвращении» (De reditu suo), написанную по впечатлениям от путешествия в Галлию в 416 г. и воспевающую былое величие Рима. См.: Там же. С. 314.



<sup>1037</sup> Léotard E. Essai sur la condition des Barbares établis dans l'empire Romain au quatrième siècle. Paris, 1873.

<sup>1038</sup> Белый цитирует св. Иеронима (письмо СХХIII «К Агерухии о единобрачии») по Байе (Байе III. Христианство и германцы в Галлии // Там же. С. 317).

<sup>1039</sup> Цитата из «Послания к аббату Саломону об извращенных нравах своего века» Клавдия Мариа Виктора взята из Байе (Там же. С. 322–323).

<sup>1040</sup> «Хроника» Марцеллина Комита цитируется по Байе (Там же. С. 322). Полководец Аэций, успешно защищавший Рим от варваров и гуннов, в 454 г. был убит по повелению императора, а через год (455 г.) войско германцев-вандалов взяло и разграбило Рим.

<sup>1041</sup> Цитата из большого дидактического стихотворения Ориенция «Увещание» (*Commonitorium*) взята из Байе (Там же. С. 324).

<sup>1042</sup> Там же. С. 326–330; указание на «классическое» образование бургундского короля Гундобальда – С. 329.

<sup>1043</sup> Там же. С. 339.

<sup>1044</sup> *Fauriel C. Histoire de la Gaule Méridionale sous la domination des conquérants germains*. Vol. 1–4. Paris, 1836 (Белый в сноске неточно указал год).

*Kleinclausz A. Histoire de Bourgogne*. Paris, 1909.

*Гревс И.М.* Аларих и вестготы // Книга для чтения по истории средних веков, составленная кружком преподавателей под ред. П.Г. Виноградова. М., 1896. Вып. 1. С. 118–168 (книга многократно переиздавалась).

*Pirenne H. Histoire de Belgique*. Vol. 1–7. Bruxelles, 1908–1932.

*Junghans W. Histoire critique des règnes de Childéric et de Chlodovech*. Paris, 1879.

*Kurth G. Histoire poétique de Mérovingiens*. Paris, 1893.

<sup>1045</sup> Байе III. Христианство и германцы в Галлии. С. 322.

<sup>1046</sup> В 476 г. был низложен последний римский император – Ромул Август. См. прим. 877.

<sup>1047</sup> Правильно: «франциска». Ср.: «В разных местах Бельгии, особенно в области Намюра и Шарлеруа, археологические расследования открыли следы франкского заселения. Некрополи этой области <...> дали массу ценных вещей и оружия, позволяющих восстановить облик франкского воина. Туника, или *sagum*, застегивалась пуговицами или пряжками. Медный пояс, скрепленный широкой пряжкой, с серебряной или бронзовой резьбой, стягивал ее у талии. На нем висел длинный меч, с деревянной или костяной ручкой, или короткий нож – *scramasax*, в деревянных, обтянутых кожей ножнах, кинжал, костяной или деревянный гребень, ножницы, кошелек с деньгами и мелкими предметами, как шила, ключи. Тут же висел топор с одним острием (так называемая *francisca*, которым действовали вблизи и издали, бросая его на неприятеля), *angon* – железный дротик с крючьями на конце, причинявшими опасные раны. Пика – *framea*, представляла деревянный ствол с плоским железным концом, иногда украшенным резьбой. <...> Для обороны служил деревянный щит, досчатый или плетеный из прутьев, обтянутый кожей – овальный или круглый, в 50–70 сант<иметров> в диаметре. Внутри у него была ручка; снаружи, в центре металлический круг – *umbo*, который железными стержнями соединился с железной полосой, шедшей по окружности. Раскопки не обнаружили касок. Значит, голова была не покрыта» (Там же. С. 320–321).

<sup>1048</sup> Ср.: «До конца V в. история франков известна хуже, чем история вестготов и бургундов. Данные немногочисленных и ненадежных документов надо пополнять свидетельствами, которые дают имена мест, могилы. По ним возможно проследить этапы движения, приведшего франков с берегов Рейна в долины северной Галлии, где они утвердились, раздавив прежнее население, разрушив галло-римскую и христианскую культуру. Когда Аэций защищал Галлию против гуннов, в его войсках сражались франки. В это время во главе народа легенда ставит Меровея или Меровея, родившегося, будто бы, от соединения жены первого их вождя Хлодио с морским чудовищем. Отсюда имя Меровингов» (Там же. С. 333).

<sup>1049</sup> Архиепископ Реймский Ремигий (св. Реми) крестил Хлодвига около 498 г.

<sup>1050</sup> Там же. С. 334–336.

<sup>1051</sup> «История франков» Григория Турского цитируется по Байе (Там же. С. 337).

<sup>1052</sup> «Салическая Правда» («*lex Salica*») – правовой кодекс франков. Ср.: «Салическая Правда не есть систематический кодекс, регулирующий частное и публично право; она не стремится определить ни права, ни обязанности каждого; она принимает правовую традицию, не объясняя ее и не оправдывая. Это – довольно смутное нагромождение действующих правил, судебное руководство, устанавливающее формы юридических актов и дающее тариф наказаний. В нем господствует одно начало – выкупа мести» (Там же. С. 340). Ср. также: «Галло-римляне про-

должают судиться по римскому закону. Его влияние чувствуется и на Салической Правде» (Там же. С. 344).

<sup>1053</sup> Дагоберт I был последним значительным королем из династии Меровингов. Ср.: «Короли носят длинные волосы. Их остригают, когда короля хотят лишить царства. Другой эмблемой короля является копье. В остальном он заимствует костюм у римских и византийских императоров. Так, Хлодовех носил пурпурную тунику и диадему. Дагоберт принимал аудиенции, сидя на золотом троне» (*Пфистер Ш. Меровингский период // Общая история европейской культуры. Т. VII: История Франции в раннее средневековье. С. 370*). Ш. Пфистером написаны в этом томе кн. 7, гл. I–IV; гл. V («Церковь, литература, искусства») написана Ш. Байе.

<sup>1054</sup> Там же. С. 373–376.

<sup>1055</sup> Там же. С. 388–390.

<sup>1056</sup> *Байе Ш.* «Меровингский период». Церковь, литература, искусства. С. 379–402.

<sup>1057</sup> Там же. С. 403–405.

<sup>1058</sup> Ср.: «В конце VII в. св. Губерт находит в густых арденнских лесах, столь дорогих для германских богов, остатки культа Вогана (Одина). Его следы сохранились в народных легендах о “черном охотнике”, пробегающем леса за своею стаей. Настроение мистического ужаса, разлитое в лесном мраке, содействует сохранению старых культов, связанных с лесами: этот мрак пугает и очаровывает; проникая в его царство, чувствуешь могущество изгнанных богов, которым он был приютом. Диана становится богиней ведьм, царствующей на их шабашах, руководящей их странными полетами в ночной тиши» (Там же. С. 411–412).

<sup>1059</sup> Ссылки на работу Байе «Христианство и германцы в Галлии» см. выше.

*Vogel F.* Chlodwig's Sieg über die Alamannen und seine Taufe // *Historische Zeitschrift*. Bd. 56 (1886). S. 385–403. Белый ошибочно указал год (1888) и название издания, в котором была опубликована статья Фридриха Фогеля. В указанном Белым «Новом архиве» вышла статья с похожим названием, но другого автора, Бруно Круша. Она представляет собой критический ответ на вышеназванную статью Фогеля: *Krusch B.* Chlodovechs Sieg über die Alamannen // *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*. Bd. 12 (1887) S. 291–301.

*Schröder R.* Die Franken und ihr Recht. Weimar, 1881.

*Dahn F.* Die Könige der Germanen: das Wesen des ältesten Königtums der germanischen Stämme und seine Geschichte. Bd. 1–12. Leipzig, 1861–1911. Белый ссылается на том 7 («Die Franken unter den Merowingern»: Ч. 1–2 – 1894; Ч. 3 – 1895).

*Bonnell H. E.* Die Anfänge des karolingischen Hauses. Berlin, 1866.

*Loening E.* Geschichte des deutschen Kirchenrechts. Bd. I–II. Straßburg, 1878.

*Mauray A.* Croyances et legendes du Moyen Age. Paris, 1896.

<sup>1060</sup> Курульное кресло – атрибут высшей государственной власти в Древнем Риме (использовалось консулами, высшими чиновниками – курульными магистратами); считается, что первым его обладателем был Гай Юлий Цезарь; отличалось особой конструкцией: складное, с перекрещивающимися ножками, без спинки и подлокотников. Знаменитый трон, принадлежавший по преданию Дагоберту (бронза с позолотой), по конструкции несколько напоминал курульное кресло (перекрещивающиеся ножки, изначально складной), но имел и отличия: резная спинка и подлокотники, грифоны в основании. Первоначально находился в аббатстве Сен-Дени, сейчас – в Национальной библиотеке Франции (в Сен-Дени копия).

<sup>1061</sup> Романская церковь, старейшая в Париже (XI в.); входила в аббатство, учрежденное в VI в. Первый королевский некрополь: в ней похоронен франкский король Хильперих I, его жена Фредегонда (или Фредегунда) и др.

<sup>1062</sup> Базилика Saint-Martin de Tours. Ее история подробно описана Григорием Турским, восстановившим ее в VI в.

<sup>1063</sup> Фредегонда, подобно римской императрице Мессалине, отличалась любовью к роскоши, упоминался ее «сундук, наполненный ожерельями и драгоценными украшениями» (*Григорий Турский*. История франков / Пер. В.Д. Савуковой. М., 1987. С. 269).

<sup>1064</sup> *Пфистер Ш.* Меровингский период. С. 354.

<sup>1065</sup> За изображение Хильпериха ошибочно принимали фигуру царя Давида со скрипкой в руках на портале св. Анны (правом) собора Парижской Богоматери (*Kiesewetter R.G.* Über die musikalischen Instrumente und die Instrumental-Musik im Mittelalter und bis zu der Gestaltung unserer dermaligen Kammer- und Orchester-Musik // *Cäcilia, eine Zeitschrift für die musikalische Welt*. 1843. Bd. XXII. S. 191).

<sup>1066</sup> *Байе Ш.* «Меровингский период». Церковь, литература, искусства. С. 422–423.

<sup>1067</sup> Там же. С. 420.

<sup>1068</sup> В 470 г. была освящена каменная базилика на месте усыпальницы св. Мартина в Туре; ранее на этом месте стояла деревянная церковь.

<sup>1069</sup> *Байе III*. <Меровингский период>. Церковь, литература, искусства. С. 422.

<sup>1070</sup> Фредегонда умерла в 597 г.; король Дагоберт I приходился ей не сыном, а внуком.

<sup>1071</sup> В 633 г. Дагоберт I, управлявший франкскими королевствами Австразией и Нейстрией, а также Бургундией, добился того, чтобы знать трех этих королевств признала права на престол двух его малолетних сыновей.

<sup>1072</sup> Ср.: «В Париже золотых дел мастера занимали лавку на Соборной площади. Из них замечательнейшим был св. Элигий. Родившись вблизи Лиможа, он учился у тамошнего мастера Аббона, поступил на службу к Хлотару II-му, потом к Дагоберту, работал над гробницами св. Германа, св. Женевиевы, св. Дионисия, св. Мартина, назначен был епископом Нойона <...>. Ему традиция приписывает до 20 произведений, между прочим бронзовое золоченое кресло, т. наз. “кресло Дагоберта” (ныне в Национальной библиотеке), шелльскую чашу, крест и чашу из нефрита в Сен-Дени» (*Байе III*. <Меровингский период>. Церковь, литература, искусства. С. 423).

<sup>1073</sup> Ссылки на работы Александра Лемуара см. выше – прим. 1015.

*Enlart C.* Manuel d'archéologie française depuis les temps mérovingiens jusqu'à la Renaissance. Vol. I–III. Paris, 1902–1916. Белый ссылается на том, посвященный религиозной архитектуре (Vol. I: Architecture religieuse. Paris, 1902).

*Clemen P.* Merowingische und Karolingische Plastik // Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande. Bd. 92, Bonn, 1892. S. 1–146.

*Molinier E.* Histoire générale des arts appliqués à l'industrie du Ve à la fin du XVIIIe siècle. Vol. I–IV. 1896–1902. Белый ссылается на четвертый том: «L'Orfèvrerie religieuse et civile première partie du Ve à la fin du XVe siècle» (Paris, 1902).

*Barrière-Flavy C.* Les arts industriels des peuples barbares de la Gaule du V-e au VIII-e siècle. Vol. I–III. Toulouse; Paris, 1901.

<sup>1074</sup> «Из писателей этого времени никто не представляет такого интереса, как Григорий Турский: меровингское общество оживает в его рассказах. <...> Его “История Франков”, десять книг которой простираются до 591 г., дополняется рядом агиографических рассказов, богатых деталями, характеризующими идеи, нравы, верования VI в. Но если он много пишет – он постоянно извиняется в этом, так как знает свое невежество. Во всяком случае он признает себя не ниже своих современников; так как, по его словам, воспитан заботливо. По этому можно судить, чем было тогда хорошее воспитание: он выучился читать и писать к 8-ми годам, знал Вергилия, немного – Саллюстиева Катилину. <...> Западная патристика ему совсем неизвестна, тем менее восточная, так как он не знает по-гречески» (*Байе III*. <Меровингский период>. Церковь, литература, искусства. С. 415).

<sup>1075</sup> Полулегендарный автор, которому приписываются «Хроники Фредегара» (VII в.) – сочинение по истории франков.

<sup>1076</sup> Имеется в виду поэма Авита Вьеннского «О девстве» (после 507 г.). Ср.: «В начале VI в. Галльская Церковь имела поэта. Авит, игравший важную роль в Бургундии, сложил поэму, где рассказывалось о сотворении мира, первородном грехе, изгнании из рая, потопе и переходе через Черное море. <...> Но после него церковная литература не давала уже ничего подобного» (Там же. С. 416–417).

<sup>1077</sup> «Если Григорий Турский – единственный историк меровингской эпохи, то Фортунат – ее единственный поэт, да и тот иностранец, расточавший каждому встречному свои льстивые дистихи: Фредегонде, епископам, герцогам, графам. При всей их ходульности, поэмы Фортуната дают материал для характеристики эпохи. <...> Он же – автор многих церковных гимнов, донныне поющих в католических храмах, как *Vexilla regis prodeunt* и *Pange lingua*» (Там же. С. 417).

<sup>1078</sup> Ср.: «Научная культура исчезла совершенно. Даже богословие не создает ничего достойного упоминания. Христианская мораль представлена небольшим числом проповедей, из которых заслуживают интереса проповеди <...> Колумбана. <...> Груба духовная пища, предлагаемая Церковью! Незнание античности становится почти догматом для самых ревностных христиан. “Церковь, – пишет св. Одоэн, – говорит не с праздными поклонниками философов, а со всем человеческим родом. К чему нам Пифагор, Сократ, Платон, и какую пользу принесут христианской семье басни безбожных поэтов, как Гомер, Вергилий, Менандр, истории, которые рассказывают язычникам Саллюстий, Тит Ливий, Геродот?”» (Там же. С. 417).

<sup>1079</sup> *Lingua latina rustica*, простонародный вариант латинского языка; на деревенской, или вульгарной латыни писал Григорий Турский.

<sup>1080</sup> Цитата из предисловия к книге Григория Турского «*De Gloria confessorum*» («О славе блаженных исповедников») взята из Байе, ср.: «Меровингские короли любили щеголять хорошим латинским языком. Правда, этот латинский язык, в конце концов, был довольно жалок. Сам Григорий Турский признает, что он пишет “деревенской латынью” – той, какой говорят вокруг него. <...> В эту эпоху нельзя уже говорить о противоположности двух языков – литературного и народного: это один и тот же язык, только меняющийся в зависимости от области и класса населения. Он в полной вражде с грамматикой, но его варваризм и солецизм не случайны; у них есть свои основания, и они породят новые законы. Григорий, например, хорошо знает, что понимание падежей и родов исчезает: “невежественный и глупый человек”, говорит он самому себе, “ты не умеешь различать имен, ты употребляешь мужской род, вместо женского, и наоборот. Ты плохо ставишь предлоги и путаешь *accusativus* с *ablativ’om*”» (Там же. С. 418–419).

<sup>1081</sup> «Песнь о деяниях» (*франц.*) – жанр средневековой эпической литературы. Ср.: «Важные события воспевались не только в германских песнях, но и на вульгарном латинском языке. В Житии св. Фарона, епископа Мо, сохранился такой отрывок. <...> Это была хороводная песня, которая, как сообщает агиограф, была у всех на устах, и которую женщины пели за пляской. Не следует видеть во всех подобных песнях *остатки* древних эпопей; вернее, – что они *предшествовали* французским *chansons de geste*, и что в последних проявляются некоторые мотивы отдельных рассказов меровингской эпохи» (Там же. С. 418).

<sup>1082</sup> Белый далее цитирует не раздел «Христианство и германцы в Галлии» (кн. 6), указанный в постраничной сноске, а раздел «Меровингский период» (кн. 7), пятую главу («Церковь, литература, искусства»), также написанную Ш. Байе. Ср.: «Рядом с Григорием, другие хроники представляются бледными. Наиболее значительная из них та, которую не без основания приписывали некому Фредегару, и которая, с ее продолжениями, простирается до 768 г. Один из этих безымянных хроникеров, подобно Григорию, сознает то варварство, среди которого живет. “Мир стареется, – говорит он, – лезвие ума тупеет, никто не сравнится с писателями прежней поры”» (Там же. С. 416).

<sup>1083</sup> *Schlosser J. v. Quellenbuch zur Kunstgeschichte des abendländischen Mittelalters: Ausgewählte Texte des vierten bis fünfzehnten Jahrhunderts.* Vienna, 1896 (Вычеркнуто Белым).

*Loebell J.W. Gregor von Tours und seine Zeit vornehmlich aus seinen Werken geschildert: Ein Beitrag zur Geschichte der Entstehung und ersten Entwicklung romanisch-germanischer Verhältnisse.* Leipzig, 1839 (2-е изд. – 1869).

*Bonnet M. Le latin de Grégoire de Tours.* Paris, 1890.

*Roger M. L’enseignement des lettres classiques d’Ausone à Alcuin: Introduction à l’histoire des écoles carolingiennes.* Paris, 1905.

*Kurth G. Histoire poétique des Mérovingiens.* Paris, 1893.

<sup>1084</sup> Далее вычеркнут фрагмент текста без начала (этот и, видимо, следующие за ним листы автографа были инкорпорированы в последнюю версию *ИССД* из предыдущей редакции, см. подробнее во вступ. статье): «коренится импульс к будущему романскому стилю; в другой – будущий импульс к готике (ее путь через Сирию к арабам; и от арабов в Европу); третью встречаем мы... в черновых набросках Леонардо-да-Винчи; она, так сказать, позднее раскрыла себя, как купол ренессанса.

Об этом удивительном движении протоформы европейского зодчества из Армении через Сирию мы скажем подробней позднее; пока же отметим: пресловутый византийский стиль в его живом корне вовсе не византийский; он слагался за пределами Византии, – там, куда были вытеснены живые остатки некогда большой культуры. Христианский восток в пятом, шестом и седьмом столетии перерождается постепенно в мертвеца, грызущего “*своих мертвецов*”; “*мудрость*”, паразитировавшая на уже устаревших традициях засоренного Плотина и Аристотеля, загрызая эти традиции, загрызает вместе с ними последние остатки правомерной жизни рассуждающей души; отныне эта душа на востоке – ограда; внутри нее пустота.

К счастью эта ограда рассыпана на западе; в противовес мертвой цельности пустой образованности, там жуткий, копошащийся хаос.

<sup>1085</sup> Вычеркнутые варианты заглавия: «Начало / Начатки Средневековья на Западе».

<sup>1086</sup> Философ Бозций был в 522 г. назначен королем Теодорихом на высшую государственную должность «магистра всех служб» (*magister officiorum*), потом заключен в тюрьму и казнен по об-

винению в государственной измене; в заключении написал знаменитое сочинение «Об утешении философией».

<sup>1087</sup> В цитируемом тексте – *ut scripturis*.

<sup>1088</sup> «я, признаюсь, был преисполнен большого сожаления, что не существовало публичного преподавания Священного Писания, ибо мирские авторы обладали, без сомнения, выдающимися способностями к обучению» (из предисловия к основному труду Кассиодора «Наставление в науках божественных и светских» (ок. 562), см. сокращенный перевод П.С. Карамитти: Антология педагогической мысли христианского Средневековья. Т. 1. М., 1994. С. 243–294).

<sup>1089</sup> Имеется в виду грандиозное сражение 451 г. между войсками Западной римской империи во главе с полководцем Аэцием и племенами варваров под управлением гунна Аттилы (у Белого последовательно – Атилла), вошедшее в историю как «битва народов». Битва состоялась в Галлии, на Каталаунских полях (Шампань, рядом с городом Труа).

<sup>1090</sup> Франкский майордом Карл Мартелл – дед Карла Великого – в битве при Пуатье в 732 г. одержал победу над арабами, остановив их продвижение.

<sup>1091</sup> Белый пропустил слово. Правильно: «*sum sine litteris rhetoricis et arte grammatica*» («не владею правилами грамматики и риторическими навыками» – *лат.*). См. прим. 1080. Цитируется предисловие к трактату Григория Турского «О славе блаженных исповедников» («*De Gloria confessorum*»). Ср.: «Но, когда я начну свое сочинение, – ведь я не владею правилами грамматики и риторическими навыками, – боюсь, что кто-нибудь из образованных скажет мне: “О, деревенщина и невежа, неужели ты полагаешь, что имя твое будет стоять в ряду писателей? Неужели воображаешь, что труд этот будет принят сведущими людьми, ты, у которого нет никаких дарований к искусству, и никакого достаточного представления о литературе? Ты совсем не разбираешься в правилах письма и даже не умеешь различать род имен: часто вместо мужского ставишь женский род, вместо женского – средний, вместо среднего – мужской; сами предлоги, употребление которых утверждено авторитетом знаменитых писателей, ты часто помещаешь не в должном месте: вместо винительного падежа ты употребляешь отложительный и, напротив, вместо отложительного – винительный. Видно, нелегко ленивому волу заниматься гимнастическими упражнениями или медлительному и вялому ослу метаться в разные стороны, играя в мяч среди других. Разве ворон может скрыть свою черноту среди крыльев белых голубей? Разве можно изменить на белизну молока темноту смолы? Так же, как это невозможно, так, конечно, и ты не можешь быть в ряду других писателей”» (перевод Е. Малюты).

<sup>1092</sup> Имеется в виду церковный писатель Бэда (Беда) Достопочтенный. Среди его знаменитых сочинений – книга проповедей «Гомилии на воскресные Евангельские чтения». В стихотворении Я.П. Полонского «Бэда-проповедник» (1841) отразилась легенда о том, как он, ослепший старик, вдохновенно проповедовал среди пустынных скал: «Но только замолк он – от края до края: / “Аминь!” – ему грянули камни в ответ».

<sup>1093</sup> Далее вычеркнут фрагмент текста, указывающий на то, что Белый инкорпорировал в последнюю версию *ИССД* листы из предыдущей редакции (подробнее см. во вступ. статье):

«; а я оставляю с этого момента европейский восток, чтобы не усложнять и без того сложной темы своей побочными ингредиентами.

Самое становление средневековой схоластики на западе лишь вводительная глава к теме книги, которую открывает лишь 15-ый век. Условлюсь с читателем: в последующих отрывках я дам лишь аэропланый пролет над 10–13-ым столетиями, а не разгляд; с птичьего полета виднее целое; и это целое – часть исторической кривой, рисующей угол падения вниз между первым и 15-ым веками, причем линия от первого века до теоретически где-то положенного ущелья опрокинутого угла короче, чем линия взлета от этой искомой теоретической точки до раннего возрождения».

<sup>1094</sup> См. схему Белого в начале следующей подглавы «Разгляд отрезка кривой».

<sup>1095</sup> См. выше прим. 942.

<sup>1096</sup> Верденский договор (843 г.) закреплял разделение единого каролингского государства между тремя внуками Карла Великого: одна часть переходила во владение Лотаря I (Италия, Прованс, Бургундия, франки между Рейном и Шельдой); другая – к Людовику Немецкому (восточные франки); третья – к Карлу II Лысому (западные франки).

<sup>1097</sup> Имеется в виду «Капитулярый о занятиях науками» («*Encyclica de litteris colendis*») 787 г. См.: Стасюлевич М.М. История средних веков в ее писателях и исследованиях новейших ученых. Т. 2: От Карла Великого до Крестовых походов. 771–1096. СПб., 1864. С. 51. О необходимости обучать детей мирян в школах говорится в капитулярый 802 г. См. раздел «Школы и литература» в статье:



Кленклоз А. Каролинги // Общая история европейской культуры. Т. VII: История Франции в раннее средневековье. С. 494–499.

<sup>1098</sup> Об эдесской школе богословия см. прим. 975. Белый, возможно, спутал даты закрытия школы (489 г.) и начала ее работы (363 г. или 365 г.).

<sup>1099</sup> См. наст. кн., гл. III, подглаву «Арабы».

<sup>1100</sup> В 323 г. умирает Александр Македонский, Аристотель умирает в 322 г. до н.э.

<sup>1101</sup> Аристотель основал в 335/334 г. до н.э. в Афинах перипатетическую школу философии, к которой позднее также принадлежали Феофраст из Лесбоса, Стратон из Лампсака, Ликон из Троады, Аристон из Кеоса, Критолай из Фазелиса в Ликийи (II в. до н.э.).

<sup>1102</sup> Концепция, изложенная в трудах Фюстель де Куланжа, предполагает отказ от жесткого противопоставления античности и Средневековья как мира старого и нового; напротив, французский историк, акцентируя эволюционный характер развития, доказывал, что Средневековье хотя и создает специфический строй, но одновременно базируется на античном наследии и образует с ним общность. Ранее Белый ссылался на: *Fustel de Coulanges N.D. Histoire des institutions politiques de l'ancienne France. Vol. II. L'invasion germanique et la fin de l'Empire. Paris, 1891.*

<sup>1103</sup> Император Фридрих II вел упорную борьбу с папами, которые трижды отлучали его от церкви; последнее – третье – отлучение произошло на Лионском соборе (1245 г.), и умер Фридрих II (1250), находясь под этим отлучением.

<sup>1104</sup> Понтификат Иннокентия III (1198–1216) считается кульминационным пунктом папского могущества в эпоху Средневековья.

<sup>1105</sup> Авиньонское пленение пап – традиционное наименование периода 1309–1378 гг., когда папской резиденцией был не Рим, а французский город Авиньон, что давало Франции возможности влияния на католическую церковь.

<sup>1106</sup> См. ниже, гл. «Схоластика».

<sup>1107</sup> См. выше, гл. «Душа ощущающая в рассуждающей».

<sup>1108</sup> *Лат.*: «высочайший, величественнейший», здесь – в смысле «все выше».

<sup>1109</sup> Схема средневековой системы образования, адаптировавшая традиции эпохи эллинизма (семь свободных наук). Первой ступенью был тривиум (грамматика, логика (диалектика) и риторика), второй – квадривиум (арифметика, геометрия, астрономия и музыка).

<sup>1110</sup> О средневековой рецепции Порфирия см. наст. кн., гл. III, подглаву «Культура мысли в одиннадцатом веке».

<sup>1111</sup> Сасаниды – древнеперсидская династия (224–651 гг.).

<sup>1112</sup> Белый ссылается на кн.: *Бартольд В.В. Культура мусульманства. Пг., 1918. Ср.: «Этот упадок обыкновенно объясняют борьбой с персами и арабами, за которой последовали внутренние смуты, вызванные иконоборческим движением. Потеря самых культурных провинций не могла не отразиться на жизни Византии» (Бартольд В.В. Культура мусульманства // Бартольд В.В. Сочинения: в 9 т. Т. VI: Работы по истории ислама и арабского халифата. М., 1966. С. 150). Далее ссылки даются на издание 1966 г.*

<sup>1113</sup> См. выше подглаву «Судьбы восточной церкви».

<sup>1114</sup> Ср.: «С IV в. начались богословские споры и внутри христианской церкви; среди восточных христиан уже в V в., гораздо раньше, чем в Европе, произошло разделение церквей; от православных, или, как их называли их враги, мелькитов (от слова *млек* “царь”, т.е. приверженцев официального, императорского учения), отделились яковиты, признавшие в Христе только божественную природу, и несториане, по которым в Христе природы божественная и человеческая были обособлены в двух лицах и дева Мария не должна была называться “богородицей”. Преследуемые в Византии, несториане удалились в Персию, где христианство перед этим подвергалось гонению, но уже в 410 г. мог быть созван собор в Селевкии на Тигре; на соборе 483 г. персидские христиане приняли учение Нестория. В 489 г. в Персию бежали несториане из Эдессы, где “персидская” школа за несторианство была уничтожена императором Зеноном. С V в. сасанидская Персия сделалась убежищем для всех культурных элементов, подвергавшихся гонению в Византии: язычников, евреев и еретиков-христиан»; при Хосрое I (531–579) в Джандишапуре «возникла греко-сирийская медицинская школа, оказавшая впоследствии влияние на арабов» (*Бартольд В.В. Культура мусульманства. С. 148–149*).

<sup>1115</sup> Там же. С. 149.

<sup>1116</sup> Там же.

<sup>1117</sup> Несторианский теолог и философ, принадлежал к богословской школе Нисибиса, продолжавшей традиции школы в Эдессе. Ср.: «Павел Перс посвятил Хосрою I свой труд об Аристотеле (на

сирийском языке), в котором доказывал преимущество знания перед верой: знание свободно от сомнений и содействует установлению согласия среди людей; вера говорит только о непознаваемом и ведет только к раздорам» (Там же. С. 149–150).

<sup>1118</sup> В битве при Марафоне (490 до н.э.) греки одержали первую значительную победу над персами; в морском сражении при Саламине (480 до н.э.) нанесли персам второе крупное поражение.

<sup>1119</sup> Дарий III Кодомон – последний персидский царь из династии Ахеменидов; потерпел поражение в войне с Александром Македонским; убит своими придворными.

<sup>1120</sup> См.: *Бартольд В.В.* Культура мусульманства. С. 150.

<sup>1121</sup> Белый придавал александрийской культуре большое значение, считая ее духовно актуальной для современности. Ср.: «Александрийский период, непонятый Ницше, поэтому восстает перед нами; по новому мы должны разобраться: придвинуты снова к нему; и подобно тому, как нам в Ницше открыта трагедия Греции, мы подходим к срыванию покров над страшной трагедией Александрии» (*Белый А.* Кризис мысли // *Белый А.* На перевале. С. 113).

<sup>1122</sup> Император Юлиан погиб в 363 г.

<sup>1123</sup> Философ-неоплатоник Максим Эфесский был другом и учителем Юлиана.

### Глава III. Схоластика

<sup>1124</sup> Гогенштауфены (Штауфены) – династия правителей Германии и Священной Римской империи (1125–1268); Фридрих II – представитель Гогенштауфенов.

<sup>1125</sup> Увлечение Белого арабской (и вообще исламской) культурой связано с его (вместе с А.А. Тургеневой) путешествием в Италию и Северную Африку в 1910–1911 гг. и выразилось как в чтении специальной литературы, так и в разнообразных личных впечатлениях.

С этой точки зрения подглава «Арабы» *ИССД* – промежуточное звено между «арабскими» текстами 1910-х – нач. 1920-х и позднейшими воспоминаниями (*МДР*), см.: *Белый А.* Тунис // *Речь*. 1911. 29 сентября (12 октября); *Белый А.* Дервиш (Из путевых заметок) // *Велес*: Первый альманах русских и инославянских писателей. Пг., 1913; *Белый А.* Офейра. М.: Книгоиздательство писателей, 1922; *Белый А.* Путевые заметки. Т. I: Сицилия и Тунис. М.; Берлин: Геликон, 1922; *Белый А.* Кайруан // *Воля России* (Прага). 1923. № 1; *АД*. С. 330–454; *МДР*. См. также: *Белый А.* Путешествие по Средиземноморью / Сост. С.Д. Воронин. М., 2015.

В *ИССД* много перекличек с «Африканским дневником» (берущим «тему “Африка”» «шире, нежели “Путевые заметки”»); некоторые фрагменты *ИССД* практически без изменений инкорпорированы в мемуары. См. подробнее: *Одесский П.М., Спивак М.Л.* Арабский топос в «Истории становления самосознающей души» // *Символизм и поэтика пространства в творчестве Андрея Белого* / Сост. Дж. Джулиано, К. Кривеллер, М. Спивак, А. Фризон. СПб.: Нестор-История, 2019. С. 310–321.

<sup>1126</sup> Ср.: «Сабеи – название одного из главных племен в Южной (Счастливой) Аравии, которое в древности господствовало в Йемене. Греческие и римские писатели одинаково указывают на высокую культуру страны и на ее богатство, о котором передавались баснословные рассказы» (*ЭСБЕ*. Т. XXVII (55). С. 12).

<sup>1127</sup> См.: *Бартольд В.В.* Культура мусульманства. С. 156.

<sup>1128</sup> Арабское племя, из которого происходил Мохаммед.

<sup>1129</sup> См.: *Бартольд В.В.* Культура мусульманства. С. 157.

<sup>1130</sup> Там же. С. 158.

<sup>1131</sup> Там же. С. 156–162. В Каире и Кайруане Белый побывал в 1911 г. во время путешествия с А.А. Тургеневой.

<sup>1132</sup> Ср.: «Крепостного права, в смысле прикрепления крестьян к земле и ее владельцам, не было, по-видимому, ни в одной из мусульманских стран; никто не мешал земледельцам покидать возделывавшиеся ими участки, но никто не мешал и землевладельцам отнимать землю у одних крестьян и передавать ее другим, предлагавшим более высокую плату» (Там же. С. 169).

<sup>1133</sup> Там же. С. 186–187.

<sup>1134</sup> Там же. С. 189.

<sup>1135</sup> См. прим. 1111. Датой завоевания арабами Персии считается 651 г. – убийство последнего представителя династии Сасанидов.

<sup>1136</sup> «За исключением древней Вавилонии, где находилась столица Сасанидов, но население по языку большей частью не было иранским, области бывшего сасанидского государства оказали на ход развития мусульманской религии, государственности и науки меньше влияния, чем никогда не принадлежавший Сасанидам Балх, где арабские завоеватели застали господство буддизма»

(Там же. С. 174). Балх – древний город на территории современного Афганистана; к моменту арабского завоевания – важнейший центр буддизма.

<sup>1137</sup> «Религия Заратустры имеет и до сих пор небольшое число последователей, так называемых гебров, или парсов, но в ней, под влиянием ислама, идея единобожия одержала полную победу над прежними языческими верованиями» (Там же. С. 174).

<sup>1138</sup> Ср. упоминание о персидском поэте Фирдоуси (у Белого: Фирдуси), авторе эпической поэмы «Шахнаме» («Книга царей»), в мемуарах: «арабы быстро ликвидировали парсизм, ассимилировавши его культуру; участь поэзии персов, выявили они новый синтез поэзии (Фирдуси и т.д.)» (МДР. С. 377).

<sup>1139</sup> Бартольд В.В. Культура мусульманства. С. 174–188.

<sup>1140</sup> Там же. С. 174. Испагань – современный Исфахан.

<sup>1141</sup> «Тахириды (821–873), положившие начало мусульманским династиям персидского происхождения, по преданию, враждебно относились к персидской литературе и считали ее изучение несовместимым с правоверием» (Там же. С. 177).

<sup>1142</sup> Ср. о том же в мемуарах: «Иоанн Дамаскин, христианский певец, стал – учителем геометрии и важным чиновником при дворе Абдумелека (684–705)» (МДР. С. 377; Белый указывает даты не жизни, а правления Абдумелека). Здесь и далее Белый опирается на первую часть кн.: Розенбергер Ф. Очерк истории физики с синхроническими таблицами по математике, химии, описательным наукам и всеобщей истории / Пер. под ред. И.М. Сеченова. Ч. 1–3. СПб., 1883–1894. Ср.: «Уже при Омайядских калифах, резиденцией которых был Дамаск, арабы принимали или по крайней мере терпели греческих ученых; а при Абдумелеке (634–705) христианин Сергей и его сын Иоанн Дамаскин (которому приписывают основательное знание геометрии) были хранителями казны калифа» (Розенбергер Ф. Очерк истории физики... Ч. I: История физики в древние и средние века. СПб., 1883. С. 70).

<sup>1143</sup> Аббасиды – вторая династия халифов, пришедшая к власти в 750 г., свергнув предыдущую династию Омейядов.

<sup>1144</sup> Белый вместо даты основания Багдада в 762 г. халифом Абу Джафаром Аль-Мансуром (у Белого далее назван Альмансором) указывает дату начала правления династии Аббасидов.

<sup>1145</sup> Ср.: «переводы научных сочинений делались не только при посредстве сирийцев, но и с так называемого пехлевийского языка, т.е. персидского языка сасанидской эпохи. <...> Некоторых греческих ученых ошибочно считали персами, так как их труды были известны только по пехлевийским переводам» (Бартольд В.В. Культура мусульманства. С. 164). См. также: Розенбергер Ф. Очерк истории физики... Ч. I. С. 69.

<sup>1146</sup> Ср.: Бартольд В.В. Там же. С. 165; Розенбергер Ф. Очерк истории физики... Ч. I. С. 69–70. Зендский (или – авестийский) язык – древнеперсидский язык, которым написана Зенд-Авеста.

<sup>1147</sup> Точнее: Сиддханта (санскр.: доктрина, учение) – трактат об астрономии, в данном случае «Брахма-спхуга-сиддханта», поэма индийского астронома и математика Брахмагупты (598 – ок. 665). Здесь и далее Белый опирается на работы А.Е. Крымского, прежде всего: Крымский А.Е. История арабов и арабской литературы, светской и духовной: В 3 т. М., 1911–1913 (ссылки будут даваться на переизд.: Крымский А.Е. История арабов и арабской литературы, светской и духовной // Крымский А.Ю. Вибрані сходознавчі праці. Т. 1: Арабістика. Київ, 2007. С. 23–391). Практически в неизменном виде интересовавшие Белого разделы книги приведены в статьях Крымского «Арабская литература» и «Арабская философия» (НЭС. Т. 3. Стб. 252–283, 283–287).

Ср.: «Математика и астрономия, знакомство с которыми вызывалось, например, практической мусульманской потребностью определять лунный год или заманчивой надеждою знать будущее через звезды, заимствованы были арабской литературой из индийской и греческой, точнее сирогреческой. Индийский астрономический свод “Сиддханта” был переведен на арабский язык по желанию одного из первых аббасидских халифов, Мансура, ок. 773 г.» (Крымский А.Е. История арабов и арабской литературы. С. 105–106; Крымский А.Е. Арабская литература. Стб. 280).

<sup>1148</sup> «и ни при одном дворе не было в то время столько юристов, философов и поэтов, как при багдадском» (Розенбергер Ф. Очерк истории физики... Ч. I. С. 70).

<sup>1149</sup> См.: «Аль-Мамун <...> был <...> деятельным ученым, по крайней мере в астрономии. Он <...> поставил одним из главных условий мира с побежденным византийским императором Михаилом III выдачу значительного числа греческих сочинений» (Там же. С. 73).

<sup>1150</sup> Ср.: «научное водворение греческой математической и астрономической мудрости состоялось на арабском языке только при ученом халифе, сыне персиянки Ма’муне (813–833). Ма’муном был учрежден в его столице Багдаде научно-переводческий “бейт аль-хыкме” (=“дом мудрости”) с

обсерваторией и библиотекой, и эта переводческая коллегия, составленная из сирских христиан, дала на арабском языке (с сирского) лучшие произведения греческой философии и науки, в том числе математики. На арабском языке появились Эвклид, Архимед <...> и др.» (*Крымский А.Е.* История арабов и арабской литературы. С. 106; *Крымский А.Е.* Арабская литература. Стб. 280).

<sup>1151</sup> Аглабиды – династия эмиров Ифрикии (совр. Тунис и Восточный Алжир), основанная Ибрагимом бен аль-Аглабом; Аглабиды формально признавали сюзеренитет багдадских халифов, но фактически правили самостоятельно (800–909); в отличие от своих подданных, Аглабиды были не берберами, но арабами, см. гл. «Аглебиты» в «Африканском дневнике» (*АД.* С. 346–348).

<sup>1152</sup> Ср.: «Аглебиты вводили культуру комфорта: науки, искусства цвели вокруг них; есть огромная рукопись; муфтии рукопись эту хранят и доселе; принцесса писала ее золотыми чернилами; тщетно пытались французы ее напечатать; имам не позволил; французы ему уступили; так культ мусульманский доселе таит в Кайруане источники, нам недоступные, в них нарисовано прошлое, нравы и быт Кайруанских правителей» (*АД.* С. 348). Там же Белый указал, что «сведения об аглебитах» взяты из кн.: *Piquet V.* Les civilisations de l'Afrique du Nord: Berbères – Arabes – Turcs. Première partie: Les Berbères. La première conquête arabe. Chap. VI: Les princes aghlébites de Kairouan (IX s.). Sur quelques princes aghlébites (Paris, 1909. P. 84–93; переизд. – 1917, 1921). В *АД* и в «Путевых заметках» Белый называет и другие источники по культуре народов Северной Африки.

<sup>1153</sup> Тимбукту – город в пустыне Сахара; с 1880-х входил во Французский Судан, сейчас – на севере государства Мали. В древности находился на пересечении торговых путей, отличался высоким развитием культуры и науки. Белый в Тимбукту не был, но очень им интересовался и мечтал о его посещении («Ты уходишь, о Африка; тайны свои мне открой; я хочу в Тимбукту» – *АД.* С. 359). Тимбукту посвящено немало страниц в *АД* и «Путевых заметках».

<sup>1154</sup> Ср. почти дословное перенесение этого и нескольких смежных абзацев в мемуары (гл. «Арабы») – *МДР.* С. 377.

<sup>1155</sup> «К числу доблестей бедуинского витязя принадлежало уметь составлять стихотворения, в которых поэт рассыпался комплиментами <...> своей возлюбленной и прославлял <...> свои собственные доблестные подвиги и свои благородные качества, напр. щедрость, уметь пить <...>; описывал <...> своего коня или верблюда и охоту <...> за дичью; с особым рвением осмеивал <...> врагов своих и своего племени и превозносил свое племя над всеми прочими; оплакивал <...> убитого друга или родича, звал на кровную месть <...> и т.п. <...>. Стихотворения не записывались; однако при хорошем поэте имелся его паж “рави”, который хранил в памяти запас произведений своего поэта-рыцаря» (*Крымский А.Е.* История арабов и арабской литературы. С. 48–49; *Крымский А.Е.* Арабская литература. Стб. 253).

<sup>1156</sup> «Лишь в первые века ислама эти старинные лирические произведения V–VII вв. были собраны и записаны (больше всего для целей филологических и стилистических, отчасти ж и для целей эстетических и исторических) и, таким образом, дошли до нас преимущественно в виде сборников и антологий». В их числе у Крымского фигурирует и «огромнейшая компилятивная (X в.) биографическая антология “Книга песен” (“*Китаб аль-агани*” – с массой староарабских образцов)» (*Крымский А.Е.* История арабов и арабской литературы. С. 49; *Крымский А.Е.* Арабская литература. Стб. 253–254).

<sup>1157</sup> Крымский называет значительно большее число «мастеров формы» того периода: «видевший и переживший пророка Мохаммеда Лябид (около 560–661 гг.)»; «человек утонченного персидского воспитания <...>, хирский христианин, даровитый поэт вина – ‘Адй ибн-Зейд, который, после беззаботной жизни, трогательно погиб в хирской тюрьме <...> (около 602 г.)»; «мединец – “ансар” Хассан ибн-Табит (ум. в 674 г.) <...> на много лет пережил пророка и, как поэтический апологет ислама, особенно прославился среди узкой группы набожных мусульман I в. хиджры» (*Крымский А.Е.* История арабов и арабской литературы. С. 50, 52; *Крымский А.Е.* Арабская литература. Стб. 254, 256). Не исключено, что Белый спутал Ибн-Табита, творчество которого не относится к доисламскому периоду, с также упомянутым у Крымского в числе тех фигур, которые «выделяются в доисламской поэзии», «черным, бесстрашным богатырем-мулатом *Тааббаташарром* (ок. 570–620)» (*Крымский А.Е.* История арабов и арабской литературы. С. 50; *Крымский А.Е.* Арабская литература. Стб. 254).

<sup>1158</sup> Ср.: «Стихотворная форма доисламских произведений оказывается тщательно отделана; стихосложение (метрическое, но с обязательной рифмой) отличается разнообразием и выработанной техникой» (*Крымский А.Е.* История арабов и арабской литературы. С. 50; *Крымский А.Е.* Арабская литература. Стб. 255).

<sup>1159</sup> Омейяды – первая династия арабских халифов (651–750).

<sup>1160</sup> Ср.: «Среди самих государей-Омейядов находились очень недурные и жизнерадостные, симпатичные поэты, как *Йезид I* (680–683) <...>. Другой хороший царственный поэт-Омейяд – кошунственный осмеятель Корана халиф *Валид II*, павший (744) в междоусобной племенной борьбе <...>: он известен как превосходный поэт хмельных пирушек» (Белый ошибочно приписал Йезиду характеристику «осмеятеля Корана» Валида II, повторив эту неточность и в мемуарах, см.: *МДР*. С. 377). Среди «нецарственных» поэтов, писавших в «эпоху омейядскую», у Крымского также фигурируют и «бедуин-озриец *Джамиль*, обожатель своей дамы сердца Бютейны (ум. будто бы 701)», и «*Джарир* <...>, классик бедуинской сатиры», и поэт «очень немусульманского типа <...> *Омар ибн аби-Раби́а* (около 643–718)», характеризуемый Крымским как «дамский угодник» (*Крымский А.Е.* История арабов и арабской литературы. С. 53; *Крымский А.Е.* Арабская литература. Стб. 256–257).

<sup>1161</sup> Поэт ибн-Айяс фигурирует у Крымского в разделе «Аббасидская поэзия», но без упоминаний его композиторства: «Уж и при дворе основателя аббасидского могущества халифа Мансура (754–775) куфиец *Моты ибн-Аяс* творил стихи в духе утонченного городского гедонизма» (*Крымский А.Е.* История арабов и арабской литературы. С. 58; *Крымский А.Е.* Арабская литература. Стб. 260). Ту же неточность Белый повторяет в мемуарах (*МДР*. С. 377).

<sup>1162</sup> Калифа Ибн-аль-Мотазза, захватившего власть в Багдаде всего на один день (17 декабря 908 г.), а потом низвергнутого и вскоре казненного, Крымский характеризует как превосходного поэта «гедонического типа». Им «заканчивается собственно аббасидская поэзия, т.е. блестящий ее период» (*Крымский А.Е.* История арабов и арабской литературы. С. 59; *Крымский А.Е.* Арабская литература. Стб. 261).

<sup>1163</sup> Характеристика Абу-Новаса как «арабского Гейне», подвергнутого пародированию доисламскую манеру стихотворства, взята у Крымского (*Крымский А.Е.* История арабов и арабской литературы. С. 58; *Крымский А.Е.* Арабская литература. Стб. 260).

<sup>1164</sup> Ср.: «К IX же веку, если еще не к VIII-му, относится арабский перевод пехлевийской “*Хезар-эфсане*” (=1000 повестей), который в X веке послужил <...> образцом и отчасти источником для своей арабской компиляции “1000 ночей”. Отсюда идет начало (но только еще начало) славных во всем мире т.н. “арабских сказок 1001 ночи”. Наконец, около X в., вероятнее всего в торговой, приморской Басре, скомпилированы были из всяких международных рассказов, индийских в том числе, сказочные “*Странствования морехода Синдибада*”, потом тоже вошедшие в “1001 ночь”» (*Крымский А.Е.* История арабов и арабской литературы. С. 56; *Крымский А.Е.* Арабская литература. Стб. 258).

<sup>1165</sup> «Что касается формы, то поэты Аббасидского халифата всеми силами тщились приблизиться к доисламскому бедуинскому “классицизму” (фасаха), гордились, если им удавалось близко достигнуть этого недосягаемого идеала» (*Крымский А.Е.* История арабов и арабской литературы. С. 58; *Крымский А.Е.* Арабская литература. Стб. 259).

<sup>1166</sup> У А.Е. Крымского – Ибн-Нобата аль-Хатыб.

<sup>1167</sup> У А.Е. Крымского – Абульфарадж Испаханский. Называя его антологистом, Белый имеет в виду составленную им «Книгу песен», многотомную антологию арабской поэзии VII–X вв., содержащую как сами произведения, так и биографии поэтов.

<sup>1168</sup> Все они жили и работали при дворе эмира Халеба (Алеппо) Сейфа ад-Даула (Сейфеддовле), покровительствовавшего наукам и искусствам. «Двор халебского (алеппского) Хамданида Сейфеддовле (944–967; короче – Сейф) был вообще очень оживленным, разносторонним национально-арабским умственным центром X в. Тут жил <...> превосходный мусульманский проповедник-стилист, украшавший свою прозу рифмами, *ибн-Нобата аль-Хатыб* (946–984), очень полезный Сейфу для воодушевления его подданных к беспрестанной “священной” войне с малоазиатскими византийцами. <...> Другой прозаист с рифмами – кочующий эпистолярный Абу-Бакр Хваризмо-Табарийский (935–993) <...>. Антологист доисламских и омейядских поэтов <...> *Абульфарадж Испаханский* (ум. 967) пользовался высоким и щедрым расположением Сейфа <...>. Из них одна знаменитость, поэт-рыцарь, приходился двоюродным братом и удельным соправителем самому Сейфу; это – доблестный, храбрый *Абу-Фирас* (932–968); прекрасная полоса его творчества, полная тоски по старушке-матери и по дорогой родине, протекла в плену у византийцев в Царьграде. Другая, еще более классическая, алеппская, поэтическая знаменитость, доныне усердно штудируемая арабами со школьной скамьи, – странствующий панегирист *Мотанабби* (915–965); ему войны Сейфа с византийцами <...> доставляли благодарный материал для выпретенных, напыщенных од. <...> Но звучит у Мотанабби и нотка мировой скорби, которую затем мощно развил величайший арабский поэт-мыслитель пессимистического направления, слепец



*Абуль-‘Аля Мааррийский (973–1057)» (Крымский А.Е. История арабов и арабской литературы. С. 60–61; Крымский А.Е. Арабская литература. Стб. 261–262).*

<sup>1169</sup> «За каких-нибудь лет полтора после прибытия Омейядов, мусульманская Испания <...> успела сделать незаурядные культурные успехи; и когда (929) энергичный объединитель Андалусии ‘Абдеррахман III Победоносный принял титул “халифа”, то его новый “Кордовский” халифат очень скоро мог не только политически тягаться с разрушающимся восточным халифатом, но и культурно. При нем кордовский двор являлся видным меценатским центром среди других дворов X в. мусульманского мира. Одним из усерднейших (быть может, даже чересчур усердных) панегиристов ‘Абдеррахмана III-го Победоносного был известный литературно-исторический антологист *ибн-‘Абд-Раббики* (860–940). Он же составил знаменитое антологическое “Ожерелье” <...>, т.е. литературную хрестоматию, где каждый из 25 отделов озаглавлен именем известного драгоценного камня» (*Крымский А.Е. История арабов и арабской литературы. С. 62; Крымский А.Е. Арабская литература. Стб. 262).*

<sup>1170</sup> «главным культурно-литературным центром Испании XI века сделалась *Севиля*, резиденция новообъявившихся халифов-‘Аббадидов». В числе истинных талантов, собравшихся при дворе халифов, Крымский отмечает, что «очень выделяются два»: «Один переселившийся кордовец <...> *ибн-Зейдун* (1003–1071), который романтически был влюблен в кордовскую принцессу-поэтессу Валляду, дочь одного из последних (уб. 1025) омейядских халифов. Другой – убежавший из Сицилии после ее завоевания норманнами (1078) *ибн-Хамдис* (ок. 1050–1132), грациозный лирик, который сперва не мог никак забыть своей дорогой Сицилии и сравнивал себя с Адамом, изгнанным из рая» (*Крымский А.Е. История арабов и арабской литературы. С. 63; Крымский А.Е. Арабская литература. Стб. 262–263).* Ср.: «арабский поэт Ибн-Хамдис вспоминает свою дорогую Сицилию в плачущих строчках; она ему – родина, рай; он – Адам, отрешенный от рая» (*Белый А. Путевые заметки. С. 64).*

<sup>1171</sup> Ср.: «При <...> славнейшем из Омейядов, даровитом, образованном халифе *Хакаме II* (961–976) <...> мы видим, что Андалусия покрыта сетью академий, высших и средних школ. Знание <...> тут, в Испании, ценилось выше всего. Халиф Хакам II собрал огромную библиотеку, содержавшую 400.000 томов <...>, – и, по гиперболическим словам историков, халиф Хакам II не только внимательно прочел все книги своего книгохранилища, но и сделал на полях свои приписки» (*Крымский А.Е. История арабов и арабской литературы. С. 62; Крымский А.Е. Арабская литература. Стб. 263).*

<sup>1172</sup> Ср.: «Дворец его <Хакама II> в Кордове кишел переписчиками, а во всех главных городах востока у Хакама II были свои агенты, поставлявшие и старые рукописи, и новинки за дорогую цену <...>. Заботясь о всеобщем обучении, даже самых бедных классов, Хакам II открыл в столице Кордове 27 бесплатных училищ. При нем – в то время как в христианской Европе грамотны были только духовные, – почти каждый в Испании умел читать и писать» (*Крымский А.Е. История арабов и арабской литературы. С. 62–63; Крымский А.Е. Арабская литература. Стб. 263).*

<sup>1173</sup> Ср.: «Кроме Кордовы, в Гренаде, Толедо, Севилье, Валенции и других городах были учреждены высшие школы, библиотеки и ученые академии» (*Розенбергер Ф. Очерк истории физики... Ч. I. С. 75).*

<sup>1174</sup> Ср.: «Тогда раздавались в Сицилии песни арабских певцов: и гортанный напев до сих пор над Сицилией: Ибн-Джубаир говорит, что подобно тому как прекрасную шею красавицы опоясывает ожерелье из драгоценных камней, – сарацинские замки гирляндой обвели Палермо» (*Белый А. Путевые заметки. С. 198).* Имеется в виду Мухаммед ибн Ахмед ибн Джубайр аль-Кинани (1145–1217) – арабо-испанский поэт, писатель и путешественник, побывавший в Сицилии в 1184–1185 гг. (у Крымского: «путешественник-географ гранадец ибн-Джубейр» – (*Крымский А.Е. История арабов и арабской литературы. С. 373).* Ср. его описание Палермо: «Дворцы расположены в верхней части города, подобно ожерельям на шее девушки» (*Ибн Джубайр. Путешествие / Перевод Л.А. Семеновы. М., 1984. С. 241).* Однако сравнение взято Белым из другого источника, ср.: «Из тех сарацинских замков, которые, по словам Ибн-Джубайра, облегли Палермо как жемчужная понизь облегает шею молодой красавицы, дошли до нас немногие лишь остатки» (*Каррьер М. Искусство в связи с общим развитием культуры и идеалы человечества / Пер. Е. Корша. Т. 3: Средние века. М., 1874. С. 176).*

<sup>1175</sup> Белый опирается на Крымского, подчеркивавшего, что философия «успешно процветала <...> при сицилийском дворе императора Фридриха II Хохенштауфена (1194–1250) и его сына Манфреда, короля Сицилийского (ум. 1266); и отец, и сын были ярыми поклонниками арабской науки и культуры» (*Крымский А.Е. История арабов и арабской литературы. С. 373–374; также – С. 144).*

Оттуда же пересказанная Белым история: «мурсийцу *ибн-Саб'ину* (ум. 1269 <...>), философу-суфию, жившему некоторое время в Сеуте, официально поручено было <...> составить научнейше обставленный письменный ответ на философские запросы Фридриха II, которые тот прислал к сеутским ученым» (Там же). Ср. в очерке «Палермо» Белого: «Здесь Фридрих Второй, Гогенштауфен, собирает чудесные перлы арабской культуры; ему Ибн-Сабби составляет ответ на вопросы, им присланные для Сеутских ученых» (*Белый А.* Путевые заметки. С. 65).

<sup>1176</sup> Так у Белого. Правильно – Сакафи (Сакафий). Крымский называет его в числе «омейядских басрийцев», сделавших «ряд лингвистических толкований и наблюдений относительно речи Корана и староарабских стихотворений» (*Крымский А.Е.* История арабов и арабской литературы. С. 75; *Крымский А.Е.* Арабская литература. Стб. 270).

<sup>1177</sup> Ср.: «Тогда же широкообразованный басрийский перс *ибн-аль-Мокаффа* <...>, который переводил с персидского (пехлевийского) языка на арабский <...>, – перевел также некоторые философские сочинения Аристотеля <...>. Все это было еще при Омейядах. При Аббасидах в VIII в., на основании принципов Аристотелевой “Пери’ерминеиас” <«Об истолковании»> (и, как догадываются, не без знакомства с принципами грамматики индийской), друг *ибн-аль-Мокаффы*, переживший его басриец *Халиль Фаранди* <...> и ученик-преемник Халиля перс *Сибавейһ* <...> составили арабскую *грамматику*. Труд Сибавейһа – основа всех последующих грамматик» (*Крымский А.Е.* История арабов и арабской литературы. С. 75; *Крымский А.Е.* Арабская литература. Стб. 270).

<sup>1178</sup> Ср.: «Мединец *Муса ибн-Окба*» упоминается Крымским в числе тех, кто собирал «в письменный свод» «жизнеописательные хадисы о Пророке». Среди представителей «светской историографии» им назван «куфиец Абу-Мыхнаф (ок. 749)». «При первых, т.е. еще могущественных Аббасидах (VIII–IX вв.), выделяются: умерший при Харуне ар-Рашиде (786–809) историк завоеваний, куфиец *Сейф* (<...> 720–800)» и др.; «Однако наилучший, богатый расцвет классической историографии наступает только в IX–X вв., в период халифского не блеска, а ослабления, причем среди арабоязычных историков-составителей всецело преобладают персы. Выделяются с конца IX в.: историк завоеваний <...> *Балазори* (ум. 892 <...>) <...>; историко-филолог, знаток поэзии *ибн-Котейба* (828–889 <...>)» и др. (*Крымский А.Е.* История арабов и арабской литературы. С. 84–85; *Крымский А.Е.* Арабская литература. Стб. 273–274).

<sup>1179</sup> «Тунисский испанец, украшение всей арабской историографии, “арабский Монтескье” – вдумчивый *ибн-Хальдун* (1332–1406; <...>) <...> постарался в 7 тт. дать прагматическую историю всего мусульманского мира и отдельных народностей, прагматическую – насколько его сил хватило, и снабдил труд бессмертным введением о философии истории, где указал и на влияние экономических факторов» (*Крымский А.Е.* История арабов и арабской литературы. С. 94; *Крымский А.Е.* Арабская литература. Стб. 276–277). Белый многократно ссылается на его сочинение: *Ibn Khaldoun. Histoire de Berberes et des dynasties musulmanes de l’Afrique Septentrionale / Trad. de l’arabe par le baron W. Mac Guckin de Slane. Vol. 1–4. Alger, 1852–1856 (АД. С. 331 и др.)*.

<sup>1180</sup> Белый пишет об Ахмет-Бабе в «Африканском дневнике» (*АД. С. 371*) и в «Путевых заметках»: «полиграф, остроумец, историк, оставил до двадцати он томов; среди них малый томик “Мираз”, живописующий быт окружающих негрских народностей; толстый том другой книги его “эль Ибтихаджи” – библиографический указатель, ученых, принадлежащих к распространеннейшей догме, а именно: к малефитской; он этою книгой прогремел по всей Африке; в ней же – источники сведений о Тимбуктской культуре» (*Белый А.* Путевые заметки. С. 304 и др.). Сведения об Ахмет-Бабе Белый черпал из кн.: *Dubois F. Tombouctou la mystérieuse. Paris, 1897. P. 347–351* (см. отсылки к ней в *АД* – С. 369; «Путевых заметках» – С. 201, 299–300 и др.). Книга французского журналиста и путешественника по Французской Африке Феликса Дюбуа (1862–1945) сопровождала Белого во время путешествия по Африке и сохранилась в его личной библиотеке (сейчас – в фонде *МКАБ*).

<sup>1181</sup> Персидский математик и астроном Аль-Хорезми (наиболее распространенное сейчас название его имени); Белый называет его здесь – Аль-Хваризми (по арабскому имени *Muhammad ibn Musa al-Khwarizmi*), а далее – Аль-Ховарезми (т.е. родом из Ховарезма, или Хорезма). От его латинизированного имени (*Algorismi*) происходит термин алгоритм; к названию одного из его трудов восходит слово «алгебра».

<sup>1182</sup> Ср.: «Далее сами арабы (или арабизованные инородцы-мусульмане) сильно двинули точную науку вперед. Алгебра и тригонометрия, развитые ими, если не изобретенные, не без основания называются арабскими науками». В числе знаменитых арабских математиков и астрономов он упоминает и те имена, которые называет Белый: «Великий и для европейцев, первоучитель алгеб-

ры Мохаммед ибн-Муса аль-Харизми (ок. 820; <...>), ученый халифа аль-Мамуна, проверщик таблиц Птолемея. Латинский переводчик его алгебры назвал аль-Харизми “*Algoritmi*”, откуда термин “логарифм”; «астроном-тригонометр аль-Баттани – сабеец из Харрана (ум. 929 <...>), по-европейски *Albatognius*. Введение тригонометрии в Европу связывается с его именем» (*Крымский А.Е.* История арабов и арабской литературы. С. 106–107; *Крымский А.Е.* Арабская литература. Стб. 280).

<sup>1183</sup> Правильно: «*De motu stellarum*» («О движении звезд») – латинское название перевода (XII в.) астрономических таблиц Аль-Баттани; Региомонтан снабдил их примечаниями (его книга была напечатана в 1537 г.).

<sup>1184</sup> «Учитель учителей» (*лат.*), см.: «Гебер остается наиболее выдающимся химиком, не только между арабами, но и в Европе до 15-го века <...>. Роджер Бэкон в 13-м веке называет его еще “*magister magistrorum*”» (*Розенбергер Ф.* Очерк истории физики... Ч. I. С. 71).

<sup>1185</sup> См.: *Крымский А.Е.* История арабов и арабской литературы. С. 134; *Крымский А.Е.* Арабская философия. Стб. 284.

<sup>1186</sup> «Басрийский аристотелик *Кинди*, патриарх арабской философии, <...> получил от Мамуна поручение представить на арабском языке по возможности всего Аристотеля» (*Крымский А.Е.* История арабов и арабской литературы. С. 131; *Крымский А.Е.* Арабская философия. Стб. 283).

<sup>1187</sup> Ср., напр.: *Hauréau V.* Histoire de la philosophie scolastique: Vol. 1–3. Paris, 1872–1880. Vol. 2. P. 19–22.

<sup>1188</sup> «В Северной Сирии при дворе халейбских (алеппских) Хамданидов проживал тогда “второй Аристотель” (“аль-мо’аллим ас-сани”), родом из Средней Азии, бухарец аль-Фараби (ум. 950 <...>). Уроженец просвещенного, культурного государства Саманидов, Абу-Наср аль-Фараби закончил свое образование в Багдаде, и уж оттуда переехал в Сирию к меценатскому двору Сейфедовле Халейбского. Титул аль-Фараби “второй Аристотель” не должен вводить в заблуждение насчет его аристотелизма: как и все т.н. арабские философы, аль-Фараби был в значительной степени неоплатоником, с учением об эманации и т.п. чертами. Аристотеля и Платона он очень легко примирял, и один из более объемистых трактатов аль-Фараби так и называется: “Общность мнений обоих мудрецов, Платона и Аристотеля”. Ценилось его изложение Аристотелевой логики, и к аль-Фарабиеву логическому руководству охотно обращались и последующие поколения» (*Крымский А.Е.* История арабов и арабской литературы. С. 137; *Крымский А.Е.* Арабская философия. Стб. 284).

<sup>1189</sup> Ср.: «Недалеко от халифской резиденции Багдада, <...> около 975 года в нижнемесопотамской *Басре* образовалось обширное философское “братство” неоплатоников-энциклопедистов. Общество это, с масонскими приемами, называлось “*Ихван ас-сафа*”, т.е. “Верные Друзья” или “Братство Верных Друзей”. Оно стремилось иметь отдельные логи в других городах Месопотамии, и в том же Багдаде, и вообще в мусульманском мире. <...> В целях философского пропагандирования (пригодного и для расчистки почвы исмаилитской политике), братство “Верных Друзей” составило около 980 года объемистую, очень популярную изложенную философскую *энциклопедию наук* (тривиума и квадриума). В этот энциклопедический свод <...> входили, в качестве пропедевтики, также науки естественные и, на самом первом месте (сейчас же после грамматики), – науки математические <...>. Свод этот (“Гостинец Верных Друзей”) представлял собою неоплатоническую пропаганду явную. А насколько успешна была тайная, масонская пропаганда басрийского “Братства Верных Друзей”, об этом судить трудно. В Багдаде у них была ложа, по видимому, с 983 года. Математик-алхимик Масляма Мадридский (*Маджриты*, ум. 1007 <...>), выдвинувшийся при ученом кордовском халифе Хакаме II (961–976), при котором Андалусия блистала наукою и образованностью, перевез басрийскую энциклопедию с востока в Испанию». Бухару *Крымский* связывает с деятельностью не неоплатонического «Братства», но Ибн Сины (Авиценны): «На далеких окраинах Персии – в саманидской Бухаре и в прикаспийских областях – вскоре заблистал в философии славный врач и комментатор Аристотеля, бухарец-перс *ибн-Сина* (980–1037; <...>, переделанный средневековыми европейскими переводчиками в Авиценну» (*Крымский А.Е.* История арабов и арабской литературы. С. 137–138; *Крымский А.Е.* Арабская философия. Стб. 284–285).

<sup>1190</sup> «Газали <...> перебивал во всех вольнодумных сектах и философских толках, нигде не нашел истины и перешел на сторону мусульманских клерикалов: он обратился к мусульманскому правосудию, но с мистической окраской. В роли правовера аль-Газали прежде всего провозглашает “крушение философов”. Так и озаглавлен один из его трактатов: “*Таһафот аль-фала-сифе*” – трактат, который произвел самое сильное влияние на умы <...>. Однако признавши, что философия

сама по себе не может не потерпеть полного крушения, Газали не думает отказываться от ее помощи совсем. Напротив <...> Газали является если не создателем, то истинным утвердителем мусульманской схоластики, авторитетным своего рода Фомаю Аквинским, со священным титулом “*хаджджет аль-ислям*” (“Доказательство ислама”). Один из главных его трудов – нечто вроде большой богословско-духовной энциклопедии: <...> “Оживление религиозных наук”. Эта энциклопедия <...>, как и вся плодovitая литературная деятельность имама Газали, направлена была к тому, чтобы научным образом, всесторонне, до тонкостей обосновать правоверную мусульманскую догматику» (*Крымский А.Е.* История арабов и арабской литературы. С. 139–140; *Крымский А.Е.* Арабская философия. Стб. 284).

<sup>1191</sup> Крымский выделяет четыре знаменитых «философских имени» «в мусульманской Испании (и Северной Африке) второй половины XII века»: ибн-Баддже, ибн-Тофейль, ибн-Рошд. Четвертое громкое имя (Маймонида) завершает этот славный венец» (*Крымский А.Е.* История арабов и арабской литературы. С. 140–141; *Крымский А.Е.* Арабская философия. Стб. 285–286; там же подробно о каждом из них).

<sup>1192</sup> «Завершителем блестящего периода арабской философии является еврей-талмудист, ученик и ибн-Тофейль, и ибн-Рошда, Моисей ибн-Меймун Кордовский, или равви *Маймонид* (ок. 1139–1204 <...>). Иначе он называется “врач Моисей Египтянин”. Последнее прозвание дается Маймониду оттого, что свою родную Испанию, где он насильно был приведен в ислам, он покинул и переехал в Египет, и там он поступил на службу к султану Салах-эддину (1169–1193) и его т.н. Эйюбидской династии. Через Маймонида, авероизм, т.е. философия его учителя ибн-Рошда, стала известна и в Египте, но на службу к Эйюбидам Маймонид поступил лишь как придворный врач, а не как философ» (*Крымский А.Е.* История арабов и арабской литературы. С. 142–143; *Крымский А.Е.* Арабская философия. Стб. 285–286).

<sup>1193</sup> *Dozy R.* Essai sur l'histoire de l'islamisme / Traduit du Hollandais par Victor Chauvin. Leyde; Paris, 1879. *Gauthier L.* Introduction à l'étude de la philosophie musulmane: L'esprit sémitique et l'esprit aryen, la philosophie grécque et la religion de l'Islâm. Paris, 1923. Эту книгу Белый называет в числе прочитанных в январе 1926 г. при начале работы над *ИССД* (*РД.* С. 489).

*Boer T.J. de.* Geschichte der Philosophie im Islam. Stuttgart, 1901.

*Brockelmann C.* Geschichte der arabischen Litteratur. Bd. 1: Weimar, 1898; Bd. 2: Berlin, 1902.

*Huart C.* Littérature arabe. Paris, 1902.

*Холмогоров И.Н.* Очерк истории арабской литературы // Всеобщая история литературы / Под ред. В.Ф. Корша. Вып. 13. СПб., 1882. С. 269–373.

*Крымский А.Е.* Арабская поэзия в очерках и образцах. М., 1906. Однако столь же вероятно, что Белый подразумевал его же книгу «Арабская литература в очерках и образцах» (М., 1911). Обе эти работы опубликованы в серии «Труды по востоковедению, изданные Лазаревским институтом восточных языков» (1899–1916), которую А.Е. Крымский редактировал.

<sup>1194</sup> См., напр.: *Бартольд В.В.* Культура мусульманства. С. 170.

<sup>1195</sup> Фатимиды – династия халифов, управлявшая обширным государством с центром в Каире (909–1171).

<sup>1196</sup> Ср. о событиях VIII в.: «Полководец Сиди-Окба, основатель старинного Кайруана, отсюда развеял священное знамя суннизма» (*АД.* С. 332). Сиди-Окба – город в Алжире на месте гибели Окбы.

<sup>1197</sup> Ср.: «берберы тесно вплелись в мусульманство; читайте историка их, Ибн-Кальдуна, увидите, как отраженно влияла Берберия на самые судьбы арабства; самая Мавритания вскормлена соками их благородной крови; что вспоило Альгамбру, чем ныне пленяется взор в Альказаре, то создано ритмами берберской жизни» (Там же. С. 331).

<sup>1198</sup> Ср.: «К этому основному фону присоединятся мавры, пришедшие сюда из Испании: образовались они от смешения берберов и испанцев; берберийское войско, предводимое небольшим арабским отрядом, завоевало Испанию; но арабы себе отобрали все лучшее, предоставивши завоевателям берберам каменистые земли; и берберы поднимались не раз на арабов; для усмирения их присылали сирийских солдат; смешенные с испанцами, берберы перемешались с сирийцами: образовались испанские мавры; впоследствии, по изгнании их, удалились мавры в Тунисию; тунисийская аристократия – мавры» (*Белый А.* Путевые заметки. С. 211–212). См. также в письме к Э.К. Метнеру от 12 февраля 1911 г.: «С увлечением читаю я книгу о населении Сев<ерной> Африки; и – Бог мой – какая пуганица: основное население – *берберы*, состоящие из белой расы, шедшей от Сахары к северу, и белой же расы, идущей от Иберии к Африке <...>. Вандалы, образовав здесь государство, со столицей *Карфагеном*, очень быстро сдружились с *берберами* <...>;

христиане + берберы + сирийцы с малой примесью арабов образовали *мавров*; когда мавры были изгнаны в Испании, до 3-х миллионов их переселилось в Алжир и Сев<ерную> Тунисию, составя *аристократию*. Кроме того с востока хлынули *турки*, которые всегда остались лишь покорителями, весьма мало изменяя расу <...>; теперь население Тунисии состоит: 1) *мавры* (испанцы + берберы + сирийцы + арабы), 2) берберы, 3) чистокровные арабы <...>, 4) берберизованные арабы, 5) арабизированные берберы (главный контингент), 6) берберизированные и арабизированные турки. <...> Есть тут в Тунисии много суданцев и очень много туарегов; туареги отличаются разбойничьими нравами в пустыне» (*Белый – Метнер*. Т. 2. С. 80–81). Возможным источником сведений Белого была кн.: *Tissot Ch. J. Exploration scientifique de la Tunisie: Géographie comparée de la province Romaine d’Afrique*. Vol. 1–2. Paris, 1884–1888. См. также, напр., статью «Мавры» (*ЭСБЕ*. Т. XVIII (30). С. 290–291).

<sup>1199</sup> Ср.: *Бартольд В.В.* Культура мусульманства. С. 180–181.

<sup>1200</sup> Так у Белого, правильно: квадративий.

<sup>1201</sup> *Carra de Vaux B. Avicenne*. Paris, 1900.

<sup>1202</sup> Белый ошибочно соединил написанную по-арабски книгу Бируни (Беруни) «Индия» («Книга, содержащая разъяснение принадлежащих индийцам учений, приемлемых разумом или отвергаемых»; 1030) и написанную по-персидски в конце XI в. «Книгу о верах» неизвестного автора. Ср.: «Ученым совершенно другого типа был современник Ибн Сины, <...> Абу-Рейхан Бируни (973–1048), родившийся в Хорезме и проживший на своей родине <...>. Впоследствии он <...> совершил несколько путешествий по Индии. К сожалению, мы ничего не знаем о годах учения этого величайшего из арабских (т.е. писавших по-арабски) ученых, автора “несравненного”, по отзыву современного европейского специалиста, астрономического канона, обширного труда о хронологических системах всех народов и замечательной по широте взглядов и научному беспристрастию книги об Индии, главным образом об индийской науке и религии, с которыми Бируни ознакомился по санскритским подлинникам <...>. Более интересны для современных читателей рассуждения Бируни о чужих религиозных верованиях, особенно индийских. Бируни понимал, что религиозные верования везде подвергаются влиянию одних и тех же психологических мотивов; везде им строго проводится различие между верой народных масс и верой избранных. Религиозные учения излагаются им без всякой полемики, по возможности с сохранением подлинных выражений самих представителей религий. Сопоставление одной религии с другой делается только для применения научного сравнительного метода, чтобы яснее представить сущность верования и той идеи, на которой оно основано <...>; в конце XI в. <...> была написана “Книга о верах” на персидском языке <...>. По своим религиозным взглядам Бируни был шиитом; кроме того, он, подобно многим другим образованным иранцам, чувствовал симпатию к манихейству» (*Бартольд В.В.* Культура мусульманства. С. 181–183).

<sup>1203</sup> Белый ошибочно датирует работу В.В. Бартольда «Культура мусульманства» 1915-м (в действительности – Пг., 1918). Помимо названных ранее работ Крымского Белый мог иметь в виду: *Крымский А.Е.* История арабов, их халифат, их дальнейшие судьбы и краткий очерк арабской литературы. М., 1903; *Крымский А.Е.* История Персии, ее литературы и дервишской теософии: В 3 т. М., 1909–1917. Наиболее активно он пользовался изданием: *Крымский А.Е.* История арабов и арабской литературы, светской и духовной. В 3 т. М., 1911–1913.

<sup>1204</sup> Ср.: «Алгебра, почти совершенно неизвестная грекам (исключение представляют только труды александрийского математика Диофанта в IV в. н.э.), достигла в Индии значительных успехов; европейцы ознакомились с этой наукой через посредство арабов и приняли ее арабское название (*ал-джебр*)» (*Бартольд В.В.* Культура мусульманства. С. 165).

<sup>1205</sup> Возможно, речь идет об имазигенах (Imaziɣen; самоназвание коренных жителей Северной Африки, берберов).

<sup>1206</sup> Ср. о том же: «Берберы – первоначальные обитатели северной Африки <...>. Первоначальная раса пустила глубокие корни, распространяясь лучами, пронизывая светом севера юг; запад Африки носит следы величавой старинной культуры; так: в только что напечатанной книге Фробениус, руководитель учнейшей экспедиции, говорит о высокой художественности нигерийских осколков (головок, отливок из бронзы, фарфоров), раскопанных только что; <...>. На основании множества черт утверждает Фробениус, что за 3000 лет уже в западной Африке процветала культура: она погрузилась на дно; здесь – опять Атлантида встает» (*Белый А.* Путевые заметки. С. 207–208). Источником сведений и импульсом к размышлениям было сочинение немецкого африканиста и путешественника Лео Фробениуса (1873–1938): *Frobenius L. Und Afrika sprach: wissenschaftlich erweiterte Ausgabe des Berichts über den Verlauf der dritten Reiseperiode der Deutschen*



Inner-Afrikanischen Forschungs-Expedition in den Jahren 1910 bis 1912. Bd. 1: Auf den Trümmern des klassischen Atlantis. Berlin; Charlottenburg, 1912. Ср. запись за январь 1921 г.: «Читаю первый том исследования о Западной Африке Фробениуса (по-немецки)» (РД. С. 464) и упоминание о Фробениусе как авторе «ряда томов об африканской культуре в связи с Атлантидой» в письме Иванову-Разумнику от 17 декабря 1923 г. (*Белый – Иванов-Разумник*. С. 269). См. также пересказ и оценку концепции Фробениуса В.Я. Брюсовым в 1917 г.: «По отношению к “проблеме Атлантиды” всего важнее открытия и находки, сделанные Лео Фробениусом на юго-восточном берегу Африки <...>. Здесь, в этом диком краю, Фробениус неожиданно нашел, по его выражению, “остатки некоей древней великой выродившейся цивилизации”, следы “высокой культуры той эпохи, когда господствовал в человечестве бронзовый век”. Племя, населяющее ныне эту страну, называет себя народом *иорубов*, и сам Фробениус без колебания признает этих полудиких иорубов “эпигонами атлантов”. Он даже склонен думать, что вся Платонова Атлантида и была исследованной им страной иорубов, которая, в доисторические времена, могла быть островом, так как Сахара лишь недавно (с геологической точки зрения) поднялась из глубей океана <...>. Все открытия Фробениуса гораздо лучше согласуются с таким мнением, что страна иорубов – колония Атлантиды, – нежели с его собственным утверждением, что это – вся Атлантида» (*Брюсов В.Я. Учителя учителей // Брюсов В.Я. Собр. соч.: в 7 т. Т. 7. М., 1975. С. 427–428*).

<sup>1207</sup> Кабилы – народ группы берберов, проживающий на севере Алжира. У Фробениуса наследниками атлантов назван народ иоруба (йоруба).

<sup>1208</sup> «Саламбо» (1862) – роман Г. Флобера (1821–1880) о Карфагене эпохи войн с Римом в III в. до н.э. Ср. о пребывании Белого в Тунисе: «Как великолепен Радес, когда солнце склоняется <...>; вдали – розоватый пух расцветающих миндалей, за которыми – распростерший объятия с востока на запад Тунисский залив, выбегающий Карфагенским мысом; я только что перечитал здесь “Саламбо” Флобера; и знал: две горы, что смыкались справа и лиловели, – место приношения человеческих жертв; они – образуют ущелье, в котором Гамилькар Барка некогда отбивался от Сципиона, защищая город» (*МДР. С. 370*).

<sup>1209</sup> Ср.: «Не раз в этой местности поднимало главу независимое, берберийское государство <...>; хитрый, упорный, воинственный бербер, Югурта, сражался с заносчивым Римом; и кончил борьбу, проходя за триумфальной колесницею римского полководца. Впоследствии знаменитая нумидийская конница состояла из берберов; и позднее она покорила арабам Испанию» (*Белый А. Путевые заметки. С. 209*). Нумидийцы – античное именование берберов; в III в. до н.э. нумидийцы были покорены Карфагеном, во время Второй Пунической войны (218–201 гг. до н.э.) нумидийский царь Масинисса сражался против Карфагена на стороне Рима и после победы римлян стал повелителем могущественного государства; царь Югурта, внук Масиниссы, вел упорную, но неудачную войну с Римом и потерпел поражение; с 46 г. до н.э. Нумидия стала провинцией Рима. Нумидийская конница – легкая конница, которой традиционно славилась Нумидия; использовалась вначале Карфагеном, а потом Римом.

<sup>1210</sup> Ср.: «Там, в счастливой Аравии, <...> стране ладана и кофейного дерева, пшеницы и фиников, с седой древности производилось земледелие, цвела городская жизнь, велись торговые связи с Египтом и Индией; отсюда приходила к Соломону в Иерусалим царица Савская; там, по словам Греков, народ возлежал на пуховиках с серебряным подложием, а огонь разводился благовонною корой коричневого дерева» (*Каррьер М. Искусство в связи с общим развитием культуры и идеалы человечества. Т. 3: Средние века. С. 103*).

<sup>1211</sup> Следующий далее лист автографа остался, вероятно, от предыдущей редакции *ИССД*; он полностью перечеркнут Белым (а высказанные в нем мысли в переработанном виде были включены в текст выше):

«В самую темную эпоху европейского средневековья на арабский язык переводятся: Аристотель, Эвклид, Птоломей, Гиппократ, Гален; арабская мысль прорабатывает своеобразный синтез неоплатоников с Аристотелем. Девятый век, убогий и залитый кровью в Германии, Англии, Франции, украшен на юго-востоке именами философов Аль-Кинди, Хасан-бен-Савара и Аль-Фараби; первому предание приписывает до 200 томов; и он гремит в Европе только через триста лет; его комментарии к логике Аристотеля – настольная книга Альберта Великого (XIII век).

Математические науки – двигаются вперед арабами: Аль-Ховаресми, Аль-Махани задумываются над уравнениями 3-ей степени; над сочинениями Аль-Батани (“De motu”, “De scientia stellarum”) в пятнадцатом веке работает мысль Региомонтана; а современник Герберта из Орильяка (впоследствии папы Сильвестра), астроном Абуль Вафа Могаммед (940–998), предвосхищает идеи Тихо-де-Браге в астрономии и Региомонтана тригонометрии.

Арабами двигается и химия: в начале девятого века араб Джабир (“Гебер”) поднимает химию на уровень европейского пятнадцатого столетия; еще Рожер Бэкон, иронизировавший над химиками и физиками Европы, называет Джабира “magister magistrarum”.

Наконец, на перегибе столетий (10-го и 11-го) складывается философия Авицены (родился в 980 году), в которой выявлены контуры учения о Мировой душе, уже позднее развитые Аверроэсом; Авицена одновременно и медик; его учебник медицины до 16-го столетия в почете у европейских ученых\*\*.

Не распространяюсь об открытиях в области алгебры; отчасти потому, что они всем известны, отчасти и потому, что они не столь оригинальны, как это принято полагать; алгебра попала к арабам, описав странный рикошет; зачатки ее – в поздней Александрии; они двинуты Диофантом (в четвертом веке); странными судьбами попав в Индию и получив там невероятный расцвет, уже оттуда попали они к арабам, лишь развивавшим идеи индусских алгебраистов).

\* Gauthier. Introduction à l'étude de la Philosophie Musulmane. 1923.

<Нрзб.>

Boer. Geschichte der Philosophie im Islam. Stuttgart. 1901.

\*\* Carra de Vaux. Avicene. 1900.

*Прим. Белого к вычеркнутому фрагменту:*

Forget (статья об Авиценне в «Revue Néoscolastique» за 1899 год).

Первое примечание не просто перечеркнуто, как весь лист, а густо зачеркнуто Белым. Ссылки на все указанные здесь работы (кроме последней и неразборчивой ссылки) перенесены Белым в другие постраничные сноски (см. прим. 1202, 1193). См.: *Forget J. Un chapitre inédit de la Philosophie d'Avicenne // Revue Néoscolastique. 1894. Vol. 1. P. 19–38* (Белый ошибся с годом издания).

<sup>1212</sup> Ср.: «Комфорт и воинственность (чувственность, черствость), затейливость явно круглеющих линий арабства, нашедших свой стиль в “арабеске”, и – строгость, линейность, кубизм (кубы стен, минаретов, домов) создают ангиномию в жизни араба, переплетая жесткость с шутливой мягкостью скептика; та же раздвоенность в облике; белая тень, утаившая радугу красок под внешним покровом; и – двойственность дома; сплошная стена монотонно нежеет наружу, да ряд друг на друга надетых зеленых решеток – над окнами; а за квадратами стен – живой дворик, фонтаны, аркады и глянец цветных изразцов; и религия, внутренний дом его, – двойственна: пять медитаций, обряд омовений, рассудочная неуклонность, сплошной педантизм; и – сплошной анекдотик во вкусе Вольтера о старой горе, не внимавшей пророку; весь скепсис Ислама здесь вылился, догма, молитвы, запрет и... привольный смешок; покрывало арабки и... речи ее на дому, заставлявшие <...> багроветь от стыда. Араб – двоица» (*АД. С. 344*).

<sup>1213</sup> Согласно Крымскому, Сунна «является у мусульман синонимом термина “хадис”, т.е. означает предание о Мохаммеде, о его поступках и изречениях» и служит основой мусульманской юриспруденции: «Божественное откровение, содержащееся в Коране, не дает ответа на все мельчайшие запросы жизни: Коран даже догматическую сторону религии не вполне ясно формулирует; отсюда необходимость собирать предания о Мохаммеде, указывающие, как он сам поступал или советовал поступать в каком-нибудь житейском случае или как он толковал известное откровение Корана. <...> В короткое время мусульманский мир наполнился необъятной массой преданий; они сплошь и рядом противоречили духу Корана, противоречили одно другому – и в то же время претендовали на законодательную силу в области существеннейших пунктов мусульманского вероучения и самых важных юридических отношений. <...> Ввиду общественной важности хадисов халиф Омар II (717–719) – один из тех немногих Омейядов, которые принимали к сердцу интересы ислама, – задумал составить свод хадисов и упорядочить их, но кратковременность его царствования помешала ему что-либо сделать. Задача эта была осуществлена имамами – отчасти арабами <...>, а больше персами, которые, собственно, и создали мусульманскую догматику» (*Сунна // ЭСБЕ. Т. XXXII (63). С. 77*). Сунниты, по определению Крымского, это «правоверные мусульмане, которые считают первых трех халифов (Абу-Бекра, Омара и Османа) законными преемниками Мохаммеда и потому признают авторитет за многочисленными преданиями о Мохаммеде», т.е. суннами, «возникшими или собранными при этих халифах, и установлениями, созданными при них» (*Сунниты // ЭСБЕ. Т. XXXII (63). С. 78–79*).

<sup>1214</sup> Имеются в виду четыре толка (школы) в суннитском исламе, сложившиеся к IX в.: маликитский, ханафитский, шафиитский, и ханбалитский. Названы по именам «имамов-основателей»: «консервативный мединский араб *Малик* (715–795 <...>); либеральный месопотамский перс *Абу-Ханифа* (ок. 699–767 <...>) <...>; умеренный *Шафи*’ы, род. в Палестине 767, ум. в Египте 820

<...>; антропоморфически грубый багдадец *ибн-Ханбал* (780–855 <...>)» (*Крымский А.Е. История арабов и арабской литературы. С. 188*).

Ср.: «сборник преданий есть Сунны; он, собственно, хартия вольностей для четырех мусульманских обрядов; четыре различные в частностях церкви начало берут из него: для Западной Африки, для Багдада, для Индии; в Йемене, в Египте господствует толк – шафеитский; для турок слагается толк – ганефитский; для Индии – ганебалитский; а в Северо-Западной Африке толк малефитский, четыре различные толка слагают костяк правоверной религии; в Суннах им всем место есть» (*АД. С. 331*).

<sup>1215</sup> Великие Моголы – мусульманская династия, правившая в государстве, существовавшем на территории современных Индии, юго-восточного Афганистана и Пакистана (1526–1540, 1555–1858, фактически до середины XVIII в.).

<sup>1216</sup> Ср. наблюдения Белого-путешественника: «Два цвета себя дополняют; и вот: черноцветием кроется житель Марокко; снежайше бурнусами веют Тунис и Алжир; и меж ними – вся гамма оттенков: зеленых, лиловых и синих, и желтых, и красных, как “пря” представлений» (*АД. С. 372*).

<sup>1217</sup> В 680 г. близ Кербелы (современный Ирак) войска омейядского халифа Иезида I разгромили шиитов, их лидер имам Хусейн ибн Али (внук пророка Мохаммеда) погиб в бою, а его сторонники, в том числе сыновья и племянники, были захвачены и замучены. Термин «фашизм» (от итальянского *fascio* – «союз») в узком смысле связан с названием праворадикальной партии Б. Муссолини «Итальянский союз борьбы» (1919 г.); в широком смысле – обобщенное название крайне правых политических движений, идеологий и соответствующих форм правления в разных странах; в советской стране опасность фашизма констатировал IV Конгресс Коминтерна (1922), но в дальнейшем она то акцентировалась, то отступала на второй план: так, на XIV съезде ВКП(б) (декабрь 1925 г.) И.В. Сталин в Политическом отчете ЦК вообще не упоминал фашизм. Белый по возвращении из Германии дал культурологическое толкование фашизма как симптома европейского вырождения: «негр вылезает на поверхность жизни буржуазной Европы в дадаизме столько же, сколько в Фашизме; и в Фашизме не более, чем в Фокстроте, чем в звуках “джазбанда”» (*Белый А. Одна из обителей царства теней. Л.: ГИЗ, 1925. С. 44*). Однако в случае с *ИССД* употребление этой идеологемы ближе к официально-советскому.

<sup>1218</sup> В 1192 г. Ричард Львиное Сердце заключил в Палестине мир с Саладином, завершивший Третий крестовый поход; мусульманский вождь Саладин и во время сражений, и при выработке условий мира демонстрировал образцовое благородство, тогда как в Европе возвращающийся в Англию король был коварно схвачен по приказу императора Генриха VI и некоторое время содержался в тюрьме.

Здесь имеется в виду отрывок из сочинения Боаэддина «История жизни Саладина», см.: *Стасюлевич М.М. История средних веков в ее писателях и исследованиях новейших ученых. Т. 2. С. 560–562 (ч. I, гл. 53 «Боаэддин. Ричард I Львиное Сердце под стенами Иерусалима. 1192 г. (до 1235 г.)»)*, С. 263–270 (гл. 54 «Августин Тьерри. Исторический рассказ о плене Ричарда Львиное Сердце. 1192–1194 гг. (в 1825 г.)»).

<sup>1219</sup> «По свидетельству историка “Александрийских Патриархов”, Саладин обнаружил при этом случае большое великодушие. Он дал удалявшимся конвой с целью охранять их на пути» (Там же. С. 514, гл. 45 «Жозеф Рено. О взятии Иерусалима Саладином, по показаниям современных мусульманских писателей. 1187 г.»).

<sup>1220</sup> Темплиеры (*Fratres Militae Templi*; тамплиеры, храмовники) – основанный в 1119 г. рыцарский орден; подчинялся непосредственно папе римскому. Белый приводит сведения, которые сообщаются в «Великой истории Англии, или Хронике от 1066 г. до 1259 г.» Матвея Парижского, см.: Там же. Т. 3: Эпоха крестовых походов. СПб., 1865 (ч. VI «Шестой крестовый поход и возвращение Иерусалима. 1227–1228 г.», гл. «Матвей Парижский. Поход императора Фридриха II в Палестину 1228–1229 гг. (в 1259 г.)»): «тамплиеры и иоанниты вероломно и изменнически дали знать вавилонскому султану, что император имеет намерение отправиться к реке, в которой Христос был крещен Иоанном Крестителем; что он пойдет пешком в шерстяном одеянии, сопровождаемый немногими и тайно, для смиренного поклонения в тех местах следам Христа и его Предтечи <...>; и, наконец, что султан может при этом или схватить, или умертвить императора, как то ему вздумается. Султан, получив это извещение <...>, проклял вероломство и измену христиан <...>, султан отправил письмо к императору и сообщил ему все подробности тех козней <...>. Между тем, как все это происходило, император, которого уже успели предупредить лазутчики, деятельные и ловкие, сначала колебался, не смея верить, что его единоверцы могли устроить против него такие козни. Но в минуту его нерешительности к нему прибыл посланный султана и дос-

тавил письмо, не оставлявшее никакого сомнения относительно той измены» (Там же. С. 684). К этой истории Белый обращался неоднократно, см., напр.: «предупреждает он Фридриха о ловушке, расставленной темплиерами: те предлагали укладкой султану предать его в руки врага: с возмущением Саладин отказался от этого; Фридрих Второй после мира не может забыть благородства султана; впоследствии с ним он дружит, приобщаясь ко всем утонченностям арабской культуры» (АД. С. 407).

<sup>1221</sup> О проповедях Раймонда Луллия в Тунисе и Каире см. ниже (наст. кн., гл. «Эпоха схоластики»), подглава «Бонаventura, Раймонд Луллий».

<sup>1222</sup> Имеется в виду «История Атабеков» Ибн-Алатира (Ибн аль-Асира), ее фрагменты см.: *Стацюлевич М.М.* История средних веков в ее писателях и исследованиях новейших ученых. Т. 3. С. 440–451 (гл. 40 «Ибн-Алатир. Характеристика Нуреддина по восточным писателям 1118–1174 гг. (около 1230 г.)). Белый многократно упоминает султана Нуреддина, см., напр.: «как пляшет копытом снежайший, зафыркавший конь; но прямой и приросший, как палка – под белым бурнусом он мечет на все черный огонь черных глаз; почему на нем нет украшений? Он – беден; казну государства не трогает он, одеваясь, питаясь из малых доходов; султан занимается скромной торговлей; в Эмессе построил он лавки; недавно еще отказал он любимой жене в ее малых потребностях» (АД. С. 405).

<sup>1223</sup> Имеется в виду книга французского ориенталиста Жозефа Рено: *Reinaud J.* Extraits des historiens Arabes, relatifs aux Guerres des Croisades, ouvrage formant, d'après les écrivains Musulmans, un récit suivi des Guerres Saintes (1829). Ее фрагмент приведен в хрестоматии, которую Белый цитирует, см.: *Стацюлевич М.М.* История средних веков в ее писателях и исследованиях новейших ученых. Т. 3. С. 570–578 (гл. 55 «Жозеф Рено. Характеристика Саладина и его смерть, по арабским писателям. 1158–1193 гг.»).

<sup>1224</sup> Марабу (*франц.*: marabout, от араб. мурабит – живущий в рибате, монастыре) – в странах Северной Африки: 1) мусульманский святой, а также вождь или основатель религиозного братства; 2) в более широком смысле – мусульманский монах, член религиозного братства. По определению Белого, «наименование юродивых-святых, в честь которых мусульмане воздвигают каменные усыпальницы, увенчанные куполами, с изощренными резными дверями» (МДР. С. 374). Ср. в описании Туниса: «Вот – “Мечеть Саблей”: умерший давно марабу, над могилой которого встал этот купол, был верно умнейший чудак, вроде нашего “барина”; вдруг осенила его пренелепая шутка; он сделал себе непомерно огромную саблю и трубку (размером с дубину); их всюду таскал за ним раб; “анекдоту” теперь поклоняются верные; и – повисают над трубкой знамена; наверное был “марабу” – замечателен; но отступает куда-то весь облик его; “анекдот” – выдвигается; стены мечети гласят про огромную саблю и трубку; мечеть посвящается “Сабле”; и роскошь комфорта – святые реликвии» (АД. С. 343). Ср. также в мемуарах: «запомнилась мне одна усыпальница Марабу, покрытая жутким орнаментом из переплетенных черных пантер» (МДР. С. 374).

<sup>1225</sup> См. определения: «Гондура – цветная рубашка арабов ниже колен, на которую накидывается бурнус» (*Белый А.* Путевые заметки. С. 184). «Длинная рубашка ниже колен, которую арабы носят под плащом» (Там же. С. 247); «подплащник араба» (Там же. С. 130). Белый многократно описывал гондуры, см., напр.: «Здесь, в Радесе, дойдя до тебя, сребробровый старик разорвет на груди беловейные складки; и – золото шерсти, шелков переливы: блеснут; перламутром прояснится грудь; и, как небо, из белого облака, глянеть нежнейшая сень *гондуры*» (Там же. С. 247); «И колени приподнятых корточек, рой разноцветных гондур» (АД. С. 352); «величавый старик, опираясь на палку, плывет на зорю; в ветерок заплескал бирюзовый отлив гондуры; незапятнанно чистый бурнус за плечом шевелит своим краем под белой повязкой <...>. Люблю старика в бирюзовой, сквозной гондуре; “бирюзовым арабом” зовем его с Асей» (Там же. С. 373).

<sup>1226</sup> Белый использует демонстративно анахронистические формулы: «партия, ставшая во главе движения», «сознательно-задуманные декреты», – что позволяет видеть в этом сознательную аналогию с советской ситуацией. Потому высказанный в следующем абзаце прогноз о временно-ограниченной эффективности проекта (хотя речь идет о веках – «оттого время ее действия лишь несколько столетий») имеет вполне актуальный, публицистический характер. Примечательно, что в мемуарах Белый, по-прежнему прибегая к анахронистическим терминам, возможные параллели с современностью затушевывает: «Умело-расчетливая политика партии, слагающей калифат, состоит в том, что она силится проводить принцип просвещенного для того времени абсолютизма; из Византии изгнанный Аристотель всасывается в культуру арабов; но как скоро экономические условия европейской жизни созревают до роста потребностей третьего сословия (предренессанс),

Аристотель с науками всасываются обратно в Европу; арабы же становятся толкачами монголов» (МДР. С. 378).

<sup>1227</sup> «Глазомер, быстрота, натиск» – знаменитая формула военного успеха, принадлежащая А.В. Суворову (1730–1800; из книги «Наука побеждать», опубликованной посмертно в 1806 г.).

<sup>1228</sup> Далее вычеркнут фрагмент текста:

«Мусульманский мир есть не культура-собственно, а культивируемый в быт догмы, прочно осевший и не выявившийся в движении.

Явились турки и с легкостью подменили культуру бытами, не имеющими в себе основного признака культуры: движения по спирали; спираль культуры...».

<sup>1229</sup> См.: Бартольд В.В. Культура мусульманства. С. 189–198 (гл. V «Монгольское завоевание и его влияние на персидскую культуру»).

<sup>1230</sup> Там же. С. 189.

<sup>1231</sup> «Завоеватель Персии Хулагу, внук Чингиз-хана, выстроил для астронома Насир ад-дина Туси обсерваторию в городе Мераге (в Азербайджане), снабженную лучшими для того времени приборами» (Там же. С. 190).

<sup>1232</sup> Там же. С. 195.

<sup>1233</sup> Там же. С. 196.

<sup>1234</sup> Там же.

<sup>1235</sup> Герат – древний город на северо-западе Афганистана. Ср.: «Для Герата лучшим временем считалось царствование Султан-Хусейна (1469–1506). Жители Средней Азии полагали, что другого такого города, как Герат, не было на всем земном шаре; это относилось, конечно, к культурной жизни Герата, а не к его размерам, которыми он уступал даже Самарканду» (Там же. С. 196).

<sup>1236</sup> В битве при Пуатье в 732 г. франкский майордом Карл Мартелл – дед Карла Великого – одержал победу над арабами.

<sup>1237</sup> Ср.: «Теодульф, епископ Орлеанский, в поэме <«Послание к королю»>, сочиненной около 796 г., перечисляет реки, над которыми он властвует, и в заключение восклицает: “При звуке твоего голоса – встают народы. Вот гунн с заплетенными в косы прядями, вот араб с распущенными волосами. Весь мир наполнен звуком твоего имени и звучит твоими похвалами, о, король! И пусть говорят много – всего сказать не смогут. Можно измерить Маас, Рейн, Сену, Тибр и По: твои хвалы выше меры. Как счастлив тот, кто может всегда быть подле тебя, созерцать лицо твое в три раза светлее золота, и твое чело, достойное бремени диадемы”» (Кленклоз А. Каролинги // Общая история европейской культуры. Т. VII: История Франции в раннее средневековье. С. 459).

<sup>1238</sup> Там же. С. 462.

<sup>1239</sup> «Склонясь, он молился, когда Лев возложил ему на голову императорскую корону <...> И все присутствующие воскликнули: “Да живет и побеждает Карл, Август, венчанный Богом, великий и мирный Римский император”! Три раза повторялись эти восклицания. Потом папа преклонился (*adoravit*) перед императором, согласно обычаю, соблюдавшемуся по отношению к прежним цезарям» (Там же. 461).

<sup>1240</sup> Ср.: «Карл Великий, считавший себя ответственным за спасение душ своих подданных, хотел дать им священников, способных их научить. Он хотел создать вокруг себя “Новые Афины”, слава которых превзошла бы славу прежних, – “Афины Христовы”, коих мудрость направлялась бы к богопознанию. После восстановления Империи, пред зрелищем древней славы Рима, которой содействовал такой длинный ряд славных писателей, он проникся мыслью, что литература есть необходимое украшение великой державы. Потому-то не без основания дают имя Возрождения тому движению, которому он дал толчок» (Там же. С. 494).

<sup>1241</sup> Имеется в виду «Письмо о заботе о языке» («*Epistola de litteris colendis*», 784/785 гг.), см.: Там же. С. 494–495.

<sup>1242</sup> «Учителем его был Альберт – “великий ученый: одним он преподавал правила грамматики, на других тяжкие затмения солнца и луны, бурные движения моря, землетрясения, природу человека и животных, комбинации чисел и различные их формы. Он учил вычислять верным способом возвращение Пасхи, но в особенности – он раскрывал тайны Св. Писания”. Обогащенный уже этими универсальными познаниями, Алкуин изучал в библиотеке Йоркской школы латинских и греческих писателей, трактаты церковных учителей и языческих философов» (Там же. С. 495). Упомянут архиепископ Йорка в 767–780 гг. Этельберт (Альберт; *Aethelberht* или *Aelberht of York*).

<sup>1243</sup> Там же, правильно: квадривиум.

<sup>1244</sup> При дворе в Аахене Карл Великий и Алкуин основали Палатинскую академию, высшую школу (*schola palatina*).



<sup>1245</sup> «Алкуин был наставником Карла, а также и его сыновей, дочерей и всего двора. Таково было начало знаменитой “дворцовой Академии” (*Academia palatina*), в которой, наряду с королевской семьей, мы встречаем знаменитейших людей эпохи. По англо-саксонскому обычаю славные ученики принимают имена, заимствованные из библейской или языческой древности: Карл называется Давидом, Алкуин – Горацием Флакком, Ангильберт – Гомером, Адалард – Августином, Виттон – Кандидом и т.д. Членов этой “Академии” мы встречаем во главе епископств и монастырей. Так через посредство Церкви хотел Карл распространить просвещение. <...> В эту эпоху создаются многочисленные монастырские и епископские школы <...> Лучшим помощником Карла в школьной реформе был Теодульф, родом гот из Испании или Септимании, с 798 года – епископ Орлеана. Священников своего диоцеза увещивает усердно читать, непрерывно проповедовать и давать отчет “о сделанных усилиях и полученных результатах”. Пусть открывают они школы в городах и предместьях, собирают в них всех детей, каких только им пошлют, и не берут с них платы, кроме той, “какую родители дадут им добровольно и из любви”. Если мы сопоставим с этим письмом анонимный циркуляр епископа, предписывающего верным “посылать детей в школы и оставлять их там, пока они не выучатся серьезно”, то мы почувствуем во всех этих попытках нечто вроде плана “всеобщего, обязательного и бесплатного обучения”. Кроме приходских, Теодульф создал несколько школ высшего типа» (*Кленклоз А. Каролинги. С. 496*).

<sup>1246</sup> Завешание императора составило 33 главу знаменитой «Жизни Карла Великого», написанной Эгингардом (Эйнгардом).

<sup>1247</sup> Там же. С. 503. Евангелие Годескалька (781–783) – иллюминированная рукопись, изготовленная монахом Годескальком по заказу Карла Великого.

<sup>1248</sup> Там же. С. 497.

<sup>1249</sup> Королевские Анналы – *Annales regni Francorum*, Анналы франкского государства, ср.: «Боле надежный исторический материал дают *Анналы*. Из них одни, так называемые *Малые* или *Краткие Анналы*, своим характером напоминают прежние. Но в каролингскую эпоху возникает новый род их – так называемые *Королевские Анналы*, инициатива которых шла из дворца, и в которых историография делает шаг вперед, в смысле большей полноты и яркости изложения. Инициатива подобных трудов принадлежала, кажется, Хильдебранду, брату Карла Мартелла <...>. В момент раздела Карлом Мартеллом “его государств” между его сыновьями, начинаются Лоршские Анналы, рассказывающие каролингскую историю до 829 года. Мы не знаем, кто были их авторы, принадлежат ли действительно, как то думали одно время, некоторые их части Эйнгарду и Ангильберту. Во всяком случае, их писали, очевидно, люди хорошо осведомленные. То же можно сказать про каролингские хроники епископств и аббатств, как “Деяния” (*Gesta*) епископов Меца, написанные Павлом Диаконом и др.» (Там же. С. 497–498).

<sup>1250</sup> Ср.: «Самым замечательным историческим произведением этой поры является Жизнеописание Карла Великого – *Vita Carli Magni*, написанное Эйнгардом. Автор, ученик Фульдской школы, в возрасте 20–25 лет, между 791 и 796 годами явился ко двору Карла, где его сразу отличил “его великий ум и малый рост”. Император сильно полюбил его и наградил его, светского человека, несколькими аббатствами. В плане и стиле своей *Vita* Эйнгард воспроизвел (иногда буквально) Светония. Заполняя рамки, данные ему биографом цезарей, он дал нам драгоценнейшие сведения о жизни своего героя, его семьи, об успехах просвещения, каких, быть может, не догадался бы сообщить сам по себе. Хотя и участник политики Карла, он показал себя довольно беспристрастным в ее изложении» (Там же. С. 498).

<sup>1251</sup> Там же. С. 498.

<sup>1252</sup> «Турский собор 813 г. постановляет, “что проповеди должны переводиться на романский язык, чтобы быть понятными народу”. Люди образованные несколько гнушаются им, и биограф Адаларда, отмечая в качестве некоторой странности, что его герой говорит по-романски, спешит прибавить, что он также хорошо владеет *lingua francica*, и еще лучше – латинским. Знаменитые страсбургские присяги скоро дадут нам официальный документ “романского языка” и первый текст для его изучения» (Там же. С. 499).

<sup>1253</sup> Там же. С. 499.

<sup>1254</sup> Помимо уже отмеченного выше раздела «Каролинги» (Общая история европейской культуры. Т. VII. С. 424–529), Белый называет:

*Bähr J. Chr. F. Geschichte der römischen Literatur im karolingischen Zeitalter. Karlsruhe, 1840.* (= *Bähr J. Chr. F. Geschichte der römischen Literatur in fünf Bänden. Bd. 5*).

*Monod G. Études critiques sur les source de l’histoire carolingienne. Paris, 1898.*

Возможно, Белый имел в виду: *Champollion Figeac J.-J. Documents inédits tirés des collections*

manuscripts de la bibliothèque royale. Vol. 1–4. Paris, 1841–1848.

*Fustel de Coulanges N.D.* Histoire des institutions politiques de l'ancienne France. Vol. 6: Les transformations de la royauté pendant l'époque carolingienne. Paris, 1892.

*Döllinger I.* Das Kaiserthum Karl des Grossen und seiner Nachfolger. 2. Abhandlungen // Münchner historisches Jahrbuch. München, 1865. S. 299–416.

<sup>1255</sup> Ломбардским стилем в архитектуре традиционно называют разновидность романского стиля (VIII–X вв.), которая сформировалась в Северной Италии – на территории королевства лангобардов (VI–VIII вв.), завоеванного в 774 г. Карлом Великим. Его отражения находят и в более поздних зданиях. Напр., в VIII в. король Лиутпранд перестроил Базилику Сан-Пьетро ин Чель д'Оро в столичной Павии, которая стала королевской усыпальницей и куда он перевез из Африки мощи св. Августина (сейчас эта церковь существует в том виде, который приобрела после реконструкции XIV в.).

<sup>1256</sup> Имеется в виду архитектор Одон Мецский.

<sup>1257</sup> Ср.: «Замечательнейшим памятником этих византийских влияний на Рейне является капелла, которую Карл построил в своем Аахенском дворце (она является теперь главным кораблем нынешнего собора в Аахене). Скульптуры, мрамор, мозаика доставлены были из Рима и Равенны; мастера и рабочие были выписаны издалека. Работы продолжались 18 лет, под руководством некоего Отона. Здание было заложено 6 января 805 года папой Львом III. Оно состоит из восьмиугольной залы в 14 ½ метров в диаметре, окружено двумя этажами открытых галерей, к которым надо подыматься вьющимися внутри двух башен лесенками. Все здание венчается куполом. В общем, это – неловкое и тяжеловесное подражание св. Виталию Равеннскому <базилике Сен-Витале (св. Виталия) в Равенне (VI в.)>. В глазах современников, однако, оно представлялось сооружением “дивным и высокой красоты” (Эйнгард). Они восхищаются его кровлей золоченого свинца, его золотыми и серебряными светильниками, бронзовыми кафедрами и дверьми, которые еще существуют и доныне» (*Кленкюз А.* Каролинги. С. 500–501).

<sup>1258</sup> Ср.: «По этому образцу было построено несколько церквей, как церкви Фульды, Вимпфера, Отмарагейма. Во Франции образец этого же стиля в маленькой церкви Germigny-les-Prés, неподалеку от монастыря Fleury-sur-Loire, выстроенной Теодульфом» (Там же. С. 501). О старейшей парижской церкви Сен-Жермен-де-Прэ (бенедиктинское аббатство VI в.) Белый писал выше, в гл. «Упадок античной культуры», подглава «Франки».

<sup>1259</sup> Клюни – бенедиктинское аббатство в Бургундии, основанное в 909/910 г.

<sup>1260</sup> Сен-Дени – бенедиктинское аббатство, королевский некрополь Франции; базилика 475 г. позднее несколько раз перестраивалась, в XII в. – в готическом стиле.

<sup>1261</sup> Сен-Рикье – бенедиктинское аббатство (недалеко от гор. Авиль, в Пикардии); основано в 625 г., перестроено «между 793 и 798 годами по планам Ангильберта» (*Кленкюз А.* Каролинги. С. 501).

<sup>1262</sup> Ср.: *Strzygowski J.* Die Baukunst der Armenier und Europa. Bd. I–II. Wien, 1918. Белый ссылается на это сочинение в гл. 2 («Упадок античной культуры»; подглава «Судьбы Восточной церкви»).

<sup>1263</sup> Вероятно, имелся в виду не «богоборец», но «иконоборец» (см. выше гл. «Упадок античной культуры», подглаву «Судьбы Восточной церкви»).

<sup>1264</sup> Ср.: «Карла несправедливо упрекали в преследовании изобразительных искусств. Он запретил только обожение изображений. Его капитулярии, напротив, рекомендуют цветные полы, потолочную и стенную живопись и сцены из Св. Писания» (*Кленкюз А.* Каролинги. С. 502).

<sup>1265</sup> «Сен-Галленская школа процветала в особенности в конце IX-го и в начале X-го века. Ее славнейшими представителями были Ноткер, Гартман, Радберт и в особенности Тутилон, который, как гласит легенда, был “хорошим оратором, тонким резчиком, музыкантом и поэтом”» (Там же. С. 503).

<sup>1266</sup> Там же. С. 505.

<sup>1267</sup> «Возвращаясь с похода против сына, престарелый император тяжело заболел. Он умер вблизи Ингельгейма 20 июня 840 года. Подобно отцу своему Карлу, Людовик разделил свое “сокровище”, свои книги и одежды детям, церквам и бедным» (Там же. С. 508).

<sup>1268</sup> См.: *Picavet F.* Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales. Paris, 1907. P. 12 (отмечена ниже в постраничных прим. Белого).

<sup>1269</sup> *Simson B.* Jahrbücher des fränkischen Reiches unter dem Ludwig dem Frommen. Bd. 2. Leipzig, 1874–1876 (название книги написано Белым с ошибками).

*Lacroix P.* Les arts au Moyen Âge et à l'époque de la Renaissance. Cinquième édition. Paris, 1874.

*Lemaitre A.* Le Louvre: Monument et musée depuis leurs origines jusqu'à nos jours. Paris, 1877.

Paris-Guide: «L'art». (Статья Penguilly-L'Haridon «Musée d'artillerie»). Неясно, какую работу Белый имеет в виду. См. книгу того же автора: *Penguilly-L'Haridon O. Catalogue des Collections composant le Musée d'Artillerie*. Paris, 1862.

*Pietschmann R. Das Buch // Kultur der Gegenwart*. Bd. 1. Abt. 1: Die allgemeinen Grundlagen der Kultur der Gegenwart. Leipzig; Berlin, 1906. S. 518–538.

*Forel A. Voyage au Pays des sculpteur romans: croquis de route à travers la France*. Vol. 1. Paris, 1913. Vol. 2. Paris, 1914.

*Lenoir A. Architecture monastique au Moyen Age*. II-e et III-e Partie. Paris, 1856.

*Clemen P. Merowingische und Karolingische Plastik // Jahrbücher des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande*. Bd. 92. Bonn, 1892. S. 1–146.

Упомянутое Белый издание (Leitschuh: «Geschichte der Karolingischen Miniaturmalerei», 1878) не обнаружено. Возможно, Белый смешал две разные книги: *Leitschuh F.F. Geschichte der Karolingischen Malerei: ihr Bilderkreis und seine Quellen*. Berlin, 1894; *Rahn J.R. Das Psalterium Aureum von Sanct Gallen: Ein Beitrag zur Geschichte der karolingischen Miniaturmalerei*. St. Gallen, 1878.

<sup>1270</sup> *Hauréau B. Histoire de la philosophie scolastique*. 3 Vol. (Vol. 1; Vol. 2.1; 2.2). Paris, 1872–1880.

*Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen Âge*. 3 Vol. Paris, 1840–1842.

*Picavet F. Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*. 2 ed. rev., corr. et augm. Paris, 1907 (первое издание – 1905).

*Stöckl A. Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. 3 Bände. Mainz, 1864–1866.

*Gilson É. La Philosophie au Moyen Âge*. 2 Vol. Paris, 1922.

*Cousin V. Histoire générale de la philosophie depuis les temps les plus anciens jusqu'à la fin du XVIII siècle*. 2 Vol. Paris, 1862. Работа многократно переиздавалась в дополненном виде. Напр.: 8-е изд. – 1867 г.; 12-е изд. – 1884. Неизвестно, какое издание имел в виду Белый.

*Wulf M. de. Histoire de la philosophie médiévale*. 2 Vol. 5-e éd., Louvain, 1924–1925.

Ср. запись Белого за декабрь 1925 г.: «Во мне поднимается тема схоластики; кроме того: все более и более выдвигаются задания: в антропософии конкретно связать темы: самосознающей души, интеллекта, истории наук, архангела Михаила; средние века, как генезис тем, все более и более притягивают; под конец месяца у нас в Кучине: Жильсон, Штокль, статьи о Шартре, и три тома Хорреэ «История средневековой философии»» (ПД. С. 489). Среди множества книг, прочитанных в январе 1926 г., Белый упоминает следующие: «Штокль “История средневековой философии” <...> Gilson: “La Philosophie au Moyen Âge”, François <Picavet> “Essais sur l'histoire generale et comparée... de phil<osophie> médiévale”, Houréau. Histoire de la philosophie médiévale (3 тома)» (ПД. С. 489). К перечитыванию некоторых из них он вернулся в мае 1931 г., см. запись в дневнике: «За это время прочел: Rousselot: 3 тома Истории средневековой философии <...> Пикавэ: Сравнит. морф. очерк систем средн. филос. Перечел Gilson (о Средних веках)» (ЛН. 105. С. 893).

<sup>1271</sup> Алкуин, как и церковный писатель Бэда Достопочтенный, происходил из англосаксонского королевства Нортумбрии.

<sup>1272</sup> О древних мистериях Гибернии (Ирландии) Белый упоминает в записи в дневнике за 2 апреля 1931 г.: «Мысль о Гибернийском просветительном центре» (ЛН. 105. С. 891).

<sup>1273</sup> Описание Белого соответствует содержанию и даже формулировкам лекции Штейнера от 7 декабря 1923 г. из курса «Формация мистерий» (*Steiner R. Mysteriengestaltungen. Vierzehn Vorträge, gehalten in Dornach vom 23. November bis 23. Dezember 1923. GA 232; Dornach, 1987*; в русском самиздатском переводе: *Штейнер Р. Формирование мистерий. Четырнадцать лекций*, прочитанных в Дорнахе с 23 ноября по 23 декабря 1923 года / Сост. В. Коршиков. Одесса, 2003; см. также отрывки в антологии: *Anthropos. Опыт энциклопедического изложения духовной науки Рудольфа Штайнера: В 2 т. / Сост. Г.А. Бондарев. Т. 2. М., 1999. С. 473–479; раздел «Мистерии Гибернии»).*

Неясно, откуда Белый черпал сведения о данной лекции, поскольку весь этот курс был опубликован (в Дорнахе) лишь в 1931 г. Можно лишь предполагать, что Белый знал конспект или эпистолярный пересказ лекции одного из слушателей курса. Так, например, в конце 1923 г. в Дорнахе находились русские антропософы В.Т. и А.В. Гура, которые позднее перевели афоризм «Камень основания» (см. наст. изд., кн. 2, прим. 1387), написанный Штейнером для Рождественского съезда 1923 г. (сообщение их дочери Евгении Васильевны Макуни (1921–1996) С.В. Казачкову).

О мистериях Гибернии Штейнер также говорит в курсе лекций 1924 г. «Всемирная история в свете антропософии», реферат которого в том же году написал и опубликовал А. Штеффен в еженедельнике «Das Goetheanum»: *Steffen, Albert. Die Weltgeschichte in anthroposophischer Beleuchtung*

und als Grundlage der Erkenntnis des Menschengesistes // Das Goetheanum. Internationale Wochenschrift für Anthroposophie und Dreigliederung. 3. Jahrgang (1923/1924), № 24–32 (20. u. 27. Januar; 3., 10., 17. u. 24. Februar; 2., 9. u. 16. März). Нельзя исключить, что этот реферат был известен Белому, поскольку годовая подшивка еженедельника за указанный год имелась в Москве (сохранилась среди книг О.Н. Анненковой). Кроме того, об отдельных темах названного курса Белый узнал из «частного письма», полученного им в начале 1924 г. (см. наст. изд., кн. 2, прим. 1190).

Но в данном курсе отсутствуют формулировки, использованные Белым в комментируемом описании. Ср.: «Мистерии Гибернии, ирландские мистерии, существовали долгое время. Они оставались еще ко времени основания христианства, и это были мистерии, которые в достовернейшем виде сохранили определенные черты древнего учения мудрости атлантических народов» (*Штейнер Р.* Всемирная история в свете антропософии как фундамент познания человеческого духа: девять лекций в Дорнахе с 24 декабря 1923 г. по 1 января 1924 г. во время собрания по случаю учреждения Всеобщего Антропософского Общества. GA 233 / Анонимный пер. под ред. Н.К. Бонещкой. М.: Новалис, 2002. С. 62 – 4 лекция «Мистерии Гибернии и Эфеса. Александр и Аристотель», 27 декабря 1923 г.).

<sup>1274</sup> Ср. формулировку Штейнера в лекции 27 декабря 1923 г.: «И после того, как он <посвящаемый> все это испытал, его вывели из храма. У храма он снова встречал двух своих посвященных. Один брал его за голову и направлял его взор на то, что ему показывал другой посвященный, – на фигуру Христа. При этом звучали призывы. Второй жрец, показывающий ему образ Христа, произносил:

Сохрани Слово и Силу этого существа  
В своем сердце!

Первый жрец произносил:

И прими от него то,  
Что тебе хотели дать две фигуры:  
Науку и искусство!

Таковыми были, так сказать, два первых действия гибернийского посвящения — того специфического метода, которым в Гибернии вели учеников к действительному ощущению глубочайшей сути христианства» (*Steiner R.* Die Weltgeschichte in anthroposophischer Beleuchtung und als Grundlage der Erkenntnis des Menschengesistes. Neun Vorträge, gehalten in Dornach vom 24. Dezember 1923 bis 1. Januar 1924. GA 232. Dornach/Schweiz, 1991. S. 114 f.; пер. С.В. Казачкова).

<sup>1275</sup> «Свет Христов просвещает всех!» – из Литургии преждеосвященных даров.

<sup>1276</sup> О проповеднике Бэде Достопочтенном см. наст. кн., гл. II, подглава «Искры культуры на Западе» и прим. 1092.

<sup>1277</sup> Бэда умер в 735 г., Алкуин родился в том же году (по другим сведениям – в 730 г.).

<sup>1278</sup> *Brunhes G.* La foi Chrétienne et la Philosophie au temps de la Renaissance Carolingienne: Thèse présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Fribourg (Suisse) pour obtenir le grade de docteur. Paris, 1903.

<sup>1279</sup> См.: *Picavet F.* Esquisse d'une histoire générale. P. 10–11.

<sup>1280</sup> Там же. P. 122.

<sup>1281</sup> Термин «субстанция» (то, что существует самостоятельно, само по себе, нечто устойчивое и постоянное) в истории мысли трактовался по-разному: как сущность, лежащая в основе явления, как конкретный индивид, как единая основа всего сущего, как логический субъект, как материальный субстрат и т.д. Акциденциями (латинская схоластическая передача греческого *συμβεβήματα*) Аристотель называет либо 1) свойство вообще в отличие от той вещи (сущности), которой оно присуще: такими акциденциями будут все категории, кроме первой – субстанции, или сущности; либо 2) «привходящее» или «случайное свойство» вещи, отличаемое от «рода», «специфического свойства» и понятийной сущности вещи. Акцидентальное свойство – такое свойство вещи, которое существует, но которого могло бы и не быть («журность» – акцидентальное свойство Сократа, а «разумность» – «специфическое»). В ИССД Белый нередко пользуется понятийной оппозицией «субстанция – акциденция», не употребляя последнего термина явно.

<sup>1282</sup> *Picavet F.* Esquisse d'une histoire générale. P. 122–124.

<sup>1283</sup> Там же. P. 124.

<sup>1284</sup> Белый следует здесь Пикаве (Там же. P. 125), который указывает следующее сочинение Ф. Монье: *Monnier F.* Alcuin et son influence littéraire, religieuse et politique. Paris, 1854; см. также: *Monnier F.* Alcuin et Charlemagne. Paris, 1863 (второе изд. – Paris, 1864).

<sup>1285</sup> См.: *Picavet F.* Esquisse d'une histoire générale. P. 117.

<sup>1286</sup> Ср. у Пикаве: «Eginbard <мак!>, le chroniqueur célèbre» (Там же) – имеется в виду знаменитый хронист Эгингард.

<sup>1287</sup> Там же. Р. 118.

<sup>1288</sup> *Hauréau B.* Histoire de la philosophie scolastique. Vol. 1. P. 131.

<sup>1289</sup> Там же. Р. 134.

<sup>1290</sup> Первый наставник Германии (лат.). Ср.: *Жильсон Э.* Философия в средние века. От истоков патристики до конца XIV века. М., 2004. С. 149.

<sup>1291</sup> «О вселенной» (лат.). Ср.: *Hauréau B.* Histoire de la philosophie scolastique. Vol. 1. P. 141–142.

<sup>1292</sup> О Хинкмаге Реймском см.: Там же. Р. 152 (см. также гл. VI «La renaissance de la philosophie avec Alcuin et Jean Scot Erigène»).

<sup>1293</sup> «О дворцовом и государственном управлении» (лат.).

<sup>1294</sup> Этот абзац – вставка, вложенная между страниц; написана на разорванном листе, оставшемся от предыдущей редакции. На обороте листа с вставкой – зачеркнутый текст о труверах (тема гл. IV, подглавы «Литература и поэзия в 12-ом и в начале 13 века»); см. прим. 1311, 1688.

<sup>1295</sup> См.: *Picavet F.* Esquisse d'une histoire générale. P. 129–130.

<sup>1296</sup> Здесь имеется в виду Пасхазий Радберт (ум. 860). См.: *Picavet F.* Esquisse d'une histoire générale. P. 129. Там же упоминается и Лютберт: «Eginhard lui envoya son fils; Walafried Strabon, Luthbert, Bernard, Servat Loup de Ferrières, Haimon d'Halbertadt, pour nous borner à quelques noms, font de leur maître un digne successeur d'Alcuin».

<sup>1297</sup> Там же. Р. 170. Имеются в виду Хаймо из Хальберштадта (Heimo von Halberstadt) и Гейрик из Осерра (Herich (Erich) d'Auxerre).

<sup>1298</sup> Имеется в виду сочинение Эриугены (Эригены) «О божественном предопределении», направленное против Готшалка (*Бриллиантов А.И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898. С. 427).

<sup>1299</sup> *Picavet F.* Esquisse d'une histoire générale. P. 134.

<sup>1300</sup> Сведения взяты из книги Пикаве. См.: Там же. Р. 134.

<sup>1301</sup> Трактат «О божественном предопределении» (лат.).

<sup>1302</sup> *Picavet F.* Esquisse d'une histoire générale. P. 138.

<sup>1303</sup> См.: *Hauréau B.* Histoire de la philosophie scolastique. Vol. 1. P. 150.

<sup>1304</sup> Там же. Р. 151.

<sup>1305</sup> Речь идет о главном труде Эриугены «О разделении природы». См.: *Бриллиантов А.И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. С. 74–76, 407–420.

<sup>1306</sup> Источник не установлен. См. о влиянии на Эриугену учения Дионисия Ареопагита, Григория Нисского и Максима Исповедника: *Бриллиантов А.И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. С. LVIII.

<sup>1307</sup> Об отношении Вл. Соловьева к импульсу Христову и, в частности, к раннему христианству Штейнер говорил, напр., в лекции «Иисус или Христос» 29 ноября 1921 г. в Осло (*Steiner R.* Die Wirklichkeit der höheren Welten. Acht öffentliche Vorträge gehalten vom 25. November bis 2. Dezember 1921 in Kristiana (Oslo). GA 79. Dornach/Schweiz, 1988. S. 219). О «параллели» между Эриугеной и Вл. Соловьевым см.: *Штейнер Р.* О России. Из лекций разных лет / Сост., пер., коммент. Г.А. Кавтарадзе. СПб.: Дамак, 1997. С. 204–206 (Статья «Владимир Соловьев – посредник между Западом и Востоком» из еженедельника «Гетеанум», 1 января 1922 г. – GA 36).

<sup>1308</sup> *Бриллиантов А.И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. С. 71, 258.

<sup>1309</sup> *Eiken H.* Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung. Stuttgart, 1887. Книга несколько раз переиздавалась.

*Staudenmaier F.A.* Johannes Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit: mit allgemeinen Entwicklung der Hauptwahrheiten auf dem Gebiete der Philosophie und Religion, und Grundzügen zu einer Geschichte der speculativen Theologie. Frankfurt am Main, 1834. Фамилия автора написана Белым с ошибкой.

*Huber J.* Johannes Scotus Erigena: Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Theologie im Mittelalter. München, 1861.

*Tailandier Saint-René.* Jean Scot Erigène et la philosophie scolastique. Thèse pour le doctorat présentée à la Faculté des lettres de Paris. Strasbourg, 1843.

Ссылку на книгу А.И. Бриллиантова см. выше (современное переизд.: *Бриллиантов А.И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. М., 1998).



<sup>1310</sup> См.: *Виноградов П.Г.* Книга для чтения по истории средних веков. Вып. 2. М., 1897. С. 20–21, 31–41 (гл. XXI, автор Б. Гольденвейзер). Ср. запись за январь 1926 г.: «читал просто учебники по новой истории (и между прочим Виноградова)» (*РД.* С. 489).

<sup>1311</sup> Этот абзац – вставка, вложенная между страниц; написана на разорванном листе, оставшемся от предыдущей редакции. На обороте вставки продолжается зачеркнутый текст о труверах (тема гл. IV, подглавы «Литература и поэзия в 12-ом и в начале 13 века»); см. прим. 1294, 1688.

<sup>1312</sup> Имеется в виду викинг Хрольф «Пешеход» (норв.: *Göngu-Hrólfr*); уцелели галло-римские Термы Клуни в Париже (предположительно III в.).

<sup>1313</sup> См. об упадке культуры: *Hauréau B.* Histoire de la philosophie scolastique. Vol. 1. P. 207–208.

<sup>1314</sup> Здесь имеется в виду не Бруно Кельнский (Bruno von Köln, *lat.* Bruno Cartusienis; ок. 1032–1101), основатель ордена картезианцев, а живший ранее Бруно I Великий (Bruno von Sachsen; 925–965), архиепископ Кельна (с 953 г.), а также епископ Вероны Ратгерий (Ратхер) в 931–934, 946–948, 961–968 гг. См.: *Picavet F.* Esquisse d'une histoire générale. P. 211.

<sup>1315</sup> Считалось, что около 985 г. в бенедиктинском аббатстве Saint-Florent de Saumur (Франция, город Сомюр) было организовано производство гобеленов (*Farcy M.L. de.* Notices archéologiques sur les tentures et les tapisseries de la cathédrale d'Angers. Angers, 1875. P. 2; позднейшую полемику см.: *Beech G.* Was the Bayeux tapestry made in France?: the case for St. Florent of Saumur. N.Y., 2005).

<sup>1316</sup> Штейнер неоднократно затрагивал тему преждевременного развития способностей самосознающей души. Именно к этой цели стремятся силы, антагонистические божественному порядку мироздания. Если бы им это удалось, люди потеряли бы возможность развить в себе высшие духовные силы и вступили бы на путь вырождения. См., напр., его лекцию в Дорнахе 11 октября 1918 г. (*Штейнер Р.* Космическая предыстория человечества: Полярность пребывания и развития в человеческой жизни. *GA* 184. М.: Новалис, 2004. С. 144–155).

<sup>1317</sup> Учитель (*греч.*).

<sup>1318</sup> Далее вычеркнуты полтора листа, оставшихся, вероятно, от предыдущей редакции (в переработанном виде фрагмент включен в текст *ИССД*):

«Фигура Иоанна Эригены невольно останавливает внимание; в то время, как одни видят в нем предшественника позднейших, западно-европейских философов, другие, как Золотарев, исследуют влияния восточных отцов церкви на дух его мыслей, третьи, как например, Рудольф Штейнер, проводят параллель между ним и отделенным от него более, чем тысячелетием, Владимиром Соловьевым; Штейнер считает Эригену последним философским титаном, продухотворяющим мысль Импульсом Христа и в этом смысле оваянным как бы непосредственно традициями первого христианского века, как бы даже современником апостолов; и опять подымается вопрос: откуда явилась фигура эта на мрачном фоне средневековой тьмы: кто он? *Еще* свидетель лучшего прошлого, или – *уже* предтеча великого будущего? И опять вспоминается легенда о гибернийских мистериях.

В 855 году появляются норманны; вспыхнувший огонь просвещения начинает дымить, задуваемый страхами и суевериями; [в десятом столетии он залит кровью] (сюда [с красной строки] вставка «А»).

Десятый век начинается [рецидивом недавнего декаданса, длящимся десятилетия] в обломках культуры; гражданская война, война извне: до культуры ли тут? [Прокатываются волны норманнов; только что насажденная] Культура вырывается из школ и монастырей; ее местом оказывается военный лагерь, или – укрепляемая городская стена; монахи, епископы, низшее духовенство бросают перья, опоясываясь мечами; и в голос рога огрубевает витиеватое грамматическое предложение; результат – вторичное, повсеместное одичание нравов, от которого страдает особенно Италия; таборы одичалых монахов устраивают на ниве просвещения непрерывный дебош среди сжигаемых городов, аббатств и монастырей.

В этом мрачно-кровавом веке самая набожность становится мрачной; она налагает запреты на то, что в предшествовавшем веке считалось свободным; [относительно] свободной была научно-философская мысль; и совершенно свободен был процесс становления этой мысли; теперь не то: либерализму девятого века противостоит фанатизм десятого; антиков не собирают: их боятся пуще чумы; даже представители просвещения, схоластики, риторы, диалектики, – заподозривают предметы своих преподаваний и пособия к ним.

Светское население укрывается в монастырях, монастырское – выкидывается на поле брани; порок, насилие, грубость, убийство – пользуется одинаковым гостеприимством всюду.

Лишь в первых годах десятого века звучали отголоском вчерашнего дня голоса диалектиков: Бруно из Кельна, Ратгария из Вероны; в последующих годах замолчали и они; в этот железный

век прочно закладывается в недра еще не взошедшего просвещения боязнь к светской культуре; и эти цепи, оковавшие юное будущее в веренище десятилетий, превратили рост его в судорожные отдельные вспышки; уже в девятом веке учреждаются очаги искусств, – как то: школа скульптуры; литейное дело, резьба по дереву процветали и ранее; теперь не до искусств; и надо еще удивляться, что когда и искусство теплится, что, например, в монастыре С. Флоренса образовывается мануфактура ковров».

У Белого вероятная описка: «когда» вместо «тогда».

Прим. Белого (к концу первого абзаца):

«К литературе:

H. Eiken. Die mittelalterliche Weltanschauung.

Staudenmaier: “Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit”.

J. Huber: “Johannes Scotus Erigena”.

Taillandier. Jean Scot Erigène et la phil<osophie> scolastique.

Бриллиантов: “Влияние восточных богослов у И.С. Эригены”.

Сюда же:

Статья Jacquin (в Rev. d. sciences phil. Et theol. за 1901 год)».

Все отсылки Белого к литературе даны выше (прим. 1309), за исключением последней: *Jacquin M.* Le neo-platonisme de Jean Scot // Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques. 1907. Vol. 1. P. 674–685 (Белый ошибся в годе публикации).

<sup>1319</sup> См.: *Dubois F.* Tombouctou la Mystérieuse. Paris, 1897. P. 313–336 (гл. IV «L’université de Sankore»). Ср.: «Тимбуктунский университет был жемчужиной черной культуры <...>. Каталоги Тимбуктукских библиотек, нас встречающие в сочиненьях суданских историков, интересны до крайности; сочинения религиозные, юридические и ряд книг по грамматике доминируют; но – представлены: литература, поэзия, медицина; книготорговля цветет; фигурирует переводная литература Испании, Сирии и Багдада; библиофилы скупают охотно, – где могут ее; библиотеки в тысячу книг – здесь не редкость; и мы в сочинениях исторических, принадлежащих суданцам, то все узнаем» (*Белый А.* Путевые заметки. С. 302–303). Об Ахмет-Бабе, знаменитом ученом-историке из Тимбукту, и его сочинениях см. выше и прим. 1180. Примером значительного исторического сочинения был для Белого «“Тарик” иль история быта, приписываемая Ахмет Бабе, но писанная Абдеррахманом-Сада-эль-Тимбукти в XVII веке; об этой истории Дюбуа отзывается с величайшим почтением: в “Тарике” повествуется о событиях жизни Судана до 1656 года; та книга излюблена неграми, стиль ее ясен и прост, он свободен от вычур; Абдеррахман, автор “Тарика” – классик Судана: и Дюбуа, из которого черпаю я те сведения, отзывается о “Тарике” так: “Перелистывая эту книгу, порою вдыхаешь тончайшие ароматы страниц Геродота, Гомера...”» (Там же. С. 304).

<sup>1320</sup> Теофил Пресвитер – автор трехтомного сочинения «*Schedula diversarum artium*» (лат.: «Записка о разных искусствах»), содержащего сведения о технологии средневековых ремесел и искусств. Живописи и краскам посвящен первый том. См. о нем ниже – прим. 1369.

<sup>1321</sup> Династия французских королей (987–1328).

<sup>1322</sup> Пикаве считает, что Герберт не учился в Кордове. См.: *Picavet F.* Gerbert, un pape philosophe d’après l’histoire et d’après la légende. Paris, 1897. P. 21, 34–6. Ср. также: *Hauréau B.* Histoire de la philosophie scolastique. Vol. 1. P. 212.

<sup>1323</sup> См. об этом: *Picavet F.* Gerbert, un pape philosophe... P. 197–217; *Hauréau B.* Histoire de la philosophie scolastique. Vol. 1. P. 221.

<sup>1324</sup> См.: *Picavet F.* Gerbert, un pape philosophe... P. 67; *Жильсон Э.* Философия в средние века. С. 172.

<sup>1325</sup> *Picavet F.* Gerbert, un pape philosophe... P. VII–VIII.

<sup>1326</sup> См.: *Фаццари Г.* Краткая история математики с древнейших времен, кончая средними веками / Пер. с итал. С.А. Галашина. М., 1923. С. 172–175.

<sup>1327</sup> Генрих IV вступил в полемику с папой Григорием VII о порядке назначения епископов в Северной Италии, что привело к заострению спора о приоритете и сфере влияния между государственной и церковной властями (спор об инвеституре) и имело серьезные политические последствия.

<sup>1328</sup> См.: *Picavet F.* Gerbert, un pape philosophe... P. 197–217 (гл. VI «La Légende de Gerbert»).

<sup>1329</sup> *Werner K.* Gerbert von Aurillac, die Kirche und Wissenschaft seiner Zeit. 2. Aufl. Wien. 1881.

*Olleris A.* Oeuvres de Gerbert. Pape sous le nom de Sylvestre II. Clermont-Ferrand; Paris, 1867.

*Picavet F.* Gerbert, un pape philosophe d'après l'histoire et d'après la légende. Paris, 1897. Эту книгу Пикаве Белый называл среди прочитанных в январе 1926 г. (РД. С. 489).

*Розенбергер Ф.* Очерк истории физики в синхронических таблицах по математике, химии, описательным наукам и всеобщей истории / Пер., ред. И.М. Сеченова. Ч. 1–3. СПб., 1883–1894. Перевод с немецкого кн.: *Rosenberger F.* Die Geschichte der Physik in Grundzügen; mit synchronistischen Tabellen... Bd. 1–3. Braunschweig, 1882–1890. Белый отсылает к первой части, посвященной истории физики в древние и Средние века. Он познакомился с книгой Розенбергера в период учебы в университете (НРДС. С. 383) и вновь обратился к ней в сентябре 1926 г.: «Перечитываю 2 тома Розенберга: “История физики” (для понимания становления принципа)» (РД. С. 491). См. ее оценку в письме к Иванову-Разумнику от 24–29 сентября 1926 г.: «Розенберг во многом дал интересную “историю физики”; но там, где он выступает как философ научной культуры, – я узнаю слишком мне ведомый голос: Никиты Васильевича Задопьятова» (Белый – Иванов-Разумник. С. 389; там же анализ и полемика с Розенбергером – С. 372, 376, 388, 393).

*Фаццари Г.* Краткая история математики с древнейших времен кончая средними веками. С. 169–214 (гл. XIII «Средние века»). С этой книгой итальянского математика Гаetano Фаццари (*Fazzari, Gaetano.* Breve storia della matematica dui tempi Antichi al medio evo. Milano; Palermo; Napoli, 1907) Белый познакомился в июле 1926 г. («Читаю Фаццари “Краткая история математики”») (РД. С. 491). В письме к Иванову-Разумнику от 24–29 сентября 1926 г. Белый называет его в числе тех «историков философии и наук», с которыми он «неустанно весь этот месяц» полемизирует» (Белый – Иванов-Разумник. С. 389).

<sup>1330</sup> Сведения Белого восходят к серии статей историка-антропософа Карла Хайера (у Белого – Гейера; 1888–1964) «Das Wunder von Chartres» («Чудо Шартра»), напечатанной в 1925 г. в газете «Was in der Anthroposophischen Gesellschaft vorgeht» («Что происходит в антропософском обществе»; № 1–43. S. 3–168), вышедшей в качестве приложения к еженедельнику «Das Goetheanum». В 1926 г. эта работа вышла отдельным изданием: *Heyer K.* Das Wunder von Chartres. Basel, 1926. Далее ссылки даются на газетное издание, с которым Белый был знаком (см. отсылку к этой работе в постраничном прим. Белого ниже). Ср. запись за декабрь 1925 г.: «Нападаем на статьи о Шартре»; также – запись за январь 1926 г. (РД. С. 489).

<sup>1331</sup> Имеется в виду «респонзориум» (жанр католической гимнографии) «Solem justitiae Regem paritura supremum, stella maris...», текст которого сочинил Фульберт. В одной из своих проповедей Фульберт дал толкование имени Марии как «звезды моря» (лат.: stella maris), т.е. как Полярной звезды, по которой моряки определяют свой путь. См. об этом: *Heyer K.* Das Wunder von Chartres. 1925. № 5. S. 18.

<sup>1332</sup> В 1924 г. Штейнер прочитал множество лекций, посвященных раскрытию закономерностей кармы. Впоследствии эти лекции были изданы в шести томах под общим названием «Esoterische Betrachtungen karmischer Zusammenhänge» («Эзотерические исследования кармических взаимосвязей» – GA 235–240). В лекциях, вошедших в третий, четвертый и шестой тома, речь идет о Шартре и представителях шартрской школы (см.: *Штейнер Р.* Эзотерические рассмотрения кармических взаимосвязей. Т. 3–4 / Пер. В.А. Богословского. М.: Новалис, 2002; *Штейнер Р.* Эзотерические рассмотрения кармических взаимосвязей. Т. 5–6 / Пер. В.А. Богословского и др. М.: Новалис, 2003). Работа К. Хайера (Гейера) во многом основана на идеях указанных лекций.

<sup>1333</sup> У Белого – «дравидов» (несомненная описка). Дравиды – древние доарийские народы, принадлежащие к различным этническим группам Южной Индии – не упоминаются в статьях Хайера (Гейера). Зато он пишет о друидах, которые в районе Шартра «получили <...> божественное откровение» о деве, рождающей Спасителя, и создали там центры посвященного ей культа (*Heyer K.* Das Wunder von Chartres. 1925. № 1. S. 3).

<sup>1334</sup> *Clerval J.A.* Les écoles de Chartres au Moyen Age du V-e au XVI-e siècle. Paris, 1895. Белый в постраничной сноске ошибочно указал XVII в.

О книге Карла Хайера (Гейера) «Чудо Шартра» см. прим. выше. Белый в постраничной сноске написал фамилию автора (Heyer) с ошибками.

*Merlet R.* La cathédrale de Chartres. Paris, 1900.

<sup>1335</sup> Король Роберт II Благочестивый.

<sup>1336</sup> Так у Белого; правильно – светопреставление. Ср.: «В средние века было всеобщим верованием, что мир должен окончиться вместе с 1000 годом от воплощения Богочеловека» (*Жюль М.* Первые Капетинги во Франции // *Стасюлевич М.М.* История средних веков в ее писателях и исследованиях новейших ученых. Т. 2. С. 935 (Ч. III «Век Григория VII Гильдебранда и начало борьбы пап с императорами. XI столетие»)).

<sup>1337</sup> Последовательно правившие Оттон I, Оттон II и Оттон III (962–1002), при которых была создана и достигла могущества Священная Римская империя.

<sup>1338</sup> Имеются в виду Сильвестр II (папское имя Герберта Орильякского/Аврилакского) и император Оттон III.

<sup>1339</sup> Буквально – гражданин (*лат.*).

<sup>1340</sup> Аллюзия на сказку Г.Х. Андерсена «Новый наряд короля» (1837).

<sup>1341</sup> О св. Макарии Великом и отношении Белого к его учению о церкви как о «людском составе» см. наст. кн., гл. II, подглаву «Судьбы Восточной церкви» (там же прим. о важной для Белого «Духовной беседе» № 37 («О рае и духовном законе»). В беседе 3 (параграф 2) Макарий сравнивает общество с телесным организмом, множество членов которого соединено в одно целое: «Как членов телесных много, и они составляют одно тело, и взаимно помогают друг другу, и каждый член исполняет собственное свое дело; сверх того, глаз смотрит за целое тело, и руки работают за все члены, и ноги ходят, нося на себе все части тела, а иной член состраждет другим: так пусть будут и братия между собою» (Преподобного отца нашего Макария Египетского духовные беседы, послание и слова. С. 23).

<sup>1342</sup> Галат. 2: 20.

<sup>1343</sup> Деян. 1: 1–7 (О Вознесении и Св. Духе); Откр. 20: 4 (о тысячелетнем царствии).

<sup>1344</sup> Крисп (Флавий Юлий Крисп, ок. 305–326) – старший сын императора Константина от первой жены и его соправитель (317–326) – был заподозрен отцом в любовной связи с императрицей Фаустой и убит; вскоре была убита и Фауста (ок. 290–326; в 323–326 гг. носила титул Августы), которую Константин теперь посчитал виновной в клевете на Криспа. По некоторым данным (Аврелий Виктор, историк IV в.), император в бане столкнул ее в горячую воду. Император Константин эдиктом 313 г. уравнил христианство в правах с язычеством, но сам принял христианство лишь перед самой смертью (337 г.); по мнению византийского историка Зосима (V в.), важную роль в этом играли переживания, связанные с убийством сына и жены.

<sup>1345</sup> Согласно роману Роберта де Борона «История о Граале» (конец XII в.), кровь распятого Христа Иосиф Аримафейский собрал в чашу, которой Христос пользовался во время Тайной Вечери и которая впоследствии стала священным сосудом – «Граалем». Сюжет получил развитие в рыцарских поэмах и романах того времени (Кретьен де Труа, Вольфрам фон Эшенбах и др.). См. также наст. кн., гл. II, подглаву «Судьбы Восточной церкви».

<sup>1346</sup> Сюжет романа Вольфрама фон Эшенбаха «Парцифаль» восходит к французскому стихотворному роману Кретьена де Труа «Персеваль, или повесть о Граале» и связан со сказаниями о короле Артуре и рыцарях Круглого стола («Артуровский цикл»).

<sup>1347</sup> Гартман фон Ауэ – автор романов артуровского цикла «Эрек» и «Ивейн».

<sup>1348</sup> Буквально – «Мое спасение» (*франц.*). См. прим. 988, также – наст. кн., гл. IV.

<sup>1349</sup> «Urbi et orbi» – «Граду (Риму) и миру» (*лат.*); в Древнем Риме с этой формулы начинались важные объявления; позднее – формула папского благословения, произносимая в великие церковные праздники, но употребляется также в первоначальном смысле «всему миру». Здесь имеются в виду (и уподобляются по авторитетности папским) знаменитые тезисы Лютера (1517 г.) с критикой папства и практики продажи индульгенций, ознаменовавшие начало Реформации.

<sup>1350</sup> Ср.: «Тогда Иисус сказал <...>: ты – Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее; и дам тебе ключи Царства Небесного: и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах» (Мф. 16: 17–19). Апостол Петр, первый папа и символ папства, традиционно изображается с ключами в руках.

<sup>1351</sup> В результате Шестого крестового похода (1228–1229) император Фридрих II Гогенштауфен восстановил контроль христиан над Иерусалимом.

<sup>1352</sup> Концепция «Святого престола» (собирательное именование папы и римской курии – главного исполнительного органа папства) подразумевает, что папа не просто епископ Рима, но и высший церковный иерарх (чья власть выше, нежели власть светских монархов).

<sup>1353</sup> Каносса – замок в Италии; здесь в 1077 г. папа Григорий VII принудил императора Генриха IV к унижительному публичному покаянию.

<sup>1354</sup> Второй Никейский собор (787) – последний из семи вселенских соборов, равно признаваемых православной и католической церквями. См. наст. кн., гл. II, подглаву «Римская церковь».

<sup>1355</sup> Имеется в виду раскол между Восточной и Западной (Римской) церквями (1054).

<sup>1356</sup> «То эн» (τὸ ἐν) – *греч.*: «единое». Элеаты – древнегреческая философская школа, основанная Парменидом (см. прим. 17 к гл. 1), который заложил фундамент онтологического монизма. Платон в диалоге «Парменид» развил учение об идее и «едином».

<sup>1357</sup> Здесь Белый трактует категории Аристотеля как продолжение платоновского мира идей.

<sup>1358</sup> Имеется в виду концепция Й. Стржиговского: *Strzygowski J. Die Baukunst der Armenier und Europa. Bd. 2. Wien, 1918. См. наст. кн., гл. II, подглаву «Судьбы Восточной церкви».*

<sup>1359</sup> Ср.: Там же. С. 81 и след. Стржиговский, однако, пишет не о круге, но о квадрате, над которым сооружен купол.

<sup>1360</sup> Вагаршапат, или Эчмиадзин. См. наст. кн., гл. II, подглаву «Судьбы Восточной церкви».

<sup>1361</sup> Ср.: Там же. С. 82. Церковь Святой Рипсимэ была построена рядом с Вагаршапатом в 618 г. Белый вспоминал в очерке «Армения» (1928): «слева, близ нас, заблестала, как золотом, ржавиной меди и бронз, <...> сжав выступы, втянутые в многогранник подкупольный, церковь-красавица, иль Рипсимэ: монастырь (вероятно, шестого столетия), невероятный изяществом одновременно тяжелых и легких, но строгих пропорций» (*Белый А. Армения. С. 46*).

<sup>1362</sup> *Strzygowski J. Die Baukunst der Armenier und Europa. S. 7. Топос Тораманян (1864–1934) – архитектор и археолог, участвовал в раскопках и исследовал архитектурные памятники древней Армении, реконструировал собор Звартноц (641–661), находящийся недалеко от Эчмиадзина. По свидетельству Стржиговского, работы Тораманяна легли в основу его исследования (Там же. С. VI). Ср. запись за 8 мая 1929 г. (Эривань): «Усиленное чтение Стржиговского; мысли о зодчестве и Тораманьяне» (*РД. С. 525*). Белый видел руины Звартноца и его модель-реконструкцию в музее: «Модель целого в Эчмиадзинском музее: три яруса трех куполов, исходящих легко друг из друга (один над другим), образующих ряд капителей и окон колонных, как из лепесточков: трех-кружие – точно махровый, орнаментом пышный цветок, опрокинутый над цилиндрическим телом, которое многоколонник; подножия – кружево. Таков он – был, если верить модели; а ныне он – глыба разрытых камней, из малиновых цветиков мака торчащих отчетливо выбитыми» (*Белый А. Армения. С. 46*).*

<sup>1363</sup> О древнем армянском городе Ани см. наст. кн., гл. II, подглаву «Судьбы Восточной церкви» и прим. 995. Археологические раскопки в Ани проводились с конца XIX в. под руководством Н.Я. Марра, который затем в годы написания *ИССД* стал одним из авторитетнейших лидеров советской науки. Ср. в письме Иванову-Разумнику от 30 августа 1929 г.: «Стржиговский импонирует знанием евр-<опейских> форм; а каштаны из огня таскал для него замечательный человек, фанатик этого дела Тораманьян, доселе живой и прозябающий в бедности в Эчмиадзине. Тораманьян всю жизнь под град насмешек – копал, измерял развалины, делал прогнозы и голодал; им восстановлена модель храма *Звартноц* (около Эчмиадзина); над моделью хохотали: таких форм де не было; а через несколько лет *такую небывалую форму* Марр отрыл в Ани. Книга Стржиговского на 2/3 написана трудом жизни Тораманьяна; и тот же Тораманьян указал Марру, где копать в Ани (и раскопки Марра наполовину – осуществление почти гениальных прогнозов Тораманьяна; он говорил: “Площадь – здесь: копайте”. И указывал в землю; Марр копал; и – находил») (*Белый – Иванов-Разумник. С. 649*).

<sup>1364</sup> Собор Святой Софии в Киеве (XI в.) был значительно перестроен в XVII–XVIII вв. (ср. наст. кн., гл. II, подглаву «Судьбы Восточной церкви»).

<sup>1365</sup> Белый контаминирует два связанных, но все же различных научных открытия Гете: 1) обнаружение им межчелюстной кости (по современной номенклатуре – резцовая кость), отрицание существования которой у человека не позволяло включить человеческий скелет в идеальный остеологический тип, охватывающий скелеты представителей всего животного царства, и 2) теоретическое выведение им форм черепных костей животных и человека из форм позвонков. Подробнее см.: *Гете И.В. Научные сочинения: В 3 т. С приложением биографического и философского введения Р. Штейнера / Сост., ред. и прим. С.В. Казачкова. Т. 1: Образование и преобразование органических существ (морфология). М., 2014. С. 244 и след., 276, 282 и след., 582.*

<sup>1366</sup> Ср.: *Strzygowski J. Die Baukunst der Armenier und Europa. S. 5.*

<sup>1367</sup> Ср. в письме Иванову-Разумнику от 30 августа 1929 г.: «Помните, как от одной косточки зависела участь позвоночной теории черепа; и вот: армянская церковка, по Стржиговскому, – эта косточка; она дает возможность установить и здесь трансформизм. Кроме того: поразил меня и тот факт, что Стрж<иговский> считается не только с каменным каркасом формы, но и с воздушной формой, в нем заключенной; он изучает *обе формы* и их соотношение; ведь до него лишь Шт<ейнер> указывал на то, что подлинная форма – *воздушная*, а каменный каркас – *негатив*. <...> разглядывая воздушные вырезы <армянской церковки>: я получаю зигзаг профиля Гетеанума. <...> То, что в XX столетии Шт<ейнер> силился явить, как новую форму в *утробном состоянии*, как вырез воздуха внутри стен, уже было намечено в Армении» (*Белый – Иванов-Разумник. С. 648*).



<sup>1368</sup> Католическая монашеская конгрегация с центром в бургундском аббатстве Ключи – ветвь ордена бенедиктинцев, возникшая в X веке в ходе Ключинской реформы.

<sup>1369</sup> «Записка о разных искусствах» (лат.) – трактат монаха-бенедиктинца Теофила Пресвитера (первая половина XII в.). См. сокращенный перевод: Манускрипт Теофила «Записка о разных искусствах» / Пер. А.А. Морозова; ред. и прим. А.В. Винара // Сообщения Всесоюзной центральной научно-исследовательской лаборатории по консервации и реставрации музейных и художественных ценностей (ВЦНИЛКР). М., 1963. Вып. 7. С. 66–185 (то же: Книга тайн. Секреты мастерства / Сост. Н. Горелов; пер. с лат. Д. Захаровой, И. Хмелевских. СПб., 2007). Подробнее: *Theophil Presbyter. The various arts / Text and transl. from Latin with an introduction and notes by Ch. R. Dodwell*. Edinburg; London, 1961.

<sup>1370</sup> Ср.: *Strzygowski J.* Die Baukunst der Armenier und Europa. S. 127.

<sup>1371</sup> «Рыцарь Роллон» (1832) – баллада В.А. Жуковского о рыцаре-нечестивце и черте (перевод баллады Л. Уланда); возможно, Белый контаминирует ее со средневековым французским эпосом «Песнь о Роланде».

<sup>1372</sup> Братья Шлегели (Фридрих и Август Вильгельм) – немецкие литераторы и теоретики романтизма.

<sup>1373</sup> См. подробное описание Мартораны, церкви Санта-Мария-дель-Аммиральо в Палермо (XII в.): «Вот – *Martorana*: старинная церковь; заложена – в тысяча сто сорок третьем году. Мы вошли <...>: мы – слепнем уже; озвездение блесков, блеск блесков, лучи, опахала, павлиньи восточные перья, ручьи звездотека, – что это? Мозаика... <...>. Шесть желторозовых круглых колонн (две с арабскими буквами) держат воздушно реторику великолепного красноречия купола <...>. То – не храм, а – град Солнца, здесь Царь, призывая для радости мир, лишь для вида облекся в перловую ризу епископа. <...> Подлинный стиль Византии: не тот, что у нас: не сухой, не поджарый, не грозный: льющийся влажно, раскидистый, светлый: какие золотые уста рассказали все это векам?» (*Белый А.* Путевые заметки. С. 88–89).

<sup>1374</sup> Русифицирующий неологизм от «мартир» (нем. Märtyrer) – мученик.

<sup>1375</sup> Роберт II Благочестивый.

<sup>1376</sup> «Песнь о деяниях» (франц.), эпический жанр средневековой французской литературы.

<sup>1377</sup> *Quicherat J.* Histoire du costume en France depuis les temps les plus reculés jusqu'à la fin du XVIIIe siècle. Paris, 1875. Эта отсылка очевидно относится к абзацу выше.

*Gautier L.* Les épopées françaises: étude sur les origines et l'histoire de la littérature nationale. 4 Vol. Paris, 1865, 1867, 1868, 1897.

<sup>1378</sup> Карла Великого.

<sup>1379</sup> Далее вычеркнут фрагмент текста на листе, оставшемся, вероятно, от предыдущей редакции ИССД:

«И романский стиль – первое, косноязычное заявление о том, что солнце – внутренне, что оно не “папа”, не “теократия”, а – что-то еще.

Что?

В Германии видим свои модуляции этого стиля (здания Кельна и Майнца); во Франции – четыре школы его; норманны разносят этот стиль по Сицилии, Италии, Англии; в нижней Италии этот стиль осложняется византийским; в Сицилии его видоизменяет арабский импульс: потолочное “решето”, стрельчатость арок; таким осложнением является Монреальский собор.

(Сюда вставка «В» с красной строки)».

Текст вставки «В» отсутствует.

<sup>1380</sup> См.: *Heyer K.* Das Wunder von Chartres // Was in der Anthroposophischen Gesellschaft vorgeht. 1925. № 5. S. 18.

<sup>1381</sup> Откр. 1: 1–5.

<sup>1382</sup> Вычеркнутое Белым примечание; отсылка к этой работе К. Хайера (у Белого: Гейера) – «Das Wunder von Chartres» («Чудо Шартра») – дана Белым ранее:

«Смотри о Шартре интересные отрывки Карла Гейера в антропософском еженедельнике “*Was in der Gesellschaft vorgeht*”; сюда же: лекции о Шартре Р. Штейнера».

<sup>1383</sup> Здесь – запрет (от лат.: «Я запрещаю»).

<sup>1384</sup> *Espenberger J.N.* Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im zwölften Jahrhundert. Münster, 1901.

*Baltzer O.* Die Sentenzen des Petrus Lombardus, ihre Quellen und ihre dogmengeschichtliche Bedeutung. Leipzig, 1902.

Петр Ломбардский – автор составленных в форме вопросов и «Сентенций в четырех книгах»

(«Sententiarum libri quattuor»), влиятельнейшего учебника догматического богословия высокого и позднего Средневековья.

<sup>1385</sup> Neander A. Der heilige Bernhard und seine Zeit. Ein historisches Gemälde. 3. Aufl. Gotha, 1865 (= ders.: Werke. Bd. 12).

<sup>1387</sup> Morison J. C. Life and times of Saint Bernard, Abbot of Clairvaux A.D. 1091–1153. London, 1868.

<sup>1386</sup> Речь идет о трактате Порфирия «Введение к “Категориям” Аристотеля». Подробнее о нем см. наст. кн., гл. II, подглаву «Неоплатоники».

<sup>1387</sup> Ср.: Hauréau B. Histoire de la philosophie scolastique. Vol. 1. P. 226–227 (гл. X «Gerbert, Bérenger»).

<sup>1388</sup> К. Хайер (Гейер) называет Беренгара новатором и предтечей культурного периода сознательной души. См.: Heyer K. Das Wunder von Chartres. 1925. № 7. S. 27 и след. Там же подчеркивается номиналистский подход Беренгара, о котором в дальнейшем идет речь у Белого.

<sup>1389</sup> Белый следует Б. Орео, сообщавшему, что, по Беренгару, пресуществление хлеба и вина в таинстве евхаристии лишь идеально, а не реально, а также об осуждении этого учения на церковных соборах. См.: Hauréau B. Histoire de la philosophie scolastique. Vol. 1. P. 229–234.

<sup>1390</sup> Schnitzer J. Berengar von Tours, sein Leben und seine Lehre. Ein Beitrag zur Abendmahlslehre des beginnenden Mittelalters. München, 1890.

Heitz Th. Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérenger de Tours à St. Thomas d'Aquin. Paris, 1909.

Bouquitté H. Le rationalisme chrétien à la fin du XI siècle, ou monologium et proslogium de Saint Anselme, Archevêque de Cantorbéry, sur l'essence divine; traduits et précédés d'une introduction par H. Bouquitté. Francfort; Londres, 1842.

<sup>1391</sup> См.: Hauréau B. Histoire de la philosophie scolastique. Vol. 1. P. 236–238. Правильно – Ланфранк (Lanfranc).

<sup>1392</sup> Далее вычеркнут фрагмент текста, обрывающегося на полуслове (на листе, оставшемся, вероятно, от предыдущей редакции ИССД):

«Вспомним: инвентарь подлинных источников греческой философии, от которых отправлялась мысль средних веков, – ничтожен; от Платона – разрозненные части; от Аристотеля – жалкие клочки; синкретист, сводчик итогов мысли столетий в эпоху ее разрушения, Боэций, – один из отправных пунктов; но это – маловнятный ракурс, который можно было истолковывать и так, и эдак. Кроме того: Платон был подан в переиздании поздних нео-платоников; говоря о Платоне, разумели Плотина; между Плотиниом и Платоном – перерыв; их кажущееся совпадение в иных пунктах в реальном вскрытии есть бездна между ними; Платон – чистейший сок греческой мысли; его приближение к иным из моментов восточной мысли не имеет ничего общего с азиатским и африканским прошлым этой мысли, перекрашенным поздними александрийскими мастерами перекрашивать что угодно в какой угодно цвет; в Платоне – компендиум здоровья античной философии эпохи расцвета; и в этом смысле, в хорошем смысле, он обращен к прошлому; сила же “платонизма” в переиздании Платиновой философии коренится в далеком будущем, – за порогом Ренессанса; весь алек-».

<sup>1393</sup> Hauréau B. Histoire de la philosophie scolastique. Vol. 1. P. 90–99.

<sup>1394</sup> Там же. P. 61. Орео цитирует трактат Иоанна Солсберийского «Metalogicon» (lib. III, cap. IV), в котором приводится афоризм *Бернарда Шартрского*: «Pigmaei gigantum humeris impositi plusquam ipsi gigantes vident» («Мы карлики на плечах гигантов. Мы видим дальше и лучше их не потому, что ум наш острее и взор глубже, а потому, что они возносят нас на свою гигантскую высоту»). См.: Leuker T. «Zwerge auf den Schultern von Riesen»: Zur Entstehung des berühmten Vergleichs // Mittellateinisches Jahrbuch. 32 (1997). P. 71–76.

<sup>1395</sup> «О десяти категориях» (лат.) – сокращенный пересказ трактата Аристотеля о категориях.

<sup>1396</sup> См.: Picavet F. Esquisse d'une histoire générale. P. 143.

<sup>1397</sup> Nitzsch F. Das System des Boethius und die ihm zugeschriebenen theologischen Schriften. Eine kritische Untersuchung. Berlin, 1860.

<sup>1398</sup> См.: Жильсон Э. Философия в средние века. С. 106–108.

<sup>1399</sup> «Основы божественных и светских наук» (лат.). Об этом сочинении Кассиодора см.: Там же. С. 115 (гл. «Латинские отцы и философия»).

<sup>1400</sup> Блонский П.П. Философия Плотина. М., 1918. С. 259–260.

<sup>1401</sup> Ср.: Hauréau B. Histoire de la philosophie scolastique. Vol. 1. P. 43.

<sup>1402</sup> Цит. по: Hauréau B. Histoire de la philosophie scolastique. Vol. 1. P. 44.

<sup>1403</sup> Там же. P. 45.

<sup>1404</sup> Там же. P. 49–51, 59.

<sup>1405</sup> *Deus ex machina* (лат.) – «бог из машины», в античном театре бог, который является в развязке спектакля при помощи специальных театральных механизмов и восстанавливает справедливость; в переносном смысле – неожиданное и нелогичное разрешение той или иной ситуации за счет внешнего, ранее не действовавшего фактора.

<sup>1406</sup> Цифра «3» Белым вычеркнута.

<sup>1407</sup> Ср.: Жильсон Э. *Философия в средние века*. С. 108.

<sup>1408</sup> «Не следует множить сущности без необходимости» (лат.); афористическая формула, известная как «бритва Оккама», хотя У. Оккаму приписывается ошибочно. См.: *Hauréau B. Histoire de la philosophie scolastique*. Vol. 1. P. 51.

<sup>1409</sup> Скобки поставлены Белым.

<sup>1410</sup> *Ziegler Th. Über die Entstehung der Alexandrinischen Philosophie // Verhandlungen der 36. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner zu Karlsruhe, 1882. Leipzig, 1883. S. 136–145.*

*Vogt K. Au. Tr. Neoplatonismus und Christenthum. Untersuchungen über die angeblichen Schriften Dionysius des Areopagiten mit Rücksicht auf verwandte Erscheinungen. Berlin, 1836.*

*Белый А.* На перевале. II. Кризис мысли. Пб., 1918.

*Abélard P. Petites gloses sur Porphyre. Glossulae super Porphyrium / Édition Bernhard Geyer, Peter Abaelards Philosophische Schriften, «Commentary on Porphyry's Isagoge» // Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 21,1. Münster, 1919. S. 1–109.*

*Pelzer A. Les version latine des ouvrages de morale conservé sous le nom d'Aristote en usage au XIIIe siècle (suite et fin) // Revue Néo-Scholastique de philosophie. Vol. 23, numéro 92. Louvain, 1921. P. 378–412.*

*Hauréau J. B. Histoire de la philosophie scolastique. Vol. 1: De Charlemagne à la fin du 12-e siècle. Paris, 1872.*

<sup>1411</sup> См.: *Picavet F. Esquisse d'une histoire générale*. P. 173.

<sup>1412</sup> Кант понимает категории как внеопытные (априорные) понятия рассудка, которые сами по себе лишены содержания и служат для синтеза чувственных данных, для формирования опыта (категориального синтеза чувственных данных).

<sup>1413</sup> Подробнее см. наст. изд., кн. 2, гл. «Идея трансформизма», «Трансформизм».

<sup>1414</sup> Средневековый спор об универсалиях (родовых понятиях), см. прим. 3.

<sup>1415</sup> Речь идет о курсе: *Steiner R. Der menschliche und der kosmische Gedanke. Vier Vorträge, gehalten in Berlin vom 20. bis 23. Januar 1914 während der zweiten Generalversammlung der Anthroposophischen Gesellschaft. GA 151. Dornach/Schweiz, 1990* (на русском: *Штейнер Р.* Человеческая и космическая мысль. Четыре лекции, прочитанные в Берлине 20–23 января 1914 г. *GA 151 / Пер. О.Н. Анненковой. СПб.: Ключи, 2011; другое изд.: Штейнер Р.* Человеческая и космическая мысль. *GA 151. СПб.: Дамаск, 1999*).

<sup>1416</sup> *Le Comte Domet de Vorges. Saint Anselme. Paris, 1901.*

*Funke B. Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des heiligen Anselm von Canterbury. Eine Monographie. Münster, 1903.*

*Rémusat Ch. F. M. de. Saint Anselme de Cantorbéry. Tableau de la vie monastique et de la lutte du pouvoir spirituel avec le pouvoir temporel au onzième siècle. Paris, 1853.*

<sup>1417</sup> «Монологион», «Прослогион», «Об истине» (лат.); источник сведений: *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 1. Paris, 1840. P. 214* (также гл. VI).

<sup>1418</sup> Жильсон подчеркивает, что Ансельм признает два равноправных источника знания – разум и веру (*Жильсон Э.* *Философия в средние века*. С. 183).

<sup>1419</sup> *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 1. P. 224, 225.* У Ансельма Кентерберийского разум – «*judex et princeps omnium*», т.е. «судья и глава всех»; «всякое изменение – смерть» (лат.).

<sup>1420</sup> Там же. P. 232.

<sup>1421</sup> Правильно – Ланфранк. Он был предшественником Ансельма на архиепископской кафедре в Кентерберии, однако в монографии, которой следует Белый, он назван учеником Ансельма (Там же. P. 178).

<sup>1422</sup> Гаунилон из аббатства Мармутье критиковал выдвинутое Ансельмом онтологическое доказательство бытия Божия.

<sup>1423</sup> Там же. P. 217. См. также о влиянии католической доктрины на философские взгляды Ансельма: Там же. P. 232–234.

<sup>1424</sup> «Верую, чтобы понимать» (лат.), см.: *Жильсон Э.* *Философия в средние века*. С. 184.

<sup>1425</sup> Там же. С. 187–189. В этом абзаце Белый пересказывает и одновременно своеобразно интерпретирует Жильсона.

<sup>1426</sup> Там же.

<sup>1427</sup> Это определение Белый заимствовал из другого источника: *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 1. P. 242.*

<sup>1428</sup> Источник этого утверждения не выявлен.

<sup>1429</sup> «*Liber pro insipiente adversus s. Anselmi in Proslogio ratiocinationem*» (*лат.* – «Книга в защиту безумца против аргументации св. Ансельма, данной в Прослогионе»), см.: *Hauréau B. Histoire de la philosophie scolastique. Vol. 1. P. 282; Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 1. P. 231.*

<sup>1430</sup> Ансельм не использовал понятия «апперцепция» (введенного много позже Лейбницем); источник утверждения Белого не установлен.

<sup>1431</sup> «*Fuit autem, memini, magistri nostri Roscellini tam insana sententia ut nullam rem partibus constare vellet, sed sicut solis vocibus species, ita et partes adscribebat*» (*лат.*), цитируется по кн.: *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 1. P. 158.*

<sup>1432</sup> Там же. P. 163.

<sup>1433</sup> Росцелин был осужден и изгнан в 1092 г. См.: *Picavet F. Roscelin, philosophe et théologien d'après la légende et d'après l'histoire, sa place dans l'histoire générale et comparée des philosophies médiévales. Paris, 1911. P. 10.* Белый следует другому источнику: *Hauréau B. Histoire de la philosophie scolastique. Vol. 1. P. 243.* «Перипатетизм» в данном случае – обозначение арабского аристотелизма и номиналистических или натурфилософских тенденций.

<sup>1434</sup> Росцелин «учил, что общие понятия (*universalia*) не существуют в действительности (*in re*), но суть простые названия (*nomina*) или слова (*flatus vocis*); род и вид суть только отвлечения нашего ума. Противоположностью этому учению был реализм, утверждавший, что общие понятия существуют независимо от вещей. <Росцелин> применил свое учение о номинализме к богословию и вывел из него неправовверные следствия: если реально существуют только индивидуальные вещи и каждая отдельно от другой, то и три ипостаси св. Троицы суть или три отдельных лица (*tres personae tres res sunt*), или это только названия одного реально существующего лица (*res una*); в последнем случае, стало быть, вместе с Сыном воплотились и Бог Отец, и Св. Дух, а это нелепо; следовательно, нужно допустить первое положение, т.е. что Св. Троица состоит из трех отдельных лиц. В 1092 г. <Росцелин> был судим на соборе в Суассоне: его учение было объявлено еретическим, он был вынужден отречься от него и сложить с себя звание каноника, а потом удалиться в Англию; позже он вернулся во Францию» (*ЭСБЕ. Т. XXVII (53). С. 149.*)

<sup>1435</sup> *Picavet F. Roscelin, philosophe et théologien d'après la légende et d'après l'histoire, sa place dans l'histoire générale et comparée des philosophies médiévales. Paris, 1911.*

<sup>1436</sup> Имеется в виду Ансельм Лаонский, ученик Ансельма Кентерберийского. См. о нем как учителе Вильгельма (Гильома) из Шампо: *Hauréau B. Histoire de la philosophie scolastique. Vol. 1. P. 321.*

<sup>1437</sup> Французская транскрипция имени Гонорий Августодунский (Августодуненсис), – *Honoré d'Autun*, см.: Там же.

<sup>1438</sup> Во французском тексте: *Rubert de Tuu* (*лат.*: *Tuicensis*); он же – Руперт из Дейтца, древнего германского города (ныне входит в состав Кельна), см.: Там же. P. 288.

<sup>1439</sup> Там же. P. 318.

<sup>1440</sup> Григория VII-го.

<sup>1441</sup> Первый крестовый поход Урбан II провозгласил в 1095 г. в городе Клермон.

<sup>1442</sup> Вычеркнут вариант заглавия: «У преддверия двенадцатого столетия».

<sup>1443</sup> Папа Григорий VI умер в 1048 г. Белый имеет в виду папу Григория VII, умершего, однако, не в 1088 г., но в 1085 г.

<sup>1444</sup> Григорий VII.

<sup>1445</sup> Прим. К.Н. Бугаевой: «Б<орис> Н<иколаевич> произносил здесь иронически: “хлебá”, “хлебóв”»

Белый обыгрывает евангельские образы: чудо умножения хлебов (Мф. 14: 15–21) и одно из искушений Христа сатаной («И приступил к Нему искушитель и сказал: если Ты Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами. Он же сказал ему в ответ: написано: не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» – Мф. 4: 3–4).

<sup>1446</sup> Ср.: «Иисус взял хлеб и, благословив, преломил и, раздавая ученикам, сказал: примите, ядите: сие есть Тело Мое» (Мф. 26: 26).

<sup>1447</sup> Цивилизм (от *лат. civis* – гражданин) – здесь: система, основанная на гражданских правоотношениях.

<sup>1448</sup> Парт-ячейка (партийная ячейка) – название первичной организации коммунистической пар-

тии, принятое до XVII партийного съезда (1934), актуальное слово советского быта.

<sup>1449</sup> Лк. 10: 38–42.

<sup>1450</sup> Одесную – по правую руку. Аллюзия на текст Символа веры, где формулируется вера в Христа, «восшедшего на небеса и сидящего одесную Отца».

<sup>1451</sup> «Гордыня» – традиционный топос в описании Люцифера, однако трактовка вознесения «без смерти и воскресения» как «акта люциферической гордыни» дана с антропософской точки зрения, согласно которой люциферические силы направляют сознание человека на древнюю ступень мирового развития, когда он находился в лоне Божества и для него еще не существовало смерти. Эти силы не позволяют человеку сознательно пройти через смерть (и потом через воскресение), т.е. не позволяют ему в полной мере стать человеком. См., напр.: *Штейнер Р.* Мистерия Михаила: Путь познания антропософии. *ГА* 26. С. 13–108.

<sup>1452</sup> Речь идет о языческих и иудейских (ессейских) посвячительных ритуалах, предвосхищавших события жизни Христа, а затем в измененной форме вошедших в метод христианского посвящения, описанный, согласно Штейнеру, в Евангелии от Иоанна (см. прим. 275). Хотя для Белого Иисуса был исторической личностью, он полагал, что осознать и запечатлеть эти деяния Бога на земле евангелисты смогли благодаря своей приобщенности к высшему знанию своего времени – к мистериям. Говоря о «Голгофе и связанных с нею обрядах», Белый имеет в виду именно такое, посвячительное, обучение в древности и Средневековье (см. об этом: *Штейнер Р.* Евангелие от Иоанна в связи с Евангелием от Луки и другими Евангелиями. *ГА* 112. С. 252–270 – доклад 9 сентября 1909 г.; *Штейнер Р.* Евангелие от Марка; Экскурсы в область Евангелия от Марка. *ГА* 124 / Анонимный пер. под ред. С.П. Шнитцера. М.: Новалис, 2003. С. 252–270 – лекция 6 декабря 1910 г.).

<sup>1453</sup> Эндосмос – процесс проникновения жидкости из внешней среды внутрь клетки; эксосмос (экзосмос) – из клетки в окружающую внешнюю среду.

<sup>1454</sup> Мф. 4: 10.

<sup>1455</sup> Ср. наст. кн., гл. II, подглаву «Судьбы Восточной церкви».

<sup>1456</sup> 1Кор. 6: 3.

<sup>1457</sup> «Возлюбленным, ныне чада божия есмы, и не у явися, что будем: вемы же, яко, егда явится, подобни ему будем, ибо узримъ его, якоже есть» (1Ин. 3: 2). В синодальном переводе: «Возлюбленные! мы теперь дети Божии; но еще не открылось, что будем. Знаем только, что, когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть».

<sup>1458</sup> Часто употребляемый Белый оборот, восходящий к «Новогреческой песни» Козьмы Пруткова (1860): «Лей вина мне, Зоя, лей! / Лей, пока Эллада дремлет, / Пока тщетно тщится мать / Сок гранаты выжимать... / Зоя, нам никто не внемлет! / Зоя, дай себя обнять!». Ср.: «Отсюда — режим опеки, строгости, переходящий в игнорирование и третирирование (за 600-страничные книги); надо было мне выявить себя как плод гранаты сухой, из которой “тщетно тщится” выжать» (*Почему я стал символистом.* С. 463). Также: «Сознание Николая Аполлоновича тщетно тщилося светить» (*Белый А.* Петербург. СПб., 2004. С. 183); «Сирые дни: встаешь в семь с половиною; не приготовлен урок; и при ламповом свете “тщетно тщишься” с налету преодолеть Цезаря; пора в гимназию» (*НРДС.* С. 308); и др.

<sup>1459</sup> В данном случае «иллюминат» (от лат. *illuminatus*, просветленный) – именование мистика.

<sup>1460</sup> Принятое в историографии именование народного движения 1212 г., когда войско подростков из Франции и Германии отправилось освобождать Гроб Господень; «Крестовый поход детей» закончился провалом.

<sup>1461</sup> См. наст. кн., гл. II, подглаву «Искры культуры на Западе».

<sup>1462</sup> Цит. по: *Стасюлевич М.М.* История средних веков в ее писателях и исследованиях новейших ученых. Т. 3. С. 67 (гл. 2 «Архиепископ Вильгельм Тирский. Палестина перед началом Крестовых походов и Петр Пустынник (между 1170 и 1184 гг.)»).

<sup>1463</sup> Генрих IV. Белый пишет «Гейнрих» вслед за Стасюлевичем.

<sup>1464</sup> Из сочинения Ордерика Виталия «Тринадцать книг церковной истории» (кн. IX), цит. по: *Стасюлевич М.М.* История средних веков в ее писателях и исследованиях новейших ученых. Т. 3. С. 94–95 (гл. 5 «Монах Ордерик Виталий. Постановления Клермонского собора 1095 г. (в 1142 г.)»).

<sup>1465</sup> Имеется в виду немецкий историк Генрих фон Зибель (1817–1895). Стасюлевич приводит фрагмент его книги «Geschichte des ersten Kreuzzuges» (Düsseldorf, 1841), где дается критический анализ сочинения Вильгельма Тирского. См.: *Стасюлевич М.М.* История средних веков в ее писа-



телях и исследованиях новейших ученых. Т. 3. С. 140–144 (гл. 10 «Генрих фон Зибель. Историческое значение легенды о Петре Пустыннике (в 1841 г.)»).

<sup>1466</sup> Белый указывает в постраничной сноске сочинение Вильгельма Тирского «*Historia belli sacri a principibus christianis in Palaestina et in Oriente gesti*» (XII в.; издано в 1549 г.), фрагменты которого приводит Стасюлевич, см.: Там же. С. 60–61, 68.

<sup>1467</sup> Там же. С. 96.

<sup>1468</sup> Сочинение французского историка Жозефа-Франсуа Мишо «История Крестовых походов» было доступно на русском: Пер. с франц. С.Л. Клячко. М.; СПб.: Издание товарищества М.О. Вольф, 1884. Однако Белый цитирует по Стасюлевичу: Там же. С. 69–84 (гл. 3 «Мишо. О состоянии Палестины перед началом Крестовых походов и ее первые пилигримы. XI в. (в 1811 г.)»).

<sup>1469</sup> Там же. С. 85 – гл. 4 «Монах Роберт. Клермонский собор. 18–26. ноября 1095 г. (в 1118 г.)», в которой Стасюлевич цитирует «Пролог» к «Иерусалимской истории» (XII в.) Роберта Реймского. В отличие от других цитат, Белый эту цитату кавычками не выделил.

<sup>1470</sup> «Иерусалимская история, называемая “Деяния Бога через франков”», написанная «преподобным владыкой Гвибертом, аббатом монастыря св. Марии Ножанской», см.: Там же. С. 100–110 (гл. 6 «Аббат Гвиберт Ножанский. Сборы к походу и Петр Пустынник. 1096 г. (около 1124 г.)»). Белый цитирует неточно.

<sup>1471</sup> Далее Белым вычеркнуты два абзаца:

«Через 200 с лишним лет, когда летопись не одного похода была прочитана вдумчиво, обнаружилась роль инспиратора походов, как отъявленного каверзника; и Фридрих II-ой Гогенштауфен пишет: “По-видимому, приближается конец мира ... Разве не Иннокентий Третий побудил к восстанию английских баронов против короля...? ... Но когда смирившийся король подчинил постыдным действием и себя, и свое государство римской церкви, папа, желая ... упитаться муками страны, предал поруганию и даже смерти тех самых баронов, которых ... поддерживал ... Вот римский образ действия, и я испытал его на себе ... Неужели это истинная церковь? Ее послы ..., как волки в овечьей шкуре, стремятся поработить освобожденных... Весь мир должен соединиться к ниспровержению этой неслыханной тирании” (из грамот императора).

Здесь уже слышится голос крестового похода против самого папы; Фридрих, вторичный освободитель Гроба Господня, отлученный от церкви и чуть не убитый клеветами папы, спасшийся только участием к нему египетского султана, – родоначальник нового похода: похода на папу; и что главное: за него и импульс невидимой церкви, и импульс новой культуры, которую уже церковь выронила из своих рук».

Цитата в вычеркнутом тексте взята из: *Стасюлевич М.М. История средних веков в ее писателях и исследованиях новейших ученых. Т. 3. С. 669–670* (гл. 65 ««Фридрих фон» Раумер. Борьба Фридриха II с Григорием IX, пред его походом в Палестину 1227–1228 гг. (в 1857 г.)»).

<sup>1472</sup> См. статью О.А. Добиаш-Рождественской «Арнольд Брешианский» (*НЭС. Т. 3. Стб. 688–691*); цитата – Стб. 690).

<sup>1473</sup> Там же. Стб. 688.

<sup>1474</sup> *Добиаш-Рождественская О.А. Эпоха Крестовых походов (Запад в крестоносном движении). Общий очерк. Пг.: Огни, 1918. С. 31.*

Ссылки на указанную Белым в постраничной сноске хрестоматию М.М. Стасюлевича см. выше. Ср. также запись за январь 1926 г.: «помню, что прочел: <...> томы Хрестоматии (3 тома) по средним векам» (*РД. С. 489*).

<sup>1475</sup> Ср.: *Добиаш-Рождественская О.А. Эпоха Крестовых походов. С. 99.*

<sup>1476</sup> Белый имеет в виду королей-крестоносцев Балдуина I (1110–1118) и Балдуина II (1118–1131); в 1131–1143 гг. королем был Фульк Анжуйский.

<sup>1477</sup> См. наст. кн., гл. II, подглаву «Разгляд отрезка кривой».

<sup>1478</sup> См. наст. кн., гл. III, подглаву «Культура мысли в одиннадцатом веке».

<sup>1479</sup> Обыгрывается новозаветный эпизод обращения Савла на пути в Дамаск (*Деян. 9: 3–9*).

<sup>1480</sup> См. наст. кн., гл. III, подглаву «Арабы».

<sup>1481</sup> Сведения Белого об Аверроэсе в основном восходят к статье русского востоковеда, гебраиста и переводчика Германа Германовича Генкеля (1865–1941?) «Аверроэс» (*НЭС. Т. 1. Стб. 187–190*). Оттуда же взята упомянутая Белым литература:

*Renan E. Averroès et l’Averroïsme. Essai historique. Paris, 1861.* Книга неоднократно переиздавалась и могла быть доступна Белому в русском переводе: *Ренан Э. Собр. соч.: в 12 т. Т. VIII–IX: Аверроэс и аверроизм. Киев, 1902.*

*Mehren A.F. Études sur la philosophie d’Averroès concernant son rapport avec celle d’Avicenne et*

Gazzali // Le Muséon de Louvain. 1888. Т. VII. Novembre; 1889. Т. VIII. Janvier.

Müller M.J. Philosophie und Theologie des Averroes. München, 1875.

Boer T.J. de. Geschichte der Philosophie im Islam. Stuttgart, 1901.

Ср.: Hauréau B. Histoire de la Philosophie scolastique. Vol. 2.1. Paris, 1880.

<sup>1482</sup> Цит. по: Розенбергер Ф. Очерк истории физики... Ч. I. С. 85.

<sup>1483</sup> Абу Юсуф Якуб аль-Мансур – третий халиф (1184–1199) правившей в Марокко династии Альмохадов, покровитель Аверроэса. См.: Генкель Г. Аверроэс // *НЭС*. Т. 1. Стб. 188.

<sup>1484</sup> Там же. Стб. 190.

<sup>1485</sup> Там же. Стб. 188–189.

<sup>1486</sup> Там же. Стб. 189. Имеются в виду комментарии Аверроэса к трактату Аристотеля «О душе».

<sup>1487</sup> Ср. у Генкеля: Аверроэсу «принадлежит учение о “двух истинах”, абсолютной и относительной, – учения, игравшего столь видную роль в христианской схоластике и нашедшего таких адептов, как Альберт Великий и Фома Аквинский среди христиан» (Там же. Стб. 190). Ср.: «Одно из самых оригинальных усилий, предпринятых Аверроэсом, заключается в попытке точного определения соотношения философии и религии. <...> Что конкретно делать, когда философия учит одному, а вера другому? Если придерживаться изложенной схемы, ответ прост: позволим философии говорить на языке философии, а простому верующему – на языке веры. Безусловно, Аверроэс в подобных случаях говорит так, как будто он одновременно и философ, и верующий. Касаясь проблемы единства деятельного интеллекта, он прямо утверждает следующее: “per rationem concludo de necessitate, quod intellectus est unus numero, firmiter tamen teneo oppositum per fidem” <«Разумом заключаю с необходимостью, что интеллект нумерически один, но твердо противоположно этому верой» (лат.)>. Эта формула и подобные ей позволили противникам приписать Аверроэсу так называемый принцип “двойственной истины”, согласно которому два противоречащих друг другу заключения могут быть одновременно истинны: одно – для разума и философии, другое – для веры и религии. Представляется очевидным, что Аверроэс не говорил ничего подобного. Он говорил, что разум по необходимости приходит к определенному заключению, однако в случае конфликта он следует за наставлением веры» (Жильсон Э. Философия в средние века. С. 271).

<sup>1488</sup> См. наст. кн., гл. IV, подглаву «Альберт и Фома».

<sup>1489</sup> Генкель Г. Аверроэс. Стб. 190.

<sup>1490</sup> Розенбергер Ф. Очерк истории физики... Ч. I. С. 86.

<sup>1491</sup> Далее вычеркнут абзац (на листе, оставшемся, вероятно, от предыдущей редакции; в переработанном виде включен в текст *ИССД*):

«<В> Европе этот свет проходит сквозь гамму красок; и символ его – цветной витраж, достигающий в 12-ом веке особой красоты и силы; наоборот,<,> мысль мусульман, передаваясь еврейству, играя светом в Моисее Маймоне (1135–1204), вспыхивает напоследок в замечательной фигуре, в Ибн-Роште, более известном под наименованием Аверроэса; он, обитатель Кордовы, в эпоху усиливающегося в Кордове фанатизма, является уже последним просветителем, ученым и комментатором Аристотеля; его проповедь востоку – почти всуе; но он<а> становится волей судьбы проповедью, обращенной к западу; и голос его в скором времени устами аверроистов гремит... в парижской Сорбонне: “Аристотель положил начало и конец всем наукам... Аристотель величайший из людей. Бог допустил его достигнуть венца всякого совершенства”. В Кордове Аверроэсу не верят; но скоро в столетиях в европейских университетах будет повторяться формула непогрешимости Аристотеля. Историк физики, Розенберг<ер>, справедливо указывает, что в 12-ом веке – арабской философии пришлось вести борьбу за существование, и исход борьбы был не в ее пользу на востоке».

Прим. Белого к вычеркнутому абзацу:

«Розенберг<ер>. История физики». См. прим. 1482.

<sup>1492</sup> Фаццари Г. Краткая история математики с древнейших времен кончая средними веками. С. 176–179. В русском переводе книги Фаццари пишется то «Ателард», то «Ателард».

<sup>1493</sup> Там же. С. 178. Аль-Ховарезми (так, в частности, у Фаццари), или Аль-Хорезми (принятое сейчас написание). См. прим. 1181.

<sup>1494</sup> Там же. С. 178. См. также: Hauréau B. Histoire de la philosophie scolastique. Vol. 2.1. P. 54.

<sup>1495</sup> Ср. здесь и далее: Фаццари Г. Краткая история математики с древнейших времен кончая средними веками. С. 178. Город Толедо был долгое время, особенно в период между архиепископством Раймонда (1126–1152) и правлением Альфонса X (1252–1284), одним из важнейших центров обмена между арабской, еврейской и латинской наукой и культурой.

<sup>1496</sup> *Jourdain A. Recherches critiques sur l'âge et l'origine des les traductions latines d'Aristote et sur les commentaires grecs ou arabes.* Paris, 1843. Белый ссылается на 2-е, расширенное изд. (первое – 1819); в этой книге также есть глава «Robert de Rétines et Hermann Dalmate», посвященная Роберту из Ретины, более известному как Роберт Кеттонский (Р. 100–104).

<sup>1497</sup> Ср.: *Hauréau B. Histoire de la philosophie scolastique.* Vol. 2.1. Paris, P. 54 и след.; см. также: *Jourdain A. Recherches critiques sur l'âge et l'origine des les traductions latines d'Aristote et sur les commentaires grecs ou arabes.* S. 188; *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge.* Vol. 2. Paris, 1841. P. 110 (гл. XII «Suite de la troisième époque. Panthéisme»). Белый возвращается к этой тематике в подглаве «Аристотель в 13-ом веке» (наст. кн., гл. IV).

<sup>1498</sup> См.: *Добиаиш-Рождественская О.А.* Эпоха Крестовых походов. С. 112.

<sup>1499</sup> Там же.

<sup>1500</sup> Там же. С. 81. Тевтонский (или Немецкий) орден основан еще в конце XII в.

<sup>1501</sup> Ср. более подробно наст. кн., гл. IV, подглаву «Волна ересей». Богомилы – религиозное движение на Балканах в X–XV вв.; альбигойцы – религиозное движение на юге Франции (разгромлено в ходе альбигойских войн 1209–1229 гг.); вальденсы – приверженцы П. Вальдеса, движение возникло ок. 1175 г. прежде всего во Франции и Северной Италии.

<sup>1502</sup> Петр Амьенский, он же – Петр Пустынник. См.: *Добиаиш-Рождественская О.А.* Эпоха Крестовых походов. С. 25–26.

<sup>1503</sup> В 1144 г. Эдессу завоевал не Нуреддин, а его предшественник Имад ад-Дин Занги, с 1127 г. эмир Мосула (Белый называет его «султаном Мосулы», см.: *АД.* С. 404), но в 1146 г. Нураддин повторно отбил Эдессу у христиан (о Нуреддине см.: *Добиаиш-Рождественская О.А.* Эпоха Крестовых походов. С. 405).

<sup>1504</sup> Ср. о Нуреддине и Саладине выше подглаву «Арабы».

<sup>1505</sup> См.: «крестоносцы решаются сами себя вознаградить в Константинополе. <...> Ворвавшись наконеч в город, они не шадят ничего. <...> Храмы были немилосердно разграблены» (*Добиаиш-Рождественская О.А.* Эпоха Крестовых походов. С. 87; однако здесь не указан год взятия Константинополя: осада и падение византийской столицы произошли в 1204 г., тогда как в 1202 г. крестоносцы захватили другой город – Задару).

<sup>1506</sup> IX Вселенский собор католической церкви (или Первый Латеранский) – 1123 г.; X Вселенский собор (Второй Латеранский) – 1139 г.; XI Вселенский собор (или Третий Латеранский) – 1179 г. На последнем соборе были осуждены ереси катаров и вальденсов.

<sup>1507</sup> Точной даты учреждения инквизиции не существует, она возникла в связи с решениями Третьего Латеранского (1179) и Веронского (1184) церковных соборов, направленными против еретиков.

<sup>1508</sup> Имеется в виду обряд сошествия Благодатного огня в кувуклию (надгробную часовню) в Храме Гроба Господня в Иерусалиме и его выноса к верующим в Великую субботу перед Пасхой: «огонь не благодатный, а зажигаемый, как зажигается огонь всякий <...> огонь, зажигаемый на Гробе Господнем от скрытой лампы, все-таки есть огонь священный, получаемый с места священного» (*Порфирий (Успенский), еп.* Книга бытия моего. Т. 3. СПб., 1896. С. 299–301).

<sup>1509</sup> Ср. об Эллисе: «в 1911—1913 годах — штейнерист; в 1915—1916 — верный поклонник Лойолы, готовый предать современность Святому Костру Инквизиции, употребляющий в письмах ужасное сокращение “Св. К.”, означающее “Святой Костер”» (*Белый А.* Собр. соч.: Воспоминания о Блоке / Под ред. В.М. Пискунова. М., 1995. С. 71); «знаю твердо: кем бы ни сделался Эллис, он переживает максимум определенности; если он большевик, то — левейший; если католик, то — проповедующий святой костер» (*МДР.* С. 425).

<sup>1510</sup> Далее вычеркнут фрагмент текста:

«Все это разыгралось в последующих столетиях.

Но двенадцатый век – век духовного рыцарства, подобного светскому; это – век новых монашеских орденов; и – рост уже существующих».

<sup>1511</sup> См.: *Стасюлевич М.М.* История средних веков в ее писателях и исследованиях новейших ученых. Т. 3. С. 669–670 (гл. 65 «Раумер. Борьба Фридриха II с Григорием IX, пред его походом в Палестину 1227–1228 гг. (в 1857 г.)). Стасюлевич приводит фрагмент из труда немецкого историка Фридриха фон Раумера (1781–1873) «История Гогенштауфенов и их времени» (*Raumer F. Geschichte der Hohenstaufen und ihrer Zeit.* Leipzig, 1857. Bd. 3. S. 184–192).

<sup>1512</sup> Ср. наст. кн., гл. IV, подглаву «Арабы».

<sup>1513</sup> См. наст. кн., гл. IV, подглаву «Франциск – Дант – Джотто (Предвозрождение)».

<sup>1514</sup> Ср. наст. кн., гл. IV, подглаву «Литература и поэзия в 12-ом и в начале 13 века». Там же о «легенде о чаше» и о Граале.

<sup>1515</sup> Здесь и при следующем упоминании Белый зачеркнул в рукописи привычное ему написание имени «Парсифаль» (по названию оперы Р. Вагнера) и исправил на «Персефаль». Далее вагнеровский «Парсифаль» полностью трансформируется в «Персеваль» (от франц. «Perceval»), что более соответствовало излагаемой концепции Штейнера. Во втором томе *ИССД* Белый вернется к написанию «Парсифаль».

<sup>1516</sup> Ср. наст. кн., гл. II, подглаву «Судьбы Восточной церкви». Херцеляйде, Амфоркас – персонажи легенды о Парсифале.

<sup>1517</sup> См. в лекции Штейнера «Тайна Грааля в творчестве Рихарда Вагнера» (29 июля 1906 г.): «Персеваль – пройди чрез <земную> юдоль! – так в Средние века называли всех, посвящаемых подобным методом. Все это Парцифалу пришлось изведать на собственном опыте» (*Steiner R. Das Gralsgeheimnis im Werk Richard Wagners. Vortrag in Landin (Mark) am 29. Juli 1906 // Steiner R. Das christliche Mysterium. S. 266; пер. Х. Шталь*). Штейнер, а вслед за ним Белый, исходят из слов Сигуны в романе Эшенбаха: «deiswar du heizest Parzival. Der name ist Rehte enmitten durch» (V, 140), подразумевающих созвучие имени со старофранцузским «percer le vâle». См.:

Так слово произнесено,  
И ей узнать его дано.  
Узнай же, как он зовется,  
И повесть наша не прервется.  
Он перед нею неспроста.  
Рекут румяные уста:  
«Пусть едешь издали ты вдаль,  
Я знаю, кто ты: Парцифаль!  
А имя твое значит: “Сквозь”.  
Изведать это довелось  
Всем сердцем матери твоей.  
Пронзенному всего больней».

(Цит. по: *Штайн В.Й.* Мировая история в свете Святого Грааля: Великое девятое столетие / Пер. В.Б. Микушевича. М., 2012. С. 209 и след.).

<sup>1518</sup> Собор был созван папой Львом IX в 1049 г. (1002–1054; понтификат с 1049 г.). На Реймском соборе была намечена программа реформ по нравственному очищению церкви и усилению папства, которую реализовал один из сотрудников Льва IX – Гильдебранд, взойдя на папский престол под именем Григория VII.

#### Глава IV. Эпоха схоластики. 12 и 13 век

<sup>1519</sup> Вычеркнут заголовок «Средние века». Подробнее о делении тома на главы см. во вступ. статье.

<sup>1520</sup> Вычеркнут заголовок «Культура мысли в двенадцатом веке».

<sup>1521</sup> Белый исходит из мысли Штейнера о том, что проявления деятельности самосознающей души можно наблюдать уже с середины Средневековья, хотя эпоха самосознающей души в строгом смысле слова начинается лишь в XV в. (1413): «Мы же теперь принадлежим к эпохе – человечество вступило в нее в середине средневековья, начиная с X, XI, XII веков – вступления “Я” в “душу сознательную”. Это началось так недавно. Лишь в середине средневековья “Я” впервые вступило в душу сознательную. – И это положение легко можно подтвердить исторически» (*Штейнер Р.* Евангелие от Иоанна. *GA 103. С. 159–160.* – 10 лекция «Действие импульса Христа в человечестве», 30 мая 1908 г.).

<sup>1522</sup> Говоря об «автоматизме», Белый заостряет внимание на характерной склонности рассуждающей души – выстраивать логические суждения, не принимая во внимание чувственный опыт; ср.: «Логика, как мышление в своем “Я”, связь и разделение в нем понятий, логическое суждение, а не зрительное считывание с вещей, – все это проявляется лишь в четвертую культурную эпоху. Поэтому мы называем эту четвертую эпоху эпохой “души рассудочной”» (Там же. С. 159). В эпоху самосознающей души логика приобретает новый характер, поскольку отныне «должна быть выработана» при помощи волевых усилий, а «не дана душе», как было в четвертой эпохе (*Steiner R. Spirituelles Erkennen – Religiöses Empfinden – Kultisches Handeln. Vorträge und Kurse über christlich-*

religiöses Wirken. Bd. II. Spirituelles Erkennen. Religiöses Empfinden. Kultisches Handeln. Dokumentarische Ergänzungen. GA 343. Dornach/Schweiz, 1993. S. 212).

<sup>1523</sup> Белый имеет в виду классическую дефиницию мистики, связанную с именем Жана Жерсона (Иоанна Герсона), которой предшествовали сходные формулировки у Фомы Аквинского и Бонавентуры: мистика есть «познание Бога, базирующееся на опыте» («cognitio Dei experimentalis»). См.: *Dinzelbacher Peter*. Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Schönningh, 1994. S. 9.

<sup>1524</sup> Вслед за Штейнером Белый понимает волюнтаризм не только как направление в теологии или философии, рассматривающее волю в качестве высшего принципа бытия, но и как одну из двенадцати «мировоззренческих установок», лежащих в основе всех мировоззрений, во всем многообразии их конкретных исторических проявлений. В курсе характерным примером волюнтаризма служит философия Шопенгауэра (см.: *Штейнер Р.* Человеческая и космическая мысль. GA 151 / Пер. О.Н. Анненковой; под ред. Г.А. Кавтарадзе. СПб.: Дамаск, 1999. С. 52–53 – 2 лекция, 21 января 1914 г.).

<sup>1525</sup> Говоря о специфичности для души самосознающей «акта внесения воли в мысль», Белый опирается на идею Штейнера о том, что в отличие от мысли космической, которая является живым духом, мысль, возникающая в голове человека, мертва и уже не содержит в себе воли (см.: *Steiner R.* Makrokosmos und Mikrokosmos. Die große und die kleine Welt Seelenfragen, Lebensfragen, Geistesfragen. Ein Zyklus von elf Vorträgen, gehalten in Wien vom 21. bis 31. März 1910. Mit einem vorangehenden öffentlichen Vortrag Wien, 19. März 1910. GA 119. Dornach/Schweiz 1988. S. 25). Чтобы стать космически-творческой, человеческая мысль должна вновь проникнуться волей. Принятие духа душой – основной признак самосознающей души как у Штейнера, так и у Белого. Штейнер неизменно подчеркивал важную роль упражнений, направленных на развитие пронизанного волей мышления, как в «подготовительных упражнениях» («сопутствующие упражнения», или «шесть правил»), первым из которых является «контроль за собственным мышлением», так и в медитациях, которые практиковали члены его эзотерической школы.

<sup>1526</sup> Аллюзия на «Критику чистого разума» Канта. В эссе «О смысле познания» (1916) Белый развивает теорию познания, исходя из критики кантовских концептов и опираясь на гносеологию Штейнера.

<sup>1527</sup> Белый уделял серьезное внимание упражнениям, развивающим «волевое мышление», см.: «Честно покаемся в том, что Дунс Скотт, Абельяр, Росцеллин бесконечно критичнее нашего времени; более требований развивают они для себя, чтоб контроль становящейся мысли очистился от аналогий <...> История образования мускулов мысли отброшена нами» (*Белый А.* Кризис мысли // *Белый А.* На перевале. С. 70–71). Ср. также письмо Белого к П.А. Флоренскому от 17 февраля 1914 г. (Павел Флоренский и символисты. С. 477–482) и его медитативные рисунки (об этом: *Шмаль Х.* Медитативный опыт Андрея Белого и «История становления самосознающей души» // Андрей Белый: Автобиографизм и биографические практики / Сост. К. Кривеллер, М. Спивак. СПб., 2015. С. 80–101).

<sup>1528</sup> Белый хочет увидеть в средневековой мистике опыт упражнений, характерный для антропософского эзотерического ученичества (мыслительная деятельность, связанная с сознательным волевым усилием).

<sup>1529</sup> Выражение «внутренний человек» восходит, с одной стороны, к Платону (см.: *Платон.* Государство / Пер. с древнегреч. А.Н. Егунова. М., 2015. С. 322 – кн. 9), у которого «логистикон» (разумная часть души) является «кистинным человеком», а с другой – к словам апостола Павла: «Посему мы не унываем; но если внешний наш человек и глеет, то внутренний со дня на день обновляется» (2Кор. 4: 16). У апостола Павла «внешний» человек противопоставлен «внутреннему», преображающемуся под влиянием веры в Христа. Эти понятийные компоненты в последующей традиции переплетаются; у неоплатоников и отцов церкви понятие «внутренний человек» приобретает статус технического термина (см. подробнее: *Markschies Christoph.* Die Platonische Metapher vom «inneren Menschen»: Eine Brücke zwischen antiker Philosophie und altchristlicher Theologie // *International Journal of the Classical Tradition.* Vol. 1. № 3. Winter 1995. S. 3–18; *Heckel Theo K.* Der innere Mensch: die paulinische Verarbeitung eines platonischen Motivs. Tübingen, 1993).

Вместе с тем Белый имеет здесь в виду положения антропософии, согласно которым «внутренний человек» охватывает все части человеческого существа, кроме эфирного и физического тел, т.е. начинается с астрального тела, подлежащего переработке (очищению) на эзотерическом пути ученичества. См. употребление этого термина: *Steiner R.* Makrokosmos und Mikrokosmos. GA 119. S. 49 – 1 лекция, 21 марта 1910 г.



<sup>1530</sup> Связь, которую Белый устанавливает между перерождением «внутреннего человека» и созданием «храма» вместо внешнего церковного аппарата, восходит к сочинениям Макария Египетского, истолкованным в духе Штейнера (см. прим. 978).

<sup>1531</sup> Монастырь Сен-Виктор – аббатство августинцев-каноников под Парижем, основанное в 1108 г. Вильгельмом (Гильомом) из Шампо; центр формировавшейся в то время школы мистики, опирающейся прежде всего на идеи платонизма. См.: *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 1. P. 316–317* (гл. X «Ecole de Saint-Victor»).

<sup>1532</sup> Уже в своих ранних произведениях Белый подчеркивает сознательную работу человека над самим собой, в силу чего «люди станут собственными своими художественными формами» (*Белый А. Театр и современная драма (1907) // Арабески. Луг зеленый. С. 22*) и обретут «собственный строй души» (*Белый А. Песнь жизни (1908) // Там же. С. 51*). В антропософском контексте под «перестроением» Белый понимает работу человека над самим собой на эзотерическом пути ученичества (о литературной обработке «пути ученичества» в рассказе «Иог» (1918); см.: *Стивак М. Андрей Белый – мистик и советский писатель. С. 189–208* (гл. «Иван Иванович Коробкин на путях посвящения: автобиографический подтекст и эзотерический опыт в рассказе “Иог”»)).

<sup>1533</sup> Согласно Орео, на которого опирается Белый при указании дат, Гуго стал приором Сен-Виктора с 1133 г. (*Hauréau B. Histoire de la philosophie scolastique. Vol. 1. Paris, 1872. P. 424*; также гл. XVII «Hugues de Saint-Victor et Guillaume de Conches»). В современной медиевистике смерть Гуго Сен-Викторского датируется 1141 г.

<sup>1534</sup> Сходную характеристику позиции Гуго между догматизмом Бернарда Клервоского и свободным образом мысли Абельяра дает Орео (Там же. P. 424).

<sup>1535</sup> Там же. P. 425.

<sup>1536</sup> О взаимосвязи между чувственным опытом и контемплацией у Гуго Сен-Викторского см.: *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 1. P. 329* (также гл. X «Ecole de Saint-Victor»).

Гуго развивает учение о контемплации как высшей формы духовного познания в трактате «О способах речения и видения» («De modo dicendi et meditandi»). См. также его основной мистический труд «О созерцании и его видах: О пяти способах познания Бога» (*De contemplatione et ejus speciebus*) в кн.: *Знание за пределами науки: Мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллектуальных традициях I–XIV вв. М.: Республика, 1996. С. 304–314*; пер. М.А. Гарнцева; то же: *Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья) / Ред. С.С. Неретина. Т. 1. СПб., 2001. С. 342–351*.

Примечательно, что мистическая практика героя рассказа «Иог» восходит, как подчеркивает Белый, к опыту Гуго Сен-Викторского и его последователей: «Правила упражнения приводили Ивана Ивановича в те особые состояния сознания, которые разделял он на, так сказать, три сферы: 1) на *концентрацию мысли*, 2) на *медитацию*, 3) на *контемплацию*, заимствуя терминологию эту от средневековой школы монахов из монастыря св. Виктора.

*Концентрация* приводила его в состояние *ясности мысли*, граничащей с яснозрением; *медитация* вводила всю душу его в круг поставленной мысли. А *контемплация*?.. Но мы лучше опишем ее. <...> Прижав свои руки к коленям и вытянувшись на кожаном кресле, вперялся в какой-то ему одному понимаемый мысленный ход, пронизывающий все его существо; этот мысленный ход вызывал остроту состояний сознаний, сопровождаемая порослью новообразованных ощущений <...>. Вокруг рук начинались пожары каких-то секущих биений, биения ощущались мыслями, излитыми внутрь рук, так что мыслили руки; и – раскрывалась голова, как бутон в лепестковую, пышнейшую розу, и лопасти мозга протягивались в ощущение, как руки вокруг головы, выхватывая из космического пространства добычу мыслей людей, окружавших Ивана Ивановича, отчего могло показаться, что этот последний умеет проглатывать мысли. <...> И знакомые абрисы книг, полок, шкафчика, столика, комнаты становились сквозными какими-то; и сквозь них проступала какая-то новая жизнь *всекипящего мира*; в нем самом, вне его все вскипало, крутилось, дымилось в каких-то летающих струях; все какие-то искрометы, парчи, пелены из тончайших светящихся субстанций; крутясь, расширяясь без меры, себя ощущал, как кипящий клубок своих мысленных струй. Многокрылый, меняющий очертание, он снимался с себя самого, чтобы броситься в всекипящее море существ, представляющих: искрометы, парчи, пелены из тончайших светящихся субстанций, в которые проливались: парчи, пелены из тончайших светящихся субстанций Ивана Ивановича» (*Белый А. Собр. соч.: Серебряный голубь. Рассказы. С. 299–300*).

<sup>1537</sup> Имеется в виду монография А.Ф. Вертеловского «Западная средневековая мистика и отношение ее к католичество» (Вып. 1–2. Харьков, 1888, 1898), значительная часть ее первого выпуска

посвящена мистикам монастыря Сен-Виктор, ср. запись о чтении книги Вертеловского «Мистики монастыря Сен-Виктор» в январе 1926 г. (РД. С. 489).

Mignon A. Les origins de la scolastique et Hugues de Saint-Victor. 2 Vol. Paris, 1895.

Ostler H. Die Psychologie des Hugo von Saint-Victor. St. Viktor: Ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie in der Frühscholastik. Münster, 1906 (Beiträge der Philosophie des Mittelalters. Bd. VI, Hft. 1).

Liebner A. Hugo von St. Victor und die theologischen Richtungen seiner Zeit. Leipzig, 1832. Белый в постраничной сноске ошибочно указал год издания книги.

Hauréau J.-B. Hugues de Saint-Victor: Nouvel examen de l'édition de ses œuvres. Paris, 1859.

<sup>1538</sup> Ср. характеристику экстаза Плотина (наст. кн., гл. II, подглаву «Плотин»). Общим для экстаза и контемпляции является восхождение к божественному посредством очищения души; однако состояние экстаза у Плотина, согласно изложению Белого (базирующемуся на книге Блонского), получает кульминацию в непроницаемой «темноте» божества и утрате человеком своего Я, тогда как для Белого контемпляция здесь означает расширение области опыта.

<sup>1539</sup> Готье (или Вальтер) Сен-Викторский.

<sup>1540</sup> Годфрид (или Годфруа) Сен-Викторский.

<sup>1541</sup> Мистики Сен-Виктора перечислены не в хронологическом порядке.

<sup>1542</sup> Белый продолжает здесь мысль Руссело, ср.: *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 1. P. 330.*

<sup>1543</sup> Ришар (или Рихард) Сен-Викторский, ученик и преемник Гуго, развивший его мистическое богословие и учение о контемпляции в цикле работ «Двенадцать патриархов», включающем трактаты «Четыре ступени пламенной любви» (*De quatuor gradibus violentiae chantatis*, см. фрагменты: Антология средневековой мысли. Т. 1. СПб., 2001. С. 355–360; пер. А.А. Клестова), «О приуготовлении души к созерцанию, или Вениамин Младший» (*De praeparatione animi ad contemplationem, liber dictus Benjamin Minor*), «О благодати созерцания, или Вениамин Старший» (*De gratia contemplationis, seu Benjamin Major*) (см.: *Вертеловский А.Ф.* Западная средневековая мистика и отношение ее к католицизму. Вып. 1. Харьков, 1888. С. 203). Сведения о ступенях созерцания, описанных Ришаром в «Вениамине Старшем» и «Вениамине Младшем», Белый мог получить из книг Вертеловского и Руссело (*Вертеловский А.Ф.* Западная средневековая мистика и отношение ее к католицизму. Вып. 1. С. 217–224; *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 1. P. 334; также P. 333*). Однако эти описания шести ступеней созерцания далеки от интерпретации Белого, особенно от его антропософской терминологии.

<sup>1544</sup> Ср. текст самого Ришара: «Ибо на обеих первых ступенях <созерцания> мы подвигаемся к познанию внешних и телесных вещей. На обеих средних – приближаемся к пониманию невидимых вещей и духовных существ. На обеих последних – возвышаемся к постижению наднебесного и божественного» («Benjamin Major», кн. IV, гл. 5 – см.: *Patrologiae cursus completus. Series latina / Assurgente J.-P. Migne. T. 196. Parisiis, 1855. Col. 138* – пер. с лат. А. Хольцман). По Ришару, в области обеих высших ступеней созерцания не существует больше никакого опыта, ни чувственного, ни умственного.

<sup>1545</sup> Здесь Белый переносит учение Штейнера о трех высших ступенях познания – имажинации, инспирации, интуиции – на «ступени созерцания» Ришара, принципиально иные, чем антропософские. Штейнер видит в соединении «Я» с сущностью вещей, происходящем в духовном мире, основной признак интуиции как высшей ступени человеческого познания. Белый исходит из описания Штейнером ступеней познания в специальном цикле лекций (см.: *Штейнер Р.* Ступени высшего познания. GA 12 / Пер. И.И. Маханькова. М.: Новалис, 2008. С. 8), где «имагинация» определяется как содержательные «полновесные образы» «без чувственных впечатлений»; на ступени «инспирации» отсутствуют и эти нечувственные образы, а познание происходит посредством чистых понятий и «Я»; в «интуиции» остается лишь одно «Я» как основание познания, и это «Я» должно соединиться с духовной сущностью вещей: «Я излилось во все существа и слилось с ними. Жизнь вещей в душе – это и есть интуиция» (Там же. С. 10, 13; курсив Штейнера). Однако в построениях Ришара отсутствует то «Я», о котором говорит Штейнер и которое столь важно для Белого.

<sup>1546</sup> То есть в антропософском смысле.

<sup>1547</sup> По Ришару, каждый человек, поскольку он является «образом и подобием Бога», может вступить в связь с Богом посредством своего духа: «Человек в его душе сотворен как образ Бога <...> Посему да очистит свое зеркало, да осветит свой дух тот, кто жаждет увидеть своего Бога» («Benjamin Minor», гл. 72 – см.: *Patrologiae cursus completus. Series latina. T. 196. Col. 51–52*); в созерцании «божественное откровение и человеческое мышление» должны «звучать воедино в сви-

детельствовании истины» (гл. 87, см.: Там же. Col. 63, – пер. с лат. А. Хольцман). Христос, по Ришару, – единственный проводник на пути восхождения (гл. 77, см.: Там же. Col. 55).

<sup>1548</sup> Белый пересказывает дидактическую поэму Годфрида «Источник философии» («Fons philosophiae») по Орео (см.: *Hauréau B. Histoire de la philosophie scolastique. Vol. 1. P. 514*; также гл. XX «Mystiques»). В первой части поэмы Годфрид сатирически рассказывает об изучении «семи свободных искусств» (там же – раздел о реалистах и номиналистах), а во второй части, в серьезном тоне – о теологии.

<sup>1549</sup> Имеется в виду трактат Готье (Вальтера) Сен-Викторского «Против четырех лабиринтов Франции» (лат.: «Contra quatuor labyrinthos Franciae»), в котором Аристотель, Сенека, Иоанн Дамаскин, Петр Ломбардский, Абеляр и др. мыслители обличаются как еретики. Источник сведений Белого: *Hauréau B. Histoire de la philosophie scolastique. Vol. 1. P. 516*.

См. также: *Überweg Fr. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Zweiter Teil: Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit / Hrsg. Dr. Matthias Baumgartner. Berlin, 1915. S. 316, 330, 347 (§ 21 «Die Mystik und Psychologie im 12. Jahrhundert im zwölften Jahrhundert. Pantheisierende Richtungen»)*. Белый упоминает эту работу (многократно переиздававшуюся) в числе прочитанных в январе 1926 г. (*РД. С. 489*) и в августе 1926 г. («Перечитываю справочник Ибервега» – Там же. С. 491).

<sup>1550</sup> Предыдущий лист, оставшийся, вероятно, от более ранней редакции *ИССД*, содержит полностью перечеркнутый текст:

«Школа мистики, не исключая философию, процветает, как и в 11-ом веке, в Шартре; здесь действуют Бернард Шартрский (†1130), прозванный шартрским старцем, и Тьерри; они поддерживают “реализм” и платоническую тенденцию; Бернард прослыл утонченнейшим платоником 12-го столетия; так же придерживается Платона и другой знаменитый мистик шартрской школы, Вильгельм из Конха (†1154); к группе шартрцев следует отнести Гильберта из Поррэ, изящного стилиста своего времени, Иоанна из Салисбери, странно пропитывающего шартрский реализм скептическим настроением; особенно гремит во второй половине века блестящий мистик, Алан с Островов (†1203)\*.

Шартр не заостряет с таковой остротой самостную единственность мистики, как монастырь С. Виктор; в Шартре пытаются сочетать с мистикой традиции светского просвещения; но тенденция к вырыву мистики из канонов схоластики обнаруживается и здесь в переключке с номинализмом; Беренгар из Туры, как видели мы, – выходец из Шартра; и Адельманн Шартрский оказался скомпрометированным сношением с еретиком; далеко не случайно, что изгнанный из Англии за номинализмом и скепсис изящный Иоанн из Салисбери умирает в Шартре.

Мистика, как результат разочарования в итогах развития гетерогенной схоластической мысли, ищет в опыте своего автономного бытия; но в поисках автономного центра она внутренне раскалывается; трещина в ней появляется в этом веке; для одних из мистиков опыт веры и пути в каждом “Я” коренится в опыте веры церковного коллектива; и этим философия номинализируется в ней; она становится установкой границ законности этого опыта; желая противопоставить отвлеченной схоластике “опыт”, она незаметно гетерономизирует себя, становясь, как и философия, служанкой теологии; так линия церковной мистики в исканиях автономии растворяет себя в крепнувшей церковной политике. Другая линия мистики, автономии-».

*Примечание Белого:*

«\*Сюда: Karl Heyer. “Notre Dame de Chartre”, “Alanus ab insulis” (обе статьи в антропософском еженедельнике “Was in d<er> Gesellschaft vorgeht” за 1925 и 1926 годы».

См. прим. 1330, 1564.

<sup>1551</sup> О Герберте из Орильяка см. наст. кн., гл. III, подглаву «Культура девятого и десятого века».

<sup>1552</sup> Сочинения Бернарда Шартрского не сохранились, лишь некоторые их фрагменты цитируются Иоанном Солсберийским (John of Salisbury, Johannes Saresberiensis) в его труде «Металогикон» («Metalogicus» (лат.); «О логике» (греч.); 1159–1160), см.: *Жильсон Э. Философия в Средние века. М., 2004. С. 198*.

<sup>1553</sup> Так Бернарда называл Иоанн Солсберийский: «le vieux Chartrain, senex Carnotensis» (см.: *Clerval A. Les Écoles de Chartres au Moyen-Age du V-e au XVI-e siècle. Paris, 1895. P. 162*). Белый ссылается на эту работу в своих примечаниях к гл. III. См. также: *Hauréau B. Histoire de la philosophie scolastique. Vol. 1. P. 403*; *Жильсон Э. Философия в Средние века. С. 198*.

<sup>1554</sup> *Heyer K. Das Wunder von Chartres // Was in der Anthroposophischen Gesellschaft vorgeht. 1925. № 1–43. S. 3–168*. Отсылку к этой работе см. наст. кн., гл. III, подглаву «Культура девятого и десятого века» (прим. 1330 и далее).

*Berthaud A. Gilbert de la Porrée: évêque de Poitiers et sa philosophie (1070–1154). Poitiers, 1892.*

*Gilson É.* La Philosophie au Moyen Âge. 2 Vol. (Vol. 1: De Scot Érigène à Saint Bonaventure; Vol. 2: De Saint Thomas d'Aquin à Guillaume d'Occam). Paris, 1922.

<sup>1555</sup> Жильбер (Гильберт) Порретанский, также Жильберт из Пуатье. Ср.: «В средневековье ему по традиции приписывался трактат “О шести началах” (“De sex principiis”), или “Книга шести начал” (“Liber sex principiorum”). Этот трактат был включен в программу факультета искусств и комментировался – в частности, Альбертом Великим – в одном ряду с произведениями Аристотеля и Боэция; комментаторы будут обращаться к нему вплоть до XV века, а гуманист Ермолай Варвар (Hermolaus Barbaras) даже возьмет на себя труд улучшить его латынь. <...> “О шести началах” – это метафизическая интерпретация логического трактата Аристотеля “Категории”» (*Жильсон Э.* *Философия в Средние века.* С. 199).

<sup>1556</sup> «О Троице» (*лат.*). Сокращенное название трактата Боэция (520–521) «Quomodo Trinitas unus deus ac non tres dii» – «Каким образом Троица есть единый Бог, а не три бога». Ср.: «Наиболее важные метафизические тезисы Гильберта изложены в его комментариях к сочинениям Боэция, в частности в Комментарий к трактату “О Троице”» (Там же. С. 199). Ср. также: *Hauréau B.* *Histoire de la philosophie scolastique.* Vol. 1. P. 452.

<sup>1557</sup> Ни Жильсон, ни Орео не связывают комментарий Гильберта Порретанского к трудам Боэция с «Тимеем» Платона. Согласно Орео, Иоанн Солсберийский отчетливо отграничивает Гильберта из Порре от его учителя Бернарда Шартрского: если поэтически настроенный Бернард может считаться учеником Платона и поклонником «Тимея», то Гильберт, напротив, видит себя представителем аристотелевской традиции (см.: *Hauréau B.* *Histoire de la philosophie scolastique.* Vol. 1. P. 449–450).

<sup>1558</sup> О Тьерри Шартрском см. сходное утверждение: *Hauréau B.* *Histoire de la philosophie scolastique.* Vol. 1. P. 394. О пантеизме Тьерри и Эриугены см.: *Жильсон Э.* *Философия в Средние века.* С. 154, 205–207.

<sup>1559</sup> Во время своих продолжительных путешествий Аделард Батский соприкасался с античными и арабскими учениями, распространявшимися благодаря его переводам в различных средневековых школах (см.: *Hauréau B.* *Histoire de la philosophie scolastique.* Vol. 1. P. 353–354, см. наст. кн., гл. III, подглаву «Изменение рельефов культуры в двенадцатом веке»; там же примечание Белого с указанием литературы).

<sup>1560</sup> Из приписываемого Вильгельму из Конха (он же: Гильом из Конша, Гильом Конхезий) трактата «Философия мира» («De philosophia mundi»). Непосредственный источник цитаты у Белого не установлен.

<sup>1561</sup> См. упоминание атомистической теории Демокрита в сходном контексте: *Überweg Fr.* *Grundriss der Geschichte der Philosophie.* Zweiter Teil. S. 315, 619.

<sup>1562</sup> Ср.: *Hauréau B.* *Histoire de la philosophie scolastique.* Vol. 1. P. 436–437.

<sup>1563</sup> См.: *Жильсон Э.* *Философия в Средние века.* С. 209–210.

<sup>1564</sup> Он же – Алан Лилльский. См. о нем: *Жильсон Э.* *Философия в Средние века.* С. 233–239. Белый дает буквальный перевод латинского имени последнего знаменитого представителя шартрской школы схоластики: Alanus ab Insulis. В вычеркнутом фрагменте текста (см. прим. 1550) дается отсылка к работам о нем Карла Хайера (у Белого: Гейера): *Heyer K.* Alanus ab Insulis // *Das Goetheanum.* 1925. № 32. S. 250–252; *Heyer K.* Über einige Werke Alanus' ab Insulis // *Das Goetheanum.* 1925. № 35. S. 276–278.

<sup>1565</sup> Прежде чем занять должность каноника в Туре, Беренгар Турский учился в Шартре у Фульберта. Ср.: «упорство, с которым Беренгарий держался еретических положений после того, как он публично от них отрекся, придают его отождествлению религии с философией агрессивный и нигилистический характер» (*Жильсон Э.* *Философия в Средние века.* С. 178).

<sup>1566</sup> Имеется в виду Адельман Льежский, также учившийся в Шартре у Фульберта. Происхождение высказанного Белым утверждения неясно – в указанных Белым работах Руссело, Орео, Жильсона, Ибервега оснований для него нет.

<sup>1567</sup> Иоанн Солсберийский был епископом Шартра с 1176 г. до своей смерти в 1180 г. Причиной его изгнания (вместе с архиепископом Томасом Беккетом) из Англии послужили в основном политические разногласия относительно приоритетности церковной юрисдикции. В 1171 г. вернулся в Англию, где жил до приглашения в Шартр. О скептицизме Иоанна Солсберийского см.: *Hauréau B.* *Histoire de la philosophie scolastique.* Vol. 1. P. 534.

<sup>1568</sup> Мейстер (Майстер) Экхарт.

<sup>1569</sup> Ср. у Штейнера: «Можно пролить некоторый свет на сущность той мистики, которая нашла своих ревнителей в Таулере, Сузо и Рэйсбруке, если сравнить ее с мистическим устремлением

Герсона, имевшего своих предшественников в *Ришаре Сен-Викторском, Бонавентуре* и др.» (*Штейнер Р.* Мистика на заре духовной жизни нового времени и ее отношение к современным мировоззрениям. *ГА 7.* Ереван: Ной, 1993. С. 51).

<sup>1570</sup> В посвященной Бернарду части *ИССД* (включая перечень трудов и цитаты) Белый следует статье Л.П. Карсавина «Бернард Клервоский» (*НЭС.* Т. 6. Стб. 157–161).

<sup>1571</sup> Цитатой из «Песни песней Соломона» (2: 16) описывается соединение души с Богом (Там же. Стб. 160). Здесь и далее речь идет о «Проповедях на Песнь Песней» («*In Cantica Canticozum Sermones*»), основному «мистическому» сочинению Бернарда Клервоского (конкретнее – о проповедях LXVII–LXXII). См. фрагменты на русском: *Антология средневековой мысли* Т. 1. С. 431–443 (пер. А.А. Клестова).

<sup>1572</sup> «О любви к Богу»; «О благодати и свободном выборе»; «О восхвалении Девы-Матери» (полное название: «*De Laudibus Virginis Matris*»).

<sup>1573</sup> Евгений III был монахом-цистерцианцем из Клерво и учеником Бернарда Клервоского.

<sup>1574</sup> Ср. в статье Карсавина «Бернард Клервоский»: «Его влияние еще увеличивается, когда на папский престол (1145 г.) вступает монах из Клерво Евгений III: “Говорят, что папа не Вы, а я”, – пишет ему сам Бернард» (*НЭС.* Т. 6. Стб. 159). Цитата из второго послания Бернарда папе Евгению III: «*Impertunus sum, sed habeo excusationem: Eugenii apostolatus excusat me. Aiunt non vos esse papam, sed me, et undique ad me conflunt qui habent negotia*» (*Bernhardus Claraevallensis Sämtliche Werke / Hrsg. Gerhard Winkler. Innsbruck, 1992. Bd. III. S. 280–281 – epistola CCXXXIX*: «Я Вам в тягость, но у меня есть оправдание: апостольское служение Евгения. Говорят, что не Вы папа, а я, и отовсюду приходят ко мне с делами»). Карсавин цитирует не вполне точно, придавая цитате другой смысл; во втором послании Бернард просит извинить папу за слишком частые обращения и обосновывает это многочисленными ходатайствами, поступающими к нему: «*Impertunus sum, sed habeo excusationem: Eugenii apostolatus excusat me. Aiunt non vos esse papam, sed me, et undique ad me conflunt qui habent negotia*» (*Bernhardus Claraevallensis Sämtliche Werke. Bd. III. S. 280–281*) – «Я Вам в тягость, но у меня есть оправдание: апостольское служение Евгения. Говорят, что не Вы папа, а я, и отовсюду приходят ко мне с делами».

<sup>1575</sup> Видимо, здесь смешаны аббатства Клюни и Клерво. Клюни – аббатство бенедиктинцев, основанное в 909 г. аквитанским герцогом Гильомом I Благочестивым, один из самых значительных очагов западноевропейского монашества. Но Бернард принадлежал к ордену цистерцианцев, одному из ответвлений бенедиктинцев, который базировался в аббатстве Сито (*лат.*: *Cistercium*; основано в 1100 г. бенедиктинцем Робертом Модемским). Благодаря деятельности Бернарда цистерцианский орден был реформирован и приобрел популярность; в 1115 г. Бернард основал аббатство Клерво. Вследствие большого притока учеников, быстрого расширения (образования многочисленных монастырей и т.п.) возникло соперничество между Клюни и цистерцианцами, в ходе которого Бернард взял на себя задачу составить «Апологию» цистерцианцев (1124). Позднее, однако, он находился в тесных дружеских отношениях с Петром Достопочтенным, аббатом Клюни. См.: *Gilson Stefan. Die Mystik des Hl. Bernhard von Clairvaux. Wittlich, 1936* (оригинальное изд.: *La théologie mystique de St. Bernard. Paris, 1934*).

<sup>1576</sup> Ср. в статье Карсавина «Бернард Клервоский» (*НЭС.* Т. 6. Стб. 159).

<sup>1577</sup> Гильберт учился у Бернарда Клервоского и преподавал в Шартре, затем стал епископом Пуатье. По настоянию Бернарда Клервоского был обвинен в ереси на папской консистории в Париже (1147) и на соборе в Реймсе (1148), однако осужден не был и сохранил сан епископа; запрещено было лишь введенное им различие между понятиями «Бог» и «божество» (*divinitas*).

<sup>1578</sup> См. ниже подглаву «Вильгельм из Шампо и Абелья в культуре мысли двенадцатого века».

<sup>1579</sup> Фомизм (томизм) – учение св. Фомы Аквинского, а также философско-теологические положения и постулаты, базирующиеся на этом учении. В 1879 г. папа Лев XIII объявил в энциклике «*Aeterni Patris*» (*лат.*: «Вечного отца») томизм официальной церковной доктриной.

<sup>1580</sup> Т.е. инквизиция.

<sup>1581</sup> На синоде в Сансе (1140), который Абелья покинул вместе со своими сторонниками, поскольку его противники предварительно договорились о вынесении осуждающего вердикта, были осуждены лишь отдельные положения его учения, а не он сам: при помощи Петра Достопочтенного Абелья смог удалиться в монастырь Клюни. См.: *Hauréau B. Histoire de la philosophie scolastique. Vol. 1. P. 388.*

<sup>1582</sup> Белый опирается на статью Карсавина, но допускает неточность. Арнольд Брешианский был отлучен от церкви как схизматик папой Евгением III на соборе в Кремоне (1148), тогда как на соборе в Реймсе (1148) Бернард атаковал как еретические тезисы Гильберта Порретанского: «Не от-



ступая перед инсинуациями, Бернард приложил все усилия к подавлению “оруженосца” Абеяра Арнольда Брешианского и добился осуждения доктрины Жильбера на Реймском соборе (1148 г.), несмотря на сопротивление коллегии кардиналов» (*НЭС*. Т. 6. Стб. 159).

<sup>1583</sup> «*De consideratione ad Papam Eugenium*» («О рассуждении к папе Евгению III»), один из основных трудов Бернарда Клервоского. В нем он призывает папу (и своего бывшего ученика) использовать словесное искусство для убеждения и предостерегает его от «ошибочного» властолюбия, связанного с бесплодными попытками полемики со светской судебной властью. Одновременно, озабоченный сохранением духовного единства церкви, Бернард призывает папу в случае необходимости требовать от светских правителей прибегать к мечу, обосновывая тем самым т.н. учение о «двух мечах», мирском и «теократическом».

<sup>1584</sup> Белый следует здесь той же статье Карсавина. Ср.: «В противность Арнольду Брешианскому Бернард не отказывает папе в “мирском мече”: оба (и мирской, и духовный) в руках у него. Но действовать папа должен не мечом, а словом. “Конечно, твой и мирской меч: его должно обнажать по твоему мановению, хотя и не твоей рукой. Оба меча принадлежат церкви... Но один вынимается из ножен за церковь, другой – церковью, один – священнической, другой – воинской рукой, но, конечно, по мановению святителя и приказу императора”. Не выясняя, как должен действовать папа в случае неизбежных конфликтов со светской властью, Бернард Клервоский только незначительно видоизменяет традиционную точку зрения, смягчая платоническими пожеланиями обремененность папства мирскими делами» (*НЭС*. Т. 6. Стб. 159).

<sup>1585</sup> *Neumann C. Bernhard von Clairvaux und die Anfänge des zweiten Kreuzzuges. Heidelberg, 1882.*

*Hüffer G. Der heilige Bernhard von Clairvaux: Eine Darstellung seines Lebens und Wirkens. Münster, 1886.*

*Neander A. Der Heilige Bernhard und sein Zeitalter. Ein historisches Gemälde. 2 Vol. Gotha, 1889.*

*Vagandard É. Vie de S. Bernard. 2 Vol. Quatrième édition, revue et mise à jour. Paris, 1910.*

*Герье В.И. Средневековое мировоззрение. Его возникновение и идеал // Вестник Европы. Кн. 1. Январь. 1891. С. 172–196; Кн. 2. Февраль. 1891. С. 752–781; Кн. 3. Март. 1891. С. 5–29; Кн. 4. Апрель. 1891. С. 495–552.*

<sup>1586</sup> Скорее всего, описка Белого. Возможно, имеется в виду упоминавшийся ранее Гильберт Порретанский или, что менее вероятно, Гильдеберт из Лавардена (см. ниже), который, однако, в ереси не обвинялся.

<sup>1587</sup> Правильно: Одон из Камбре или из Турне. (Odon de Tournai, Odon de Cambrai).

<sup>1588</sup> Белый следует Орео, считающего Одона из Камбре и Гильдеберта из Лавардена представителями реализма. Ср.: *Hauréau B. Histoire de la philosophie scolastique. Vol. 1. P. 289* (также гл. XII «Odon de Cambrai, Hildebert de Lavardin, Rupert, abbé de Tuu»).

<sup>1589</sup> Т.е. Ансельма Кентерберийского.

<sup>1590</sup> Ср.: *Hauréau B. Histoire de la philosophie scolastique. Vol. 1. P. 289*, также гл. XIII «Guillaume de Champeaux», особенно P. 321 (Белый ошибся в указании тома). Ср. также: *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 1. P. 249* (также гл. VIII «Suite du réalisme: Guillaume de Champeaux»). (Гильом) (Ланского).

Белый ссылается на следующие издания:

*Hauréau B. Histoire de la philosophie scolastique. 3 Vol. (Vol. 1; 2,1; 2,2). Paris, 1872–1880.*

*Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. 3 Vol. Paris, 1840–1842.*

*Michaud E., l'abbé. Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XIIe siècle, d'après des documents inédits. Paris, 1867.*

<sup>1591</sup> При указании дат жизни Вильгельма Белый ориентируется на Руссело: *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 1. P. 246–247* (гл. VIII «Suite du réalisme: Guillaume de Champeaux»). Орео приводит другие даты: ок. 1070 – ок. 1120 (*Hauréau B. Histoire de la philosophie scolastique. Vol. 1. P. 320*).

<sup>1592</sup> Руссело описывает Вильгельма из Шампо как «воплощение идеи» реализма («l'homme qui représente une idée et la personnifie» – *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 1. P. 245*) и характеризует его философскую систему как «истинный реализм» («véritable réalisme» – Там же. P. 244). При указании дат жизни Вильгельма Белый также ориентируется на Руссело (Там же. P. 246–247).

<sup>1593</sup> Ансельм Кентерберийский.

<sup>1594</sup> «Вильгельм Шампо некоторое время был учителем Абеярда, но потом разошелся с своим учеником в убеждениях и сделался его крайним противником» (*Вертеловский А.Ф. Западная средневековая мистика и отношение ее к католицизму. Вып. 1. С. 149*). См.: *Абеяра П. История моих бедствий / Отв. ред. Н.А. Сидорова. М., 1959. С. 12 и др.*

<sup>1595</sup> См. характеристику мировоззренческой системы Вильгельма из Шампо как «логического реализма» (*Hauréau B. Histoire de la philosophie scolastique. Vol. 1. P. 289*).

<sup>1596</sup> Белый имеет в виду Ансельма Кентерберийского. Ср. наст. кн., гл. III, подглаву «Ансельм и Росцелин на рубеже столетий».

<sup>1597</sup> См.: *Hauréau B. Histoire de la philosophie scolastique. Vol. 1. P. 321*.

<sup>1598</sup> О негативной роли Порфирия в средневековой трактовке Аристотеля см. наст. кн., гл. III, подглаву «Культура мысли в одиннадцатом веке». Краткая характеристика его «Введения к “Категориям” Аристотеля» как исходного пункта в споре об универсалиях и описание «преломленного через платонизм» аристотелизма Порфирия дается Жильсоном (*Жильсон Э. Философия в средние века. С. 107*).

<sup>1599</sup> «Вид есть единая субстанция. Ее индивидуумы суть множество лиц, а это множество лиц есть эта <единая> субстанция» (*лат.*). Белый цитирует по Орео, который приводит слова не самого Вильгельма из Шампо, а Роберта Пуллена, бывшего учеником Вильгельма из Шампо (*Hauréau B. Histoire de la philosophie scolastique. Vol. 1. P. 334*).

<sup>1600</sup> Ансельм Кентерберийский в трактате «*Epistola de incarnatione Verbi*» («Письмо о воплощении Слова»), направленном против Росцелина, защищает реалистическую позицию, утверждая, что универсалии существуют «до вещей» (*ante rem*).

<sup>1601</sup> «Универсалии в вещи» (*лат.*).

<sup>1602</sup> Спор об универсалиях был нацелен на выяснение онтологического статуса общих понятий и единичных предметов. Уже Аристотель – в «*Метафизике*» (особенно в книгах 7 и 12) и в «*Категориях*» – дал несколько разных определений единичной вещи («этости»), которые в общих чертах предвосхитили три главные точки зрения в позднейшем споре об универсалиях (см. прим. 3). Во-первых, можно приписывать вещи акцидентальные (привходящие) качества, не определяя ее сущности (субстанции). Такая точка зрения сходна с точкой зрения номиналистов, для которых понятие возникает в результате абстракции (умственного «извлечения» из предмета эмпирически действительных единичных свойств) и существует (в уме) «после вещей» (*post rem*). Во-вторых, можно говорить об «этости» как о субстанции (материальной сущности) вещи. В этом случае в силу аристотелевского тезиса о нераздельности материи и формы сущность будет чувственно воспринимаемой и потому изменяемой, преходящей (и в этом смысле акцидентальной). Непреходящей и самостоятельно существующей будет лишь (идеальная) форма, лежащая в основе вещи. Таким образом, в споре об универсалиях аристотелевская «форма» соответствует универсалии, существующей «в вещи» (*in re*). В-третьих, в чувственном мире все актуально сущее возникает из потенциально сущего под действием предсуществующего актуально сущего («*Метафизика*», 1049 b 24). С этой точки зрения, тождественная «форме» деятельная сущность вещи, или ее «первичная сущность» («*Метафизика*», 1032 b 1), должна предсуществовать вещи как осуществленному явлению, это близко к позиции реалистов, считавших, что общие понятия существуют «до вещей» (*ante rem*).

<sup>1603</sup> Такую позицию, противоположную позиции своего учителя Вильгельма из Шампо, Абельяра сформулировал прежде всего в автобиографическом сочинении «*История моих бедствий*» («*Historia calamitatum*»; 1133–1136). Ср.: *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 1. P. 254; Hauréau B. Histoire de la philosophie scolastique. Vol. 1. P. 324*.

<sup>1604</sup> Названные философы отстаивали три главные точки зрения в споре об универсалиях: Вильгельм – существование общих понятий (*in re*), Ансельм Кентерберийский – их существование «*ante rem*», номиналист Росцелин – их существование «*post rem*». Спор об универсалиях Белый разбирает, исходя из курса Штейнера «*Человеческая и космическая мысль*» (1914, *GA 151*). Штейнеровскую трактовку проблемы универсалий см. также в его лекции «*Философия и теософия*», прочитанной 17 августа 1908 г. (пер. Е.Н. Алексеевой. – М., 1915; переизд.: *Штайнер Р. Антропософия и философия // Штайнер Р. Из области духовного знания, или антропософии*); на эту лекцию Белый ссылается в своей книге «*Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности*» (М., 2000. С. 137, 211).

<sup>1605</sup> Белый опирается здесь на Орео, реферирующего приведенную в исследовании В. Кузена аргументацию Абельяра (основанную на его атрибуции Абельяру фрагмента «*О родах и видах*», которая затем была оспорена – см. прим. 1622) против Вильгельма из Шампо. См.: *Hauréau B. Histoire de la philosophie scolastique. Vol. 1. P. 325*. Также см. отмеченное Белым в постраничном прим. ниже издание: *Cousin V. Ouvrages inédits d'Abélard pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France. Paris, 1836*.

<sup>1606</sup> В рамках спора об универсалиях «канонические примеры», связанные с упоминанием имен Сократа и Платона, восходят к «Введению» Порфирия к «Категориям» Аристотеля.

<sup>1607</sup> Ср.: *Hauréau V. Histoire de la philosophie scolastique. Vol. 1. P. 330–331.*

<sup>1608</sup> Галат. 2: 20.

<sup>1609</sup> Для построения понятия (непреходящей) индивидуальности, о котором идет речь у Белого, представлений Аристотеля о единичном (о вещи) недостаточно – необходимо также привлечь схоластическую рецепцию Аристотеля у Фомы Аквинского. Исходя из аристотелевского понимания «формы» (см. прим. 1602), Фома трактует идею, осуществленную в единичной вещи – как непреходящую. Поэтому дух человека Фома характеризует как воплощенную в чувственной вещи непреходящую сущность (субстанцию), отстаивая точку зрения «*universalia sunt in re*» (лат.: «общие понятия существуют в вещи»). На то, что толкование Аристотеля Фомой открывает возможность для построения понятия индивидуальности, указывал Р. Штейнер (см. его анализ проблемы универсалий в: *Steiner R. Die Philosophie des Thomas von Aquin: Drei Vorträge, gehalten in Dornach vom 22. bis 24. Mai 1920. GA 74. Dornach/Schweiz, 1993; особенно лекцию 23 мая 1920 г. «Das Wesen des Thomismus» (S. 61–68, 75); сокр. перевод опубликован в сб.: Штейнер Р. Искупление разума: От спиритуалистической философии и новейшего естествознания к современной науке о духе / Пер. с нем. [В.А. Богословского], А. Конвиссера, А. Лёйбина, Г. Фресмайера; ред. А. Конвиссера. СПб., 2004). При этом следует отметить, что этого курса Штейнера Белый не знал и в ИССД оценивал систему Фомы Аквинского отрицательно.*

<sup>1610</sup> В математике комплексные числа – числа вида « $x + iy$ », где « $x$ » и « $y$ » – вещественные числа, а « $i$ » – мнимая единица, число, квадрат которого равен « $-1$ ». Белый считал, что их философское осмысление приводит к принципиальному мировоззренческому выводу: комплекс/целое всегда предшествует единичному, а единичное должно рассматриваться как отдельный элемент множества взаимоотношений в структуре целого. Этот вывод связывал математическое учение о комплексных числах с моделью «плюро-дуо-монизма», при формулировании которой Белый, в частности, учитывал философско-математическую систему своего отца Н.В. Бугаева – «аритмологическую монадологию» (см. о рецепции учения Н.В. Бугаева на материале романа «Котик Летаев»: *Goller M. Nikolaj Bugaev und Kotik Letaev / Hrsg. M. Schwarz, Wl. Velminski, Torben Philipp // Laien. Lektüren. Laboratorien. Künste und Wissenschaften in Russland 1860–1960. Frankfurt-am-Main, 2008. S. 225–265*). См. далее: ИССД, гл. «Социология и математика»; ср. также интерес к комплексным числам и их философской интерпретации у современников Белого: в романе Е.И. Замятина «Мы» (1920 г.), в брошюре П.А. Флоренского «Мнимости в геометрии. Расширение области двумерных образов геометрии» (1922).

<sup>1611</sup> Под «тремя душевными способностями» Белый подразумевает чувство, мышление и волю, а под «тремя душами» – душу ощущающую, душу рассуждающую и душу самосознающую, которые связаны с «тремя душевными способностями», но не идентичны им.

Ср. у Штейнера: «Мы различаем три части нашей душевной жизни. Душу самосознающую, душу рассудочную и душу ощущающую. Эти три части не должны полностью приравниваться к мышлению, чувству и воле; ибо мышление, чувство и воля свойственны каждому из трех членов души» (*Steiner R. Aus den Inhalten der esoterischen Stunden. Bd. III: 1913 und 1914. 1920–1923. GA 266. Dornach/Schweiz, 1998. S. 253; пер. Х. Шталь*).

<sup>1612</sup> Ср.: «Рудольф Штейнер те стадии пробуждения “Само”, или духа в нас, называет: стадию рассасывания привычек сознания как стадию Само-Духа: здесь впервые конкретно является нам “Я” как “Само”, или *Atman*; но *Atman* еще не спустился во все, что ни есть в нас; он опустился до сердца лишь: здесь жизнь Атмана есть состояние его в сердце как Логоса, или – Конкретного Разума. Атман здесь еще ограниченный, но все же – рожденный, эта младенческая стадия жизни Духа в нас, выражаясь восточной терминологией, есть жизнь Манаса. Следующая духовная стадия Самосознания – осознание инстинктов жизни и братства расы в “Я” как разумной любви: это – отрочество вырастающего в нас Духа, по Штейнеру, стадия Духа Жизни, или Будхи (в восточной терминологии). Здесь “Я” самосознания, *Ich*, ставшее *I. Ch.* (*Jesus Christus*), или *I. X.*, становится *J* (буква жизни). Осознание в себе смерти как жизни, восстановление смерти в Жизнь, пресуществляющее человека “до мозга костей” в Дух, есть жизнь Атмана в человеке; есть мужество Духа в нас. Эту стадию Штейнер обозначает как стадию Духовного Человека в собственном смысле (*Geistes Mensch*)» (*Белый А. Основы моего мировоззрения // Литературное обозрение. 1995. № 4/5. С. 29–30*).

В комментируемом фрагменте ИССД выражения «конкретный дух» и «атман» употребляются Белым как синонимы термина «манас» («самодух»); об «атмане» в значении «духочеловек» здесь

речь не идет. В индийской философии «атман» (санскрит. – дыхание, дух, я, самость) обозначает вечное духовное ядро человека, сливающееся с «Брахманом», т.е. безличным абсолютом.

<sup>1613</sup> Отсылка к ветхозаветному эпизоду, где сын Ноя Хам оскрамял себя, высмеивая наготу своего отца перед братьями (Быт. 9: 18–27). Кроме того, возможна скрытая ссылка на «Грядущего Хама» (1906) Д.С. Мережковского, для которого «Хам» – это мещанство как дело «князя мира сего» (черта, антихриста).

<sup>1614</sup> Ср.: *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 1. P. 257–258.* Ср. также: *Hauréau B. Histoire de la philosophie scolastique. Vol. 1. P. 326.* Пересказывается пример из так называемого фрагмента «О родах и видах». См.: *Petrus Abaelardus. Fragmentum Germanense de generibus et speciebus // Cousin V. Ouvrages inédits d'Abélard pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France. P. 513–514.*

<sup>1615</sup> Имена «Сократ» и «Кай» (*лат. Gajus* – Гай Юлий Цезарь) наряду с некоторыми другими традиционно применяются при иллюстрировании логических выводов. Например, в классическом учебнике немецкого философа Иоганна Готфрида Кизеветтера (1766–1819) «Основы чистой общей логики, изложенной с кантианских позиций» автор использует латинские имена при описании квантитативных общих категорических умозаключений: «*все* люди смертны, следовательно, *Кай* (Gajus) также смертен» (*Kiesewetter, Johann Gotfried. Grundriß einer allgemeinen Logik, nach Kantischen Grundsätzen. Leipzig, 1824. S. 277, 265 – § 158, § 169; на русском: Кизеветтер И. Логика для употребления в училищах / Пер. Я.В. Толмачева. СПб., 1829.* В частности, эта практика использования классических имен в логике обыграна Л.Н. Толстым в повести «Смерть Ивана Ильича» (1886).

<sup>1616</sup> Термин «Intelligenz» (нем.: разум, интеллект) Штейнер иногда употребляет в смысле, близком к понятию «интеллект» у Белого, в особенности, когда он говорит о «космическом разуме», ставшем интеллектуальной способностью человека, который должен ее снова превратить из орудия земного познания в орган познания духовных миров (*Steiner R. Anthroposophische Leitsätze. Der Erkenntnisweg der Anthroposophie. Das Michael-Mysterium. GA 26. Dornach/Schweiz, 1998. S. 138; Штейнер Р. Мистерия Михаила. СПб.: Деметра, 2013. С. 142.*

<sup>1617</sup> «Conditiones sine quibus non» (*лат.*: «условия, без которых ничего нет») – необходимые условия.

<sup>1618</sup> *Hauréau B. Histoire de la philosophie scolastique. Vol. 1. P. 364.* Орео следует здесь Кузену, так что Белый представляет позицию Кузена по изложению Орео.

<sup>1619</sup> Такой цитаты в работе Жильсона «La Philosophie au Moyen Âge», на которую ссылается Белый, не обнаружено.

<sup>1620</sup> Бернард цитирует евангельский текст: «и не подумаете, что лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели чтобы весь народ погиб» (Ин. 11: 50). См. об осуждении Абельяра Бернардом Клервоским (*Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 2. Paris, 1841. P. 16–17.*

<sup>1621</sup> *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 2. Paris, 1841. P. 53.*

<sup>1622</sup> См.: *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 2. P. 39–53.* Анонимный фрагмент «О родах и видах» («De generibus et speciebus») был издан Виктором Кузеном в 1836 г. Его атрибуция Абельяру впоследствии оспаривалась. Ср.: «Виктор Кузен под именем Абельяра обнародовал трактат "О родах и видах" <...>, который заведомо не мог принадлежать его перу» (*Жильсон Э. Философия в средние века. С. 222.*

<sup>1623</sup> Ср.: *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 2. P. 53.*

<sup>1624</sup> Фрагмент «О родах и видах», направленный против Росцелина, цитируется по Руссело: Там же. P. 39.

<sup>1625</sup> См.: *Rousselot X. Études sur la philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 2. P. 61–62.* Белый цитирует по Руссело воспоминания Иоганна Даниэля Фалька (1768–1826) «Гете в ближайшем личном общении» («Goethe aus näherm persönlichen Umgange dargestellt» – Leipzig, 1832). Ср.: «Впрочем, низшие монады повинуются высшим, потому что у них нет выбора, а не потому что это доставляет им особое удовольствие. В целом все это происходит также весьма естественно. Поглядите, например, на эту руку. Она состоит из частей, которые во всякое мгновение находятся в распоряжении главной монады, сумевшей уже при их появлении неразрывно связать их с собой. С их помощью я могу сыграть ту или другую музыкальную пьесу, заставить пальцы бегать по клавишам так, как мне угодно. И хотя они доставляют мне духовное наслаждение, сами они глухи – слышит главная монада. Следовательно, я могу предположить, что руку или пальцы весьма мало или даже вовсе не интересует моя игра на фортепьяно. Игра монад, доставляющая мне удовольствие, им, как моим подчиненным, на пользу не идет – разве что я немного их утомлю. Насколько приятнее

было бы для их чувств не праздно бегать по клавишам моего фортепьяно, а — к чему у них есть, конечно, задатки — летать как трудолюбивые пчелы над лугом, сидеть на дереве или лакомиться на его цветущих ветвях! Минута смерти, которая по этой причине также прекрасно зовется разрешением, есть та самая минута, когда властительная главная монада освобождает своих бывших подданных от их верной службы. Как на возникновение, так и на гибель я смотрю как на дело рук той главной монады, подлинная сущность которой нам совершенно неизвестна» (Фальк И. Из книги «Гете в ближайшем личном общении» / Пер. Д.В. Аверкиева; ред. С.В. Казачкова // Гете И.В. Научные сочинения: в 3 т. Т. 2. М., 2018. С. 293–294). Воспоминания И.Д. Фалька написаны в 1824 г., еще при жизни Гете, на основе дневниковых заметок автора. Долгое время они считались не вполне надежными, однако позднейшие исследования говорят за то, что повествование мемуариста заслуживает высокого доверия. Беседа с Гете, которую вспоминает Фальк, происходила 25 января 1813 г.

<sup>1626</sup> Подразумевается «Введение» Порфирия к «Категориям» Аристотеля.

<sup>1627</sup> *Греч. τί ἐστὶ καὶ τόδε τι*. В русской философской традиции передается как «зтость», см. выше прим. 1602.

<sup>1628</sup> Белый связывает здесь верхнее и нижнее небо с верхней и нижней бездной. При помощи этих образов он показывает, что и номиналисты, и реалисты понимали космос односторонне и отвлеченно — в отличие от древних учений, которые воспринимали космос еще как духовно-материальное единство. Образы «верхнее» и «нижнее небо» восходят к интерпретации Книги Бытия (1:1–7), согласно которой небо создается и в первый, и во второй день творения: нижнее небо, или небосвод, состоит из тверди небесной, а верхнее небо, находящееся за пределами небосвода, есть место пребывания Бога. В свою очередь, учение о «двойной бездне» развивалось в мистической традиции и восходит к толкованию стиха 8 псалма 41 «Бездна бездну призывает». Мистики (И. Таулер) локализируют нижнее небо в божественной части человека, стремящейся к воссоединению с Богом, который и есть верхнее небо. Белый не раз употребляет образ «двойной бездны» в статьях и художественных произведениях (напр., в «Серебряном голубе»), причем этот образ приращивается еще и иными смыслами. В данном случае верхнее небо понимается Белым как метафора царства идей, а нижняя бездна — как образ чувственно воспринимаемого мира явлений.

<sup>1629</sup> Понятие «всеединство» (др.-гр. Ἐν καὶ Πᾶν) не играло никакой роли в споре об универсалиях, и Белый использует его здесь, указывая на единство идеи и явления, которое не смогли осуществить ни номиналисты, ни реалисты. Основывается Белый на понятии всеединства в интерпретации Вл. Соловьева (включая софиологические аспекты), но существенно трансформирует его. См. подробнее: *Stahl H. From neo-Kantian Theory of Cognition to Christian Intellectual Mysticism: Logical Voluntarism in Vladimir Solovyev and Andrey Bely // Russian Irrationalism in the Global Context: Sources and Influences / Ed. by Olga Tabachnikova. Leiden; Boston, 2016. P. 339–351.*

<sup>1630</sup> Дискуссии о числе ангелов на острие иглы приписывались окружению Фомы Аквинского и стали расхожим аргументом в критике «бессмысленных» теологических проблем. Католический теолог Уильям Дж. Хои утверждал, что этот вопрос «в Средневековье еще не существовал, а злонамеренно приписан ему впоследствии гуманизмом» (*Hoje William J. Die mittelalterliche Methode der Quaestio // Philosophie: Studium, Text und Argument / Hrsg. von Norbert Herold, Bodo Kensmann u. Sibille Mischer. Münster, 1997. С. 155–178*). По Хои, самое раннее подтверждение этого вопроса датировано 1638 г. и найдено в: *Chillingworth William. Religion of Protestants as a Safe Way to Salvation (1638; reprint 1972, введение)*. См. также: *Душенко К.А. Ангелы на кончике иглы // Культурология: Дайджест / ИНИОН РАН. М., 2017. (Сер.: Теория и история культуры). 2017. № 4 (83). С. 137–143.*

<sup>1631</sup> Подобное толкование субстанции отсутствует и у Руссело, и у Орео.

<sup>1632</sup> Белый каламбурит: поясняя свойственную схоластам «психологизацию “чистых” понятий», он пишет, что у схоластов «потіпа» (лат.: имена) выдаются за «апіта» (лат.: душа).

<sup>1633</sup> Речь идет об одиннадцатом правиле Константинопольского собора 869–870 гг. Собор отлучил от церкви низложенного ранее (867) Константинопольского патриарха Фотия. Католическая церковь считает данный собор VIII Вселенским, Православная церковь за ним этот статус отрицает. Подлинный греческий текст «Акт» собора не сохранился, до нас дошли его полный латинский перевод и сокращенная греческая редакция (см.: *Лебедев А.П. История разделения церквей в IX-м, X и XI веках. М., 1900. Ч. V. Константинопольский собор 869–870 года, признанный на Западе VIII-м Вселенским собором; переиздание: СПб., 2010. С. 114–174*).



В указанном выше одиннадцатом правиле из соборных «Правил против Фотия» («*Canones contra Photium*») говорится: «Хотя и Ветхий, и Новый Завет учат, что человек обладает одной только мыслящей и духовной душой, и все богоречивые Отцы и Учители Церкви решительно утверждают оное воззрение, некоторые... опустили до такого кощунства, что бесстыдно говорят, будто человек обладает двумя душами, и утверждают сие на основании известных неученых исследований... — чем и подтверждают собственное свое еретичество» (цит. по: *Lauer H.E., Friedenthal R. Hinweise // Steiner R. Das Ewige in der Menschenseele Unsterblichkeit und Freiheit. GA 67. Dornach/Schweiz, 1992. S. 380–381*, пер. с нем. С.В. Казачкова. Оригинальный текст см.: *Mansi J.D. Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Vol. 16. Graz, 1960. S. 166–167 – Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Paris, 1902*). Не упоминая имени Фотия, эта формулировка приписывает ему учение о двух душах.

Как писал немецкий философ-неотомист О. Вильман (1839–1920), формулировка «человек обладает одной только мыслящей и духовной душой» (*unam animam rationale et intellectualem, μίαν ψυχήν λογικήν τε καὶ νοεράν*) выражала недвусмысленное «отрицание трихотомии» в строении человека (тело, душа, дух) в пользу дихотомии (тело и душа), что и было подтверждено на антитамплиерском Вьенском соборе 1311–1312 гг., а затем на V Латеранском соборе 1513 г. и что католик Вильман принимал как должное (см.: *Willmann O. Geschichte des Idealismus. Bd. 2. Braunschweig, 1894. S. 109–112*). Это правило, объявившее ересью патристические представления о трисоставности человека, действует и по сей день.

Штейнер (в отличие от Вильмана, книгу которого он высоко ценил) приписывал указанному отрицанию духа в человеке гораздо более глубокое и широкое воздействие на философию, науку, педагогику и культуру в целом, нежели принято считать, и видел одну из важных задач антропософии в построении современной концепции трихотомии человека и отвечающей ей трихотомии социального организма (экономика, политика, культура). Проблему «Восьмого Вселенского собора» Штейнер затрагивал в лекции 24 октября 1907 г. в Берлине (см.: *Steiner R. Die Erkenntnis der Seele und des Geistes. Fünfzehn öffentliche Vorträge gehalten zwischen dem 10. Oktober 1907 und dem 14. Mai 1908 im Architektenhaus in Berlin, am 3. und 5. Dezember 1907 und 18. März 1908 in München. GA 56. Dornach/Schweiz, 1985. S. 65*) и в лекциях 1918 и 1919 гг.

Белый мог знать статью, написанную на эту тему вальдорфским учителем, евангелическим пастором и антропософом Йоханнесом Гейером (1882–1964; см.: *Geyer J. Ein Konzilbeschluss und seine kulturgeschichtlichen Folgen // Die Drei. Jahrgang 1. Heft 10. Januar 1922*). «Упразднение духа» Гейер объясняет римским влиянием на собор и связывает с иным пониманием Святого Духа, выразившимся в добавлении в Символ веры выражения «*filioque*» (лат. — «и от Сына»), говорившего об исхождении Святого Духа не только от Бога Отца, но и от Бога Сына и послужившего важным поводом для разделения Восточной и Западной церквей. По Гейеру, Восточная церковь хранит раннехристианское понимание Святого Духа и духовного начала в человеке.

Об «упразднении духа» в IX в. см. также: *Штейнер Р. Общее учение о человеке как основа педагогики / Пер. с нем. Д.М. Виноградова; [ред. С.В. Казачкова]. М., 1999. С. 299–301; Штейнер Р. Миссия архангела Михаила; Миссия отдельных народных душ / Анонимный пер. и пер. О. Погибина; ред. С. Шнитцер. М., 2000. С. 30–34; Штайн В.Й. Мировая история в свете Святого Грааля: Великое девятое столетие / Пер. с нем. В. Микушевича; ред. Т. Гармаш. М., 2012. С. 426–441; Свасьян К. Становление европейской науки. М., 2002. С. 62, 66 и далее; *Der Kampf um das Menschenbild. Das achte ökumenische Konzil und seine Folgen, herausgegeben von Heinz Herbert Schöffler. Dornach, 1986.**

<sup>1634</sup> См. наст. кн., гл. II, подглаву «Судьбы Восточной церкви».

<sup>1635</sup> Иксион — царь лапифов, родоначальник кентавров, который похвалялся, будто овладел богиней Герой; в наказание Зевс повелел привязать его к вечно вращающемуся огненному (или змеинному) колесу. Белый подразумевает использование этого мифологического образа у Шопенгауэра, трактующего Иксионово колесо как «вечно требовательную волю». Лишь в «чистом созерцании» «колесо Иксиона останавливается», т.е. субъект сбрасывает с себя иго воли (*Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / Пер. А.А. Фета. СПб., 1898. С. 202 – кн. 3, § 38*).

<sup>1636</sup> Колесо — традиционный атрибут Фортуны. См., напр., в «Утешении философией» Бозция, где вторая книга посвящена беседе с Фортуной: «Наша сила заключена в непрерывной игре — мы движем колесо в стремительном вращении и радуемся, когда павшее до предела возносится, а вознесенное наверх — повергается в прах» (*Бозций. Утешение философией / Пер. В.И. Уколовой и М.Н. Цейтлина // Бозций. «Утешение философией» и другие трактаты / Под ред. Г.Г. Майорова. М., 1990. С. 207*).

<sup>1637</sup> Образ крылатого колеса (солнечного диска или шара) часто использовался в эзотерических сочинениях. В эссе «Кризис культуры» (1920) Белый трактует этот образ как обозначение сверхчувственных мысленных форм и, ссылаясь на Штейнера (ср. главу «О некоторых последствиях посвящения» в его книге «Как достигнуть познания высших миров?», *GA 10*), как обозначение активных органов сверхчувственного восприятия (чакр): «Образование ритмов, колес есть попытка представить сверхчувственность мысли в материи чувств» (*СКМ*. С. 287). Соединяя образы Иксионова колеса, колеса Фортуны и крылатого колеса, Белый иронизирует над средневековыми мистиками, потерпевшими неудачу в разрешении проблемы тройственности существа человека.

<sup>1638</sup> Руссело объясняет, что Абельяр может быть причислен к обоим течениям, потому что в его философии присутствуют как номиналистические, так и реалистические элементы, что и правомерно обозначить специальным термином «концептуализм»: *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge*. Vol. 2. P. 1–108 (гл. XI «Troisième époque – Conceptualisme – Abailard»).

<sup>1639</sup> О параллели между Абельяром и Кантом см.: *Hauréau B. De la Philosophie Scolastique*. Vol. 1–2. Paris, 1850. Vol. 1. P. 44 (книга не названа Белым в списке использованной литературы). Понятия «вещь в себе» («вещь сама по себе») и «ноумен» (греч. νοούμενον – умопостигаемое) выражают у Канта априорно мыслимые предметы и играют центральную роль в его теории познания: вещь в себе противопоставляется преимущественно явлению, а ноумен – феномену. В «Критике чистого разума» Кант определяет ноумен как «демаркационное понятие» (нем.: *Grenzbegriff*), заменившее у него «*оштепа*», которые ранее понимались в платоновском смысле, т.е. как трансцендентные идеи или как универсалии Средневековья. Ср.: «Понятие *ноумена*, т.е. вещи, которую следует мыслить не как предмет чувств, а как вещь, существующую саму по себе (исключительно посредством чистого рассудка), не включает в себе никакого противоречия, так как о чувственности нельзя утверждать, будто она единственно возможный способ созерцания. Далее, это понятие необходимо для того, чтобы не распространять чувственных созерцаний на [сферу] вещей самих по себе, следовательно, чтобы ограничить объективную значимость чувственного познания (ведь все остальное, на что не распространяется чувственное созерцание, называется ноуменами именно для того, чтобы показать, что область чувственного познания простирается не на все, что мыслится рассудком). Но в конце концов все же возможность таких ноуменов усмотреть нельзя и вне сферы явлений все остается (для нас) пустым, иными словами, мы имеем рассудок, *проблематически* простирающийся далее сферы явлений, но у нас нет такого созерцания, и мы даже не можем составить себе понятие о таком возможном созерцании, благодаря которому предметы могли бы быть даны нам вне сферы чувственности, а рассудок можно было бы применять *ассерторически* за ее пределами. Следовательно, понятие ноумена есть только *демаркационное понятие*, служащее для ограничения притязаний чувственности и потому имеющее только негативное применение. Однако оно не вымышлено произвольно, а связано с ограничением чувственности, хотя и не может установить ничего положительного вне сферы ее» (*Кант И. Критика чистого разума* / Пер. Н.О. Лосского. С. 260–261). В комментируемом фрагменте Белый говорит, что с точки зрения Абельяра универсалии как «вещи в себе» должны были бы относиться к сфере явлений, но в этом смысле они не существуют для реалистов, а как «ноумены» они должны были бы относиться к идеям, но в этом смысле они не существуют для номиналистов. См. критику теории познания Канта в эссе Белого «О смысле познания» (Пб., 1922), а также гл. «Кант» во втором томе *ИССД*.

<sup>1640</sup> Белый имеет в виду критику Кантом эмпиризма Д. Юма, направленную в особенности на понятие каузальности. Если Юм не видел оснований для утверждения объективного характера причинно-следственной связи и объяснял ее привычкой, то Кант, который в «Пролегоменах» заявлял о том, что Юм пробудил его от «догматической дремоты» (*Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука* / Пер. Вл. Соловьева // *Кант И. Сочинения*: в 8 т. Т. 4. М., 1994. С. 11), в «Критике чистого разума» обосновывал априорный, т.е. всеобщий и необходимый характер каузальной связи (*Кант И. Критика чистого разума* / Пер. Н.О. Лосского. С. 210).

<sup>1641</sup> Рациональная психология – в качестве составной части специальной метафизики (состоящей, помимо психологии, из космологии и рациональной теологии), дополненной онтологией как общей метафизикой – входила в философский канон XVIII в., сложившийся благодаря Христиану Вольфу («Немецкая метафизика», 1720–1724) и его последователям; рациональная психология изучала взаимодействие души и тела и была призвана показать субстанциальность души. Напротив, Кант в «Критике чистого разума» опровергает саму возможность рациональной психологии как науки, так как у нее нет предмета: «Итак, рациональная психология как доктрина, расширяю-

щая наше самопознание, не существует <...>. Единство сознания, лежащее в основе категорий, принимается здесь за наглядное представление о субъекте как объекте и к нему применяется категория субстанции» (*Кант И. Критика чистого разума / Пер. Н.О. Лосского. С. 347–348*).

<sup>1642</sup> Белый здесь отходит от интерпретации Абельяра у Руссело, который относил понимание «субстанции» у Абельяра к номинализму и отмечал определенную близость в воззрениях Абельяра и Росцелина. Ср.: *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 2. P. 33*; см. также: P. 33–35, 40–49.

<sup>1643</sup> Здесь и далее Белый опирается на статью «Абельяр» О.А. Добиаш-Рождественской (*НЭС. Т. 1. Стб. 39–46*). Ср.: «Высокая оценка такого личного усилия в вопросах богопознания связана с высокой оценкой его и в вопросах практической нравственности. В книге “Scito te ipsum” (“Познай самого себя”) А<бельяр> исходит из резко (минутами даже парадоксально) поставленного положения: есть только один грех – грех против собственного сознания. Он может лежать только в намерении, в воле» (Там же. Стб. 41).

<sup>1644</sup> Возможно, Белый здесь следует Орео: «Nihil omnino est praeter individuum, sed et illud aliter et aliter attentum, species et genus generalissimum est»; «Rien n'existe hors de l'individu; mais l'individu, considéré de divers manières, est l'espèce et le genre, et ce qu'il y a de plus general» (*Hauréau B. Histoire de la philosophie scolastique. Vol. 1. P. 346–347*); Орео, в свою очередь, цитирует Кузена: *Cousin V. Ouvrages inédits d'Abélard pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France. P. СХХIII*.

<sup>1645</sup> См. прим. 1644.

<sup>1646</sup> См. у О.А. Добиаш-Рождественской: «Современники любили называть его Сократом Галлии, Платоном Запада, Аристотелем своей эпохи, новые писатели — трубадуром философии, странствующим рыцарем диалектики» (*НЭС. Т. 1. Стб. 39*).

<sup>1647</sup> Белый здесь совмещает взятый у Орео пример (*Hauréau B. Histoire de la philosophie scolastique. Vol. 1. P. 326*) с геометрической образностью, использованной ранее для характеристики греческой храмовой архитектуры. См. наст. кн., гл. III, подглаву «Храмовое творчество».

<sup>1648</sup> «Моральная фантазия» – центральное понятие этики Штейнера, изложенной в его кн. «Философия свободы» (*GA 4*), см. в гл. «Моральная фантазия (Дарвинизм и нравственность)»: «то, в чем нуждается свободный дух, чтобы осуществить свои идеи, чтобы проявить себя, – это моральная фантазия. Она – источник деятельности свободного духа. Поэтому нравственно продуктивными являются, собственно говоря, только люди, обладающие моральной фантазией» (*Штейнер Р. Философия свободы: Основные черты одного современного мировоззрения. GA 4. С. 165*).

<sup>1649</sup> При изложении биографии и творчества Абельяра Белый опирается на статью О.А. Добиаш-Рождественской.

<sup>1650</sup> Согласно Добиаш-Рождественской, Фульбер был не отцом, а дядей Элоизы. Сам Абельяр в «Истории моих бедствий» называет Элоизу племянницей Фульбера. Однако в других источниках встречается мнение, что он был именно ее отцом (см., напр., книгу, указанную Белым в списке литературы для этой подглавы: *Hausrath Adolf. Peter Abälard. Leipzig, 1895. S. 299, n. 24*).

<sup>1651</sup> «Введение в богословие» (*лат.*). См. у Добиаш-Рождественской: «Обвинение в ереси в 1121 ставит А<бельяра> подсудимым перед Суассонским собором. Несмотря на благоприятное отношение к А<бельяру> некоторых судей, несмотря на то, что при обсуждении инкриминируемой книги (“Introductio ad theologiam”, “Введение в богословие”) судьи уличили друг друга в грубом невежестве и еретических заблуждениях, А<бельяр> был осужден и должен был собственными руками бросить в огонь свою книгу. Он был послан на исправление в аббатство Св. Медарда, но папский легат разрешил ему вернуться в Сен-Дени» (*НЭС. Т. 1. Стб. 41*). Однако на Суассонском соборе Абельяр был обвинен в ложном учении о Троице, содержащемся в его «Трактате о Троице и Божественном единстве» («Tractatus de trinitate et unitate divina»); спустя двадцать лет на соборе в Сансе (1140) Абельяр был осужден, а его книги преданы огню. См.: *Cousin V. Ouvrages inédits d'Abélard pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France. P. СХСVI–СХСVII*. См. также: *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 2. P. 80*.

<sup>1652</sup> «Да и нет» (*лат.*). Несторианство, учение, приписанное константинопольскому патриарху Несторию (ок. 381 – ок. 451) и утверждавшее раздельность божественной и человеческой природ в Иисусе Христе, осуждено как ересь на Эфесском соборе (431). В приверженности несторианству Бернард Клервоский обвинял Абельяра (см.: *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 2. P. 88*).

<sup>1653</sup> *Добиаш О. Абельяр // НЭС. Т. 1. Стб. 43.*

<sup>1654</sup> «Credo, ut intelligam» (лат.) – афоризм Ансельма Кентерберийского из первой главы трактата «Proslogion» (1078 г., в русском переводе – «Прибавление к рассуждению»).

<sup>1655</sup> Ср.: *Добиаш О.* Абельяр. Стб. 43–44.

<sup>1656</sup> Там же. Стб. 44–45.

<sup>1657</sup> Там же. Стб. 45. Об арианстве см. прим. 573, 955; о пелагианстве – прим. 846.

<sup>1658</sup> Там же. Стб. 39, 45.

<sup>1659</sup> «Тогда вышел Иисус в терновом венце и в багрянице. И сказал им *Пилат*: се, Человек!» (Ин. 19: 5). Характеризуя мученическую роль Абельяра, не признанного современниками, Белый, возможно, отсылает и к автобиографическому сочинению Ницше «Ессе Номо. Как становятся самим собой» («Ессе homo. Wie man wird, was man ist»), которое начинается так: «В предвидении, что не далек тот день, когда я должен буду подвергнуть человечество испытанию более тяжкому, чем все те, каким оно подвергалось когда-либо, я считаю необходимым сказать, кто я. Знать это в сущности не так трудно, ибо я не раз “свидетельствовал о себе”. Но несоответствие между величию моей задачи и ничтожеством моих современников проявилось в том, что меня не слышали и даже не видели» (*Ницше Ф.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 694 – пер. Ю.М. Антоновского).

<sup>1660</sup> См.: *Добиаш О.* Абельяр. Стб. 45.

<sup>1661</sup> *Cousin V.* Ouvrages inédits d'Abelard pour servir à l'histoire de la philosophie scholastique en France. Paris, 1836.

*Carrière M.* Abälard und Heloise. Ihre Briefe und die Leidensgeschichte. Gießen, 1853.

Указанная Белый работа Золотарева «Абельяр и его время» библиографически не установлена.

*Rémusat Ch. F. M. de* Abélard. 2 Vol. Paris, 1845.

Имеется в виду польский философ и историк философии, священник Стефан Павлицкий (1839–1916), см.: *Pawlicki S.* Abelard i Heloiza. Warszawa, 1867.

*Абельяр П.* История моих бедствий / Пер. с лат. П.О. Морозова; под ред., с введением и прим. А.С. Трачевского. СПб., 1902.

*Hausrath A.* Péter Abälard. Ein Lebensbild. Leipzig, 1893.

*Deutsch S.M.* Péter Abälard, ein kritischer Theologe des zwölften Jahrhunderts. Leipzig, 1883.

*Добиаш О.* Абельяр // *НЭС*. Т. 1. Стб. 39–46.

<sup>1662</sup> Белый использует статью О.А. Добиаш-Рождественской «Арнольд Брешианский» (*НЭС*. Т. 3. Стб. 688–691). Выражение «злой демон» в ней не встречается, однако указано, что Бернард назвал Абельяра «дерзостным Голиафом» (Стб. 688). См. также об Арнольде Брешианском и Абельяре: *Rousselot X.* Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 2. P. 7–8 (гл. XI «Troisième époque. Conceptualisme. Abailard»).

<sup>1663</sup> Григорий VII.

<sup>1664</sup> Ср.: «В целом ряде нападок на обмирщение духовенства, на феодальные связи прелатов, которые, выполняя за свои лены вассальные повинности государям, “поднимают меч вместо креста”, он еще сходитя с официальными столпами церкви, борцами против светской инвентуры. Но А<рнольд> идет гораздо дальше них и оспаривает: 1) принцип церковных имуществ, 2) принцип церковной иерархии. В этом он всецело стоит на почве революционного движения катаров» (*Добиаш-Рождественская О.А.* Арнольд Брешианский. Стб. 688); «Он вырабатывает собственный план политической реформы в более демократическом духе: 1) за папой сохраняется только авторитет церковного учителя и судьи; 2) к Сенату, который будет заседать на реставрированном Капитолии, должна быть присоединена курия представителей среднего рыцарского класса; 3) на форуме восстанавливается народное собрание» (Там же. Стб. 690).

<sup>1665</sup> *Giesebrecht F.W. von.* Arnold von Brescia. München, 1873.

*Hausrath A.* Weltverbesserer im Mittelalter. Bd. 2: Arnold von Brescia. Leipzig, 1895. Белый в постраничной сноске ошибочно указал год издания.

*Bonghi R.* Arnaldo da Brescia: studio. Città di Castello, 1885.

<sup>1666</sup> В рукописи здесь начиналась новая подглава, но затем ее заглавие «Культура искусств в двенадцатом веке» было вычеркнуто.

<sup>1667</sup> Вероятно, Белый смешивает имена двух исторических лиц: Вильгельма из Шампо и Гильберта из Порре (см. о его близости к Абельяру, о направленной против него критике Бернарда Клервоского и о его осуждении: *Rousselot X.* Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 2. P. 100–103).

<sup>1668</sup> Там же. Ср. статью Л.П. Карсавина «Бернард Клервоский» (*НЭС*. Т. 6. Стб. 159). Впрочем,

Гильберт из Порре, будучи обвинен Бернардом Клервоским, сумел оправдаться и сохранил сан епископа.

<sup>1669</sup> *Roussetot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 2. P. 106–107.*

Сочинения Петра Ломбардского с заглавием «Свободные мысли» не существует; возможно, имеются в виду знаменитые «Сентенции» (в четырех книгах), в которых он развивал метод «Да-и-нет» («Sic-et-non») Абеяра. Позднее Петр Ломбардский и его учение были реабилитированы католической церковью и одобрены на IV Латеранском соборе (1215).

<sup>1670</sup> Там же. P. 107–108.

<sup>1671</sup> Там же. P. 99. Термин «пирронизм» восходит к имени греческого философа-скептика Пиррона из Элиды и означает скептицизм.

<sup>1672</sup> Далее на этой странице следует вычеркнутый текст (позже Белый возвращается к тематике вычеркнутых абзацев и посвящает ей две следующие подглавы):

«Оно и понятно; новая мысль в принципе уже отделена от материнской утробы, хотя и заговорит позднее на собственном языке; на поверхности жизни остается теперь лишь язык без жизни мысли; и он изживает себя в софистике; жизнь пытается себя исжить, то в опытной мистике, то в расцвете поэзии и искусств, то в новообразованиях быта.

И потому-то тема нашего исследования в 13-ом и 14-ом столетиях, как тема культуры, а не истории философии временно покидает сферу мысли, ссыхающейся в скидываемых каркасах старой души, как непереносная рассудочность.

#### Культура искусств в двенадцатом веке.

Эпоха, описываемая нами, являет собой любопытное явление; она показывает, что стиль самосознающей души (химическое соединение неразложенных элементов души рассуждающей с чувственно не застывшими элементами души ощущающей под действием импульса Духа), – уже начинает заявлять о себе в цветении культуры искусств, но еще не овладевает мыслью, за исключением сознаний нескольких исключительных личностей, подобных Абеяру; мысль закреплена в старом; и жест ее жизни скорее находит себе выражение в сфере чувств; и это выражение ширится в поэзии трубадуров; они называют свое искусство веселой наукой; начинает процветать провансальская поэзия; трубадуры отдаются лирике; они воспевают подвиги рыцарей и любовь; они странствуют от замка к замку; и аккомпанируя себе на особом инструменте, рецитируют свои произведения; иногда их сопровождает интерпретатор; устраиваются поэтические турниры; трубадуры главным образом распространялись на юге Франции: в Тулузе, Провансе, Нарбонне.

<sup>1673</sup> Подобной точки зрения придерживался, например, многократно здесь цитируемый Руссело.

<sup>1674</sup> Первоначальный заголовок: «Литература и поэзия в 12-ом веке».

<sup>1675</sup> Выражение восходит к «Рождению трагедии из духа музыки» Ф. Ницше (1872). Белый употребляет его во многих работах, по-разному интерпретируя. См., напр., статью «Фридрих Ницше» (1907): «Возрождение духа музыки Ницше связал сперва с возрождением личности. <...> Жизненный ритм личности отображается в музыке. Музыка взрывает в нас новые силы, но чрезмерный взрыв может разорвать и нас» (*Арабески. Луг зеленый. С. 70*). В данном случае термин указывает на еще не выявившийся преобразующий потенциал самосознающей души.

<sup>1676</sup> Здесь и далее Белый опирается на труды А.Н. Веселовского, прежде всего: *Веселовский А.Н. История лирики и драмы. Курс лекций / Сост. студентом М.<И.> К<удряшевым>. СПб., 1882–1883. С. 218–220. См. также о «присутствии двух элементов» (варварского и античного) в южной Галлии и о двух сторонах средневековой жизни – «народно-органической и антично-литературной» в: *Веселовский А.Н. Из истории развития личности. Женщина и старинные теории любви // Веселовский А.Н. Избранные труды / Под ред. М.П. Алексеева, В.А. Десницкого, В.М. Жирмунского и А.А. Смирнова; вступ. ст. В.М. Жирмунского, коммент. М.П. Алексеева. Л., 1939. С. 107–108.**

<sup>1677</sup> Ссылку на Куно Франке Белый заимствует у Веселовского: «Франке под школьной поэзией (Schulpoesie) разумеет те произведения, которые ограничиваются сюжетами дидактическими и эпическими, но из этой школьной поэзии вышла и средневековая латинская лирика, которая стала называется лирикой вагантов, т.е тех школяров, которые начинают творить наново, в формах латинских, но с новым содержанием, где однако трудно различать национальные черты» (*Веселовский А.Н. История лирики и драмы. С. 225–226. Ср.: Francke Kuno. Zur Geschichte der lateinischen Schulpoesie des XII. und XIII. Jahrhunderts. München, 1879. S. 1–2*).



<sup>1678</sup> «В этой латинской школе традиция классическая своеобразно соединялась с христианским мирозерцанием; это соединение позволяло употреблять в XI веке слово Юпитер там, где дело шло о Божестве хр<ристианском>» (*Веселовский А.Н. История лирики и драмы. С. 226*).

<sup>1679</sup> «Носителями этой поэзии были ваганты или гольярды. Это были бродячие прохожие люди, не в смысле скоморохов или Spielleute, – люди, вышедшие из школы и воспитанные на преданиях классических» (Там же. С. 227). Ваганты (*clerici vagi, vagantes; scholares vagi* – от *лат. vagari*: «странствовать, бродяжить»); гольярды (вероятно, от провансальского *gualiator* – «шутник») – бродячие школяры и монахи.

<sup>1680</sup> *Веселовский А.Н. История лирики и драмы. С. 226.*

<sup>1681</sup> Провансальская лирика – придворная поэзия трубадуров – существовала в рамках старопровансальской или окситанской литературы (т.е. литературы на языке провинций Южной Франции – *langue d'oc*), считающейся старейшей среди романских («неолатинских»).

<sup>1682</sup> Ср.: «Эрнст Мартин стоял на старой латинской; для Шерера (*Geschichte der deutschen Literatur*) за развитием национальных литератур лежит поле, где народности еще не выяснились и где впервые зарождается то, что потом разъединится и будет приурочено к разным географическим пунктам. Шерер показывает на зависимость содержания поэзии немецкой, провансальской и т.д. от тех идей, которые раньше появились на почве поэзии латинской» (*Веселовский А.Н. История лирики и драмы. С. 227–228*). См.: *Martin, Ernst. Die Carmina burana und die Anfänge des deutschen Minnesangs // Zeitschrift für deutsches Altertum und Literatur. Bd. 20 (1876). S. 46–69, 128; Scherer Wilhelm. Geschichte der deutschen Literatur. Berlin, 1894.*

<sup>1683</sup> См.: *Веселовский А.Н. История лирики и драмы. С. 229, 230, 232.*

<sup>1684</sup> Ср.: «В Провансальской лирике мы видим новое понимание любви и культ женщины, видим соответствие между христианским идеалом и воззрениями рыцарства. Тут христианское понимание любви было приурочено к отношениям новой общественной жизни, выразившейся в форме рыцарства. Христианская любовь не есть любовь плотская, ограничивающаяся телесными инстинктами, любовь демоническая, греховная; христианская любовь обращена к духу, любовь спасающая, не рыцарская любовь, в которой отсутствуют всякие, хотя бы далекие плотские вожделения. В новой жизни этот христианский идеал приурочен к новым отношениям: в любви рыцарской культ дамы является несколько абстрактным и может ограничиться одной любовью душ, причем идея плотского обладания скрывается. Все это лишь поэтическое вырождение дуализма, вторгшегося в жизнь. Христианским же влиянием следует объяснить новую ценность, которая дается этому новому чувству любви. Любовь – это что-то облагораживающее человека, делающее его выше в глазах той, которую он воспевает. Дама должна гордиться, что ее воспевают. В силу такой ценности любви является искусство любить *saber de drudaria* (умение ухаживать) или *saber d'amor*» (Там же. С. 232–233).

<sup>1685</sup> См. специальный очерк (1898), посвященный этой теме: *Веселовский А.Н. Из поэтики розы // Веселовский А.Н. Избранные труды. С. 132–140.*

<sup>1686</sup> Термин «веселая наука» применительно к поэзии трубадуров возник позже; он восходит к основанной в 1324 г. в Тулузе «Консистерии Веселой науки» (*итал. Consistori de la Gaya Scienza*). Ср. заглавие одной из книг Ф. Ницше – «Веселая наука» (1881–1882).

<sup>1687</sup> См.: *Веселовский А.Н. История лирики и драмы. С. 243–249.* Веселовский анализирует, в частности, типичные формы и приемы народной лирики, чему посвящена и его работа «Психологический параллелизм и его формы в отражениях поэтического стиля» (1898), где прослеживается связь психологического параллелизма с первобытным анимизмом, понимаемым как источник народно-поэтической образности (*Веселовский А.Н. Историческая поэтика. Л., 1940. С. 623–624*).

<sup>1688</sup> Ср. фрагмент предыдущей редакции, оказавшийся в рукописи среди автографов гл. III, на оборотной стороне листа с вставками (см. прим. 1294, 1311):

«От них следует отличать труверов, поэтов Франции, слагавших главным образом эпос (на валлонском наречии); впрочем и они отдавались лирике; им принадлежат формы *лэ, вирилэ*; они – подлинники зачинатели прозы: роман слагается ими.

К известнейшим трубадурам от 12-го века относятся: Пьер Видаль, Арнольд Даниэль, Арнольд де Марэль и между прочим король английский, Ричард Львиное Сердце; Видаль, сопровождавший Ричарда в походе, отличается галантными похождениями; от него осталось до 60-ти стихотворений; Арнольд Даниэль тоже жил при дворе Ричарда; он – представитель искания виртуозных форм, в которых затейливость рифм и аллитераций оспаривают друг друга; ему принадлежит

честь изобретения “секстины”; Данте считает его величайшим из трубадуров; ему противопоставлен Арнольд де Марэль простотой формы; это – представитель чисто любовной поэзии.

Знаменитые труверы – Жан Бадель, Аденэ, Кретьен де Труа и др. – развивают так называемую “*chanson de geste*”; Аденэ – автор ряда романов в стихах; Кретьену де Труа, принадлежавшему к изысканному кружку Марии из Шампани, мы обязаны знаменитыми ныне романами: “*Персеваль*”, “*Рыцарь Льва*”, “*Ланчелот*”, “*Рыцарь Круглого Стола*” и др.

В эту эпоху обрабатываются песни о Роланде; появляются песни о крестовых походах; в них отражены и Антиохия, и взятие Иерусалима; цикл песен о Короле Артуре, пересказанный Готфреом из Монмуна, появляется, приблизительно, в середине одиннадцатого века; трувер Ламберт в стихотворном романе “Александр” дает впервые 12-ти-сложный стих, прозванный с того времени *александрийским*\*.

Предшествующие столетия еще не знают такого разлива поэзии; в ней романтизм уже широкой волной выливается из пределов недавно еще церковной романтики как явление нецерковное, как бы соответствующее перерождению странствующего монаха в светского рыцаря, поэта Дамы, искателя Храма Невидимого».

Прим. Белого:

«\*Сюда:

Leon Gautier: “Les épopées françaises”.

Baret: “Les Troubadours et leur influence”.

L’Abbe de la Rue: “Essais historiques sur les bardes, les jongleurs, et les trouvères”».

<sup>1689</sup> Секстина, сестина (*позднелат. sextina, итал. sestina*) – твердая форма, состоит из шести стрóf, по шесть строк каждая.

<sup>1690</sup> Ср.: *Веселовский А.Н.* Из истории развития личности: Женщина и старинные теории любви. С. 92.

<sup>1691</sup> *Chanson de geste* (*франц.*) – «песнь о деяниях» (от *gesta* (*лат.*) – «деяния») – старофранцузский национальный героический эпос XI–XV вв., так называемая «жеста».

<sup>1692</sup> Имеются в виду романы Кретьена де Труа: «*Perceval (Conte del Graal)*», «*Chevalier au lion (Yvain)*» («Ивейн, или Рыцарь со львом»), «*Chevalier de la charrette (Lancelot)*»; «*Рыцарь круглого стола*» – возможно, роман «*Erec et Enide*» («Эрек и Энида»), действие которого связано с двором короля Артура.

<sup>1693</sup> Песнь о Роланде (*франц.: Chanson de Roland*) – французская эпическая поэма XII в. в жанре «песни о деяниях» («*chanson de geste*») о героической гибели отряда армии Карла Великого в Ронсевальском ущелье (778). По общепринятому мнению, поэма не сочинена одним автором, а оформилась в процессе ее исполнения различными певцами-сказителями.

<sup>1694</sup> «Песнь о Иерусалиме», «Песнь об Антиохии» – французские героические поэмы XII в. о Первом крестовом походе. Приписываются Ришару Пилигриму, дошли в обработке Грендора из Дуэ (*Graindor de Douai*).

<sup>1695</sup> Джеффри Монмутский (*англ. Geoffrey of Monmouth*), принято: Гальфрид. В «Истории бриттов» (1135–1138) он, использовав кельтские предания, заложил основы эпоса о короле Артуре. См.: *Гальфрид Монмутский. История бриттов; Жизнь Мерлина / Отв. ред. А.Д. Михайлов. М., 1984.*

<sup>1696</sup> Вопрос об авторстве и истории создания романа об Александре Великом, считающегося первым рыцарским романом, многократно обсуждался. Первую версию романа в конце XII в. донес Ламберт-ле-Торт, а вслед за ним – другие «продолжатели» (см.: *Веселовский А.Н.* Новые данные для истории романа об Александре. СПб., 1892. С. 7–8 и след.). От заглавия романа произошло название особого французского стихотворного размера, который закрепился за эпическими произведениями: *александрийский стих* – двенадцатисложный стих с цезурой после шестого слога, с обязательными ударениями на шестом и двенадцатом слоге и парной рифмой.

<sup>1697</sup> *Gautier L.* Les épopées françaises: études sur les origines et l’histoire de la littérature nationale. 3 Vol. Paris, 1865–1867 (Remaniement en quatre volumes, Paris, 1878–1894).

*Baret E.* Les troubadours et leur influence sur la littérature du midi de l’Europe, avec des extraits et des pièces rares ou inédites. Paris, 1867.

*Rue G., l’Abbé, de la.* Essais historiques sur les bardes, les jongleurs et les trouvères normands et anglo-normands, suivis de pièces de Malherbe, qu’on ne trouve dans aucune édition de ses œuvres. 3 Vol. Caen, 1834.

*Веселовский А.Н.* История лирики и драмы. Курс лекций / Сост. студентом М.<И.> К<удряшев-ым>. СПб., 1882–1883.

*Francke K.* Zur Geschichte der lateinischen Schulpoesie des XII. und XIII. Jahrhunderts. München, 1879.

*Fauriel C.-C.* Histoire de la poesie provençale: cours fait à la Faculté des lettres de Paris. 3 vol. Paris. 1846.

Ссылки на литературу Белый заимствует в основном у Веселовского. См.: *Веселовский А.Н.* Теория поэтических родов в их историческом развитии. Ч. 3: Очерки истории романа, новеллы, народной книги и сказки. Курс 1883/1884 г. СПб., 1883. С. 167. (I. «История или теория романа?») (лекция 3 октября 1883 г.), гл. «Отражения греко-византийского романа в западных литературах»).

<sup>1698</sup> Норманнский поэт Вас (Wace; ок. 1115 – ок. 1183), исходя из латинского текста «Истории бриттов» Гальфрида, создал ок. 1155 г. на французском языке «Роман о Бруте», в котором значительно расширил эпизоды, посвященные королю Артуру. В нем были впервые описаны собрания рыцарей за «круглым столом» (la table ronde).

<sup>1699</sup> См.: *Веселовский А.Н.* Теория поэтических родов в их историческом развитии. Ч. 3. С. 214–218.

<sup>1700</sup> Там же. С. 215.

<sup>1701</sup> Эта средневековая рифмованная поэма неизвестного автора начала XIII в. рассказывает о приключениях и любви молодого рыцаря Тиолета.

<sup>1702</sup> Ср.: «И восток входит в миф; но с ним борется рыцарство; это же рыцарство – борется с западом: черный горюн, льющий слезы и крест превративший в мечи, – получает отпор: у Guiot из Прованса, которому миф приписал стих о Гра<a>ле» (*Белый А.* Путевые заметки. С. 170). См. обзор попыток исторической идентификации поэта из Прованса Гио (Guiot, Kuot) в комментариях М.В. Пашенко в кн.: *Веселовский А.Н.* Избранное: Легенда о Св. Граале. СПб., 2016. С. 253–254. См. также о нем у Штейнера: «Вольфрам фон Эшенбах, когда он сочинял своего “Парсифаля”, пользовался, по его собственным словам, трудами Кретьена де Труа и некоего Киота. Внешнее экзотерическое исследование никак не может объяснить происхождение этого Киота и считает его выдумкой Вольфрама фон Эшенбаха, как будто этот последний стремился назвать еще один источник для всего того, что он сам добавляет к почерпнутому у Кретьена де Труа. Внешняя наука допускает лишь одно объяснение, а именно, что этот Киот был переписчиком сочинений Кретьена де Труа и что Вольфрам фон Эшенбах с присущей ему фантазией развил эту тему»; однако «экзотерическое исследование» приводит к иным выводам: Киоту в Испании «в руки попала книга *Флегетаниса*. Это астрологическая книга. <...> Киот, побуждаемый Флегетанисом или тем, кого он называет Флегетанисом, в ком вновь ожило некое знание о звездных письменах, – это Киот, побуждаемый вновь оживающей астрологией, видит вещь, которая называется Граалем. Теперь я знал, что Киота нельзя отбросить, что именно он дает духовидческому исследованию важный след, ибо он, во всяком случае, видел Грааль» (*Штейнер Р.* Христос и духовный мир: Пятая лекция. Лейпциг, 1 января 1914 г. // *Штейнер Р.* Христос и человеческая душа. С. 222, 225).

<sup>1703</sup> См.: «Всякий, кто знаком с Парсифалем Вольфрама-фон-Эшенбаха, увидит в разбираемом нами lai нечто знакомое. Но Эшенбах не мог заимствовать содержание отсюда: его источник известный трувер XII века Кретьян де Труа (Chrestiens de Troyes) и еще какой-то провансалец Гио (Guiot, Kuot), в существовании которого ученые сильно сомневаются, несмотря на то, что сам Вольфрам ссылается на него. Сходство lai de Tuolet с Парсифалем Кретьяна поразительно: Парсифаль, как и Тиоле – сын вдовы, поселившейся в лесу» (*Веселовский А.Н.* Теория поэтических родов в их историческом развитии. Ч. 3. С. 221–223).

<sup>1704</sup> Робер (Роберт) де Борон – автор «Романа о Граале» (См.: *Борон Р. де.* Роман о Граале. СПб., 2000; другое название – «Роман об Иосифе Аримафейском»). Робер де Борон подробно излагает историю Грааля – чаши, которой пользовался Иисус Христос на Тайной вечере и в которую Иосиф Аримафейский собрал его кровь после распятия. См.: Там же. С. 230.

<sup>1705</sup> Кретьен де Труа умер между 1185 и 1191 гг.; возможно, Белый забыл проставить здесь даггер («†»).

<sup>1706</sup> *Веселовский А.Н.* Теория поэтических родов в их историческом развитии. Ч. 3: Очерки истории романа, новеллы, народной книги и сказки: Курс лекций 1883/1884 г. СПб., 1883 (здесь: С. 231).

*Uehli E.* Eine neue Gralssuche. Stuttgart, 1921 (издание 1919 г. библиографически не выявлено).

<sup>1707</sup> Белый мог также использовать сведения из статьи И.М. Болдакова «Вольфрам фон Эшенбах» (*ЭСБЕ*. Т. VII (13). С. 165–167).

<sup>1708</sup> Подразумеваются мистерии Гибернии, см. подробнее наст. кн., гл. III, подглаву «Культура девятого и десятого века» и прим. 1272, 1273.

<sup>1709</sup> Роман в стихах «Титурель» создан между 1217–1220 гг.; описанные в нем события (любовь между внучкой Титуреля Сигуной и Шионатуландером) предшествуют событиям, о которых рассказывается в «Парсифале».

<sup>1710</sup> *Bötticher G.* Die Wolframliteratur seit Lachmann. Mit kritischen Anmerkungen: Eine Einführung in das Studium Wolframs. Berlin, 1880.

*Bartsch K. (Hrsg.)* Wolfram's von Eschenbach Parzival und Titurel. 3 Bd. Leipzig, 2 Auflage, 1875–1877.

*Heinrich G.A.* Le Parcival de Wolfram d'Eschenbach et la légende de Saint Graal: étude sur la littérature du moyen âge. Paris, 1855.

*Ehrismann G.* Wolframprobleme // Germanisch-Romanische Monatsschrift 1. 1909. S. 657–674.

<sup>1711</sup> Прежде всего имеются в виду лекции из циклов «Мистерии Востока и христианства» (Берлин, 3–7 февраля 1913 г.) и «Христос и духовный мир» (Лейпциг, 28 декабря 1913 г. – 2 января 1914 г., *GA* 149), см.: *Штейнер Р.* Христос и человеческая душа. С. 163–242; *Штейнер Р.* Мистерии Востока и христианства. *GA* 144 / Пер. О.Г. Прониной. М.: Новалис, 2006.

Белый присутствовал на этих лекциях, о цикле «Мистерии Востока и христианства» см.: *МБ.* С. 132; *РД.* С. 402; о цикле «Христос и духовный мир» – *РД.* С. 408. См. также: «Мы готовимся к поездке в Лейпциг на курс д-ра “Христос и духовные миры”, который должен начаться 28 декабря»; «1-го января, кажется, была лекция Штейнера, в которой он говорит изумительные вещи о Парсифале; опять-таки, как и все лекции этого курса, она пала в сознание мое совершенно особенно; мне показалось, что я, один я, понял самую подоплеку лекции» (*МБ.* С. 143, 146). Белый также упоминает о посвященной этой теме 4-й лекции из цикла «Пятое Евангелие» (6 января 1914 г., Берлин – *GA* 148): «6-го января д-р читал в ложе лекцию “О Парсифале”. В ней указывалось, что в настоящее время возможны новые мистерии: соединение мистерий Озириса и Изиды с мистерией Грааля» (*МБ.* С. 149).

<sup>1712</sup> О связи «Круглого стола» короля Артура с космическими образами солнца, луны и зодиака Штейнер говорил в цикле лекций 1913 г., см.: *Штейнер* Мистерии Востока и христианства. *GA* 144. С. 60–81 – 4 лекция, 7 февраля 1913 г.

<sup>1713</sup> *Штейнер Р.* Христос и духовный мир: Пятая лекция. Лейпциг, 1 января 1914 г. // *Штейнер Р.* Христос и человеческая душа. С. 215–225.

<sup>1714</sup> *Штейнер Р.* Христос и духовный мир: Шестая лекция. Лейпциг, 2 января 1914 г. // *Штейнер Р.* Христос и человеческая душа. С. 226–242.

<sup>1715</sup> Откр. 12: 1.

<sup>1716</sup> В четвертой лекции цикла «Мистерии Востока и христианства» Штейнер связывает Грааль с египетскими мистериями: «Как же восходило то, что зашло, погрузилось некогда вниз в Древнем Египте? Оно восходило, становясь видимым в той Святой Чаше, которая называется “Святым Граалем”, охраняемой рыцарями Святого Грааля. В восхождении Святого Грааля можно почувствовать то, что зашло, погрузилось некогда вниз в Древнем Египте. В этом восхождении Святого Грааля перед нами выступает христианское обновление сущности древних мистерий. Собственно говоря, в словах “Святой Грааль” и во всем, что с ним связано, заключается сущность восточных мистерий, появляющаяся на поверхности вновь» (*Штейнер Р.* Мистерии Востока и христианства. *GA* 144. С. 62).

<sup>1717</sup> Белый имеет в виду цикл «Мистерии Востока и христианства».

<sup>1718</sup> См.: «То новое, что должно прийти, все, что должно произойти в душе сознательной, выкристаллизовалось вокруг образа Парсифаля. Все легенды, связанные с Круглым столом короля Артура, являются повторением переживаний в древности души ощущающей; все легенды и рассказы, непосредственно связанные со Святым Граалем, за исключением истории Парсифаля, дают то, что должна пережить душа расщепленная; а все, что выражено в образе Парсифаля, этого идеала нового посвящения, поскольку оно зависит от души сознательной, представляет собой силы, которые будут усвоены нами преимущественно с помощью того, что мы называем душой сознательной» (*Штейнер Р.* Мистерии Востока и христианства. *GA* 144. С. 73–74).

<sup>1719</sup> Галат. 2: 20.

<sup>1720</sup> Возможно, имеется в виду 4 лекция цикла «Пятое евангелие» (Берлин, 6 января 1914 г.), см.: *Штейнер Р.* Пятое Евангелие: Из исследований хроники Акаши. *GA* 148. С. 174–194. Данная тема также затрагивается в лекции Штейнера «Тайна Грааля в творчестве Рихарда Вагнера» (29 июля 1906 г.) из цикла 1906–1907 гг. «Das christliche Mysterium: Die Wahrheitssprache der Evangelien».

Luzifer und Christus. Alte Esoterik und Rosenkruzertum. Erkenntnisse und Lebensfrüchte der Geisteswissenschaft» (GA 97).

Ср. в эссе «Кризис жизни»: «Перед нами стоит Персеваль: перекликается с нашим временем; наше время ему отвечает; и мистерией Вагнера соглашается оно с ним» (*Белый А.* Кризис жизни // *Белый А.* На перевале. С. 62; также: *Белый А.* На перевале. I. Кризис жизни. Пб.: Алконост, 1918. С. 106).

<sup>1721</sup> Ср. аналогичную мысль в эссе Белого «Восток или Запад» (1916): «Персеваль: будет с нами. <...> Рыцари, мистики и поэты “на западе” благословят Персевала; от “Востока”, от “прошлого” – благословят его: *Заратустра*, Манес. Поведет же Христос. Не uznанный, не узнавший Себя, Персеваль уже в нас: среди нас. Рыцари философии, науки, искусства себя повторяют в истории: его гонят они с Мон-Сальвата. Позовем же его: может быть, он – откликнется» (Эпоха. Кн. 1. М., 1918. С. 202; также: *Белый А.* На перевале. II. Кризис мысли. С. 122; *Белый А.* Кризис мысли // *Белый А.* На перевале. С. 142). См. тот же круг тем: *Белый А.* Александрийский период и мы в освещении проблемы «Восток и Запад» // Ариаварта. 1998. № 2. С. 257–278).

<sup>1722</sup> Ср.: «Человек, приближающийся к сущности современных мистерий, должен почувствовать, что оказался перед самим собой, что он стремится обладать добродетелями Парсифаля, зная, однако, что из-за всех вышеописанных отношений более новых времен и будучи сам человеком этого времени, он – в глубине души также и иной, он – раненый Амфортас. Современный человек несет в себе эту двойственную природу: стремящегося вперед Парсифаля и раненого Амфортаса. Так в своем самопознании современный человек должен чувствовать себя самого. Отсюда берут исток силы, которые из этой двойственности должны создать единство, вести человека по пути мирового развития дальше. В нашей душе рассудочной, в глубине нашего внутреннего, должны встретиться раненый в определенном отношении телом и душой современный человек, Амфортас, и Парсифаль, хранитель души сознательной. И не в переносном, а в прямом смысле сказано, что человек, дабы достичь свободы, должен пройти через рану Амфортаса, должен познать в себе Амфортаса, чтобы познакомиться затем и с Парсифалем. Как в Египте было естественно подниматься в высшие миры, чтобы познать там Изиду, так в наше время естественно исходить из духовности этого мира и через духовную природу этого мира подниматься соответствующим способом в высшие духовные миры» (*Штейнер Р.* Мистерии Востока и христианства. GA 144. С. 80).

<sup>1723</sup> *Штейнер Р.* Мистерии Востока и христианства. GA 144. С. 60–81 – 4 лекция, 7 февраля 1913 г.

<sup>1724</sup> В романе Вольфрама фон Эшенбаха «Парцифаль» Клингзор (Клингсор) – герцог Терра де Лабур (Земля труда, от итал. Terra di Lavoro через французское Terre de labour, старинное название местности близ Неаполя), «злбный чародей», «волшебник и злодей отпетый» (пер. Льва Гинзбурга). Он вступил в прелюбодейную связь с женой властителя крепости Калот-Эмболот (также: Калот бобот, Kalata bellota в Южной Сицилии). В трактовке Штейнера в то время Калот бобот был духовным оплотом богини Иблис, женского аспекта Эблиса (исламское имя Люцифера), а связь Клингсора с духом этого места была союзом сил Аримана и Люцифера, оказавшим черномagическое влияние на души людей: «Все, что было предпринято враждебной властью против Грааля и нанесло рану Амфортасу, можно в конечном итоге возвести к союзу, заключенному Клингсором в оплоте Иблис, в Калот бобот»; союз Клингсора с Иблис представляет собой «самый страшный союз» из известных союзов тех фигур, в душах которых действовали оккультные силы (*Steiner R.* Die Mysterien des Morgenlandes und des Christentums. GA 144. Dornach/Schweiz, 1985. S. 72. Пер. Х. Шталь). Некоторые из событий, упомянутых Штейнером и Белым, происходили в XII и XIII вв., однако центральный сюжет, описанный Эшенбахом, по Штейнеру, относится к IX столетию. Подробнее см.: *Майер Р.* В пространстве – время здесь... История Грааля / Пер. с нем. В. и М. Витковских; ред. Н.Н. Федоровой и С.В. Казачкова. М., 1997; *Штайн В.Й.* Мировая история в свете Святого Грааля: Великое девятое столетие / Пер. с нем. В.Б. Микушевича; ред. Т. Гармаш. М., 2012.

<sup>1725</sup> Белый вспоминал, как в 1910 г. видел в Сицилии «тот таинственный Гра<a>ль, о котором мы слышали у де-Троа и у Вольфрама фон Эшенбаха; легенды гласят, что священное место его есть Испания; но почему-то мне кажется, что не в Испании высится сваянный светом Сальват (Монсальват), а – в Сицилии он – невидим; он светлая сказка, повисшая в светочах; жажда его осадить в твердых землях, поставить на почву Сицилии рыцарством света, – досель разбиваются действием злого Клингзора, которого места, согласно преданию – Калабрия: из Калабрии грозно бросает Клингзор свои копыя через пролив в Сицилианские земли...» (*Белый А.* Пугевые заметки. С. 95–96). Имеется в виду Крегьен де Труа.



В *ИССД* – под влиянием Штейнера – Белый изменяет свое прежнее восприятие, внося в него оценки Штейнера и трактуя теперь Сицилию как «центр борьбы двух источников культуры»: с одной стороны, «духовное братство, не имеющее устава и организации, но, так сказать, в духе и в устремлениях культуры осуществлявшего Мон-Сальват», с другой – «влияния демонически разложившейся духовной культуры», локализованной в Калабрии. Белый относит «борьбу культур» прежде всего к заданию осуществления эзотерической, не скованной догматикой «Невидимой церкви» мистерий Грааля, и тем самым в *ИССД* Сицилия становится местом зарождения самосознающей души.

<sup>1726</sup> О Фридрихе II см.: *ИССД*. Т. 1, гл. III, подглава «Изменение рельефов культуры в двенадцатом веке», а также: *Белый А.* Путевые заметки. С. 112–118 (глава «Фридрих Второй»).

<sup>1727</sup> *Веселовский А.Н.* История лирики и драмы. С. 288–289.

<sup>1728</sup> См. наст. кн., гл. III, подглаву «Изменение рельефов культуры в двенадцатом веке» и прим. 1517.

<sup>1729</sup> Год смерти Фридриха II. О значении 1250 г. см. наст. кн., гл. II–III.

Согласно Штейнеру, в 1250 г. начинается период, в который «люди почувствовали себя более всего оторванными от духовного мира»; «Значение 1250 года для духовного развития человечества становится особенно ясным, если мы примем во внимание результат ясновидящего исследования, заключенный в следующем факте. Даже те индивидуальности, которые в прежних инкарнациях достигли высоких ступеней развития и которые воплотились снова приблизительно около 1250 года, должны были на время пережить полное помутнение своего непосредственного видения в духовном мире. Совершенно просветленные индивидуальности были как бы отрезаны от духовного мира и могли сохранить о нем какое-либо знание только из воспоминаний о прежних воплощениях.

Итак, мы видим, что с тех пор в духовном водительстве человечества стал необходимым новый элемент. Это был элемент истинной современной эзотерики. Только благодаря ему мы можем правильно понять, как может проникнуть в водительство всего человечества, а также и отдельно человека то, что мы называем “импульсом Христа”» (*Штейнер Р.* Духовное водительство человека и человечества. С. 42, 43–44).

<sup>1730</sup> *Mone F.J. (Hrsg.)* Schauspiele des Mittelalters. Aus Handschriften herausgegeben und erklärt von F.J. Mone. 2 Bd. Karlsruhe, 1846.

*Hase C.A. v.* Das geistliche Schauspiel: Geschichtliche Übersicht. Leipzig, 1858.

*Milchsack G.* Die Oster- und Passionsspiele. Literaturhistorische Untersuchungen über den Ursprung und die Entwicklung derselben bis zum 17. Jahrhundert vornehmlich in Deutschland. Bd. I. Wolfenbüttel, 1880.

*Веселовский Алексей Н.* Старинный театр в Европе: Исторические очерки. М., 1870.

<sup>1731</sup> Скорее всего, имеется в виду знаменитый филолог Якоб Гримм (см.: *Веселовский А.Н.* История лирики и драмы. С. 253): на него указывает в статье Конрада Мюллера, на которую ссылается Веселовский (*Müller Conrad.* Ein altgermanisches weihnachtsspiel, genant das gotische // *Zeitschrift für deutsche Philologie.* 14 (1882). S. 459).

<sup>1732</sup> См.: *Веселовский А.Н.* История лирики и драмы. С. 249, 253.

<sup>1733</sup> На немецких историков театра Франца Йозефа Моне (Franz Josef Mone) и Густава Мильхзака (*Gustav Milchsack*) Белый ссылается в постраничной сноске выше.

<sup>1734</sup> Там же. С. 253.

<sup>1735</sup> Там же. С. 254.

<sup>1736</sup> «К числу игр мимов относятся “готские игры”, описанные подробно Константином Багрянородным в соч. “De ceremoniis aulae Byzantinae” <...>. Они назывались так или потому что разыгрывались готами или потому что восходили к готской традиции, как думает Конрад Мюллер» (*Веселовский А.Н.* История лирики и драмы. С. 255). Имеется в виду указанная выше статья К. Мюллера.

<sup>1737</sup> *Веселовский А.Н.* История лирики и драмы. С. 258.

<sup>1738</sup> Там же. С. 259–260.

<sup>1739</sup> Там же. С. 267.

<sup>1740</sup> Ср.: «Когда мистерия удалась из церкви, она попала в руки светские, и очень важно для судьбы драмы, что мистерия позднее разыгрывалась в городских корпорациях и братствах, каково напр., *Confrérie de la Passion*, которому Карл VI дал патент на представление мистерий и которое впоследствии должно было уступить место правильным актерам французской драмы» (Там же.

С. 272). «Confrérie de la Passion» (франц.) – «Братство страстей Христовых», объединяющее горожан для театральных представлений.

<sup>1741</sup> Там же.

<sup>1742</sup> Там же. С. 292.

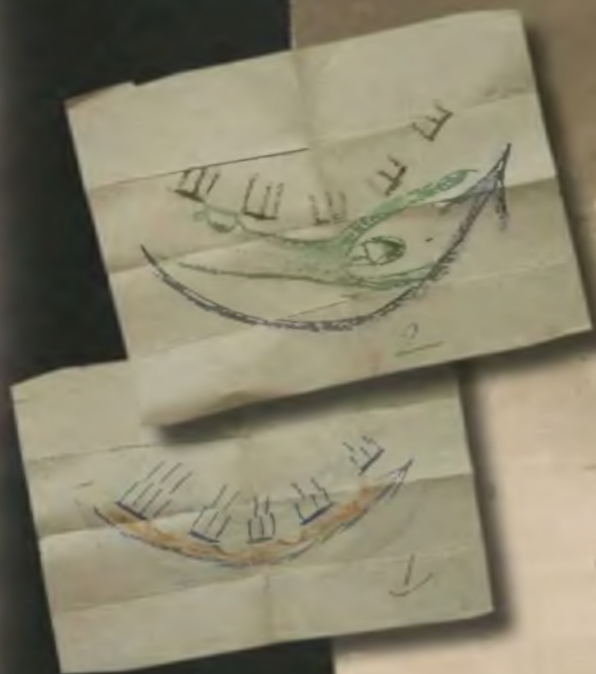
<sup>1743</sup> Веселовский А.Н. История лирики и драмы. С. 292–293.

Ср. также в его работе «Противоречия итальянского Возрождения» (1897): «В 1258 г. Raniero Fasani, одетый в рубище, подпоясанный вервием, с бичом в руке, обходил умбрийские веси, проповедуя словом и делом покаяние. Проповедь подействовала: образовались общества бичующихся (Disciplinati), ходившие по городам и деревням, бичуя себя до крови в воспоминание страстей христовых и призывая господне милосердие. Движение было глубокое, страстно охватившее массу <...>. Все мирское было забыто и оставлено; не слышно было ни музыки, ни любовных песен, пишет падуанский монах, только жалобные песни кающихся. Последние, певшиеся во время процессий, либо в пору “страды” самобичевания, характерны вообще для явления флагелланства; в Италии они получили название laude, славословий, и только здесь они стали ячейкой, из которой вышла народно-религиозная драма. Вначале, вероятно, laude пелись антифонно: одна группа страдников подхватывала песню, начатую другой, и та продолжала ее в свою очередь и свое время. Эта антифония могла совпадать с чередованием лиц в ходе того евангельского или легендарного воспоминания, которое легло в основу laude. Богородице говорят, что ее сына схватили и подвергают истязаниям; она сообщает о том Магдалине, умоляет Пилата о пощаде, но тот отказывает; она обращается к Христу, который указывает ей на распятие, уже уготованное для него; следуют ее мольбы к кресту, беседа с распятым Спасителем, ее сетования. <...>. Стоило только разобрать их отдельным лицам, участвовавшим в флагеллантской страде, придать действию более вероятия соответствующим костюмом, указания на которые встречаются в старых инвентарях покаянных братств, и мы придем к той форме, посредствующей между хоровой lauda и развитой религиозной драмой, которая получила название divozione. Оторванная от среды, создавшей ее в беспредельном увлечении религиозной идеей, перенесенная во Флоренцию, в обстановке ее искусства и декоративного блеска, она обратилась в драматическое представление (garrpresentatione), отвечающее более мирным художественным, чем церковным целям» (Веселовский А.Н. Избранные труды. С. 273–274). Флагеллантизм, флагелланство (от лат. flagellare – «хлестать, сечь»; flagellum – «бич, кнут») – возникшее в Италии в XIII в. аскетическое движение, практиковавшее бичевание и самоистязание для умерщвления плоти и очищения от грехов; процессии флагеллантов собирали толпы зрителей и сопровождалась особым типом покаянного песнопения – лаудами. «Rappresentazione» – представление (итал.); «Священное представление» («Sacra rappresentazione») – возникший в Италии в XV в. тип средневекового театрального действия на религиозный сюжет.

<sup>1744</sup> Железная дева – орудие пыток и казни, представляющее собой металлический саркофаг с острыми шипами внутри и отдаленно напоминающий по форме женскую фигуру; ее средневековое происхождение сомнительно; самый старый из известных экземпляров («нюрнбергская дева») относится к XVI в.

Ср. использование этого образа Белым в эссе «Кризис культуры» (1920) в сходном контексте: «“Жена, облеченная в солнце” и есть: христианская община первых веков; на протяжении ряда столетий сжимается официально церковью эта жена вокруг нас, чтобы стать “нюрнбергской” дамой, “железной” дамой: известным орудием пытки (футляром, истыканным остриями внутри); вне футляра, вне церкви, вне самой ограды ее разблесталась теперь нам жена, облеченная в солнце: Мадонна Италии: “женственность” женщины; видим вне тесной церковной ограды блистание красками религиозных основ человека, где “Он” непостижно вписуется в сердце людей и выражает вне церкви: преобразование человеческого подсознания до слияния его с существами космических сфер; это видим мы в Беатриче у Данте, в “Мадонне”, в “Христе” Леонардо-да-Винчи; “Христы” и “Мадонны”, как люди, блуждают среди нас на полотнах и фресках Италии, переливая свой красочный импульс не в явную церковь, но в тайную, сокровенную церковь, которой нескрытое имя — “культура”» (СКМ. С. 267).

<sup>1745</sup> Эрудиция Белого в этой области связана с его работой в Наркомпросе – в Отделе охраны памятников искусства и старины (1919–1920). В сентябре 1919 г. Белый записывает, что ему поручена «работа “История движений коллекций в великой фр<анцузской> революции”. Я каждый день с 10<-ти> работаю в Рум<янецевском> Музее; и по 5–6 часов читаю с выписками материал: энное количество книг по 1) музееведению, 2) истории вел<икой> фр<анцузской> революции, 3) специальную литературу по коллекциям и законодательству “Конвента”; <...> читаю, кажется,



Схемы-образы.  
РГАЛИ



34  
N 2650 а

Везуть Схем-образы

Отражению до Смер-  
ти не Подлежат

Андрей Белый.  
Флюзлен  
(Швейцария).  
1915. МКАБ



А1  
материю Девушку Зарядка с  
Козьма Симова сд; Амур  
слова за  
Пасху  
в Тень

26





«Серия схем А (в А-1, А-2, А-3, А-4, А-5)».  
Вторая половина 1920-х? РГАЛИ

«А-1. Античному человеку загадка сфинкса  
“Познай самого себя”; античный человек  
загадки не разгадал. Раскрытие загадки в духе  
дух<овной> науки в четырех картинах».  
Пояснение Андрея Белого







«А-2. Образ стояния 4-ой культуры души разсужд<ающей> (античной) пред будущим: открытая бездна (душа ощущающая) грозит возстанием мира мифов, как прошлого; впереди – видения будущего; государственно-церковное христианство, как противодействие античному миру в сфере души разсужд<ающей>; еще дальше – варвары, угрожающие падением Римск<ой> Империи, как воплощение рока (души ощущ<ающей>) в сферу истории. Имагинация соответствует физиологии тела: воин (Я, центр мозга); протопоп – мозжечек; варвары – нервы; пещера – полость сердца; змеи – кишки». Пояснение Андрея Белого





А2

Этот культурный (английский)

образ Столика

Безымя (душа огулу)

Получили: оттертас  
Ат... грозит

Мир и...  
...уфари...  
...в...



«А-3. Переход от имажинации к духовно-научной физиологии: воин, — сознание личности, долженствующее погрузиться в сферу сердца, чтоб гармонизировать нервы (варваров, будущую европейскую мысль). Эмблема отношения римского государства к северно-европейским варварам, не прочитанная древним миром, павшим от этого».

A 3  
Переход от имажинации к духовно-научной физиологии







«А-4. Дитя на горе в колыбели, – впервые рождение мысли, царя в голове. Лиловое: древнее змеевое знание (спинномозговое, безмозглое). Заштрихованное в голове будущего индивидуума – участие ангельской иерархии в рождении мысли: ангел (младенца) над колыбелью; он – пропечатался в самом строении мозга; диск главы ангела – так называемый “теменной глаз” (в анатомии мозга); крылья – полушария».

Пояснения Андрея Белого





«А-5. Когда созрела мысль личности в душе разсуждающей, совершилась временная эмансипация мозга (разсудка) от спины (хвоста, ощущения) соответствующая тому, что ангел мысли (духовная иерархия, руководящая за него его мыслью (промысл) ради будущих испытаний отрока-мысли, временно отступилась от него (Эпоха разцвета греческой философии)».

Пояснение Андрея Белого



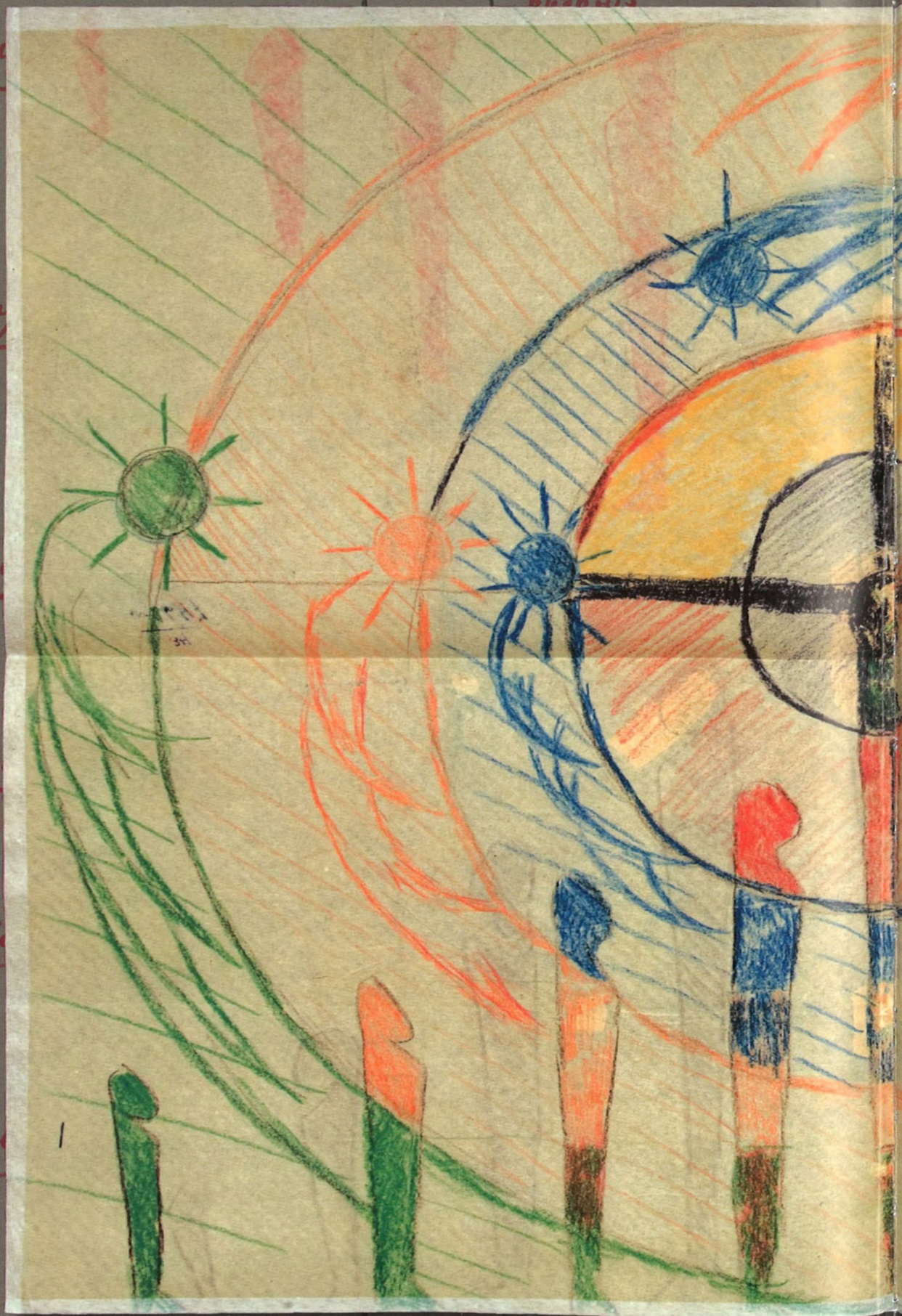


29.

no 6  
unro. 6  
(Dra) W  
Coulbe  
a. Mui  
e. West  
ap. Mui  
f. Mui

peaduko om amq. Mui om vero.  
(Mosa) Mui Mui Mui





Саттва познани



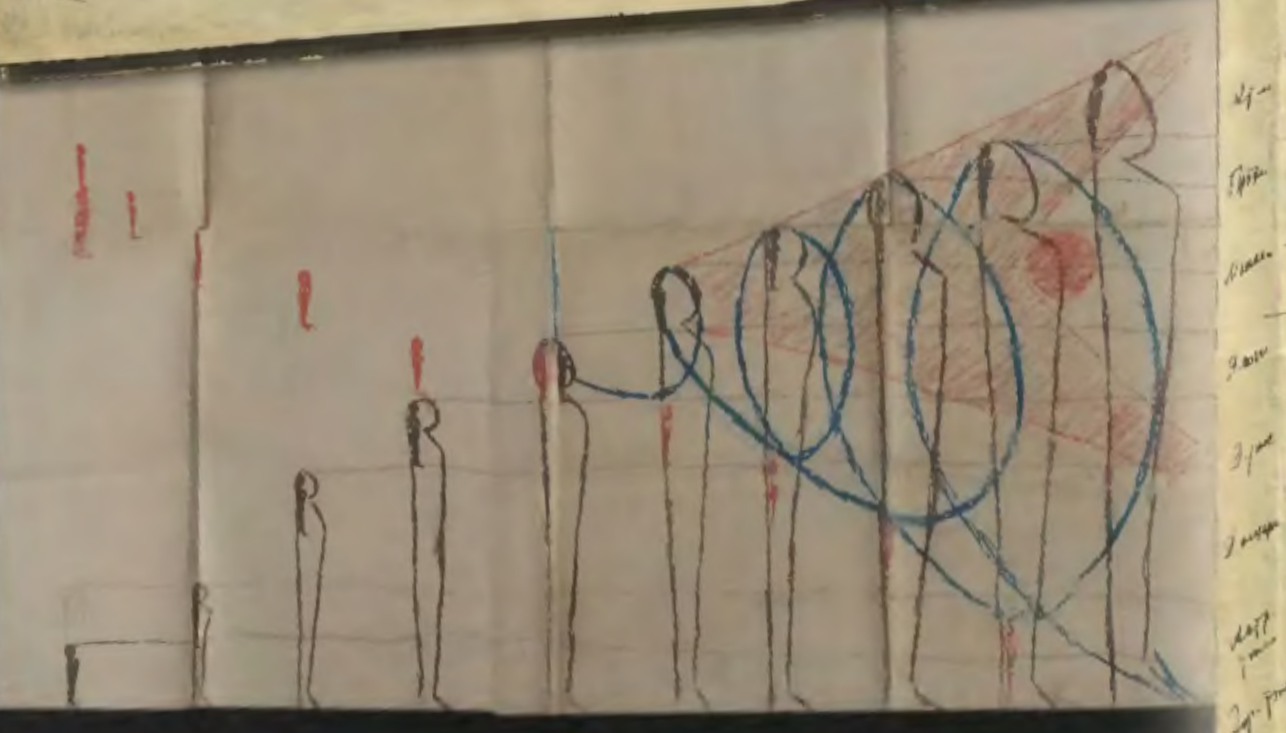
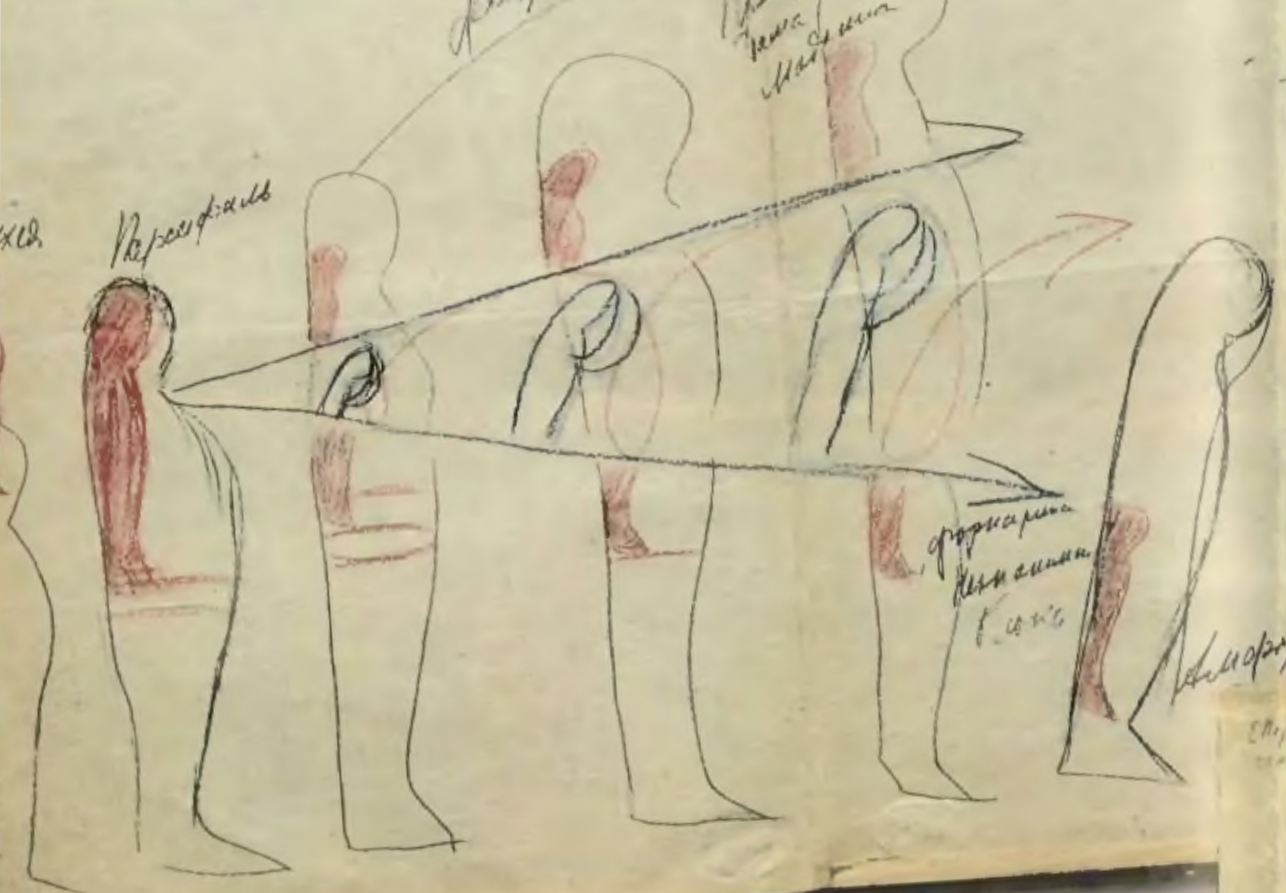


Лекционная схема. Конец 1910-х–1920-е. РГАЛИ



Схема, связанная с «Историей становления самосознающей души»?  
Вторая половина 1920-х? Копия К.Н. Бугаевой. НИОР РГБ

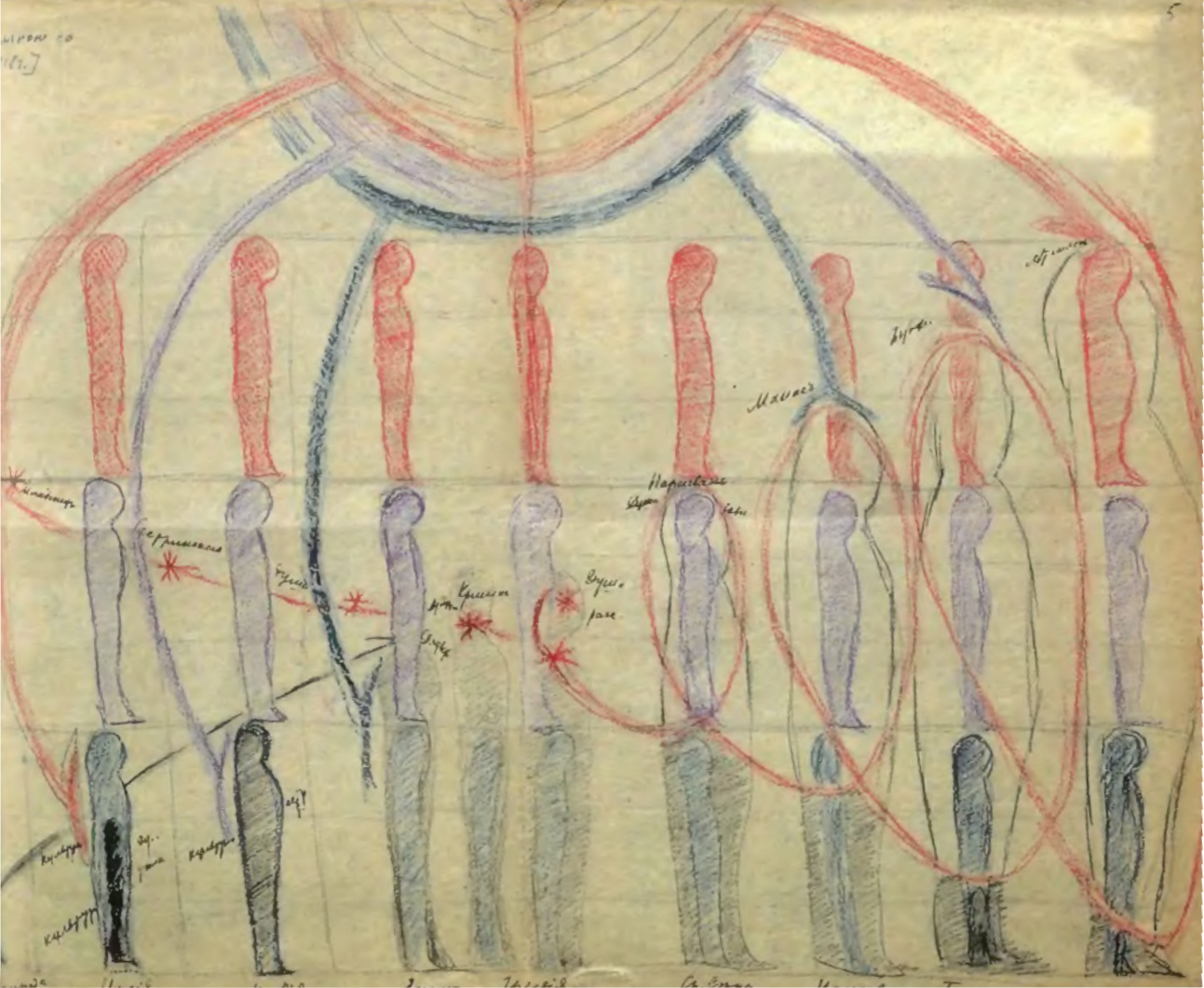
Надписи: «Психея – Парсифаль – Прекрасная дама, Мадонна – Форнарина,  
Незнакомка Блока – Амфортас – Карма»



Схемы к лекциям по «по философии сознания и культуры».  
Справа – копия К.Н. Бугаевой. Конец 1910-х – 1920-е. НИОР РГБ



Набросок к лекционной схеме?  
Конец 1910-х–1920-е. ИРЛИ РАН









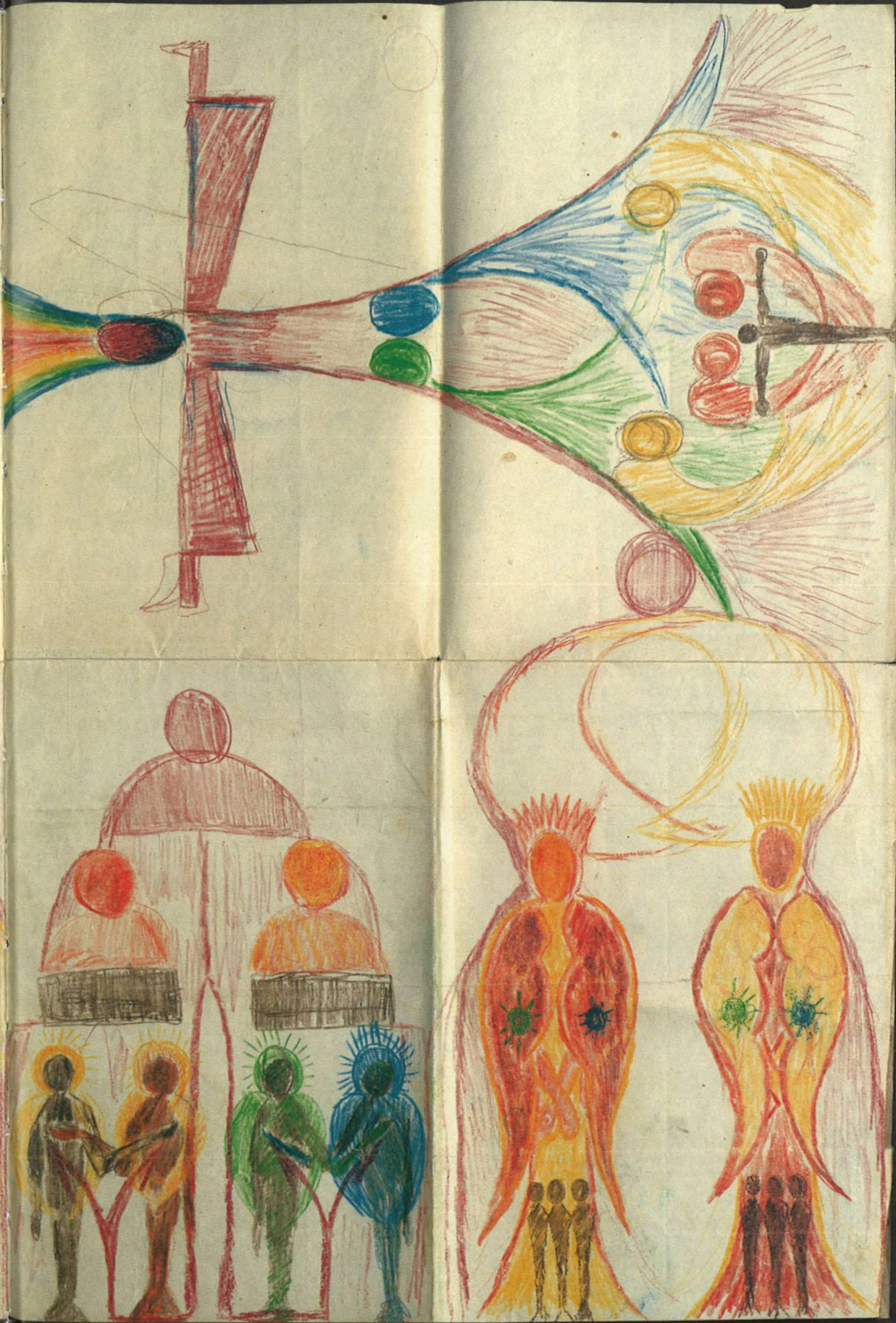
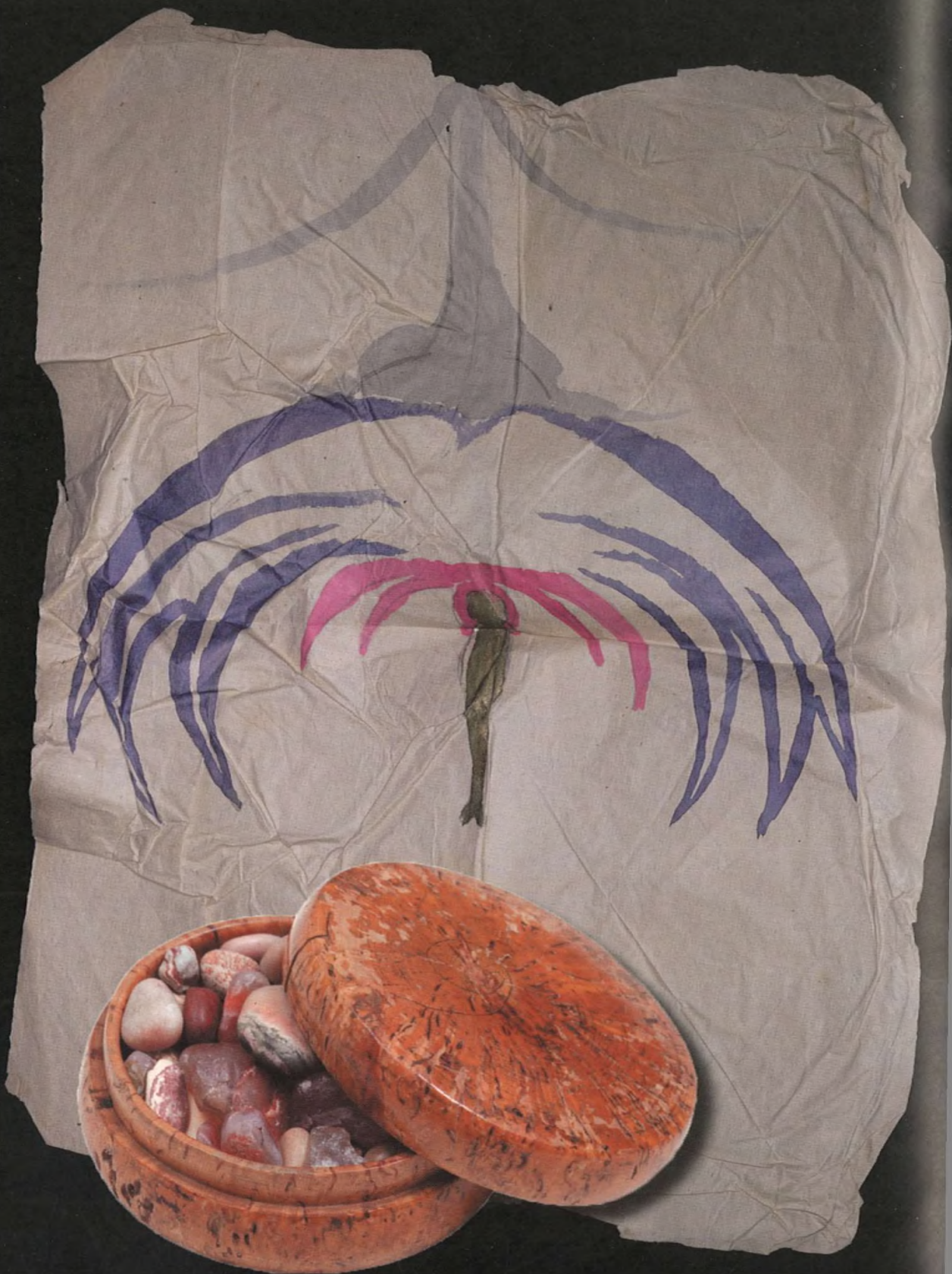


Схема к лекции «по философии сознания и культуры».  
Пояснение К.Н.Бугаевой. Конец 1910-х–1920-е. НИОР РГБ





Набросок к лекционной схеме?  
Конец 1910-х–1920-е? ИРЛИ РАН  
Камешки, привезенные  
Андреем Белым из Коктебеля.  
1924. МКАБ

Дюмениля: «История коллекций во Франции». И специально: литературу по образованию Музея Лемуара; памятники готики бросают меня к истории древней Франции; тема моя, расширяясь, меня разрывает» (РД. С. 452–453). Упомянута монография: *Dumesnil Antoine Jules. Histoire des plus célèbres amateurs français et de leurs relations, avec les artistes. Paris, 1853.*

<sup>1746</sup> Ср.: «Людювик» любил книги и искусство. Его называют Периклом средневекового зодчества. Он усердно воздвигал храмы: к его времени относится собор в Реймсе, прелестная церковь Sainte Chapelle в Париже и др.» (ЭСБЕ. Т. XVIII (35). С. 226).

Sainte Chapelle – Сент-Шапель, Святая капелла, часовня на острове Сите в Париже; построена Людовиком IX в 1242–1248 гг.

<sup>1747</sup> Ричард Львиное сердце, Фридрих I Барбаросса.

<sup>1748</sup> См. наст. кн., гл. II, подглаву «Искры культуры на Западе».

<sup>1749</sup> Франц.: *traîne*, шлейф у женского платья.

<sup>1750</sup> См.: *Lenoir A. Histoire des arts en France, prouvée par les monuments. Suivie d'une description chronologique des statues en marbre et en bronze, bas-reliefs et tombeaux des hommes et des femmes célèbres, réunis au Musée impérial des monuments français. Paris, 1810. P. 149–155* (глава «Costumes français depuis neuvième siècle, jusqu'au quatorzième inclusivement»).

<sup>1751</sup> Там же. P. 154.

<sup>1752</sup> Обувь с длинными, клювовидными, загнутыми вверх носами, так называемые пулены (*souliers à la poulaine*); длина носа соответствовала знатности владельца.

<sup>1753</sup> Далее Белым вычеркнут абзац:

«Воины начинают себя до такой степени обременять доспехами, что задыхаются под ними; под бременем их они едва в состоянии слезать с лошади».

<sup>1754</sup> См. детальную справку: *Laborde L.-E. de. Notice des émaux, bijoux et objets divers exposés dans les galeries du Musée du Louvre. Vol. 2. Paris, 1853. P. 442.*

<sup>1755</sup> *Bourse* (франц.) – кошелек, мешок, сумка, карман. Крепившиеся к поясу кошельки (кисеты) для милостыни в восточном (сарацинском) стиле, мода на которые была привезена участниками крестовых походов; богато отделялись вышивкой, эмалью, камнями и т.п. украшениями.

<sup>1756</sup> *Pinguilly-l'Haridon O. Musée d'Artillerie. Catalogue des collections composant le Musée d'Artillerie. Paris, 1862.*

*Kraepelin K. Naturwissenschaftlich-technische Museen // Lexis W. (Hrsg.) Die allgemeinen Grundlagen der Kultur der Gegenwart. Abt. I. Berlin, 1906. S. 372–396.*

*Laborde L.-E. de. Notice des émaux, bijoux et objets divers exposés dans les galeries du Musée du Louvre. Vol. 1–2. Paris, 1852–1853.*

<sup>1757</sup> Франц.: *secrétaire* – секретер, мебель с выдвигаемыми и потайными ящичками для хранения ценностей.

<sup>1758</sup> См.: *Lenoir A. Histoire des arts en France, prouvée par les monuments. P. 128.*

<sup>1759</sup> См.: Там же. P. 366. Имеются в виду витражи часовни Сент-Шапель, на которых изображены Людовик IX и его мать Бланка Кастильская.

<sup>1760</sup> Там же. P. 130.

<sup>1761</sup> *Фелькерзам А. Коралл и его применение в искусстве // Старые годы: Ежемесячник для любителей искусства и старины. 1914. № 2 (Февраль). С. 21.*

<sup>1762</sup> *Фелькерзам А. Слоновая кость и ее применение в искусстве // Старые годы: Ежемесячник для любителей искусства и старины. 1915. № 10 (Октябрь). С. 9.*

<sup>1763</sup> Согласно Фелькерзаму, названные художники работали в XIV в. Ср.: «С этого времени разнообразие изделий из слоновой кости все возрастает; встречаются всевозможные коробочки и шкатулочки, гребни, зеркала – последние попадают особенно часто, причем нередко украшаются золотом и эмалью; затем фонари, подсвечники, шары, шашки и шахматы, трости, пороховницы, ножевые черенки, кубки в виде рогов, барельефы и множество других предметов»; «Несмотря на это, известны лишь немногие мастера: Jean Lebraellier, скульптор короля Карла V. Héliot Berthelot в 1392 г. работал при дворе Филиппа Смелого; делал церковные барельефы и фигуры святых» (Там же. С. 9–10, 11).

<sup>1764</sup> См.: *Фелькерзам А. Янтарь и его применение в искусстве // Старые годы: Ежемесячник для любителей искусства и старины. 1912. № 11 (Ноябрь). С. 3–15.* Фелькерзам отмечает, что янтарь «в инвентарях записывался в ряду драгоценных камней и ювелирных изделий», и упоминает в числе самых древних и ценных «янтарных вещей <...> у короля Карла V в 1390 г. образ св. Иоанна Крестителя» (Там же. С. 10).

<sup>1765</sup> Имеется в виду Теофил Пресвитер, автор трехтомной «Записки о разных искусствах» (лат.: «*Schedula diversarum artium*»). См. наст. кн., гл. III, подглавы «Храмовое творчество», «Культура девятого и десятого века» и прим. 1320, 1369.

<sup>1766</sup> Неустановленное лицо.

<sup>1767</sup> Ср. в статье «Французское искусство»: «В XII и XIII вв. большие замки обыкновенно окружались двумя concentрическими кольцами стен. Внутри первой находились донжон, главное по назначению и величине здание в замке, представлявшее собой большей частью солидную каменную четырехугольную башню с выступающей из ее стены башенкой для лестницы, ведшей в верхние этажи, и бэффруа (*befroi* или *belfroi*), еще более укрепленная высокая башня, назначенная служить убежищем для обитателей замка в том случае, когда донжон уже достался в руки неприятелю. Вход в эту башню устраивался не в уровень с землей, а на втором этаже, и взбираться к нему надо было по приставной деревянной лестнице, которая в минуты опасности убиралась» (ЭСБЕ. Т. XXXVIa (72). С. 663).

<sup>1768</sup> Ср.: «Архитектурная отделка внешности замков – совершенно такого же рода, как современных им церквей. Обстановка жилых помещений двинулась, в сравнении с прежней, значительно вперед. Появились расписные стекла в окнах, скульптурные украшения каминов, деревянная резная обшивка и ковры на стенах, настилка из плит черного и белого камня, мрамора или обожженной глины на полах, дубовые шкафы, лари, столы, кресла с изящной резьбой и пр. О том, каковы были такие жилища французской аристократии, мы можем получить понятие по многим сохранившимся образцам; прекраснейшие из них – Отель-Бургтеруд в Руане, Отель-Клюни в Париже и замок Мельян в Бурбоне» (Там же. С. 664). Вместе с средневековыми особняками – Отелем Бургтеруд (*Bourgtheroulde*) и Отелем Клюни, Белый вслед за автором словарной статьи упоминает не вполне понятный «замок Мельян»: возможно, речь идет о замках Мейян (*Château de Meillant*) или Мулен (*Château du Moulin*), последний находился в герцогстве Бурбон и служил местом проживания Бурбонов.

<sup>1769</sup> *Laborde L.-E. de. Notice des émaux, bijoux et objets divers exposés dans les galeries du Musée du Louvre. Vol. 1–2. Paris, 1852–1853.*

*Geffroy G. Le palais du Louvre. Architecture, mobilier, objets. Paris, 1909.*

*Lenoir A. Histoire des arts en France, prouvée par les monuments. Suivie d'une description chronologique des statues en marbre et en bronze, bas-reliefs et tombeaux des hommes et des femmes célèbres, réunis au Musée impérial des monuments français. Paris, 1811.*

*Lacroix P. Les arts au Moyen Âge et à l'époque de la Renaissance. Sixième édition. Paris, 1877.*

*Фелькерзам А. Слоновая кость и ее применение в искусстве // Старые годы: Ежемесячник для любителей искусства и старины. 1915. № 10 (Октябрь). С. 3–34.*

*Lacroix Paul. Vie militaire et religieuse au Moyen Âge et à l'époque de la Renaissance. Paris, 1877*

*Pinguilly-l'Haridon O. Musée d'Artillerie. Catalogue des collections composant le Musée d'Artillerie. Paris, 1862.*

*Фелькерзам А. Коралл и его применение в искусстве // Старые годы: Ежемесячник для любителей искусства и старины. 1914. № 2 (Февраль). С. 20–30.*

*Humbert A. La sculpture sous les Ducs de Bourgogne (1361–1483). Paris, 1913.*

«“Лувр” – статья в Энци. Словаре Брокгауза. Из. 1831 г. Т. 35-й» – вероятно, имеется в виду: *С-в А. Лувр // ЭСБЕ. Т. XVIII (35). С. 65–66* (автор статьи – искусствовед, хранитель Императорского Эрмитажа А.И. Сомов; том вышел в 1896 г.).

*Jolly J. Philippe le Bel, ses desseins, ses actes, son influence. Paris, 1869.*

*Viollet-le-Duc E.E. Dictionnaire raisonné du mobilier français de l'époque carlovingienne à la Renaissance. 6 Bd. Paris, 1858–1875.*

<sup>1770</sup> В списках К.Н. Бугаевой перед этим абзацем поставлен заголовок «Готика». Однако такая подглава не значится ни в автографе *ИССД*, ни в оглавлении к первому тому. К.Н. Бугаева выделила ее, вероятно, по смыслу. Подробнее см. во вступ. статье, раздел «Обоснование текста».

<sup>1771</sup> Здесь и далее Белый основывается прежде всего на статье А.Н. Кубе «Готическое искусство» (*НЭС. Т. 14. Стб. 573–582*) и труде французского архитектора и реставратора Александра Ленуара «*Histoire des arts en France, prouvée par les monuments*», указанном в постраничной сноске выше; см. далее об интересе Белого к Ленуару.

<sup>1772</sup> Кубе, характеризуя негативную оценку готики как «варварского» стиля художниками и учеными эпохи Возрождения, поставил под сомнение историческую связь готического искусства с готами. Согласно же Ленуару, сами памятники архитектуры свидетельствуют о том, что готический стиль основывается на арабском и сирийском искусстве и не может происходить от готов.



Описанию арабского характера французской готики Ленуар посвящает отдельные подглавы, см.: *Lenoir A. Histoire des arts en France*. P. 37–43 («L'architecture appelée gothique est véritablement une architecture Arabe ou Sarrazine»); P. 43–44 («De la construction et des caractères définitifs de l'architecture arabe, appelée gothique»); об армянской архитектуре см.: P. 152–154, 240.

<sup>1773</sup> В указаниях на критическое отношение к готике со стороны деятелей культуры Белый следует Кубе: «Французские архитекторы XVI в. отмечают отдаленность готического стиля от античных пропорций и отсутствие вкуса в фантастичной готической орнаментации. Архитектор Филибер де л'Орм вообще не считает готический стиль или “la mode française” настоящей архитектурой. Интересны отзывы французских классиков XVII в.: Мольер с возмущением говорит о соборе Парижской Богоматери, а для Лабрюйера и Расина “готический” – синоним “варварского”. <...> В Германии, с одной стороны, это искусство так глубоко пустило корни, что некоторые немецкие ученые считают исторически обоснованным предложение называть готический стиль “германским” или “немецким”. С другой стороны, и в Германии существовали противники готического стиля. Молодой Гете, а за ним и все романтики видели в готике истинно-немецкий стиль и воплощение высшей гармонии. Но с течением времени, под влиянием увлечения греческим стилем и архитектурой Возрождения, Гете стал отрицать красоту, гармонию и закономерность Готического искусства» (*Кубе А.Н. Готическое искусство // НЭС. Т. 14. Стб. 574–575*).

<sup>1774</sup> Имеется в виду Я. Буркхардт. Ср.: «Историк эпохи Возрождения, Яков Буркхардт, не любил готики, между тем, как его учитель Куглер восхищался Готическим искусством. Начиная с XVI и до XIX в., противниками готического стиля выставлялись как главные его недостатки – беспорядок и отсутствие принципов» (Там же).

<sup>1775</sup> А. Ленуар состоял в комиссии по защите памятников искусства от разрушений во время французской революции, в особенности памятников Средневековья. В организованном им Музее французских памятников (1795) были выставлены античные и средневековые экспонаты, впервые по хронологическому принципу. В позднейших мемуарах Белый датирует начало своего интереса к Ленуару поездкой в Мюнхен (1906) и там же дает его характеристику: «Французский художник и собиратель статуй в эпоху Конвента, впервые указавший на значение готики для нашего времени и открытым им музеем, и описанием памятников в своей книге о них» (*МДР. С. 102*).

<sup>1776</sup> Ср.: *Lenoir A. Histoire des arts en France*. P. 43.

<sup>1777</sup> Ср.: *Кубе А.Н. Готическое искусство. Стб. 575*. Кубе описывает конец XII – начало XIII вв. как время изменений в жизни средневековой Европы. «Схоластика пытается формулировать и установить это великое умственное движение в своих грандиозных идейных построениях, кристаллизацией и живой иллюстрацией которых и являются готические соборы» (Там же).

<sup>1778</sup> Ср. о готическом стиле в энциклопедической статье «Французское искусство» (раздел «Архитектура»): «Впервые появился он со своими отличительными чертами около 1150 г. Родина его, несомненно, – Франция, так как в ней сотней лет раньше, чем в других странах, уже существовали готические церкви, а именно в Иль-де-Франсе и ближайших к этой провинции местах <...> – словом, в той части страны, где за полтора столетия перед тем воцарилась династия Капетингов. Надо также заметить, что все выдающиеся Ф<ранцузские> зодчие романской эпохи, Робер де Люзарш, Пьер де Монтеро, Эд де Монтрёль, Рауль де Куси, Тома де Кормон, Жан де Шель, Пьер де Корби, были уроженцы Иль-де-Франса, Пикардии и соседних земель» (*ЭСБЕ. Т. XXXVIa (72). С. 662*). Белый вслед за автором словарной статьи путает французского зодчего, одного из архитекторов Реймского собора Робера ле Куси с Раулем де Куси (ок. 1142 – 1191), знаменитым рыцарем, погибшим в Третьем крестовом походе. Пьер Монтеро (Монтрейль) и Эд Монтрейль (Монтрейль) происходили из одной семьи.

<sup>1779</sup> См.: *Кубе А.Н. Готическое искусство. Стб. 576*.

<sup>1780</sup> Шартрский собор, воздвигнутый ок. 1130/1134 г. и сгоревший в 1194 г., был вновь выстроен в 1194–1220/1230 гг.; Амьенский собор: 1221 – первая четверть XV в.

<sup>1781</sup> *Кубе А.Н. Готическое искусство. Стб. 578–580*.

<sup>1782</sup> Ср. в статье Кубе: «Первой церковью принято было считать сооруженную вскоре после 1130 г. аббатом Стюрием усыпальницу французских королей при аббатстве Сен-Дени. <...> Первый период, “ранне-готический” охватывает вторую половину XII в. В конструкции и орнаментации этой эпохи еще сохранились особенности романского стиля; они отличаются тяжеловатостью форм, соединением старых элементов с новыми. Так, в начатом после 1131 г. соборе в Noyon только отчасти использована стрельчатая форма, концы поперечного нефа закруглены, колонны имеют различную форму, окна имеют романскую арку и т.д. В соборах в Chalons, Laon и в нача-

том в 1163 г. соборе Notre Dame de Paris уже проявляются все существенные элементы готического стиля, но они еще далеко не вполне использованы.

Горизонтальные линии сильно подчеркнуты, хотя надо отметить, что вообще вертикализм во французской готике никогда не доводился до крайних пределов, чем французская готика ярко отличается от немецкой. Второй период, охватывающий XIII в., представляет полный расцвет готики во Франции и отличается сочетанием красоты, последовательного соблюдения системы и смелого стремления тянуть сооружение в высоту.

В XIII веке во Франции было достроено и начато большое число соборов. К самым замечательным принадлежат: Шартрский, Реймский и Амьенский соборы, собор в Бурже, в Бовэ, в Руане и др. Наконец, Sainte Chapelle Людовика IX, построенная Пьером Монтеро в 1241–1251 гг., представляет восхитительный образец французской высокой готики» (Там же. Стб. 581–582).

<sup>1783</sup> «В Германии XIII век является периодом ранней готики. Конструкция и декорация самых интересных памятников немецкой ранней готики — Liebfrauenkirche в Трире, церковь св. Елизаветы в Марбурге и хор Кельнского собора — проникнуты строгим духом романского искусства» (Там же. Стб. 582).

<sup>1784</sup> «В начале XIV века наблюдается начало упадка готической архитектуры во Франции. В течение XIV в. в истории французского строительства происходит застой. В XV веке при Карле VII (1422–1456) начинается третий период — поздней готики, которая вымирает в течение первых десятилетий царствования Франциска I (1515–1547). Этот так называемый пламенеющий стиль (flamboyant) отличается избытком обременяющих здание украшений, среди которых встречается форма, похожая на качающееся пламя свечи, страдает непоследовательностью, отсутствием гармонии и вычурностью. Конструкция свода отличается искусственностью, рисунок орнамента становится произвольным, чрезмерно подчеркиваются вертикальные линии здания. <...> В Германии с 1300 г. приблизительно до 1420 г. наступает период высокой готики. Грандиозные образцы немецкой высокой готики, Кельнский, Страсбургский и Фрейбургский соборы, отличаются гармоничным соединением и свободным развитием готического стиля. <...> Среди бельгийских церквей XIV и XV вв. выделяется великолепный Антверпенский собор» (Там же. Стб. 582).

<sup>1785</sup> Список литературы преимущественно взят из статьи Кубе (Там же. Стб. 582).

*Stein H.* Les architectes des cathédrales gothiques. Étude critique illustrée de vingt-quatre planches hors-texte. Paris, 1911.

*Gonse L.* L'art gothique: l'architecture, la peinture, la sculpture, le décor. Paris, 1890 (издание в одном томе).

*Michel A.* Histoire de l'art depuis les premiers temps chrétiens jusqu'à nos jours. 9 tomes en 18 volumes. Paris, 1905–1929.

*Corroyer E.* L'architecture gothique. Paris, 1892.

*Essenwein A. v., Hasak M.* Die romanische und gothische Baukunst // Handbuch der Architektur. 2 Theil. 4 Bd. in 4 Teilheften. Darmstadt, 1889, 1892, Stuttgart, 1902, 1903.

<sup>1786</sup> Знаменитое рассуждение Канта относится не к стилю, а к прекрасному. Ср.: «Объективная целесообразность не может быть познана только посредством соотнесения многообразного с определенной целью, следовательно, только через понятие. Из одного этого уже явствует, что прекрасное, суждение о котором имеет своей основой чисто формальную целесообразность, т.е. целесообразность без цели, совершенно не зависит от представления о добром» (*Кант И.* Критика способности суждения // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлинга: В 4 т. Т. 4. М., 2001. С. 209 – § 15 «Суждение вкуса совершенно не зависит от понятия о совершенстве»).

<sup>1787</sup> Ср. наст. кн., гл. III, подглаву «Храмовое творчество».

<sup>1788</sup> См. о Порфирии наст. кн., гл. II, подглаву «Неоплатоники»; гл. III, подглаву «Культура девятого и десятого века» и др.

<sup>1789</sup> Об антиномичности религиозного сознания XII–XIII вв. см.: *Карсавин Л.П.* Основы средневековой религиозности в 12–13 века. Пг., 1915. С. 52–53.

<sup>1790</sup> Образ Солнечного града, восходящий к утопии Т. Кампанеллы «Civitas solis» (1602; опубл. 1623; в первом русском переводе 1906 г. «Государство солнца»), встречается у Белого в 1900-е, задолго до знакомства с самим сочинением Кампанеллы. «Солнечный град» как вариант перевода заглавия был заимствован из статьи социолога М.М. Ковалевского «Развитие идей государственной необходимости и общественной правды в Италии. Ботеро и Кампанелла» (Вопросы философии и психологии. 1896. № 31(1). С. 131–168) и осмыслен в духе аргонавтической мифологии, свойственной в то время Белому. См.: *Спивак М.Л.* «Солнечный град» Андрея Белого: с Кампанел-

лой и без Кампанеллы // Утопия и эсхатология в культуре русского модернизма / Сост. О.А. Богданова, А.Г. Гачева. М., 2016. С. 497–517. В послереволюционные годы Белый выступал в Вольфиле с речью о Кампанелле, делает конспект его книги (обращая внимание прежде всего на идею «храма»), завершает гимном «Солнечному граду» свое эссе «Утопия» (Записки мечтателей. 1921. № 2/3. С. 139–144). См.: Глухова Е.В. Мифология «Солнечного Града» в работах Андрея Белого послереволюционного периода // «Вечные» сюжеты и образы в литературе и искусстве русского модернизма / Отв. ред. А.Л. Топорков. М., 2015. С. 146–169.

<sup>1791</sup> Согласно Евангелию от Луки, благочестивый старец Симеон узнает и благословляет Мессию в младенце, которого Иосиф и Мария принесли в храм (2: 25–35); напротив, иудейский царь Ирод стремился погубить младенца-Иисуса (Мф. 2: 1–20).

<sup>1792</sup> Белый здесь называет И.С. Баха лишь его вторым именем (ср. то же в ст-нии О.М. Мандельштама «Бах» (1913): «Где мелом – Себастьяна Баха / Лишь цифры значатся псалмов»). О Бахе также см. наст. изд., кн. 2, гл. «18 век».

<sup>1793</sup> См. о понятии «плюро-дуо-монизм»: *Шмаль Х.* Печать самосознающей души: Символизм как «плюро-дуо-монизм» у позднего Андрея Белого // *Symbol w kulturze rosyjskiej.* Kraków, 2010. С. 600–601; также: *Шмаль Х.* «Правда – процесс оправдания истины в стиле со-истин». С. 130–157.

<sup>1794</sup> Об отрицательном отношении Белого к Фоме Аквинскому и о «двойственной истине» см. наст. кн., гл. III, подглаву «Изменение рельефов культуры в двенадцатом веке» и прим. 1487.

<sup>1795</sup> Белый имеет в виду массовые движения бедноты в XI в., следовавшей за проповедниками, самым ярким из которых был Петр Пустынный (Петр Амьенский), возглавивший в 1096 г. народный крестовый поход в Иерусалим (завершился полной неудачей). См. наст. кн., гл. III, подглаву «Идея крестовых походов» и прим.

<sup>1796</sup> Мысль о развитии «христианского социализма» на основе идеала нищеты изложена в книге Руссело в XVII главе, о Бонавентуре (см.: *Rousselot X.* *Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge.* Vol. 2. P. 324–343).

<sup>1797</sup> Белый пишет о конфликте между королем Франции Филиппом IV Красивым и папой Бонифацием VIII. Возникнув из-за обложения служителей церкви налогами, этот конфликт привел к отлучению Филиппа от церкви (1302).

<sup>1798</sup> В конфликте между королем Филиппом IV Красивым и папой Бонифацием VIII францисканцы не играли решающей роли. Поэтому представляется более вероятным, что Белый имеет в виду близкий по сути конфликт между императором Священной Римской империи Людовиком Баварским и папой Иоанном XXII, продолжавшийся большую часть правления Людовика (с 1322 г. вплоть до смерти Иоанна в 1334 г.). В их споре именно францисканцы, среди них ведущие теологи и схоласты того времени Марсилиус Падуанский и Уильям Оккам, поддерживали партию императора, выступая противниками папской власти и тем самым подрывая авторитет папы прежде всего в немецких, но и во многих других европейских землях. Можно предположить, что Белый воспринимает два независимых друг от друга конфликта между монархической и папской властями как единое противостояние.

<sup>1799</sup> Здесь Белый последовательно пишет «Доменик», «домениканский». Св. Доминик Лорикат (ум. 1060) – монах-отшельник (Умбрия), один из основателей ордена камальгулов, проповедовавших крайнюю аскезу и умерщвление плоти.

<sup>1800</sup> Написание Белым имени Доминика и названия ордена доминиканцев через «е» не всегда последовательно, однако достаточно часто, чтобы не считать это простой опiskeй. В статье «Доминик» (*ЭСБЕ.* Т. Ха(20). С. 959) 1215-й указан как год поездки Доминика в Рим с целью получить от папы Иннокентия III разрешение на устройство нового ордена; орденский устав был утвержден в 1216 г.

<sup>1801</sup> Ср. там же, в статье «Доминиканцы»: «Доминиканцы, или орден братьев проповедников (*Ordo fratrum praedicatorum*), основан св. Домиником (см.) в Тулузе, <...> быстро распространился во Франции (здесь Д<оминиканцы> нередко назывались якобинцами, потому что первое их местожительство было в Париже, при церкви св. Иакова), Испании и Италии. На первом генеральном капитуле в Болонье, в 1220 г., Д. орден был объявлен нищенским: на его членов возложена обязанность отказаться от всяких имуществ и доходов и жить подаяниями» (*ЭСБЕ.* Т. Ха(20). С. 958–959).

<sup>1802</sup> «Главная задача нового ордена состояла в миссионерской деятельности между неверными; но вместе с тем он ревностно занимался церковной проповедью и богословием. Альберт Великий и

Фома Аквинский — замечательнейшие ученые, вышедшие из ордена; к нему же принадлежали <...> Савонарола, Викентий Бовэский» (Там же. С. 959).

<sup>1803</sup> Ссылки на первые две книги заимствованы из словарной статьи (Там же. С. 959).

*Lacordaire J.-B. H. Mémoires pour le rétablissement en France de l'ordre des frères Prêcheurs.* Paris, 1839.

*Donais C. Essai sur l'organisation des études dans l'ordre frères Prêcheurs au troisième et au quatorzième siècle (1216–1342). Première province de Provence – province de Toulouse, avec de nombreux textes inédits et un état du personnel enseignant dans cinquante-cinq couvents du midi de la France.* Paris; Toulouse, 1884.

*Seppelt F.X. Der Kampf der Bettelorden an der Universität Paris in der Mitte des 13. Jahrhunderts. Teil 1 // Sdrulek M. (Hrsg.) Kirchengeschichtliche Abhandlungen. Bd. 3. Breslau, 1905. P. 197–241.*

<sup>1804</sup> «Pater Seraphicus» – посмертное именование Франциска Ассизского, связанное с посетившим его видением: «в то время, как Франциск был распростерт коленопреклоненный перед Господом, в то время, как он горел охватившим его пламенем, он вдруг <...> увидел, что с неба к нему нисходит шестикрылый серафим. И этот серафим так приблизился к святому, что Франциск мог ясно и отчетливо видеть на серафиме изображение Распятого, мог вместе с тем видеть, как крылья серафима были расположены: два крыла поднимались над головою, два были распростерты для полета, а последние два облекали его тело. <...> На теле же его явление это оставило образ и чудесно запечатленные следы страданий Христа, ибо тотчас же на руках и ногах Франциска начали показываться как бы гвозди; казалось, что центры рук и ног были как бы пронзены этими гвоздями... На правой же стороне груди сделался виден след от удара копьем, подобный шраму, — след воспаленный и источающий кровь, которая проступала на одежде» (*Новоселов М.А. Мистика Церкви и мистика западных верований // Новоселов М.А. Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантстве. М., 2003. С. 333–334*). Этот сюжет получил распространение в живописи. Среди прочего Белый мог подразумевать алтарный образ Джотто «Стигматизация святого Франциска» (ок. 1300 г., Лувр).

<sup>1805</sup> Белый намекает на «Гимн брату Солнцу» («Cantico di Frate Sole») св. Франциска. Ср.: «философия солнца взлетает из звуков; <...> и город Ассизи, родивший Франциска, звучит: *изобилие светочей*. И Франциск, просиявши, слагает: *гимн Солнцу*» (*Белый А. Глоссолалия. Поэма о звуке. С. 51*).

<sup>1806</sup> Написанный ритмической прозой на умбрийском диалекте «Гимн брату Солнце» считается первым текстом собственно итальянской литературы.

<sup>1807</sup> Орден капуцинов был основан в XVI в. как ветвь францисканцев; неперенный остроконечный капюшон дал ордену название (первоначально насмешливое). Францисканцы носили как серые, так и коричневые одеяния.

<sup>1808</sup> *Collaey F. L'idéalisme franciscain spirituel au XVI siècle. Étude sur Ubertain de Casale.* Louvain; Paris; Bruxelles, 1911.

*Martigné P. de. La scolastique et les traditions franciscaines.* Paris, 1888. Белый в постраничной сноске ошибочно указал год издания.

<sup>1809</sup> Апостол Павел, Макарий Египетский, Серафим Саровский.

<sup>1810</sup> Франциск был канонизирован уже через два года после смерти – в 1228 г.

<sup>1811</sup> Белый постоянно называет Данте монахом не только в *ИССД*, но и в мемуарах (*НВ*), хотя тот не был монахом в строгом смысле слова. Не исключена, впрочем, принадлежность Данте к так называемым мирянам-терциариям, членам Третьего ордена св. Франциска, учрежденного в 1221 г. для тех, кто жил в соответствии с духовными обетами ордена, но не покидал мир (Первый орден был учрежден для мужчин, Второй – для женщин). Убеждение Белого в монашестве Данте, возможно, связано не только с его знакомством с литературой вопроса, но и с портретами Данте, на которых поэт изображался в монашеских одеяниях. См., напр., считающийся каноническим и несомненно известный Белому «Портрет Данте» работы Боттичелли – ок. 1495 г.

Ср. описание его кончины Мережковским («Жизнь Данте», 1937): «Уже причастившись, велел он надеть на себя темно-коричневую, грубого войлока, монашескую рясу нищих братьев св. Франциска: в ней хотел умереть; в ней же и похоронить себя завещал <...>. Многие только теперь узнали, что Данте был иноком Франциска Третьего Братств» (*Мережковский Д.С. Данте. Томск, 1997. С. 151*).

<sup>1812</sup> Ср. иную вариацию этой мысли: «Пути великих светочей жизни начинаются там, где кончаются специальные пути искусства как ремесла; а искусство без ремесла есть *форма без формы*, то есть абсурд. Где кончается Данте, там начинается Франциск Ассизский; а где начинается в Фран-

диске поэт, там Франциск уже теряет для нас свой подлинный смысл; то, что у творца-художника есть центр (словесное выражение, краски, ноты), то для творца жизни есть периферия; и часто наоборот: то, что для творца жизни лежит в центре (воплощение в поступках глубины переживания), для художника часто является средством выражения в форме (в слове, в ритме, в краске).

Мы можем себе представить гениальную жизнь, протекающую в немоте; но мы отказываемся признать гениального поэта, не написавшего ни единой гениальной строки, как не можем мы представить себе творца жизни, у которого отсутствует личная жизнь. Но как бы мы ни преувеличивали количественно расстояние, отделяющее Франциска от Данте, качественно души обоих из единой субстанции творчества. И хотя бы сферы двух видов творчества не совпадали вовсе, все же окружности обеих сфер соприкасаются, хотя бы в одной точке; эта точка касания и определяет наше тайное стремление искать в жизни художника-гения красоту или видеть гениальную жизнь, открывающуюся в гениальном слове» (*Белый А.* Трагедия творчества. Достоевский и Толстой. М.: Мусагет. М., 1911. С. 37–38).

<sup>1813</sup> Здесь Белый непоследовательно то склоняет, то не склоняет имя Данте.

<sup>1814</sup> На формирование итальянского национального языка решающее воздействие оказало литературное направление, традиционно именуемое «новый сладостный стиль» («*dolce stil nuovo*»), в XIII–XIV вв. распространившееся в Болонье и Флоренции под влиянием сицилийской школы поэзии.

<sup>1815</sup> Белый обыгрывает этимологию имени «Perceval» и ее трактовку Штейнером. См. наст. кн., гл. III, подглаву «Изменение рельефов культуры в двенадцатом веке», прим. 1517, 1728.

<sup>1816</sup> Круги Ада, Чистилища и Рая в «Божественной комедии» Данте (1308–1321).

<sup>1817</sup> Имеются в виду поэмы «(Большое) Сокровище» («*Li Livres dou Tresor*») и «*Il Tesoretto*» («Малое сокровище»). «Малое сокровище» было написано первым, а «Большое сокровище» может рассматриваться как развитие и продолжение «Малого». Ср.: «Во Франции, на французском языке, он составил обширную энциклопедию “*Les trésors*” <...>, в которой Брунетто дает обзор знаний своего времени о Боге, природе, об истории древнего и нового времени, об искусстве; дает наставления для управления домом, государством и т.д. <...> На итальянском языке он написал аллегорическую поэму “*Tesoretto*” <...>, в которой небесные и земные явления и в особенности добродетели дают поэту наставления о природе» (*ЭСБЕ*. Т. IVa (8). С. 751 – статья «Брунетто Латини»).

<sup>1818</sup> Ср.: «Данте много обязан Брунетто своим классическим и энциклопедическим образованием» (Там же). Этот факт оспаривался, в частности, А.Н. Веселовским, статью которого «Данте Алигьери» Белый использовал при написании этой подглавы: «об его отце и матери ничего не известно, как неизвестны обстоятельства его ранней юности; он сам признает свое первоначальное образование недостаточным, а мнение о том, что Брунетто Латини был его учителем, следует окончательно устранить» (*ЭСБЕ*. Т. XX (19). С. 113).

<sup>1819</sup> «В 1274 г. девятилетний мальчик залюбовался на майском празднике девочкой одних с ним лет, дочерью соседа, Беатриче Портинари; это его первое автобиографическое воспоминание. Он и прежде ее видал, но впечатление именно этой встречи обновилось в нем, когда девять лет спустя (в 1283 г.) он увидел ее снова уже замужней женщиной и на этот раз увлекся ею. Она становится на всю жизнь “владычицей его помыслов”, прекрасным символом того нравственно поднимающего чувства, которое он продолжал лелеять в ее образе, когда Беатриче уже умерла (1290), а сам он вступил в один из тех деловых браков, браков по политическому расчету, какие в то время были в ходу» (Там же).

<sup>1820</sup> Белый намекает на автобиографическую поэму Владимира Соловьева «Три свидания» (1862–1876) о видениях божественной Софии, прообраза поэтического мифа символистов о «Прекрасной даме». Поэма Соловьева, в свою очередь, написана с оглядкой на историю Беатриче и Данте.

<sup>1821</sup> «Новая жизнь» (1283–1293). «Любовь к Беатриче получала для него таинственный смысл; он вносил его в каждый ее момент, расчлняя его путем аллегорических толкований – и он слагает повесть своей молодой, обновившей его любви: “Обновленную жизнь” (*Vita Nuova*)» (*ЭСБЕ*. Т. XX (19). С. 114).

<sup>1822</sup> Там же.

<sup>1823</sup> Ср. пересказ Белым лекции Штейнера 3 февраля 1913 г. «О сущности антропософии» (*Steiner R.* *Das Wesen der Anthroposophie.* GA 40. Dornach/Schweiz, 1998), которой «открылось антропософическое общество» и которая осталась «незабываемым впечатлением»: «Считаю необходимым ее содержание передать. София — духовное существо (в гностицизме раскрыта идея Софии); София есть Муза философов; мудрецу был открыт Ее лик. Но развитие философии подменило Софию в абстрактные представления; Лик Ее — скрылся; она постепенно ссы-



халась в рассудочной логике современных философов; прежде была она милой Софией. И в Данте отчетливо жив ее лик; так: в сонете, который поэт посвятил философии, говорится, что Лик философии блещет лазурными взорами и что сладко дыхание уст философии. Под философией Данте разумел лик Софии, Премудрости; эта София свернулась в понятие познания после: так философия Запада — сохлась; и кризис ее — налицо; философия отжила свое время; но близится новое время, когда лик Софии — откроется; он — открывается: с милой «Софией» становится снова она, опускаясь во все существо человека (не в голову только); духовная встреча с Софией окончится соединением человека с Софией; соединение это новое — в Антропософии скоро раскроется» (*Белый А.* Начало века. Берлинская редакция (1923) / Изд. подгот. А.В. Лавров. СПб., 2014. С. 795). См. также описание этой лекции Штейнера (и выступления на ней Белого) в дневнике М.В. Сабашниковой, в записи за 6 апреля 1914 г. (См. приведенный фрагмент в прим. С.В. Казачкова и Т.В. Стрижак в кн.: *Волошина М. (М.В. Сабашникова)*. Зеленая Змея. История одной жизни / Пер. с нем. М.Н. Жемчужниковой. М.: Энигма, 1993. С. 376–377).

<sup>1824</sup> «Stella» (*итал.*). Здесь имеются в виду последние слова всех трех частей поэмы: «Ад», «Чистилище» и «Рай» (у Данте «звезды» — «de stelle»).

<sup>1825</sup> Ср.: «Во всем сознательная, таинственная символика, как и в “Обновленной жизни”; число три и его производное, девять, царит невозбранно: трехстрочная строфа (терцина), три кантики Комедии; за вычетом первой, вводной песни на Ад, Чистилище и Рай приходится по 33 песни, и каждая из кантик кончается тем же словом: звезды (stelle); три символических жены, три цвета, в которые облечена Беатриче, три символических зверя, три пасти Люцифера и столько же грешников, им пожираемых; тройственное распределение Ада с девятью кругами и т.д.; девять уступов Чистилища и девять небесных сфер. Все это может показаться мелочным, если не вдуматься в мирозерцание времени, в ярко-сознательную, до педантизма, черту дантовского мирозерцания; все это может остановить лишь внимательного читателя при связном чтении поэмы, и все это соединяется с другой, на этот раз поэтической последовательностью, которая заставляет нас любоваться скульптурной определенностью Ада, живописными, сознательно бледными тонами Чистилища и геометрическими очертаниями Рая, переходящими в гармонию небес» (*Веселовский А.Н.* Данте Алигьери // *ЭСБЕ*. Т. XX (19). С. 118).

<sup>1826</sup> *Hauvette H.* Dante. Introduction à l'étude de la Divine Comédie. Paris, 1911.

*Vossler K.* Die göttliche Komödie: Entwicklungsgeschichte und Erklärung. 2 Bände in 4 Teilen. Heidelberg, 1907–1910.

*Bassermann A.* Dantes Spuren in Italien. Wanderungen und Untersuchungen. Heidelberg, 1897.

*Скартаччини Дж.* Данте / Пер. О.А. Введенской; под ред. и со вступ. ст. Д.К. Петрова. СПб., 1905.

*Шепелевич Л.Ю.* Этюды о Данте. Апокрифическое «Видение св. Павла». Ч. 1–2. Харьков, 1891–1892.

*Gauthiez P.* Dante: essai sur sa vie d'après l'oeuvre et les documents. Paris, 1908 (издание в одном томе).

*Вегеле Ф.* Данте Алигьери, его жизнь и сочинения / Пер. Алексея Н. Веселовского. М., 1881.

*Kraus F.X.* Dante, sein Leben und sein Werk, sein Verhältnis zur Kunst und zur Politik. Berlin, 1897.

*Zingarelli N.* Dante. Milano, 1903.

*Scheffer-Boichorst P.* Dante im Exil. Straßburg, 1885.

<sup>1827</sup> Джотто умер 8 января 1337 г. Дата рождения варьируется: 1266, 1267 или 1276 г.

<sup>1828</sup> Фрески Джотто с изображением сцен из жития св. Франциска имеются в Верхней церкви Сан-Франческо в Ассизи и в капелле Барди флорентийской церкви Санта-Кроче.

<sup>1829</sup> Гвельфы и гибеллины — названия двух политических партий в Италии. Термины возникли в связи с борьбой за престол Священной Римской империи между Оттоном IV Вельфом (*итал.* «guelf») и Фридрихом II Штауфеном (семейный замок Штауфенов находился в Вайблингене (Waiblingen), откуда итальянское «Ghibellinen»). В этой борьбе папа римский занимал двойственную позицию, но когда победил Фридрих II и его отношения с Римом приобрели враждебный характер, гвельфами стали называть «партию папы», а гибеллинами — «партию императоров». Под знаменами гвельфов и гибеллинов шла война как внутри итальянских коммун, так и между ними. Здесь и далее Белый следует энциклопедической статье «Гибеллины и Гвельфы» (*НЭС*. Т. 13. Стб. 412–413).

<sup>1830</sup> Альбигойцы (от города Альби) — обозначение еретического движения на Юге Франции, сторонники которого называли себя «boni christiani» (добрые христиане) или «boni homines» (добрые

люди). Период альбигойских войн и преследований сторонников побежденного движения: 1209–1229 гг.

Белый опирается на сведения из статьи Л.П. Карсавина «Катары» (*НЭС*. Т. 21. Стб. 129–262) и указанной в постраничных прим. книги: *Schmidt Charles. Histoire et Doctrine de la secte de Cathares ou Albigeois. Paris; Geneve, 1849 (Vol. I, ch. III «France»)*.

<sup>1831</sup> *Schmidt Ch. Histoire et Doctrine de la secte de Cathares ou Albigeois. P. 82.*

<sup>1832</sup> Там же. P. 219–221.

<sup>1833</sup> Там же. P. 229, п. 2. Безьер и Каркассон были завоеваны в 1209 г. Количество жертв резни определяется разными историками по-разному (от 7 до 20 тысяч).

<sup>1834</sup> Там же. P. 281.

<sup>1835</sup> Там же. P. 213.

<sup>1836</sup> *Schmidt Ch. Histoire et Doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois. 2 Vol. Paris; Genève, 1849.*

*Benoist J. Histoire des Albigeois et des Vaudois ou Barbets. 2 Vol. Paris, 1691.*

<sup>1837</sup> Вальденсы – приверженцы П. Вальдеса, «бедняки из Лиона», возникшее ок. 1175 г. движение во Франции и Северной Италии. Вальденсы пропагандировали жизнь в бедности как следование Христу. Арнольдисты – приверженцы Арнольда Брешианского (см. выше подглаву «Вильгельм из Шампо и Абеляр в культуре мысли двенадцатого века» и прим. к ней); арнольдисты отвергали светскую власть клира и проповедовали апостольский идеал бедной церкви.

<sup>1838</sup> Ср.: «Появление вальденсов стояло в связи с теми религиозными настроениями и идеями, которые выражались и в других течениях XII в. (арнольдисты, катары, гумилиаты, бегарды, бегины и пр.), и характерными чертами которых были высокий моральный идеал, ведущий к апостольской жизни и деятельности, и этим идеалом оцениваемая идея церкви истинной и древней (*primitiva ecclesia*), противопоставляемой церкви современной, Риму» (*Карсавин Л.П. Вальденсы // НЭС*. Т. 9. Стб. 440–441). См. об этом подробнее в его «Очерках средневековой религиозности» (гл. «К характеристике религиозного движения XII–XIII вв.»). Карсавин пытался понять, почему именно в XII–XIII вв. происходит «подъем религиозности», «расцвет ереси» в противовес церкви, хотя, например, в X–XI вв. церковь не была принципиально лучшей; на его взгляд, религиозный подъем был не «реакцией на обмирщвление церкви», а следствием того, что евангельский идеал овладел «религиозным сознанием масс»: «Христианизация масс в существе своем сводилась к распространению в их среде идеала ранней христианской церкви» (*Карсавин Л.П. Очерки средневековой религиозности // История ересей / Сост. А. Лактионов. М., 2007. С. 9–266; здесь: С. 260, 263*).

<sup>1839</sup> *Карсавин Л.П. Вальденсы // НЭС*. Т. 9. Стб. 441.

<sup>1840</sup> Из Брешии. Имеется в виду Арнольд Брешианский (Arnaldo da Brescia).

<sup>1841</sup> Там же. Стб. 443. Правильно: Уго Сперони (Ugo Speroni). У Карсавина «Сперон».

<sup>1842</sup> Там же. Стб. 443. См. также: «В среде итальянских вальденсов единообразия учения не было. – Леонисты представляли собою наиболее умеренное течение, ломбардцы – крайнее; к первым, кажется, приближались торталаны, дальше ломбардцев шли ребаптисты и те, которые допускали совершение евхаристии даже женщиной» (*Карсавин Л.П. Очерки религиозной жизни в Италии XII–XIII веков. СПб., 1912. С. 207*). Ребаптистов (от *франц.*: rebaptiser, заново крестить) не следует смешивать с баптистами (возникшими лишь в 1609 г.); обычно их отождествляют с «ломбардцами» – крайней группой итальянских вальденсов. О торталанах, группе вальденсов в Ломбардии, практически ничего не известно (*Müller Karl. Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts. Gotha, 1886. S. 132*).

<sup>1843</sup> Гуситы – народное движение в Чехии, получившее название от имени чешского теолога и реформатора Яна Гуса.

<sup>1844</sup> См.: *Карсавин Л.П. Вальденсы // НЭС*. Т. 9. Стб. 440–448; здесь: Стб. 447–448. Из этой же статьи (Стб. 448) взяты приведенные Белым источники:

*Dieckhoff A.W. Die Waldenser im Mittelalter. Zwei historische Untersuchungen. Göttingen, 1851.*

*Müller K. Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen bis zum Anfang des 14. Jahrhunderts. Gotha, 1886.*

*Brunel L. Les Vaudois des Alpes françaises et des Freissinières en particuliers: leur passé, leur présent, leur avenir. Paris, 1888.*

<sup>1845</sup> Между концом предыдущего абзаца и началом этого вычеркнуто полтора листа текста (вероятно, из прежней редакции; сам текст в переработанном виде Белый включил в *ИССД* ниже):

«Флагелланты, катары, вальденсы, арнольдисты вместе с нищенствующими орденами, вдруг вырастают отовсюду; и как разливающаяся наводнение меняют картину жизни Европы; взволно-

ванные еретики, полуеретики, монахи и полумонахи, скитальцы, трубадуры, странствующие рыцари, свободолюбивые схоласты, освобождающиеся из-под церковной опеки свободные художники, – точно в ответ на лозунг Крестовых походов, брошенный папами, после неудач походов, организуются походом на папу и церковь; в явлении этих взволнованных масс есть что-то, напоминающее вторжение Диониса в древнюю Грецию: Дионис переродился; он иначе выступает в Средних веках; но это – дух его колеблет ошущающую душу Средневековья: мистическим экстазом, песенной строчкой, проповедью нищеты, негодованием “на церковь для немногих”. Дионисическое радение – судорога древней Греции, знаменовавшая рождение новой души, души рассудка и личности; родилась мысль, родилась личность; и Дионис перестал быть опасностью культуры.

В 13 веке – волнение, аналогичное радению древней Греции; и опять-таки: оно знаменует рождение в близком будущем новой души; не души рассуждающей, как в 6-ом веке до Р.Х., а души самосознающей с ее коррелятом, индивидуумом, находящимся в таком же отношении над личностью, в каком личность, некогда встававшая над родом, казалась образом героя, убивающего змею, а на самом деле отрубавшего собственный родовой хвост. Скоро произойдет явление, подобное переруба<ни>ю в себе рода: снятие с себя личности, ставшей уже ненужным забралом; рыцарь-трубадур, поднявший забрало, окажется рыцарем просвещения, гуманистом.

И церковь, предвидя как бы близкое перерождение рыцарских организаций в организации свободных профессий, начинает подозревать рыцарство, особенно орденское, вышедшее из нищеты, обретшее богатство и власть и ставшее в оппозицию к церкви вобранием в себя всевозможных еретических вольностей. Церковь борется с ересями учреждением Инквизиции; и рубит голову гидре, кажушейся ей особенно опасной, осуждая и запрещая братство Темплиеров.

Основание ордена в Иерусалиме Гуго Пайенским (в 1118 году) привело к скорому перерождению в темплиерах первоначальной идеи защиты паломников в идею о собственном пути посвящения, в коллекционирование гностических мудростей, обретенных ими на востоке; рост богатств, влияния, гордости, присоединившаяся к этому порча нравов в их среде под влиянием востока, – все это являло их опасными Европе (и папе, и французскому королю); к этому присоединилась алчность Филиппа Красивого; когда темплиеры распространились в Европе, они бравировали – отвагой, независимостью, богатством, свободолюбием, гордостью, “ересями”; и соблазняли слухами о пороках, которым де они отдавались; к моменту ликвидации их ордена, он обладал до 9000-ми зданий, разбросанных всюду; Филипп Красивый, сговорившись с папой, арестовал их в пределах своих владений (в 1307 году); а папа Климент Пятый, находившийся под властью Филиппа, [уничтожил] запретил орден в 1312 году; имущество темплиеров было конфисковано; наиболее влиятельные члены ордена – сожжены вместе с магистром Яковом Молле.

Беспристрастный суд истории восстановил их невинность почти во всех пунктах обвинений, в которых они сознались лишь под пытками, но от которых потом решительно отказались\*.

Так отстаивала себя церковь, сжигая темплиеров, производя массовое избиение еретиков, задушивая свободу совести, запрещая то Аристотеля, то просто книги, написанные не по-латыни, и подвергая церковному отлучению передовых мыслителей своего времени: Давида из Динана, Амори, Раймонда Луллия, Рожера Бэкона, Оккама, Экхарта и скольких еще!»

*Примечание Белого:*

\*Сюда: Raynouard: “Monument historique relatif à la condamnation des Chevaliers du Temple”.

Michelet: “Le Procès des Templiers” (2 тома).

Lejeune: “Histoire apologétique dès Templiers”».

Ссылки на эти издания Белый сохранит при переработке материала и приведет в постраничных сносках (см. прим. 1861).

<sup>1846</sup> Белый следует статье Д.М. Петрушевского «Виклиф» (*ЭСБЕ*. Т. VI (11).; *НЭС*. Т. 10. Стб. 515–517.

<sup>1847</sup> Ср.: «Образование получил в одной из коллегий оксфордского унив<ерситета>; между 1356 и 1360 годами был избран начальником этой коллегии» (*НЭС*. Т. 10. Стб. 515).

<sup>1848</sup> «О Божьем владении» (*лат.*; 1373–1375), «О гражданском владении» (*лат.*; 1375–1376).

<sup>1849</sup> Ср.: «В 1381 г. произошло народное восстание. Пользуясь этим, враги В<иклифа> попытались бросить тень на реформатора <...> Преемник убитого во время восстания архиепископа Кентерберийского, бывший лондонский епископ Вильям Куртен, созвал на 17 мая 1382 г. синод из 10 епископов и 50 других лиц для осуждения мнений В<иклифа>. Учение В<иклифа> было осуждено, но сам реформатор был оставлен в покое. Зато последователи его в Оксфордском университете подверглись преследованию и принуждены были отречься от своих мнений. <...> В<иклиф>

удалился в свой приход, где и умер в 1384 году, незадолго перед этим отправив в Рим извинение, что по болезни не может повиноваться приказанию Папы, который звал его к своему двору для следствия и суда» (Там же. Стб. 516–517).

<sup>1850</sup> Литература взята из той же статьи Д.М. Петрушевского «Виклиф» (Стб. 517):

*Carrick J.Ch.* Wycliffe and the Lollards. Edinburgh, 1908.

*Sergeant L.* John Wyclif, Last of the Schoolmen and First of the English Reformers. New York, 1893.

*Rae H.R.* John Wycliffe: His Life and Writing. London, 1903.

<sup>1851</sup> В описании религиозного движения в Чехии (деятельности Яна Гуса, предшествующих ему проповедников и гуситского движения) Белый следует статье В.И. Герье «Гус (Hus)» (*НЭС*. Т. 15. Стб. 324–332).

<sup>1852</sup> У Герье «Конрад Вальдгаузен».

<sup>1853</sup> См.: «Папа Иоанн XXIII, теснимый своим соседом, королем Владиславом Неаполитанским, объявил против него крестовый поход, с отпущением грехов всем, кто будет содействовать его успеху. Когда в 1412 г. буллы об индульгенциях были обнародованы в Праге, Гус высказался против заключавшегося в них злоупотребления правом отпускать грехи» (Там же. Стб. 326).

<sup>1854</sup> Сигизмунд I Люксембург был королем не Польши, а Венгрии (1387–1437), а также императором Священной Римской империи (1410–1437) и королем Чехии (1420–1437).

<sup>1855</sup> «Желание Сигизмунда восстановить свои наследственные права над чешскими землями и подавить в них ересь вызвало гуситские войны, продолжавшиеся 11 лет, с 1420 по 1431 г.» (Там же. Стб. 331).

<sup>1856</sup> Перечисленные Белым источники приведены в статье В.И. Герье (Стб. 332):

*Krummel L.* Geschichte der böhmischen Reformation im fünfzehnten Jahrhundert. Gotha, 1866.

*Bezold F. v.* Geschichte des Hussitentums: Culturhistorische Studien. München, 1874.

*Denis E.* Huss et la guerre des Hussites. Paris, 1878.

*Новиков Е.П.* Гус и Лютер. Критическое исследование. Ч. 1–2. М., 1859.

<sup>1857</sup> По греческой легенде, Геракл, еще будучи ребенком, удушил двух змей, которых подослала к нему ревнующая богиня Гера; второй подвиг взрослого Геракла – победа над лернейской гидрой, у которой было тело змеи с девятью головами.

<sup>1858</sup> Климент V.

<sup>1859</sup> Пропущенное в автографе слово вставлено по смыслу и с ориентацией на вычеркнутый фрагмент текста предыдущей редакции, в котором слово «запретил» («запретил орден в 1312 году») вписано поверх вычеркнутого «уничтожил». См. прим. 1845.

<sup>1860</sup> При Филиппе IV Красивом был возбужден процесс против тамплиеров. В ночь на 13 октября 1307 г. французские тамплиеры одновременно были арестованы по обвинению в ереси, а в мае 1310 г. сожжены на костре. В 1312 г. орден был официально распущен, а в 1314 г. были сожжены магистр ордена Жак де Моле (у Белого допустимое, но устаревшее написание имени и ошибочное – фамилии «de Molay») и приор Нормандии Жоффруа де Шарне.

<sup>1861</sup> *Raynouard F.J.M.* Monument historique relatif à la condamnation des Chevaliers du Temple, et à l'abolition de leur Ordre. Paris, 1813. Также: *Raynouard F.J.M.* Les Templiers, tragedie en cinq actes. Nouvelle édition, suivie Des Monument historique relatif à la condamnation des Chevaliers du Temple, et à l'abolition de leur Ordre. Paris, 1823.

*Michelet J.* Le Procès des Templiers. 2 Vol. Paris, 1841–1851.

*Lejeune C.M.* Histoire critique et apologétique de l'ordre des chevaliers du temple de Jérusalem, dits Templiers. 2 Vol. Paris, 1789.

См. запись Белого об июне 1912 г.: «*Буа-Ле-Пуа*. Длительные беседы с д'Альгеймами; <...> читаю исследование о процессе Темплиеров и ряд книг подобного типа (роюсь в библиотеке д'Альгеймов)» (*ПД*. С. 397).

<sup>1862</sup> Дата вписана К.Н. Бугаевой (карандашом в квадратных скобках). В этот день, 30 мая 1931 г., Клавдия Николаевна (в то время еще Васильева, с 1931 г. Бугаева) была арестована по делу о контрреволюционной организации антропософов и вскоре препровождена из Детского Села (где в то время они с Белым жили) в Москву (см.: *Спивак М.Л.* Андрей Белый – мистик и советский писатель. С. 369–371). Фрагмент в *ИССД* о преследовании еретиков созвучен мыслям Белого о массовых арестах антропософов в апреле–мае 1931 г. (см. подробнее во вступ. статье).

<sup>1863</sup> *Суворов Н.С.* Средневековые университеты. М., 1898. Здесь: С. 213, 217 (Белый читал эту книгу в 1931 г., см. его запись в дневнике за 22 мая – *ЛН*. 105. С. 893).

*Savigny F.C. v.* Geschichte des Römischen Rechts im Mittelalter. Bd. III. Heidelberg, 1822.

*Thurot C.* De l'organisation de l'enseignement dans l'université de Paris au moyen age. Paris; Besançon, 1850.

*Hahn L.* Das Unterrichtswesen in Frankreich mit einer Geschichte der Pariser Universität. Breslau, 1848.

*Paulsen F.* Die Gründung der Deutschen Universitäten im Mittelalter // *Historische Zeitschrift* / Hrsg. von H. v. Sybel. Bd. XLV. 1881. P. 252–311.

*Denifle H.* Die Universitäten des Mittelalters bis 1400. Berlin, 1885.

*Fitting H.* Die Anfänge der Rechtsschule zu Bologna. Berlin; Leipzig, 1888.

*Thorbecke A.* Geschichte der Universität Heidelberg. Bd. 1: Die älteste Zeit der Universität Heidelberg 1386–1449. Heidelberg, 1886.

*Kaufmann G.* Die Geschichte der deutschen Universitäten. Bd. I–II. Stuttgart, 1888–1896.

<sup>1864</sup> См.: *Суворов Н.С.* Средневековые университеты. С. 1–3. Ср.: «Исследователи по истории средневековых университетов основательно настаивают на сходстве строя университетов, как корпораций, составлявшихся в видах научных интересов, со строем ремесленных цехов. Ученое производство или ремесло облеклось в такие же регулированные формы, как и любое ремесленное производство: общее собрание членов под председательством известного главы, известная дисциплина и известная последовательность градаций в среде членов. Градации школяров, бакалавров и магистров или докторов соответствовали цеховым градациям учеников, подмастерьев и мастеров <...>. Желая обучиться мастерству должен был поступить в обучение к определенному мастеру (магистру)» (Там же. С. 7).

<sup>1865</sup> Там же. С. 7, 20–21.

<sup>1866</sup> Имеется в виду Карл Великий, см.: Там же. С. 24, 99.

О Карле Великом и организации образования см. наст. кн., гл. II, подглаву «Разгляд отрезка кривой»; гл. III, подглавы «Каролингский ренессанс», «Культура девятого и десятого века».

<sup>1867</sup> Ср.: «Первое известие об отношении школяров к городу Болонье и об их жизни в городе сохранилось в старинном стихотворении, воспроизводящем те приветствия, с которыми болонские власти, горожане и школяры обратились к императору Фридриху I Барбароссе, когда он в 1155 году стоял лагерем под Болоньей. Император попытывался узнать от школяров, каково им живется в Болонье. Один из магистров от имени всех школяров ответил, что, в общем, им живется недурно, – худо только то, что горожане за долги одного школяра арестуют любого другого школяра, и что они, школяры, просили бы императора принять их под свое покровительство. <...> И вот, по просьбе школяров, посоветовавшись с князьями, император издает закон, воспрещающий арестовывать одного за долги другого и ограждающий школяров от возможного пристрастия со стороны городских судей созданием для них особой привилегированной подсудности. В упомянутом стихотворении дело представляется так, что император тотчас же, непосредственно после выслушивания заявления школяров, издал закон в их пользу. Такой закон, действительно, был издан Барбароссой, но не раньше как в 1158 году в Рейхстаге на ронкальских полях. Он носит название “Authentica Habita” и включен был в 13-й титул IV книги юстиниановского кодекса» (*Суворов Н.С.* Средневековые университеты. С. 4–5).

<sup>1868</sup> Там же. С. 8–9.

<sup>1869</sup> Там же. С. 13.

<sup>1870</sup> Имеется в виду Болонская школа глоссаторов (юристов), основанная Ирнерием, который первым стал преподавать римское право как особый предмет (Там же. С. 14–17).

<sup>1871</sup> См. определение «universitas» как «организованного союза людей»: Там же. С. 1–2.

<sup>1872</sup> Там же. С. 23–24.

<sup>1873</sup> Ср.: «Папа Александр III (в декретале, занесенном потом в официальный канонический сборник Григория IX) провозгласил свободу открытия учебных заведений без притеснений со стороны епископа или каноников его кафедрального капитула» (Там же. С. 24).

<sup>1874</sup> Там же. С. 25–27. Возникший на левом берегу Сены Латинский квартал (Quartier latin) получил свое название от занятий на латыни, проводившихся на открытом воздухе, в частности, в теологическом колледже, ставшем позднее богословским факультетом университета (Сорбонны).

<sup>1875</sup> Там же. С. 33.

<sup>1876</sup> Белый не вполне точен в датах. Ср.: «Твердою точкой опоры для процесса развития факультетов послужила булла папы Григория IX “Parens scientiarum” 1231 г., которую обыкновенно называют “великою хартией” (magna charta) парижского университета. В папской булле подтверждаются порядки, установленные в 1222 г., где все факультеты трактуются отдельно, каждый сам по себе, и каждому дается полномочие “устанавливать уставы и порядки, какие окажутся нужными,



относительно способа и часов чтения, относительно диспутиаций...», причем даже прямо воспрещается одному факультету вмешиваться в дела другого» (Там же. С. 35).

<sup>1877</sup> Белый следует Н.С. Суворову, но несколько смещает акценты. Ср.: «Монахи воспользовались тем временем, когда академические акты прекратились и дело магистров велось в Риме, для устроения лекций в своих орденских домах и имели успех: лица, которым поручено было преподавание, оказались действительно выдающимися учеными (Альберт Великий, Александр Галес). По восстановлении университетских чтений, магистры сначала не трогали монахов, но монахи потребовали включения их в корпорацию, как равноправных членов. Университет был против этого <...>. Монахи получили вторую профессуру, и хотя, как показал последующий ход событий, доминиканцы содействовали не посрамлению, а прославлению парижского университета (из доминиканского ордена вышли такие знаменитости средневековой науки, как Фома Аквинский и Бонавентура), но в университете навсегда остался <...> известный осадок горечи <...>. В последовавших вскоре после того столкновениях королевства с папством университет решительно стал на сторону короля и потом, в течение долгого времени, был очагом западно-европейского либерального (епископального) движения, направлявшегося против единовластия папы» (Там же. С. 41–43).

<sup>1878</sup> Там же. С. 46–49.

<sup>1879</sup> Там же. С. 53–70.

<sup>1880</sup> Сейчас: Хелмно (*польск.* Chełmno, *нем.* Culm), город в Польше.

<sup>1881</sup> Суворов Н.С. Средневековые университеты. С. 74–106.

<sup>1882</sup> Имеется в виду «факультет артистов».

<sup>1883</sup> Суворов Н.С. Средневековые университеты. С. 115–117, 123–125.

<sup>1884</sup> Там же. С. 167–168, 171, 173–188.

<sup>1885</sup> Абзац основывается на материале пятой главы («Преподавание и вообще учебное дело в средневековых университетах») книги Суворова, см. особенно: Там же. С. 189–190, 193–194, 196.

<sup>1886</sup> Там же. С. 205, 301.

<sup>1887</sup> Там же. С. 206–210, 212.

<sup>1888</sup> Там же. С. 207 (у Суворова: «дискутируют беспрестанно»). Свидетельство относится к 1531 г.

<sup>1889</sup> Там же. С. 208: «выбирался один, который, как умеющий диспутировать о чем угодно (*disputaturus de quolibet, quodlibetarius*)». Суворов называет его далее «кводлибетарий» (С. 209) и «чего-угодник» (С. 210).

<sup>1890</sup> У Суворова этого примера нет. Ср.: «Если например первый оппонент утверждал, что люди суть животные, *quodlibetarius* должен был опровергать это, а если другой оппонент ставил тезис: “люди не суть животные”, *quodlibetarius* должен был и это опровергать, чтобы показать свою ловкость в диспутировании» (Там же. С. 210).

<sup>1891</sup> Имеется в виду немецкий теолог Иоганн Эк.

<sup>1892</sup> Суворов Н.С. Средневековые университеты. С. 217. Суворов здесь передает оценку диспутов с позднейшей точки зрения гуманистов.

<sup>1893</sup> Там же. С. 217.

<sup>1894</sup> Стасюлевич М.М. История средних веков в ее писателях и исследованиях новейших ученых. Т. 3. С. 583 (гл. 56 «Общественная жизнь Парижа в начале XIII в. и проповедь Фулько Нельи 1200 г. (около 1220 г.)»). Здесь Стасюлевич приводит фрагменты из второй книги «Восточной истории» (*Historia Orientalis*) Якова Витрийского (*Jacques de Vitry*).

<sup>1895</sup> Суворов Н.С. Средневековые университеты. С. 219.

<sup>1896</sup> Там же. С. 219. Суворов ссылается здесь на слова теолога Симона из Турне на диспуте в Париже. Белый приводит цитату с незначительными искажениями.

<sup>1897</sup> Имеется в виду немецкий историк Иоанн Шульте, см.: Там же. С. 218. Суворов приводит в списке источников его труд: *Schulte Johann. Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart: in 3 Bd. Stuttgart, 1875–1880. Bd. II. § 117.*

<sup>1898</sup> Стасюлевич М.М. История средних веков в ее писателях и исследованиях новейших ученых. Т. 3. С. 582.

<sup>1899</sup> Ср.: «А нынче Париж в своем духовенстве развращен более нежели в остальном народе. <...> Обыкновенный блуд в Париже не считался грехом» (Там же. С. 581–582).

<sup>1900</sup> Ср.: «Я сознаюсь неохотно, но и не могу скрыть, что надежда обманула как многих, так и меня. По-видимому, приближается конец мира, ибо <...> неужели это истинная церковь!» (Там же. С. 669–670 – гл. 65 «Раумер. Борьба Фридриха II с Григорием IX, пред его походом в Палестину

1227–1228 гг. (в 1857 г.)). Эту цитату из труда Фридриха фон Раумера «История Гогенштауфенов и их времени» Белый приводил и ранее, см. наст. кн., гл. III, подглаву «Изменение рельефов культуры в двенадцатом веке».

<sup>1901</sup> Вычеркнуты первоначальное заглавие «Культура мысли в 13-ом веке» (так же именуется следующая подглава) и примечание: «Факты изложены по эскизам к истории средневековой философии Руссело». Имеется в виду труд Ксавье Руссело (*Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge*. 3 vols. Paris, 1840–1842), который Белый активно использовал и ранее, при работе над третьей главой.

<sup>1902</sup> См. наст. кн., гл. III, подглаву «Изменение рельефов культуры в двенадцатом веке».

<sup>1903</sup> Руссело дает латинскую цитату из «Диалога о чудесах» Цезария Гейстербахского и переводит ее на французский: *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge*. Vol. 2. P. 110.

<sup>1904</sup> Ср.: *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge*. Vol. 2. P. 113.

<sup>1905</sup> Декрет 1210 г. был не повторен, но обновлен декретом папского легата Роберта Курсонского, распространившим его также на «Метафизику» Аристотеля.

<sup>1906</sup> «Не должны читаться книги Аристотеля о метафизике и философии природы» (*лат.*).

<sup>1907</sup> Там же. P. 114.

<sup>1908</sup> «Источник жизни» (*лат.*; название восходит к Псалму 36:10). Сочинение приписывалось Авицеброну, которого отождествляют с Ибн Гебиролем; было написано на арабском языке и утрачено, но сохранилось в латинской версии XII в. и частично в еврейской версии XIII в.

<sup>1909</sup> Парижский церковный собор состоялся в 1212 г. и принял множество дисциплинарных решений. См.: *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge*. Vol. 2. P. 114–115. Руссело здесь иллюстрирует влияние аристотелевской философии (в трудах Амальрика и Давида из Динана) и арабских мыслителей на французскую культуру, которое в условиях активизации еретических движений воспринималось как угроза, ссылаясь на сочинение французского востоковеда А. Журдена: *Jourdain Amable. Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote*. Paris, 1819.

<sup>1910</sup> См. также: *Jourdain Amable. Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote*. Paris, 1819. P. 213. Цитата заимствована у Руссело (*Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge*. Vol. 2. P. 115).

<sup>1911</sup> Там же. P. 116.

<sup>1912</sup> Там же. P. 128–129.

<sup>1913</sup> Там же. P. 141.

<sup>1914</sup> Цитата из богословского сочинения Иоанна Герсона (Жана Жерсона) «О гармонии метафизики и логики» (*лат.*: «De concordia metaphysicae cum logica»; 1410) заимствована у Руссело (Там же. P. 142). Герсон пишет это в связи с учением не И. Таулера, а Амальрика из Бена (Амори Шартрского).

<sup>1915</sup> Об универсалиях, а также о реализме и номинализме см. прим. 1434.

<sup>1916</sup> Сближая учения Амори и Росцелина, Белый следует Руссело: *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge*. Vol. 2. P. 144–145.

<sup>1917</sup> Там же. P. 144.

<sup>1918</sup> «non magis esse in eucharistia, quam in qualibet alia re» (*лат.*) – «Христос не более присутствует в евхаристии, чем в любой другой вещи». Белый цитирует по Руссело (Там же. P. 145). В качестве источника Руссело указывает: *César-Égasse du Boulay. Historia universitatis Parisiensis*. Paris, 1667–1675 (3 vols.). Высказывание, приписанное Амори, восходит к греческой патристике и включено в «Декреталии Григория IX» (*Decretalium Gregorii IX, Titulus 1*) в такой форме: «Quod Christi corpus non sit magis sub Eucharistia, quam in alia qualibet re» (*лат.*: «Что тело Христово не больше присутствует в евхаристии, чем в любой другой вещи»).

<sup>1919</sup> Самкья (или Санкхья) – школа в древнеиндийской философии. Сходство учения Амори с индийской философией также отмечает Руссело (Там же. P. 144).

<sup>1920</sup> Там же. P. 163.

<sup>1921</sup> Сведения о Роберте из Линкольна (Роберт Гросстэт, или Гроссетест) и его характеристика («человек, полностью владеющий латинским и греческим языком» – *лат.*) заимствованы у Руссело (Там же. 165). Сочинения с названием «Логика» у Аристотеля нет: Руссело и вслед за ним Белый подразумевают не заглавие отдельной книги, а науку «логика».

<sup>1922</sup> Там же. С. 165. Ошибка Белого: речь идет не о Генрихе, а о Сигере из Брабанта.

<sup>1923</sup> «Summa theologiae univ[er]sa» (*лат.*: «Сумма всеобщей теологии») считается главным трудом Александра Галеса (или Александра Гэльского), прозванного «doctor irrefragabilis» («доктор неос-

поримый»). Сведения о нем взяты у Руссело (Там же. С. 166–168).

<sup>1924</sup> *Hertling G. Fr. v. Wissenschaftliche Richtungen und philosophische Probleme im dreizehnten Jahrhundert. Festrede gehalten in der öffentlichen Sitzung der k. Akademie der Wissenschaften am 12. November 1910. München, 1910.* Белый в постраничной сноске ошибочно указал год издания книги.

*Jourdain A. Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employes par les docteurs scolastiques. Paris, 1843 (первое изд. – 1819 г.).*

*Talamo S. L'Aristotelismo della scolastica nella storia della filosofia. Studi Critici. Napoli, 1873.*

*Pelzer A. Les versions latines des ouvrages de morale conservés sous le nom d'Aristote en usage au XII<sup>e</sup> siècle // Revue Néo-Scholastique de philosophie. Vol. 23. 1921. № 91. S. 316–341.*

<sup>1925</sup> О Вильгельме (Гильоме) Овернском (из Оверни) см.: *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 2. P. 168–172 (подглава «Guillaume d'Auvergne»).*

<sup>1926</sup> *Valois N. Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris 1228–1249; sa vie et ses ouvrages. Paris, 1888.*

*Baumgarten M. Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne. Münster, 1893.*

<sup>1927</sup> См.: *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 2. P. 173–177 (подглава «Vincent de Beauvais»).*

<sup>1928</sup> См. прим. 1610.

<sup>1929</sup> Имеется в виду Герберт (папа Сильвестр II), см. о нем наст. кн., гл. III, подглаву «Культура девятого и десятого века».

<sup>1930</sup> В списке ИССД, сделанном К.Н. Бугаевой (ACRC, Accession Number CRC92–0007. Вох 1. Folder 7), здесь следует ее комментарий в виде не всюду текстуально точных выписок из «Философского словаря» Э.Л. Радлова (1904; Изд. 2-ое, испр. и доп. М., 1913):

«Философский словарь.

Метод (греч.: *methodos* – путь) есть правильный систематический путь изображения и исследования какого-либо объекта в зависимости от свойств исследуемого предмета. Весьма важно применение правильного метода, ибо только в таком случае можно рассчитывать на верные результаты. Закон – это выражение общего и необходимого отношения между двумя или большим количеством явлений.

Принцип, или начало, обозначает основание какого-либо реального или мыслительного процесса. В познавательном отношении принципом называется первая посылка, из которой проистекают выводы, и основание, на котором они покоются.

Дедукция – метод мышления, при котором новое положение выводится чисто логическим путем из предшествующих (от общего к частному; математика).

Индукция – метод мышления, при котором из частных суждений выводится общее.

Дедукция Индукция

математика естествознание» (ср.: *Философский словарь логики, психологии, этики, эстетики и истории философии* / Под ред. Э.Л. Радлова. СПб., 1904. С. 162–163, 97, 209).

<sup>1931</sup> См. выше подглаву «Вильгельм из Шампо и Абельяр в культуре мысли двенадцатого века».

<sup>1932</sup> Евр. 4: 12. См. наст. кн., гл. I, подглаву «Стиль Евангелий».

<sup>1933</sup> Намек на древнегреческую школу философов-перипатетиков, название которой происходит от греч. «ходить, прохаживаться». См. выше (гл. III, подглава «Культура девятого и десятого века») сравнение перипатетической философии со средневековой схоластикой. Ср. также у Белого образное приложение этой идеи к собственной манере мыслить в дневнике (запись за 11 сентября 1933 г.): «для вдохновения мне нужно двигать ногами; а без вдохновения, – мысли вянут; я — философ-перипатетик по существу; и не только сидеть, а даже стоять не могу в процессе мысли; нет, – я не “стоик”: “стба” – не для меня» (*ЛН. 105. С. 997–998*).

<sup>1934</sup> Вычеркнуто первоначальное заглавие: «Философы 13-го столетия».

<sup>1935</sup> Ср.: *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 2. P. 96–100.*

<sup>1936</sup> Лоно Авраамово – место блаженного упокоения душ праведников. Упоминается в притче о Лазаре (Лк. 16: 22–23).

<sup>1937</sup> Рождение Фомы Аквинского сейчас датируют – 1225 или 1227 г.; Дунса Скота – ок. 1265 г.; смерть Роджера (не Рожера, как пишет Белый) Бэкона – 1292 или 1294 г.; Оккама – ок. 1348 г.

<sup>1938</sup> Первая строфа стихотворения Зинаиды Гиппиус «Петухи» (1906): «Ты пойми, – мы ни там, ни тут. / Дело наше такое, – бездомное. / Петухи поют, поют... / Но лицо небес еще темное». Эту строфу Белый цитирует также в др. работах. См., напр.: *Белый А. Лев Толстой и культура // О религии Льва Толстого. Сб. 2. М., 1912. С. 170.*

<sup>1939</sup> У Белого в рукописи: «потерявшем свою остроту». Далее вычеркнуто: «Я их перечислю в порядке годов их рождения».

<sup>1940</sup> См.: *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 2. P. 179–182.*

<sup>1941</sup> Источник абзаца: Там же. P. 192–194.

<sup>1942</sup> Имеется в виду трактат Альберта Великого «*Libellus de Alchimia*» (лат.; опубли. в 1561 г.); дословно: «Маленькая книжка об алхимии»; в пер. на русский В.Л. Рабиновича – «Малый алхимический свод». См. в кн.: Знание за пределами науки. Мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллектуальных традициях I–XIV вв. / Сост. и общ. ред. И.Т. Касавина. М., 1996. С. 134–175.

<sup>1943</sup> У Руссело Альберт назван предвосхищавшим Луллия, Роджера Бэкона и Фауста Гете (Там же. P. 192).

<sup>1944</sup> Там же.

<sup>1945</sup> «О душе» (лат.).

<sup>1946</sup> В изложении Белого, основанном на книге Руссело, система Альберта Великого напоминает учение Штейнера: «форма души» соответствует астральному телу, «принцип жизни» – эфирному телу, «троичные проявления» души – антропософскому разделению мысли, чувства и воли.

<sup>1947</sup> Ср. *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 2. P. 205.*

<sup>1948</sup> «В вещах» (лат.).

<sup>1949</sup> «Об интеллекте» (лат.) – трактат Альберта Великого «Книга об интеллекте и интеллигибельном» («*Liber de Intellectu et Intelligibili*»).

<sup>1950</sup> «Универсалии не существуют вне души» (лат.). См.: *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 2. P. 217.*

<sup>1951</sup> «Первая материя» (лат.). См. подробнее в монографии Руссело (Там же. P. 218), где «первая материя» соотносится с «*quidditas*» – латинской передачей аристотелевского понятия «чтойность» (наряду с «этостью» обозначало сущность). Термин использовался Альбертом, а затем Фомой Аквинским.

В конце абзаца Белый поставил знак «X», значение которого неясно.

<sup>1952</sup> Там же. P. 217. См. наст. кн., гл. IV, подглаву «Вильгельм из Шампо и Абеляр в культуре мысли двенадцатого века».

<sup>1953</sup> *Hertling G. Fr. v. Albertus Magnus: Beiträge zu seiner Würdigung. Köln, 1880.*

*Schneider A. Die Psychologie Albertus des Grossen nach den Quellen dargestellt. 2 Bd. Münster, 1903–1906 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. IV. Hefte 5–6).*

*Розенбергер Ф. Очерк истории физики с синхроническими таблицами по математике, химии, описательным наукам и всеобщей истории / Пер. под ред. И.М. Сеченова. Ч. I: История физики в древние и средние века. СПб., 1883. Белый ссылается на эту книгу и в предыдущей главе.*

<sup>1954</sup> *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 2. P. 226–227.*

<sup>1955</sup> Там же. P. 229.

<sup>1956</sup> У Руссело – в Париже, см.: Там же. P. 226–233.

<sup>1957</sup> Там же. P. 234.

<sup>1958</sup> Там же. P. 234–235. О значении «проблемы причинности» см.: Там же. P. 238.

<sup>1959</sup> Там же. P. 239.

<sup>1960</sup> Возможностный интеллект (лат.), см.: Там же. P. 241.

<sup>1961</sup> Синтетическими суждениями априори Кант называет суждения, при которых содержание предиката выходит за пределы содержания логического субъекта, и при этом само суждение носит строго всеобщий и безусловно необходимый характер, источником чего, по Канту, не может служить опыт (см.: *Кант И. Критика чистого разума / Пер. Н.О. Лосского. С. 54–56, 58–61*). Повидимому, здесь Белый контаминирует понятие о синтетических суждениях априори с ролью категорий в философии Канта, последние, как считал философ, обеспечивают синтетическое единство восприятия (опыта) и при этом сами являются внеопытными, т.е. априорными.

<sup>1962</sup> *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 2. P. 242.* «Идолы» – греч.: «образы», ср.: «Демокрит объясняет зрение <...> при помощи истечений, исходящих от видимых предметов и сохраняющих образ этих последних; он так и называет их образами, или “идолами” <...>: они проникают через глаза в наше тело» (*Трубецкой С.Н. История древней философии. М., 2000. С. 195*).

<sup>1963</sup> «Об идеях» (лат.) – название раздела («Вопрос 15» – «*Quaestio XV: De ideis, in tres articulos divisa*») в «Сумме теологии» Фомы Аквинского. См.: *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 2. P. 260, 263.*

<sup>1964</sup> Познавательные принципы (лат.), см.: Там же. P. 264.

<sup>1965</sup> Там же. P. 264–265.

<sup>1966</sup> Там же. P. 266–297.

<sup>1967</sup> Там же. P. 279. В *ИССД* Белый излагает собственную идею соединения веры со знанием; см. Т. 1, который открывается постановкой именно этой проблемы – отталкиваясь от «лозунга Святого Ансельма: “Верую, чтоб знать”», и Т. 2 (глава «Символ веры и знания в самосознании»).

<sup>1968</sup> *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 2. P. 280.*

<sup>1969</sup> Согласно Руссело, Фома Аквинский различает «вечный закон» («loi éternelle»), «природный закон» («loi naturelle»), «Божественный закон» («loi divine»), «человеческий закон» («loi humaine») и «закон греха» («loi de péché»), см.: Там же. P. 292.

<sup>1970</sup> Отрицательное отношение Белого к томизму объясняется его отношением к схоластической рецепции Аристотеля, достигшей своего расцвета в теологии и философии Фомы Аквинского. Белый считал, что философия Аристотеля была законным порождением рассуждающей души и играла позитивную роль в античности, но ее возрождение препятствовало развитию самосознающей души. Согласно Белому, в Средние века воздействие рассуждающей души делало мысль «черствой», способствуя ее вырождению и приводя к «раздвоению» души на формалистскую рассудочность и необузданную чувственность. Эту раздвоенность души Белый приписывает арабской культуре, обеспечившей проникновение переводов Аристотеля на Запад, и особенно Аверроэсу, комментарии которого к сочинениям Аристотеля были наиболее распространены в латинском Средневековье. Оспаривая положительное значение схоластики в истории культуры, Белый называл ее «пустоцветным цветением», приведшим к разрыву между мыслью (или знанием) и верой (и ее формами догматов и культа), и считал, что схоластика не может быть положена «в основу последующего развития мысли, надо было сперва вывернутую, так сказать, мысль ввернуть». Белый также приписал Фоме важную роль в обосновании учения о «двойственной истине». Однако вопрос о связи этого учения с арабской культурой и томизмом далеко не так прост. Теория двойственной истины резко отвергалась томизмом, позиция Аверроэса в этом вопросе также скорее монистична. Как Аквинат, так и Аверроэс полагали, что научно-философское и религиозно-богословское знание совершенно различны по методу – первое опирается на опыт и разум, второе на откровение и веру. При этом ни тот, ни другой мыслитель не придерживались теории «двух истин», оба признавали верховенство веры над разумом и примиряли откровение и разум в «высшей божественной истине», хотя и делали это на разных основаниях. В связи с активной рецепцией Фомой Аристотеля и переосмыслением им арабоязычного аристотелизма около 20 тезисов Аквината были осуждены церковью, однако Фома выступал как раз с критикой аверроизма (трактат «De unitate intellectus contra averroistas» (лат.) – «О единстве разума против аверроистов»; 1270).

Необходимо отметить, что Штейнер высоко ценил философию Фомы Аквинского и в отличие от Белого приписывал его творчеству фундаментальную роль в развитии самосознающей души. См. лекции 1924 г., вошедшие в кн.: *Штейнер Р. Эзотерические рассмотрения кармических взаимосвязей. Т. 3, 4. GA 237–238* / [Пер. с нем. В.А. Богословского; под ред. Н.К. Бонедкой]. М.: Новалис, 2002, а также прочитанный в мае 1920 г. курс «Философия Фомы Аквинского» (*Steiner R. Die Philosophie des Thomas von Aquino. GA 74. Dornach/Schweiz, 1993* – особенно вторую лекцию 23 мая 1920 г. «Das Wesen des Thomismus» («Суть томизма»). S. 38–72; см. на русском в сб.: *Штейнер Р. Искупление разума: От спиритуалистической философии и новейшего естествознания к современной науке о духе* / Пер. с нем. [В.А. Богословского], А. Конвиссера, А. Лёйбина, Г. Фресмайера; под ред. А. Конвиссера. СПб., 2004). Текста лекций Штейнера о Фоме Аквинском Белый не читал, так как их запись была опубликована позднее.

<sup>1971</sup> «Ангельский/ангелический доктор» (лат.) – почетное именование Фомы Аквинского. См.: Там же. P. 266. «Дьявольский доктор» (лат.) – формулировка Белого.

<sup>1972</sup> *Gilson E. Le Thomisme. Introduction au système de Saint Thomas d'Aquin. Strasbourg, 1919.*

*Jourdain Ch. La philosophie de Saint-Thomas d'Aquin. 2 Vol. Paris, 1858.*

*Werner K. Der heilige Thomas von Aquino. 3 Bd. Regensburg, 1858–1859.*

*Eucken R. Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit. Halle a.d. Saale, 1886.*

*Frohschammer J. Die Philosophie des Thomas von Aquino kritisch gewürdig. Leipzig, 1889.*

*Schneider C.M. Das Wissen Gottes nach der Lehre des heiligen Thomas von Aquin. 4 Bd. Regensburg, 1884–1886.*

*Pesch T. Institutiones logicales. Secundum principia Sancti Thomae Aquinatis ad usum scholasticum. 3 Bd. Friburgi Brisgoviae, 1888–1890.*

<sup>1973</sup> См. об этом: *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 2. P. 298–317* (в особенности P. 302).



- 1974 «Основательнейший доктор» (*лат.*) – почетное именование Эгидия Колонны (Римского).
- 1975 Правильно: Роберт из Орфорда и Генрих Гентский. Белый, следуя Руссело, использует французскую транскрипцию: Ган (Gand) – название бельгийского города Гент.
- 1976 Точнее: Сомерсет (Somerset), см.: *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 3. Paris, 1842. P. 142–143* (вся глава о Роджере Бэконе: P. 141–202); кроме того, Белый прибегает к статье о Роджере Бэконе (Баконе) в энциклопедическом словаре (*ЭСБЕ. Т. IIА (4). С. 743–748*).
- 1977 Он же: Роберт из Линкольна.
- 1978 *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 3. P. 143.*
- 1979 «Среди всех профессоров, с которыми ему приходилось иметь дело в Париже, только один заслужил его симпатию и уважение, именно Петр из Махарикурии Пикардус (Petrus de Maharucuria Ricardus), т.е. Пикардиец. Личность этого Пикардуса мало известна, но, по всей вероятности, это был никто иной, как математик Петр Перегринус из Пикардии, автор трактата о магните, рукопись которого хранится в национальной библиотеке в Париже» (*ЭСБЕ. Т. IIА (4). С. 745 – статья «Бакон»*).
- 1980 *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 3. P. 143.*
- 1981 Людовик IX.
- 1982 Гюи Фуко, или Гюи Фульк, или Ги Фулькауа (Guy Foucault, Gui Foucois, Foulques) – мирское имя папы Климента IV, см.: *ЭСБЕ. Т. IIА (4). С. 745.*
- 1983 «Большое сочинение», «Малое сочинение», «Третье сочинение» (*лат.*) – основные философские сочинения Бэкона.
- 1984 «Compendium Studii Philosophiae» («Компендий философии») – сочинение Бэкона (1271 г.).
- 1985 *ЭСБЕ. Т. IIА (4). С. 745.*
- 1986 Аль-Газали.
- 1987 *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 3. P. 170.*
- 1988 Там же. P. 141–142. См. выше об «андроиде» Альберта Великого и легенде о том, что Фома Аквинский разбил ему голову.
- 1989 Там же. P. 150.
- 1990 Там же. P. 160.
- 1991 Там же. P. 161.
- 1992 Имеется в виду «Послание монаха Роджера Бэкона о тайных действиях искусства и природы и ничтожестве магии» («Epistola fratris Rogerii Baconis de secretis operibus artis et naturae, et de nullitate magiae»). См.: Там же. P. 151.
- 1993 Там же. P. 153.
- 1994 «Новая энциклопедия» (*франц.*); имеется в виду: *Leroux Pierre. Roger Bacon // Leroux Pierre, Reynaud Jean. Encyclopédie nouvelle ou dictionnaire philosophique scientifique, littéraire et industriel. Paris, 1836–1841. Т. II. Paris, 1836. P. 339–347. Здесь: P. 345. На П. Леру ссылается Руссело: Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 3. P. 154.*
- 1995 Там же. P. 155–157.
- 1996 «Зерцало астрологии» (*лат.*). Там же. P. 193.
- 1997 Там же. P. 160.
- 1998 Там же. P. 188.
- 1999 Там же. P. 189. Белый имеет в виду «Большое сочинение» («Opus majus») Бэкона; «Perspectiva», упомянутая в вычеркнутом начале предложения, – его часть (Там же. P. 163).
- 2000 Там же. P. 189–190.
- 2001 Ср.: Там же. P. 193.
- 2002 Там же. P. 194.
- 2003 См. отсылки к ним в постраничной сноске Белого и прим. к нему ниже.
- 2004 Имеются в виду «Опыты, или Наставления нравственные и политические» («Essays or Counsels, Civil and Moral»), впервые (в неполном виде) изданные в 1597 г. «Работа над “Essays or Counsels, Civil and Moral” сопровождала Бэкона всю жизнь. <...> Первое английское издание “Essays” вышло в 1597 г. в одном томе с “Religious Meditations” (“Религиозные размышления”) и “Places of Persuasion and Dissuasion” (“Фигуры убеждения и разубеждения”). Оно содержало всего 10 опытов <...>. Через 15 лет, в 1612 г., появилось второе издание. Томик включал одни только эссе, но число их возросло до 38 <...>. Последнее подготовленное Бэконом прижизненное издание “Essays” 1625 г. содержало 58 эссе» (*Бэкон Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 2 / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Л. Субботина. М., 1978. С. 542*). Белому мог быть доступен перевод П.А. Бибикова: *Бакон Ф. Собр. соч. Т. II. СПб., 1874.*

<sup>2005</sup> Ср. о психической травме Белого, связанной с двумя Бэконами: «Как он <Штейнер> уличил меня раз, когда я легкомысленно перед ним натянул крахмал позы, небрежно сказав ему: “Вот Бэкон говорит” (что – не помню). – “Какой Бэкон?” – тут как рявкнет он – строжайше и не без жестокости.

Вдруг наступило тягчайшее, не прерываемое молчание: я, некогда совавший нос в Фрэнсиса Бэкона и не изучавший литературы о Роджере Бэконе, не знал точно, какой из Бэконов, что говорит (оба развивали учение об опыте); а разумел я Роджера, т.е. того, о котором мало читал; пойманный доктором и зная, что фельетонным ответом не вывернешься, да и нельзя идти на это перед тем, кто читает в сердцах, я – молчал; он же – не выручил; я – краснел; я – вертелся; он же сидел – неумолимый, суровый, давая понять, что прежде чем с кондачка говорить о *Бэконе*, надо одолеть ряд книг по истории культуры Англии от 13-го до 17-го века. А мы, писатели, строчившие и статьи, и фельетоны, – в те годы не одолевали всего этого. Стоило мне перед ним на мгновение и незаметно для себя стать “*вещью писателем*”, как был сорван с кафедры – безжалостной, жестокою, твердой рукой» (*ВЛШ*. С. 365).

<sup>2006</sup> *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 3. P. 196.*

<sup>2007</sup> Ср.: Там же. P. 191–192, 197. Сочинения Р. Картона указаны в постраничной сноске Белого ниже.

<sup>2008</sup> *Carton R. L'expérience physique chez Roger Bacon. Contribution à l'étude de la méthode et de la science expérimentales au XIIIe siècle. Paris, 1924.*

*Carton R. L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon. Paris, 1924.*

*Hirsch S.A. Roger Bacon and Philology // Roger Bacon. Essays contributed by various writers on the occasion of the commemoration of the 7th centenary of his birth / Collected and edited by Andrew George Little. Oxford, 1914. P. 101–151.*

*Rémusat Charles, de. Bacon, sa vie, son temps sa philosophie et son influence jusqu'à nos jours. Paris, 1857.*

*Martin P. La vulgate latine au XIIIe siècle d'après Roger Bacon. Paris, 1888.*

*Keicher O. Der Intellectus agens bei Roger Bacon // Studien zur Geschichte der Philosophie. Festgabe zum 60. Geburtstag Clemens Baeumker gewidmet. Münster in Westfalen, 1913. S. 297–308.*

*Charles É. Roger Bacon. Sa vie, ses ouvrages, ses doctrines d'après des textes inédits. Paris, 1861.*

*Maxwell H. Roger Bacon // Blackwood's Edinburgh Magazine. Vol. CLVI. 1894. July–Decembre. P. 610–623.*

*Adamson R. Roger Bacon. The Philosophy of Science in the Middle Ages. Manchester, 1876.*

*Werner K. Die Psychologie, Erkenntnis- und Wissenschaftslehre des Roger Bacon. Wien, 1879.*

<sup>2009</sup> «О счастливая судьба!» (*итал.*). Белый передает легенду о возникновении монашеского имени Бонавентуры (наст. имя Джованни Фиданца) по Руссело, на которого опирается и в дальнейшем (*Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 2. P. 318*). Белый также использует написанную И.М. Гревсом статью «Бонавентура» (*НЭС*. Т. 12. Стб. 472–475).

<sup>2010</sup> «Сикст V (1587) сопричислил его к величайшим учителям церкви, а потомство прославило как “doctor seraphicus”, наравне с “doctor angelicus”, Фомою Аквинатом, его современником и другом, с которым он и стоит рядом тесною двоицею, как некогда свв. Франциск и Доминик» (Там же. Стб. 473). Белый не упоминает о сближении Бонавентуры с Фомой Аквинским, которого оценивал негативно.

<sup>2011</sup> Там же. Стб. 473.

<sup>2012</sup> «О бедности Христовой» (*лат.*).

Ср.: «Сам Бонавентура» оставался до конца искренним последователем ассизского “*poverello*”. Он изложил свой взгляд на монашескую жизнь в “*Dei eminationes quaestionum circa regulam beati Francisci*” <<Определения вопросов, касающихся правила блаженного Франциска>> и горячо поддерживал идеал “бедности” как пуги к христианскому совершенству (трактат “*De paupertate Christi*”), деятельно участвуя в борьбе “нищенствующих монахов” с докторами Парижского университета, окончившейся торжеством первых (1260)» (*НЭС*. Т. 7. Стб. 473).

<sup>2013</sup> *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 2. P. 319.*

<sup>2014</sup> Ср.: «Если позволительно называть августинизмом группу учений XIII века, которые будут вдохновляться главным образом творениями св. Августина и самым ярким примером которых является учение св. Бонавентуры, то можно сказать, что творчество последнего станет в большой степени систематизированным продолжением работы св. Ансельма и викторинцев; Бонавентура применит их принципы для усвоения новых философских подходов и нового духа» (*Жильсон Э. Философия в Средние века. С. 255*).

<sup>2015</sup> Речь далее идет прежде всего о трактате «*Itinerarius mentis in Deum*» («Путеводитель души к Богу»). См.: *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 2. P. 319–320.* Иллюминация (*лат.*: *illuminatio*) – просветление; ср.: «Весь наш путь к Богу, дорога, по которой мы идем, если только продвигаемся в верном направлении, – это путь просвещения, или просветления; цель задана нам верой» (*Жильсон Э. Философия в Средние века. С. 333*).

<sup>2016</sup> Там же. P. 320.

<sup>2017</sup> Там же. P. 344.

<sup>2018</sup> В основе данного абзаца лежит текст Руссело, здесь переданный не вполне точно: Руссело излагает концепцию не Бонавентуры, а Иоахима Флорского: Там же. P. 333–334.

<sup>2019</sup> Там же.

<sup>2020</sup> Белый основывается на Руссело, который указывает, что в 1254 г. в Париже публично толковали «вечное евангелие, или точнее – *Введение в Вечное Евангелие*» (Там же. P. 337). Книга «Введение в Вечное Евангелие» (или – в Вечносущее; «*Liber Introductorius ad Evangelium Aeternum*», 1254) атрибутировалась разным авторам, в частности, Иоахиму Флорскому (*Renan E. Joachim de Flore et l'Évangile éternel. Paris, 1866; переизд. – Genève, 2001. P. 6*). Однако ее автором был испытанный влияние Иоахима Флорского францисканец Жерар де Борго Сан Доннино (*Gérard de Borgo San Donnino*). В 1255 г. книга была запрещена церковной комиссией в Париже, автор осужден на пожизненное заключение, но не отказался от своих убеждений. Руссело написал об этом специальное исследование: *Rousselot X. Joachim de Flore, Jean de Parme et la doctrine de l'évangile éternel. Paris, 1867.* См. также: «Евангелие вечное (*Evangelium aeternum*) – так называли, с половины XIII в., основанное на Апокалипсисе (XIV, 6) провозглашение вечного царства Св. Духа, совершенного богопознания и полной духовной свободы, долженствующего наступить после царств Бога Отца (ветхий завет) и Бога Сына (новый завет). <...> мысли о церковной реформе и апокалиптические идеи нашли отголосок среди наиболее строгих францисканцев. Монах этого ордена, Герардин, составил в 1254 г. введение к трудам Иоахима в резко антиримском и даже антицерковном духе, озаглавленное: “*Introductorius in Evangelium aeternum*”. Оно было осуждено папой Александром IV и сам Герардин приговорен к пожизненному тюремному заключению (1255)» (*ЭСБЕ. Т. XI (21). С. 408*).

<sup>2021</sup> «Путеводитель души к Богу» (*лат.*).

<sup>2022</sup> «Духовный исход» (*лат.*).

<sup>2023</sup> Ср. в статье И.М. Гревса «Бонавентура»: «Бог носит в себе реально существующие универсалии, которые служат образцами единичных вещей и переходом к ним. Творение по идее близко к Творцу, и Бог близок к миру. <...> Бонавентура приближается к пантеизму, хотя сам отгораживается от него. Все усилия теологической и философской спекуляции, однако, не привели Бонавентуру к полному Богознанию и к соединению с Богом, и автор и приходит к выводу, что в человеке нужны еще другие пути к достижению этой высшей цели бытия; кроме напряжения разума, требуется здесь деяние воли, работа чувства и совести, подъем душевного стремления, порыв интуиции и аффекта. Такое положение составляет в учении Бонавентуры мост к такому мистическому созерцанию, обоснованию которого автор с особенно любовью отдавал свое крупное дарование. Бонавентура развивает процесс постепенного шествия человеческой души к Божеству в много прославленном сочинении “*Itinerarius mentis in Deum*”, написанном не без влияния Ришара де С. Виктора. <...> Исходная точка – наблюдение видимого мира как зеркала Божества. Затем идет углубление в собственный внутренний мир, наконец, воспарение к абсолюту. Дух человека последовательно поднимается от чувственности (*sensualitas*) к духовности (*spiritualitas*) до высшего разумения (*mentalitas*); последнее выводит его за пределы собственного ограниченного бытия. Каждая фаза еще раздваивается, и получается интересная скала мистического восхождения души (*contemplatio*). Ступени ее следующие: *sensus; imaginatio; ratio; intellectus; intelligentia; synderesis* (совесть, чистое сознание). <...> Вот – истинный смысл шести ступеней Соломонова трона, к которым Бонавентура присоединяет седьмую – *excessus mentalis* (духовый исход из самого себя). Так совершается тихое, в высшем мире и покое осуществляющееся, превышающее всякое единичное знание и объяснение таинственное слияние души человеческой с Богом» (*НЭС. Т. 7. Стб. 474–475*).

<sup>2024</sup> Произведения с заглавием «Сумма теологии» Бонавентура не писал. Когда в 1257 г. он стал генералом ордена францисканцев, он представил синтез своего учения в книге «*Breviloquium*» (варианты русского перевода – «Краткое слово», «Краткое изложение богословия», «Краткий разговор»), которую иногда и называют «Малой суммой теологии» (в отличие от «большой» «Суммы теологии» Фомы Аквинского).

<sup>2025</sup> Бонавентура – автор специального сочинения «*Commentarii in quattor libros Sententiarum Petri Lombardi*» («Комментарии на 4 книги Сентенций Петра Ломбардского», 1250–1252).

<sup>2026</sup> Имеется в виду Матвей (Матфей) из Акваспарты.

<sup>2027</sup> Уильям де ля Мар (William de la Mare). Кроме него все они упомянуты Жильсоном в числе учеников или последователей Бонавентуры: Жильсон Э. *Философия в Средние века*. С. 346–348.

<sup>2028</sup> *Palhoriès F. Saint Bonaventure*. Paris, 1913.

*Gilson É. La philosophie de Saint-Bonaventure*. Paris, 1924. Белый в постраничной сноске неверно указал год издания книги.

*Margerie A. de. Essai sur la philosophie de Saint Bonaventure*. Paris, 1855.

*Casanova G. Cursus philosophicus ad mentem D. Bonaventurae et Scoti*. 3 Vols. Matriti, 1894.

*Longpré E. Théologie mystique de S. Bonaventure // Archivum Franciscanum historicum*. Vol. 14. 1921. S. 36–108.

<sup>2029</sup> Главные источники сведений о Луллии – соответствующая глава в третьем томе сочинения Руссело. Также использована статья Вл. Соловьева «Люллий» (*ЭСБЕ*. Т. XVIII (35). С. 246–248; то же: *НЭС*. Т. 25. Стб. 236–240).

<sup>2030</sup> Абзац основан на: *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge*. Vol. 3. P. 76–78.

<sup>2031</sup> Там же. P. 79–80.

<sup>2032</sup> Там же. P. 81–82.

<sup>2033</sup> «Искусство Луллия» (*лат.*). Термин относится к методу Луллия, развитому в его сочинении «*Ars generalis ultima*» («Всеобщее искусство», ок. 1305), также называемом «Великим искусством» («*Ars magna*»).

<sup>2034</sup> *Соловьев В.С. Люллий // НЭС*. Т. 25. Стб. 239.

<sup>2035</sup> *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge*. Vol. 3. P. 83–84.

<sup>2036</sup> «Машина мысли» – изобретение Луллия, которое позволяло механически моделировать логические операции мышления – специальный алфавит (понятия обозначались буквами), сочетания фигур, систему семи концентрических кругов, вращение которых давало новые комбинации терминов, и пр. Ср. о «машине Великого Искусства» («*la machine du Grand Art*») у Руссело: «Эта система, сведенная к чисто механической операции, должна отвечать на все возможные вопросы и наделить всех, даже самых невежественных, пониманием и знанием. Это не просто универсальный язык, это – знание обо всем и для всех, некое подобие научного пантеизма, поражающее воображение» (*Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge*. Vol. 3. P. 124).

<sup>2037</sup> Аллюзия на слова Полония о Гамлете: «Это хотя и безумие, однако систематическое» (*Шекспир В. Полн. собр. соч.: в 5 т. Т. 3. СПб., 1902. С. 90* – пер. А.И. Кронеберга). Белый неоднократно будет цитировать эти слова в *ИССД*. Ср. то же соположение «безумия» со словосочетанием «нечто систематическое» в позднейших мемуарах (при описании воображаемого диалога с «мещанином», который вынужден признать рациональное ядро в «идиотских» выступлениях символистов-«декадентов»): «В этом безумии есть нечто систематическое», – должен был бы сказать мещанин, почтенных профессоров не читавший и декадентов ругавший» (*НВ*. С. 28).

<sup>2038</sup> Учение о «вихревых движениях» как причине возникновения мира скорее свойственно греческим атомистам (см., напр.: *Трубецкой С.Н. История древней философии*. С. 193), а Гераклит воспринимал суть мироздания как движение (ср. его знаменитый афоризм: «Все течет...»).

<sup>2039</sup> Гомункул (*лат.*: *homunculus* – человек) – в представлении алхимиков существо, подобное человеку, которое можно получить искусственным путем (см., например, у Парацельса в трактате «О природе вещей»; *лат.*: «*De natura rerum*»; 1538). В *ИССД* прослеживается мотив искусственного человека: от манекена Альберта Великого и искусственной головы Роджера Бэкона – к живому гомункулу. Возможно, мотив должен указывать на то, что у этих мыслителей самосознающая душа еще не родилась и что их предвосхищения преждевременны и нежизнеспособны. Ср. также в письме Иванову-Разумнику (24 и 25 сентября 1926 г.): «Если в науку в наши дни, теперь, сейчас же не ввести “моральной” ноты, если не развивать заблаговременно моральной фантазии и фантазии замыслов научных опытов, то <...> эта фантазия сосредоточится на том, что будет выискивать способы пересаживать человеческую голову, например, удаву, найдут способы декапитировать вовремя умирающего Бетховена, например, чтобы посмотреть, как она будет себя вести на теле удава. Поймите меня, эта “науки”, к которой катится на всех парах, есть уже не “наука” <...>, а – отвратительная “гнузь”, “черная магия”» (*Белый – Иванов-Разумник*. С. 370).

<sup>2040</sup> Ср.: *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge*. Vol. 3. P. 88, 92–93.

<sup>2041</sup> Там же. С. 89. Адам Кадмон – каббалистический образ, на иврите буквально «Первоначальный человек»; восходит к еврейскому мистикау XVI в. Ари (Исаак Лурия) и обозначает первую

манифестацию Божества и одновременно прообраз космоса и человека. Земной человек есть его образ, но без его божественных качеств мудрости, красоты и бессмертия. Трактовку образа с опорой на астрологию, каббалу («Зохар») и сквозь призму «Тайной доктрины» Е.П. Блаватской Белый дает в своих «Комментариях» в кн. «Символизм»: «Астрология как наука находилась в тесном соприкосновении со всем строем каббалистических и магических учений. <...> астрология здесь неотделима от антропологии; макрокосм переходит в микрокосм; каждый человек (Адам земной) есть в некотором смысле Адам Кадмон (Космос)»; «В “Зохаре” упоминается об Адаме Кадмоне – “Едином Сыне божественного Отца”»; Блаватская так объясняет звуки, входящие в имя Адама Кадмона: «по-ассирийски “Ад” значит отец, по-арамейски “ад” значит “один”, а “Ад-ад” – единственный, в то время как по-ассирийски “Ак” значит “творец”... звуки же “ам” и “ом”... почти на всех древних языках значили – “божественный” или – “божество” (Doctrines secrètes. III, p. 54)» (Символизм. С. 352, 359). См.: Бурмистров К.Ю. Каббала и русский символизм. К постановке вопроса // Андрей Белый в изменяющемся мире: К 125-летию со дня рождения. М., 2008. С. 237–252; особенно – С. 244).

<sup>2042</sup> Философский камень – высшая цель поисков алхимиков, в христианской интерпретации – символ воскресшего Христа, сил Воскресения.

<sup>2043</sup> Здесь и далее Белый при характеристике Луллия акцентирует признаки действия самосознающей души. Трансформизм есть выражение подвижности самосознающей души, способной мыслить метаморфозами. Белый определяет этот признак как «тему в вариациях», которая находит выражение преимущественно в музыке, но также – и в биологии («трансформизм» в эволюционном смысле) и гносеологии (теория познания Штейнера и «плуро-дуо-монизм» самого Белого), см. подробнее во втором томе ИССД.

<sup>2044</sup> Белый следует Руссело, который, однако, начинает ряд букв не с «А», а с «В», ср.: *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen Âge. Vol. 3. P. 104–105.*

<sup>2045</sup> Белый здесь и далее следует Ж.-М. де Жерандо: *Gérando J.-M. Histoire comparée des systèmes de philosophie considérés relativement aux connaissances humaines. Deuxième édition, révisé, corrigée et augmentée. Paris, 1823. P. 533–534.*

<sup>2046</sup> Аллюзия на работу Белого «Эмблематика смысла» (1909). Белый дает понять, что у Луллия заложены те же принципы гносеологии самосознающей души, которые он – автор символистской «Эмблематики смысла» – намечал еще до приобщения к антропософии.

<sup>2047</sup> «Великое искусство», «Краткое искусство» (оба трактата написаны примерно в одно время, в 1305–1308 гг.). Бруно написал комментарий к «Великому искусству» под названием «О сжатом построении и дополнении искусства Луллия» («De compendiosa architectura et complemento artis Lullii», 1582).

Белый узнал о системе Луллия в 1904–1905 гг. (после поступления на историко-филологический факультет Московского университета) из книги немецкого ученого, монаха-иезуита Афанасия (Атанасиуса) Кирхера (1602–1680) «Ars magna lucis et umbrae» (1646), показанной Н.П. Киселевым, интересовавшимся «историей оккультизма»: «Исчезал и являлся с редчайшим изданием какой-нибудь, у букинистов разысканной, книги, преподнося ее так, что мне казалось святотатством до книги дотронуться: — “Видите: физика Кирхера: приведена здесь машина мысли Раймонда Луллия...”» (Белый А. Начало века. Берлинская редакция (1923). С. 168–169). Ср. «тощий студент Н.П. Киселев <...> и исчезает, чтобы выйти с редчайшей книгой <...>: “Вот – физика: это – труд Атанасия Кирхера”. Или: “Арс бревис. Труд Раймонда Луллия: машина мысли”» (НВ. С. 389).

Белый указывает, что заинтересовался Луллием и литературой о нем в 1909 г. (РД. С. 385). Внимательно изучал Белый Луллия и комментарии Бруно в 1916 г. во время пребывания в Дорнахе: «фаза 3 в неделю уезжаю в университетскую библиотеку в Базель, где усиленно работаю над литературой о Раймонде Люлли; читаю французскую монографию о нем (забыл автора); <...> читаю “Ars brevis” Раймонда и перехожу к “Ars Magna”, но, – запутываюсь; и читаю комментарии к Раймонду Джордано Бруно» (РД. С. 424).

<sup>2048</sup> *Gérando J.-M. Histoire comparée des systèmes de philosophie considérés relativement aux connaissances humaines. P. 537.*

<sup>2049</sup> Белый имеет в виду суждение Руссело о том, что Луллий выделялся среди замечательных современников столько же своей мыслью, сколько «эксцентричностью характера и философии»: *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 3. P. 75.*

<sup>2050</sup> См. краткое описание системы Луллия: *Hauréau B. Histoire de la philosophie scolastique. Vol. 2.2. Paris, 1880. P. 293–298* (гл. XXV «Franciscains: Raymond Lull, François de Mayronis, Pierre Thomas, Jean de Bassoles, Alexandre d’Alexandrie, Pierre Auriol»).



<sup>2051</sup> Жерандо считал, что в системе Луллия преломились оккультные традиции каббалы и пифагорейских мистерий, см.: *Gérando J.-M. Histoire comparée des systèmes de philosophie considérés relativement aux connaissances humaines*. P. 536.

<sup>2052</sup> В.К. Тредиаковский (Тредьяковский) еще в XVIII в. – в сравнении с современниками М.В. Ломоносовым и А.П. Сумароковым – приобрел репутацию бездарного графомана. Однако постепенно это мнение было скорректировано: его художественные эксперименты (при бесспорных художественных недостатках) и прежде всего теоретические сочинения стали осмысляться как новаторские и пролагающие дорогу к будущему – творчеству А.С. Пушкина (см. его позднее суждение в неоконченной статье «Путешествие из Москвы в Петербург» (1833–1835): «Вообще изучение Тредьяковского приносит более пользы, нежели изучение прочих наших старых писателей. Сумароков и Херасков верно не стоят Тредьяковского») и классической русской поэзии. Во «Вместо предисловия» к роману «Маски» (1930) Белый пишет: «Из этого вовсе не следует, что я себя мною открывателем путей; <...> допускаю, что я всего-навсего лишь... Тредьяковский, а не Ломоносов; но и Тредьяковские в своих лабораторных опытах нужны; самодельные приборы, весьма неуклюжие, предваряют усовершенствованные приборы будущего» (*Белый А.* Москва. М., 1989. С. 762). Ср. также: «Гоголь – новый Тредьяковский, питающий будущее» (*Белый А.* Мастерство Гоголя. Исследование. М.; Л., 1934. С. 9). В библиографическом наброске «Литература по ритму и метру» (РГАЛИ. Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 82) Белый указал стиховедческие работы Тредиаковского: «Способ к сложению российских стихов, против выданного в 1735 году исправленный и дополненный» – СПб., 1752; «О древнем, среднем и новом стихотворении Российском» – СПб., 1755 (см.: *Колчева Т.В.* Ритм как культурологическая проблема: Диссертация на соискание степени кандидата культурологии. М., 2004. Приложение № 2. С. 160). Показательно, что в *ИССД* историческое место Луллия определяется тем, что он «Тредиаковский» не перед великим «Пушкиным», а перед таким же «Тредиаковским», т.е. его предвидения еще слишком смутны.

<sup>2053</sup> «*Vanitate scientiarum*» (лат.) – «О тщете наук». Полное заглавие труда Агриппы Неттесгеймского: «*De incertitudine et vanitate omnium scientiarum atque artium declamatio*» («О недостоверности и тщете всех наук и искусств»; 1531). Здесь и далее Белый следует Руссело (*Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge*. Vol. 3. P. 127).

<sup>2054</sup> Там же.

<sup>2055</sup> Сочинение французского ученого и эзотерика Габриэля Нодэ «*Apologie des grands hommes accusés de magie*» («Апология великих мужей, обвиненных в магии», 1669) Белый цитирует по Руссело. Из того же источника почерпнуты сведения о Рейхлине и Парацельсе (Там же. P. 130).

<sup>2056</sup> Суждение Региомонтана (лекции об астрономии, прочитанные в 1464 г. в Падуе), которое также приводится по Руссело, относится не к Луллию, а к Петру из Апоно, см.: Там же. P. 130–131.

<sup>2057</sup> Там же. P. 132–140.

<sup>2058</sup> «Тонкий учитель» (лат.). Именование, данное за тонкий образ мыслей. Сведения Белого о Скоте основаны на Руссело.

<sup>2059</sup> Ср.: *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen Âge*. Vol. 3. P. 4–5.

<sup>2060</sup> Там же. P. 6.

<sup>2061</sup> Там же. P. 12.

<sup>2062</sup> Там же.

<sup>2063</sup> Там же. P. 25.

<sup>2064</sup> Там же. P. 26.

<sup>2065</sup> Мнение П. Бейля (*Bayle Pierre*. Dictionnaire historique et critique. Amsterdam et al., 1740. V. II. p. 19 – статья «Abélard») дается по Руссело. Там же. P. 18–19.

<sup>2066</sup> *Werner K.* Die Scholastik des späteren Mittelalters. 3 Bd. Wien, 1881–1883. Bd. 1: Johannes Duns Scotus. Wien, 1881.

*Seeberg R.* Die Theologie des Duns Scotus. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung. Leipzig, 1900.

*Pluzanski E.* Essai sur la philosophie de Duns Scot: thèse pour le doctorat ès lettres présentée à la Faculté des lettres de Paris. Paris, 1887.

*Casanova G.* Cursus philosophicus ad mentem D. Bonaventurae et Scoti. 3 Vol. Matriti, 1894.

<sup>2067</sup> Ср.: *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge*. Vol. 3. P. 207.

<sup>2068</sup> Имеется в виду юбилейный, или Святой год. В католицизме – год, в течение которого допускается возможность полного отпущения грехов. Впервые был объявлен в 1300 г. папой Бонифацием VIII, что, вероятно, Белый и имеет в виду под «его юбилеем». Первоначально предполага-

лось объявлять юбилейные годы каждые сто лет, но затем интервал между ними сокращался до 50, 33 и 25 лет.

<sup>2069</sup> См.: *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 3. P. 207.*

<sup>2070</sup> Здесь Белый подразумевает инцидент, случившийся в 1303 году в Ананьи (итальянском городе близ Рима) во время обострившегося конфликта между Филиппом IV Красивым и Бонифацием VIII-ым. 7 сентября 1303 года противники папы под руководством кардинала Колонны и французского вице-канцлера Ногаре при содействии горожан Ананьи (родного города, а к тому моменту и резиденции Бонифация) осадили папский дворец, требуя от папы отречения. Папа ответил отказом, тогда Ногаре объявил его арестованным и намеревался препроводить пленником во Францию. Однако спустя три дня жители Ананьи приняли сторону Бонифация и изгнали его врагов из города. В этом эпизоде конфликт между французским королем и папой римским достиг высшей точки: Бонифаций VIII не оправился от унижения и скончался 11 октября 1303 года.

<sup>2071</sup> *Wattenbach W. Geschichte des Römischen Papsttums. Vorträge. Berlin, 2 Auflage, 1876.*

*Finke H. Aus den Tagen Bonifaz VIII. Funde und Forschungen. Münster, 1902.*

Тот же знак сноски Белый поставил ниже, после «осужденному в Кельне в 1322-ом году».

<sup>2072</sup> *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 3. P. 216.* Имеется в виду Людовик IV Баварский.

<sup>2073</sup> «Непобедимый доктор» (*лат.*).

<sup>2074</sup> Там же. P. 215.

<sup>2075</sup> «Универсалии после всего» (*лат.*), см.: Там же. P. 226.

<sup>2076</sup> «Quodlibeta Septem» (1322–1324) – «Семь вопросов о чем угодно» (*лат.*). Кводлибет – теологический жанр вопросов-исследований в схоластике, см. у Руссело: Там же. P. 232.

<sup>2077</sup> См. отсылку Белого к труду Г. Биля (G. Biel) ниже. Пробабилизм (от *англ.* probability – вероятность) – вероятностный подход; ср. у Жильсона о характерных для последователей Оккама умозаключениях: «если Бог есть, то Бог есть» (*Жильсон Э. Философия в Средние века. С. 501.*)

<sup>2078</sup> Т.е. душа.

<sup>2079</sup> Цитата восходит к Руссело: *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 3. P. 256.*

<sup>2080</sup> См.: Там же. P. 277. О «метафизических степенях», имеющих некоторое сходство с тем, что в антропософии представляют собой «части существа» – разные тела и души как части целого существа, см. подробнее: Там же. P. 274 и след.

<sup>2081</sup> *Biel G. Epitome et Collectorium ex Occamo Super quatuor libros Sententiarum. Tübingen, 1495;* сноску на эту книгу Белый повторил на следующей строке после слова «великого».

<sup>2082</sup> «Человек огромного таланта и исключительной для того времени образованности» (*лат.*). См.: *Лейбниц Г.В. Предисловие к изданию сочинения Мария Низолия «Об истинных принципах и истинном методе философствования против философов» / Пер. Н.А. Федорова // Лейбниц Г.В. Сочинения: в 4 т. Т. 3. М., 1984. С. 90.* Белый цитирует Лейбница по Руссело: *Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 3. P. 221.*

<sup>2083</sup> Белый воспроизводит заглавия трактатов по книге Руссело, см.: Там же. P. 220. «Logica magna» (*лат.*) – «Большая логика» (Оккам написал сочинение «Summa Logicae», т.е. «Сумма логики»); «Quodlibeta» – т.е. «Quodlibeta Septem» (*лат.*) – «Семь вопросов о чем угодно»; «De ingressu scientiarum» (*лат.*) – «О начале наук» (трактат приписывался Оккаму, но сейчас гипотеза о его авторстве отвергнута).

<sup>2084</sup> См.: Там же. P. 294.

<sup>2085</sup> *Cousin V. Cours de l'histoire de la philosophie moderne, deuxième série. Paris, 1847. Т. II. P. 249.* Цитата взята из Руссело: Там же. P. 296.

<sup>2086</sup> Там же. P. 298.

<sup>2087</sup> Буридан составил комментарии не только к «Органону», но и к другим сочинениям Аристотеля («Метафизика», «Этика», «О душе»). Знаменитый философский парадокс об осле (осел не сможет выбрать между двумя одинаковыми копами сена, если стоит на луку точно посредине между ними) был приписан Буридану позднее: в его сочинениях лишь обсуждается сама проблематика выбора.

<sup>2088</sup> Имеется в виду богослов, философ-номиналист Пьер (Петр) Д'Альи, который в качестве кардинала участвовал в осуждении Яна Гуса на церковном соборе в Констанце (*Rousselot X. Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 3. P. 304–305.*)

<sup>2089</sup> Там же. P. 306.

<sup>2090</sup> «Христианнейший доктор» (*лат.*) – почетный титул Иоанна Герсона (Жана Жерсона), см.: Там же. P. 315.

<sup>2091</sup> Знаменитая книга Фомы Кемпийского «De Imitatione Christi» (1418–1427). См.: Там же. Р. 344.

<sup>2092</sup> Там же. Р. 345–346.

<sup>2093</sup> Там же. Р. 349.

<sup>2094</sup> Описка Белого: Рэйсбрук, прозванный «Удивительным», умер в 1381 г.

<sup>2095</sup> См.: Там же. Р. 343–344.

<sup>2096</sup> Морис Метерлинк перевел со старофламандского на французский сочинение Рейсбрука «Одеяние духовного брака», сопроводив своими комментариями и предисловием: *L'ornement des poses spirituelles, de Ruysbroeck l'Admirable, traduit du Flamand et accompagné d'une introduction par Maurice Maeterlinck*. Brüssel, 1891. В русском издании: *Рэйсбрук Удивительный. Одеяние духовного брака* / Вступ. ст. М. Метерлинка. Пер. М.И. Сизова. М.: Мусагет, 1910 (кн. 1 серии «Орфей»).

<sup>2097</sup> Книга философских эссе Метерлинка – «Le Trésor des humbles» (1896). Прежде всего имеется в виду вошедший в нее очерк «Рейсбрук Удивительный». Ср. запись за ноябрь 1909 г.: «читаю Рейсбрука “Одеяние духовного брака” и Меттерлинка “Рейсбрук Удивительный”» (РД. С. 388). См. также упоминание об интересе «к Метерлинку и Рэйсбруку» в мемуарах (НВ. С. 540).

<sup>2098</sup> Ср. воспоминания К.С. Станиславского: «Он жил в только что приобретенном бывшем аббатстве St.-Vandrilie в Нормандии, в шести часах езды от Парижа. Я собрался в путь по-русски: с множеством свертков, всяких подарков, конфет и проч. В вагоне мной овладело волнение. Еще бы! Я ехал к знаменитому писателю, философу, – надо же приготовить для встречи какую-нибудь умную фразу. Что-то пришло в голову, и я записал на манжете пышное приветствие, чтобы можно было, в случае надобности, подчитать его. Но вот поезд подошел к конечной станции; надо было слезать. На перроне не оказалось ни одного носильщика. <...> Как раз в эту критическую для меня минуту один из шоферов окликнул меня: “Monsieur Stanislavsky?!” Я оглянулся и увидел бритого, почтенных лет, седого коренастого красивого человека в сером пальто и фуражке шофера. Он помог мне собрать мои вещи. Упало пальто, он поднял его и заботливо перекинул через руку; потом повел к автомобилю, усадил рядом с собой, уложил багаж, мы тронулись и полетели. Шофер искусно лавировал среди ребятишек и кур по пыльной деревенской улице и несся, как вихрь. <...> При более тихой езде мы перекидывались замечаниями об автомобиле, об опасности скорой езды. Наконец я спросил, как поживает господин Метерлинк. “Maeterlink? – воскликнул он удивленно. – C'est moi Maeterlink!” (Метерлинк? Я и есть Метерлинк!)» (Станиславский К.С. *Моя жизнь в искусстве*. СПб., 2014. С. 469–470; первый вариант этой главы под заглавием «В гостях у Метерлинка (Из воспоминаний К.С. Станиславского)» был опубликован в сб.: *Московский Художественный театр: Исторический очерк его жизни и деятельности*. Т. 2: 1905–1913. М., 1914. С. 54–57).

Противоположную, презрительную оценку Метерлинку-автомобилисту дал Белый, увидев его сразу после знакомства в мае 1912 г. с Штейнером: «в тот вечер сидели на чествовании Маттерлинка (в театре); и сам Маттерлинк, о котором когда-то так много мечтал гимназистом, казался мне: грубым, упитанным, примитивным *шоффером* пред Рудольфом Штейнером» (Белый А. *Начало века*. Берлинская редакция (1923). С. 752 (также прим. А.В. Лаврова – С. 989).

Приземленный облик Метерлинка и его увлечение спортом, в частности, автомобильным (он был одним из первых известных писателей, севших за руль) шокировали не только Белого, но многих русских поклонников бельгийского мистика и символиста. См. об этом в очерке Н. Минского: «Метерлинку теперь 52 года, но еще год тому назад в газетах появились слухи о том, что он успешно занимается боксом <...>. Помимо бокса Метерлинк до сих пор страстно занимается спортом, велосипедным и автомобильным. Мне пришлось встретиться с ним лет шесть тому назад у общего знакомого, и первое, что поразило меня в этом атлетически сложенном флегматичном фламандце с юношески свежими щеками и нежно-седыми короткими густыми волосами, это избыток здоровья, придававший его лицу странную невыразительность, как будто природа, создавая его, захотела из скромности или из гордости скрыть от глаз толпы под маской физической силы свой духовный замысел». Ср.: «следует ли считать Метерлинка подлинным, врожденным мистиком? Если бы мне предложили этот вопрос лет 18 назад, при появлении “Сокровища Смиранных”, я, не задумываясь, ответил бы на него утвердительно. Но с тех пор Метерлинк такой решительной поступью сошел с вершин мистики в долины рационализма, что является почти желание дать ответ отрицательный <...>. Метерлинк, пишущий статью в похвалу бокса, провидящий в голубом царстве будущего огромную галерею машин, радующийся тому, что мы наконец “покинули свою обитель, слишком внутреннюю, и попытались (посредством точной науки) войти в непосредственное сношение с самой тайной жизни”, – такой Метерлинк

мало похож на мистика» (*Минский Н.* Метерлинк. Биографический очерк // *Метерлинк М.* Полн. собр. соч.: в 4 т. Т. 1. Пг., 1915. С. III–XXII).

<sup>2099</sup> Белый неверно передает увиденное у Руссело имя «Denis Chartreux»: имеется в виду Дионисий Карпузианец. См.: *Rousselot X.* Études sur la Philosophie dans le Moyen-Âge. Vol. 3. P. 456.

<sup>2100</sup> *Reuter H.* Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, vom Ende des 8. Jahrhunderts bis zum Anfange des 14. Jahrhunderts. 2 Bd. Berlin, 1875–1877.

*Preger W.* Geschichte der deutschen Mystik. 3 Bd. Leipzig, 1874–1893.

*Delacroix H.* Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV<sup>me</sup> siècle. Paris, 1900.

<sup>2101</sup> Белый здесь подчеркивает научность своего произведения и дает определение его жанра: исследование. Ср. в заглавии другого научного труда Белого: «Ритм как диалектика и “Медный всадник”. Исследование» (М.: Федерация, 1929).

<sup>2102</sup> Т.е. *ИССД*.

<sup>2103</sup> Таким написанием имени Белый намекает на его этимологию. См. выше прим. 1517, 1728.

<sup>2104</sup> Амфоркас – персонаж романа «Парцифаль», хозяин замка Монсальват, раненный колдуном Клингзором.

<sup>2105</sup> В данном случае – вид (*англ.*). Термин встречается в заглавии знаменитого труда Ч. Дарвина «Происхождение видов путем естественного отбора, или Сохранение благоприятных рас в борьбе за жизнь» («On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life»; 1859).

<sup>2106</sup> См. прим. 1811.

<sup>2107</sup> Аллюзия на заглавие рассказа И.С. Тургенева «Песнь торжествующей любви» (1881).

<sup>2108</sup> Понятие «права человека» получило широкое хождение с Великой французской революции («Декларация прав человека и гражданина», 1789).

<sup>2109</sup> Ср.: «Не пещитесь убо на утрей, утрений бо собою печется, довлеет дневи злоба его» (Мф. 6: 34); в синодальном переводе: «Итак не заботьтесь о завтрашнем дне, ибо завтрашний сам будет заботиться о своем: довольно для каждого дня своей заботы». См. вступит. статью, конец раздела I.

## П Р И Л О Ж Е Н И Е 1

# ОГЛАВЛЕНИЯ АНДРЕЯ БЕЛОГО К «ИСТОРИИ СТАНОВЛЕНИЯ САМОСОЗНАЮЩЕЙ ДУШИ»

### ОГЛАВЛЕНИЕ 1926 г. (АПРЕЛЬ)

*Предисловие:* Духовное знание.

*Оглавление.*

1. Личность в античной культуре.
2. Символика самосознания на рубеже эр.
3. Падение античной культуры в проблеме Великого Импульса (рудименты того, что следует написать).
4. Средневековье.
5. Возрождение (века 14-ый – 15-ый)
6. Новая душа<sup>1</sup>.
7. Природа индивидуального.
8. Шестнадцатый и семнадцатый век.
9. Восемнадцатый век.
10. Третье сословие и Наполеон.
11. Великий прести<ди>житатор (Гегель в проблеме реставрации).
12. Великий организатор (Гете в проблеме культуры самосознающей души<>).
13. Великий разрушитель, или – Кант провала души<sup>a</sup> – во всяком случае: Кант философ<sup>b</sup>.
14. Рождение нового века<sup>c</sup> («Взгляд и нечто» – о девятнадцатом веке).
15. «Восток» в Европе, или проблема воли у Шопенгауэра.
16. Самосознание, как «само» тела<sup>d</sup>.
17. Явление «тела» в XIX-ом веке, переходящее в «или» следующей главы.

---

<sup>a</sup> душевного провала;

<sup>b</sup> Кант-трещина; или еще: проблема гибели душевной культуры.

<sup>c</sup> Общий стиль точки

<sup>d</sup> у Ницше.



18. Тело, или ... «восток»?
19. Теософия.
20. Вагнер.
21. Проблема реализма: Гоголь, Достоевский.
22. Еще раз «Толстой»: и еще раз – «Толстой»!
23. Душа самосознающая в русской поэзии.
24. Социология и математика (душа самосознающая в пролетариате<;> астральное тело в математике).
25. Нечто о трансформизме<sup>а</sup>.
26. Душа самосознающая в ее общем обликии.
27. Душа самосознающая в ее точке критичности (кризис сознания).
28. Душа самосознающая в отдельных доминионах культуры: ее композиционный *фас*.
29. Ее ритмический профиль, или – душа самосознающая как тема в вариациях времени.  
(в проекте:
30. Проблема символизма, или душа самосознающая на рубеже 20-го века<sup>б</sup>.
31. Антропософия, как проблема души самосознающей в душе самосознающей<sup>с</sup>.
32. Рудольф Штейнер: или – 20-ый век... и: – (продолжение в следующем абзаце)<sup>2</sup>
33. Вверх бегущая линия<sup>д</sup> темы вполне ускользывает<sup>е</sup> от нас: наше непонимание всех предложенных пониманий; и – «точка»!

*Эпилог:*

Духовное знание<sup>3</sup>.

---

Печатается по автографу (РГАЛИ: Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 71). Оглавление написано по старой орфографии; отражает этап работы Белого над завершающей, «синтезирующей» частью *ИССД*. Датируется на основании записи за апрель 1926 г.: «Пишу синтезирующую часть “Истории становления” (около 200 страниц)» (*РД*. С. 490). Подробнее см. во вступ. статье.

<sup>1</sup> Вместо зачеркнутого заголовка «Рождение новой души».

<sup>2</sup> Указание на следующий абзац принадлежит Белому.

<sup>3</sup> Ниже – надпись, сделанная Белым позже (другим почерком, по новой орфографии): «Оглавление книги “История становления самосознающей души”».

---

<sup>а</sup> Идея трансформизма.

<sup>б</sup> или – 20-ый век.

<sup>с</sup> или самый 20-ый век.

<sup>д</sup> нашей.

<sup>е</sup> ускользает

## ОГЛАВЛЕНИЕ 1926 г. (МАЙ)

*«История становления самосознающей души  
в пяти последних столетиях».*

Очерк философии европейской культуры.

Сочинение в целом написано, но в нем есть недоработанные части; неразборчиво написанный текст со множеством вставок и вставок во вставки; во всем этом хаосе разберется лишь автор.

Рукопись 1926 года.

### *Оглавление:*

*Главы:*

#### 1) *Личность в античном периоде.*

(Обнимает собою 76 писанных страниц; наиболее непроработанная глава; вся в надставках; ее содержание: исторический ритм; архаическая Греция; ее быт, мифология; Дионис; рождение души рассуждающей; античная пластика; пятый век; александрийский период; геометрическая пластика; Рим; римское право; «*Cives*»; цивилизация; алгебра; упадок; Павел в проблеме самосознающей души; душа самосознающая, как «*зачаток*» в античном периоде)<sup>1</sup>.

#### 2) *Средневековье*<sup>2</sup> (80 писанных страниц с целым рядом вставок).

*Содержание:* От пятого века к Каролингам. Картина мрака по Григорию Турскому. Начало схоластики. Общий очерк тенденций средневековой мысли; Средневековье, как период беременности античной души, ставшей плотью, питающей зародыша (душу самосознающую); отсюда: учение о «*двойной истине*», как отражение двойной жизни (*вера* и *разум*). 9-ый век. Десятый век. Одиннадцатый век. Проблема папства. Ансельм. Номинализм. Двенадцатый век. Абеляр. Духовное рыцарство. Культура походов. Конец средневековья<sup>3</sup>.

#### 3)<sup>4</sup> *Возрождение* (10 страниц).

Общее введение: начало 14 века.

#### 4) *Рождение новой души* (12 страниц).

Душа рассуждающая и самосознающая: личность и индивидуум; становление «*индивидуума*».

#### 5) *Природа индивидуального.* 18 писанных страниц.

Пятнадцатый век. Проблема человека, как космической композиции; глава индивидуума и «*купол*» ренессанса. Проблема композиции индивидуума в истории изобразительных искусств. Гуманизм, как фабула композиционных заданий.

#### 6) *Явление «природы» в 16-ом веке.* 14 страниц.

Горечь поворота на себя самого; распад храма: храм неба; астрономическая композиция; изменение всех рельефов земли и неба (зрение новорожденной души); география; открытие «Нового Света». Символика этого открытия. Америка и Европа.

7) *Шестнадцатый и семнадцатый века*. 8 страниц.

Проблема интеллекта в росте точных наук.

8) *Восемнадцатый век*. 13 страниц.

Общая характеристика. Рационализм. Трещина в середине души.

Государственность. Музыка.

9) *Третье сословие и дух музыки*. 23 страницы.

Генезис сословий: первое, второе и третье сословие; от жреца – к воину; от воина – к рыцарю; от рыцаря к авантюристу; от авантюриста к капиталисту. Проблема политической революции и Наполеон в «духе музыки».

10) *Гегель*. 10 страниц.

11) *Гете*. 11 страниц.

12) *Кант*. 23 страницы.

Кант, как гений; и Кант, как мертвец; Кант и неокантианцы (прыжок в будущее).

13) *Девятнадцатый век*. 4 страницы.

Несколько вводительных слов.

14) *Шопенгауэр*. 8 страниц.

15) *Проблема «Само»*. (Проблема тела). 32 писанных страницы.

16) *«Восток» и Ницше*. 11 страниц.

17) *Теософия*. 14 страниц.

18) *Вагнер*. 12 страниц.

19) *Реализм: Гоголь, Достоевский*.

Разрешение в символическом реализме проблем «само», тела, души и духа. Гоголь и Достоевский, как иллюстрация проблем роста самосознающей души в ее пути кризиса.

25 страниц.

20) *Толстой*. 31 страница.

Толстой, как реалист; проблема работы над астралом самосознающей души.

21) *Душа самосознающая в русской поэзии*. 13 страниц.

22) *Социология и математика*. 30 страниц.

23) *Идея трансформизма*. 10 страниц.

До сих пор дается генезис самосознающей души; и процессы ее становления в ряде силуэтов (в столетьях, в отдельных личностях и в отдельных научно-философских и художественных тенденциях).

Эта часть сочинения – черновик, взывающий к доработке, частью к переработке.

Следующая часть (в чистовике 191 писанных страниц) вполне *отработана*; но она с недописанным кончиком. В ней дается философия культуры «новой души»; она должна бы была составить третью часть книги: *первая часть*, или главы 1–9, живописует «историю станов-

ления самосознания»; вторая часть, или главы 10–23, дает самосознающую душу в ряде силуэтов; третья часть рисует душу самосознающую уже в ее сущности и по-новому опять освещает некоторые явления истории.

### *Душа Самосознающая (или «Третья часть»).*

*Главы:*

24)<sup>5</sup> *Душа ощущающая и душа рассуждающая в свете души самосознающей.*

Сознание родовое в архаической Греции; отрыв от рода: личность; аристократия и демократия; проблема античной трагедии в «личине» личности.

25) *Душа самосознающая.*

Она – воля в мысли; проблема свободы воли; личность, как конец рода и индивидуум, как «антирод»; индивидуум – коллектив личностей.

26) *Познание и чувство в самосознании.*

Конкретность мысли; внимание; вера, как воля; рационализм и сентиментализм в сфере самосознания.

27) *Душа и история.*

28) *Самосознание и дух свободы.*

29) *Душа самосознающая, как композиция. (Или: фас души).*

Объяснение идеи композиции. Композиция в проблеме познания, как теория знания; проблемы причины, цели и смысла в композиции; композиция в математике; число; композиция в физике; композиция в изобразительном искусстве; композиция в химии. Композиция, как «карма».

30) *Символы веры и знания в самосознании.*

Разбор никейского символа веры с точки зрения идеи композиции.

31) *Идея вариационности в композиции.*

Догматизм и диалектика вариационности; диалектика триады, тетрады, гектады; тема в вариациях, как перевоплощение.

32) *Самопознающая душа, как тема в вариациях (или – Профиль души).*

Вариации композиций; их диалектика в истории становления самосознающей души. Понятие времени. Время, как ритм. Музыка.

33) *Лирика, как тема в вариациях.*

Философия ритмического жеста.

34) *Научный принцип, как тема в вариациях.*

35) *Тип, или Тема в вариациях, как трансформизм.*

36) *Трансформизм.*

37) *Биологический трансформизм в трансформизме души самосознающей.*

38) *От трансформизма к символизму.*

39) *Символизм.*

Отработана лишь часть главы; конец ее в первоначальном черновике.

40) *Антропософия*<sup>6</sup>. 28 страниц.

41) *Духовное знание*<sup>7</sup>.

Глава лишь начата.

Последней главы нет.

Считаю, что рукопись (черновик – «минус» переписанная часть, «плюс» переписанная часть) составляет:

1-ая часть – 265 пис<анных> стр<аниц> (1 – 9 главы),

2-ая часть – 234 пис<анных> стр<аницы> (10 – 23 гл<авы>),

3-ья часть – 219 стр<аниц> (24 – 40 гл<авы>).

---

709 страниц.

[1127 стр.]<sup>8</sup>

---

Это оглавление содержится в автобиографическом регистре «Написанные и ненапечатанные рукописи Андрея Белого» (ОР РНБ. Ф. 60. Ед. хр. 31. Лл. 2–12об.), опубликованном А.В. Лавровым и Дж. Малмстадом (*ЛН*. 105. С. 773–775. Сопровождается пояснением Д.М. Пинеса: «Список составлен по моей просьбе. Но когда – не помню... Дм. Пинес». Там же – предполагаемая датировка документа: «1927? Осень».

Фактически это оглавление отражает состояние рукописи на тот момент, когда Белый серьезно переделал написанную в апреле 1926 г. «синтезирующую часть» *ИССД* и собрался в Ленинград («Заканчиваю работы; 10 мая еду в Ленинград» – *РД*. С. 490). Подробнее см. во вступ. статье.

К.Н. Бугаева несколько раз скопировала это оглавление, заменив название и преамбулу Белого своим текстом:

*«История становления самосознания (План. 1926)*

Задумана как очерк по истории и философии культуры. В перечне “Написанные и ненапечатанные рукописи” в отделе “Недоработанные черновики” приводится оглавление этой работы».

Одна из копий К.Н. Бугаевой приложена к автографу первого тома *ИССД* (НИОР РГБ. Ф. 25. К. 45. Ед. хр. 1. Л. 354–356), другая – к списку *АСРС*, третья – также хранится в НИОР РГБ в папке подготовительных материалов к *ИССД* (Ф. 25. К. 46. Ед. хр. 19. Лл. 31–33). Эти копии сопровождаются пояснительными записями и пометами, которые воспроизводятся в примечаниях ниже.

---

<sup>1</sup> Прим. К.Н. Бугаевой: «Начало этой главы сохранилось только в переработ<анном> виде, конец – в виде черновика».

<sup>2</sup> Приписка К.Н. Бугаевой на полях (относится к главам 1–2): «Эти главы были переработаны в 4 главы: 1. Хр<истианст>во, как сверт истории»; 2. Упадок ант<ичной> к<ульту>ры; 3. Арабы; 4. Эпоха схоластики».

<sup>3</sup> Прим. К.Н. Бугаевой: «Переработана».

<sup>4</sup> Пояснение К.Н. Бугаевой на полях (относится к главам 3–23): «Отсюда только черновик».

<sup>5</sup> Пояснение К.Н. Бугаевой на полях (относится к главам 24–39): «Есть черновик и переработка».

<sup>6</sup> Приписка К.Н. Бугаевой в тексте: «В черновике».

<sup>7</sup> Приписка К.Н. Бугаевой в тексте: «Не написано».

<sup>8</sup> Приписка К.Н. Бугаевой, подсчитавшей количество страниц после завершения работы в 1931 г.



## ОГЛАВЛЕНИЕ ПЕРВОГО ТОМА (1931 г.)

### *Христианство, как сверт истории*

1. Точка рубежа
2. Идея Логоса
3. Филон
4. Гностицизм
- 4а. Евангелия, как исторические памятники<sup>1</sup>
5. Стиль Евангелий<sup>а</sup>
6. Иоанн Богослов
7. Апостол Павел
8. Христос Иисус
9. Тема воскресения в гнозисе двуединства

### *Упадок античной культуры*

1. Первые христианские общины
2. Неоплатоники
3. Плотин
4. Апологетика и Августин
5. Западная церковь
6. Предпосылки патристики
7. Судьбы восточной церкви
8. Гибель культуры Рима
9. Франки
10. Искры культуры на западе
11. Разгляд отрезка кривой

### *Эпоха схоластики*

1. Культура арабов
2. Каролингский ренессанс
3. Культура 9-го и 10-го века
4. Одиннадцатый век в идее духовной революции сверху
5. Храмовое творчество
6. Культура мысли в 11-ом веке
7. Ансельм и Росцелин на рубеже столетий
8. Идея крестовых походов
9. Изменение рельефов культуры в 12-ом веке
10. Роль мистики в 12-ом веке
11. Вильгельм из Шампо и Абеляр
12. Литература и поэзия в 12-ом и 13-ом веке
13. Культура искусств

---

<sup>а</sup> Нечто о христианстве.

14. Франциск – Дант – Джиотто (Предвозрождение)
  15. Волна ересей
  16. Средневековые университеты
  17. Аристотель в 13-ом веке
  18. Культура мысли в 13-ом веке
  19. Альберт и Фома
  20. Рожер Бэкон
  21. Бонавентура, Раймонд Луллий
  22. Конец схоластики (Дунс Скот, Оккам, мистики)
  23. Итоги культуры души рассуждающей (не написано).
- 

Печатается по автографу, вложенному в папку с рукописью первого тома *ИССД* (НИОР РГБ. Ф. 23. К. 45. Ед. хр. 1. Лл. 3–3об). Оглавление написано по новой орфографии, отражает работу по переделке первого тома, которая велась Белым весной и летом 1931 г.; составлено незадолго до того, как эта работа была завершена. Подробнее об отличиях от финального оглавления первого тома *ИССД* смотрите во вступительной статье.

---

<sup>1</sup> Заголовок вписан между строк.

## П Р И Л О Ж Е Н И Е 2

### «СКОРБИ». ФРАГМЕНТ ПЕРВОЙ РЕДАКЦИИ «ИСТОРИИ СТАНОВЛЕНИЯ САМОСОЗНАЮЩЕЙ ДУШИ» (1926 г.)

«Скорби» – муки пересечения, т.е. муки креста, по-своему выявляющие усилие выделения высшей душевной сферы из низшей; «скорби» – конфликт, рост конфликта в перебое двух стояний сознания, как бы терзающих друг друга: невозможность выйти в сверхличное (впиваются в «я» когти личности); и уже невозможность лично ограничить себя.

Павел знает, что память о благодати, опытно пережитой, становится источником муки в безблагодатном периоде; борьба с личностью в факте реального осознания ее корней в индивидууме<sup>а</sup> (рассудочного «я» в сфере самосознающего «Я») не императив закона, а императив нескрытых недр «я» к ощутившему<sup>б</sup> свободу «я»; «охоту пуще неволи» разумеет Павел в муках борьбы с собой; отсюда его<sup>с</sup> похвальба скорбями: «Хвалимся скорбями, зная, что от скорби происходит терпение, от терпения – опытность, от опытности – надежда; а надежда – не постыжает, потому что любовь Божия излилась в сердца наши» (К Римл.)<sup>1</sup>; переживание «любви» есть переживание «b», «c», «d» элементом «a» в целом культуры *abcd* как *abcd*, *acbd*, *acdb* и т.д. Т.е. как вариация жизни «a» в соеди<не>ниях с «b», «c», «d», в личностях (своего собств<енного> «Я», или «Я», как целого коллектива<sup>д</sup>; переход к этому «со» (со-знанию, со-мыслию, со-чувствию, со-действию) есть переход к душе само-со-знающей, где «само» в далеком будущем Дух Христов, «со» <—> весь круг вариаций личной жизни «a» в со-о-сознании себя в «b», «c», «d», а *знающее* начало есть само «a», личность с душой рассуждающей; путь от рассудочного знания к со-знанию, к само-со-знанию, подобный вырыву мысли из жизни безмысленной, есть опыт будущего, который высекается в опыте скорби; прибор, так сказать, посредством которого получается новое знание<, > есть опыт терпения из свободы; в результате – новая *опытность*, заключающаяся в том, что точка пересечения двух «я» (личного и индивидуального) расширяется в сферу индивидуума («Не я, а Христос во мне»<sup>2</sup>); приращение нового – *надежда*, не как нечто пустое, а лично пережитое: *надежда на путь* расширения: «Я» (выход из личности): «Надежда не постыжает», т.е. надежда имеет опытную почву; она сама продукт опыта веры в веру.

Права личности «a» в государстве, как механической суммы  $a + b + c +$

<sup>а</sup> в сфере индивидуального

<sup>б</sup> оощущающему

<sup>с</sup> гордая

<sup>д</sup> церкви

и т.д. – в ограничении «а» от «b» и «с», в закупоривании «я» в гранях рассудочных узаконений, а не в свободе излиятий «а» в «b» и в «с»; свобода от насилия здесь, но и – свобода от любви; но любовь как «со-» должна явиться в итоге раскрытия души самосознающей, воспитывающей в себе свои («b», «с», «d») страсти для пресуществления их в гармонию и воспитывающей свои протянутости к другим личностям; лишь в этом осуществляется «я» человека, как индивидуума, а не только как биологической личности; вознесение «я» из «я» рассудка <—> в совоспитании себя с многими «я»; и это совоспитание, жизнь в совоспитании (жизнь «а» в целом «abcd»), как жизнь в других личностях, меня обступающих<, > и в личностях, параллельно существующих в круге моего мне открывшегося индивидуума: в нем личность «а» в *ab*, *ac*, *ad*, как бы перевоплощается в *b*, в *c*, в *d* для изжития вновь расширенного, огромного круга возможностей; «а» как такое, – единично, отдельно, частно; и – смертно; в «b» – его нет; в «abcd» «а» живет в *bcd*, *acd* и т.д. И достигается то состояние, которое мы называем бессмертие, непрерывность сознания<sup>3</sup>, еще прижизненное.

Здесь, в Павловом учении о бессмертии, благодати, как жизни в целом, впервые вырезывается то символическое представление о культуре индивидуума, как культуре *par excellence*, которое и развивает ритмом мысли своей антропософская эмблематика.

[В философском разрезе это учение о целом: вся индивидуальная и социальная надежда]<sup>4</sup>.

Восстановление «а» в круге «abcd» есть для Павла учение об оправдании личности в церкви, как целом Индивидуума, Христа; *оправдание* есть переоценка элемента, части, предмета, общего понятия, субъекта, объекта, как таковых, т.е. взятых в отъединенности. И новая оценка их, восстановление в архитектонике целого; «а», личность, – яд, хлор; и «b», личность, – яд, натрий; сумма же их «а + b» в *государстве* есть сумма ядов; и только; в химическом соединении, в целом, «ab» – вместо натрия, хлора, двух ядов, – полезная соль: «Вы – соль земли»<sup>5</sup>, и – «где двое и трое во Имя Мое, там Я посреди них»<sup>6</sup>. Индивидуум «Я» есть везде *третье*, в двух, или символ.

Во имя мое – означает действие оцелостнения во имя культуры, во имя церкви. В «ab» соли – умерли «яды» личностей, но не личности [нрзб.: их самих?]<sup>7</sup>, ибо если изъять из целого личность «а» – «b» станет вновь ядом, и «а» – станет ядом; в «ab» «а» и «b», оставаясь «а» «b», умирают для ядовитости; «Мы умерли для греха, как же нам жить в нем»<sup>8</sup>; в «ab» – «а» и «b» воскресают для обновленной жизни: «Нам ходить в обновленной жизни» (К Римл. Гл. VI)<sup>9</sup>; в «ab» мы уже не под законом, защищающим «а» и «b» от «а» и «b», но и запирающим наши «я» в личном, рассудочном «Если Христос в вас, то тело мертво для греха».

<sup>10</sup>[Учение об индивидууме, как храме души самосознающей, в период души рассуждающей многообразно проходит<sup>а</sup> в символике Павла; в личном разрезе оно проходит гнозисом самосознания, который приводит к различению «духов» (иль состояний сознаний) и к разделению «составов и

<sup>а</sup> нам видится в

мозгов»<,> т.е. к учению о множественности комплексов, целостностей, взятых в символе телесности<sup>a</sup>: «До чего мы достигли, так и должны мыслить и по тому правилу жить» (К Филипп. III, 16); градация о многих комплексах вер и знаний, вытекающих из множественности состава сознаний в самосознании – мысль нашего учения о культуре души самосознающей – выявлена отчетливо в первом веке.

Многосоставность целого, так сказать, в вертикали<sup>b</sup>, есть многосоставность принципов жизни «я» индивидуального, многосоставность же целого – в горизонтали есть многосоставность социального целого, слагающего индивидуум, многосоставность общественной жизни, которую Апостол называет церковью.

Все то, что мы учим о культуре, исчерпано Ап<остолом> Павлом; Христос, выявляющий космический интеллект, как ритм смены культур, как культуру культур, выявлен принципом<sup>c</sup> сложения церкви; дан – в церкви, как в телесном комплексе

*«Христос, из которого все тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви»* (К Эф. IV, 16). Или «Мы – члены друг другу» (Id. IV, 25).

В этом умении жить в вариациях своего личного перевоплощения в других, в пресуществлении «яда» своего, в гамму солей, в приращении солёности<,> так сказать<,> – домостроительство будущей, высшей культуры, долженствующей разрешить сфинксовы загадки 4-го периода<sup>11</sup>; Павлу и христианам домостроительство открыто: «Открыто всем, в чем состоит домостроительство тайны»<sup>12</sup>. Оно – в многообразии исчерпывания себя в других и других в себе; в ряде переложений и сочетаний возможностей, «дабы исполниться всею полнотою Божией» (К Эф. III, 19). Полнота – в варьациях сочетаний: «Надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись ... искусные» (1-ое к Кор. XI, 19), «Дары различны... служения различны... и действия различны...» (1-ое к Кор. XII, 4–6)<sup>13</sup>, «Иному вера, ... иному дары исцеления... иному чудотворения, иному пророчество, ... иному различие духов» (Id. XII, 9–10)<sup>14</sup>.

То же и внутри отделенного «Я»; в «Я» индивидуальном – градация различных состояний сознания, изживаемых лично: Павел для иудеев, как иудей, для Эллинов, как Эллин, для свободных, как свободный, для рабов, как раб<sup>15</sup>. Так он сам о себе говорит: «Для всех я был всем»<sup>16</sup>. Это и есть умение «а» свое исживать в «abcd»<sup>d</sup>.

Но целое множеств есть индивидуум: для Павла – Христос есть индивидуум и личного «я» («Не я, но Христос во мне»), и множества личных «я» (церкви)<:> «Если все тело глаз, то где слух? Если все слух, то где обоняние» (1-ое к Кор. XII, 17), «Бог расположил члены, каждый в соста-

<sup>a</sup> тел

<sup>b</sup> в вертикальном плане

<sup>c</sup> как принцип

<sup>d</sup> в индивидууме



ве тела» (Id.)<sup>17</sup>, «И вы – тело Христово» (Id.)<sup>18</sup>

Сам Христос говорит об акте оцелостнения: «Я в них, и Ты во мне... Да будут совершены воедино» (От Иоанна)<sup>19</sup>, т.е. да будут из «а + b + с» (государство) – «abc» (церковь)].

Небольшой фрагмент (сдвоенный лист) из первой редакции *ИССД* (1926 г.) сохранился среди подготовительных материалов к трактату (НИОР РГБ. Ф. 25. К. 46. Ед. хр. 19. Лл. 3–4об.; старая орфография). В верхнем поле – рукой К.Н. Бугаевой заголовок «История самосознания» и пояснение (карандашом в квадратных скобках): «[Разрозненный лист. Копии нет]». Лист, очевидно, был извлечен из более пространного текста (внутренняя нумерация страниц – С. 77, 78, 79, 80).

Этот текст коррелирует с записями за ноябрь 1925 г. («Конец месяца усиленно читаю апостола Павла») и декабрь 1925 г.: «Весь месяц читаю Евангелия, Павла, думаю над учением апостола Павла об оправдании верой <...>. “Учение Павла об оправдании верою”. Мой доклад друзьям» (*РД*. С. 489). Он может соотноситься с одним из последних пунктов первой главы в майском оглавлении 1926 г.: «Павел в проблеме самосознающей души».

В переработанном виде текст частично вошел в первую главу *ИССД*, в подглаву «Апостол самосознания Павел».

<sup>1</sup> Рим. 5: 3–5.

<sup>2</sup> Галат. 2: 20.

<sup>3</sup> В рукописи у Белого «сознание».

<sup>4</sup> Фраза зачеркнута, сверху вписано: «В отвлеченном взятии есть [зач.: философия] [нрзб.: опытной (?)] идеи»

<sup>5</sup> Мф. 5: 13.

<sup>6</sup> Мф. 18: 20.

<sup>7</sup> Вписано карандашом сверху.

<sup>8</sup> Рим. 6: 2.

<sup>9</sup> Ср.: «Итак мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни» (Рим. 6: 4).

<sup>10</sup> Отсюда и до конца текст перечеркнут.

<sup>11</sup> Ср., напр., надпись на обороте рисунка Белого из серии «Схемы-образы» («А1»; РГАЛИ. Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 97; в наст. кн., цветная вклейка IV): «Античному человеку загадка сфинкса “Познай самого себя”; античный человек загадки не разгадал. Раскрытие загадки в духе дух<овной> науки».

<sup>12</sup> Еф. 3: 9.

<sup>13</sup> «Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех. Но каждому дается проявление Духа на пользу» (1 Кор. 12: 4–7).

<sup>14</sup> «Одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания, тем же Духом; иному вера, тем же Духом; иному дары исцелений, тем же Духом; иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков. Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно» (1 Кор. 12: 8–11).

<sup>15</sup> Белый контаминирует разные евангельские цитаты. Ср.: «Ибо, будучи свободен от всех, я всем поработил себя, дабы больше приобрести: для Иудеев я был как Иудей, чтобы приобрести Иудеев; для подзаконных был как подзаконный, чтобы приобрести подзаконных; для чуждых закона – как чуждый закона, – не будучи чужд закона пред Богом, но подзаконен Христу, – чтобы приобрести чуждых закона; для немощных был как немощный, чтобы приобрести немощных» (1 Кор. 9: 19–22); также: «нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол. 3:11).

<sup>16</sup> «Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых» (1 Кор. 9: 22).

<sup>17</sup> 1 Кор. 12: 18.

<sup>18</sup> 1 Кор. 12: 27.

<sup>19</sup> Ин. 17: 23.

## П Р И Л О Ж Е Н И Е 3

К.Н. БУГАЕВА

### «ИСТОРИЯ СТАНОВЛЕНИЯ САМОСОЗНАНИЯ»

#### (ПОЯСНИТЕЛЬНАЯ ЗАПИСКА К ТРАКТАТУ АНДРЕЯ БЕЛОГО)

Эту работу Б<орис> Н<иколаевич> начал – *для себя* – сперва в виде дневниковых записей. История и культура человечества взяты здесь как развитие одной темы: постепенный рост и раскрытие самосознания в человеке. Явления и факты истории, отдельные события в жизни народов, личности, выступавшие со своей деятельностью в различных областях общечеловеческой жизни – все это взято под углом основной точки зрения: вскрыть в истории (и в до-истории) сложный путь человечества, идущего от бессознания к самосознанию; показать, как то, что мы называем историей и культурой, есть ряд ступеней и этапов на этом пути.

Потребность прочесть «шифр истории», определить ее «жест», зародилась в нем очень давно, еще в 1906 году, в Мюнхене, где он впервые столкнулся с культурными богатствами Запада. Это была его первая поездка за границу. Впечатление было огромное. Сразу повеяло духом истории. Прошлое заговорило, стало живым. Вспыхнули мысли. Закипели вопросы.

Но жизнь сложилась так, что эти вопросы были надолго отодвинуты в сторону. Частично Б.Н. возвращался к ним в своих кризисах, в 1915–18, и только в декабре 1925 года вновь подошел к ним вплотную. За протекшие 20 лет многое было продумано, прочитано.

Единый «ритмический жест» истории все яснее возникал в сознании. И он начал записывать свои мысли, – в дневник, как бы шутя, что придет в голову. Писал, как писалось, как думалось.

Но скоро уже это перестало удовлетворять. Оказалось, что нужно многое проверить, уточнить, дополнить. Появились книги. Чтение направилось сразу по нескольким линиям: античность, Восток, схоластика, гностики, крестоносцы, арабы, Бор, Менделеев, история математики, физики, музыки и т.д.

Это был первый год кучинской жизни. После многолетних скитаний появился *свой угол*, где можно было чувствовать себя вполне независимым, у себя, а не «выходить» к обеду и чаю на чужую жизнь. Все это радовало Б.Н.

«Причалил к тихой пристани», – говорил он о Кучине. «Это мой таинственный остров». Воспринимал Кучино романтически.

Генетически «Становление самосознания» можно связать в русской литературе со статьями Герцена: «Дилетантизм в науке», «Письма об изучении природы» и др. Работа Б.Н. отчасти является продолжением и развитием

мыслей, высказанных уже Герценом. В эти годы Герцен был ближе ему в своих устремлениях, чем Вл. Соловьев. Даже излюбленная формула Б.Н. «тема в вариациях», возможно, взята им у Герцена (т. IV, стр. 201, изд. Павленкова).

Их общность особенно выступает во всем, что касается мышления, сознания, самосознания, самопознания.

В статьях Герцена можно иметь до известной степени ключ к «Становлению самосознания».

### Послесловие к пояснительной записке К.Н. Бугаевой

(Михаил Одесский, Моника Спивак, Хенрике Шгаль)

Составленная К.Н. Бугаевой пояснительная записка-аннотация к *ИССД* – важнейший документ для уяснения истории создания и содержания этого памятника. Она приложена к рукописи *ИССД*, сданной в НИОР РГБ (Ф. 25. Карт. 45. Ед. хр. 1. Лл. 357–358об). Такая же записка-аннотация была передана в Центр русской культуры Амхерстского университета вместе с полным списком *ИССД* (см. вступ. статью)<sup>1</sup>.

К.Н. Бугаева – не только жена Андрея Белого, но и авторитетнейший знаток его творчества. Ее суждения и замечания всегда важны, а иногда бесценны. Особенно это относится к тем произведениям писателя, которые создавались на ее глазах, в том числе – к *ИССД*, которую Бугаева умела ценить и как свидетель литературного процесса, и как антропософ.

*ИССД* – одна из «вершин» позднего творчества Андрея Белого. Поэтому вполне предсказуемо, что трактат содержит переключки с его предыдущими произведениями. В авторских примечаниях к *ИССД* (постраничные сноски) Белый сам отсылает к статье «Эмблематика смысла», к эссе «Кризис жизни», «Кризис мысли», «Кризис культуры», «Кризис сознания», «Лев Толстой и культура сознания» и т.д. Также в тексте *ИССД* можно обнаружить многочисленные идеи и образы, использованные Белым в других его сочинениях разных лет, начиная с эпохи символизма и даже «аргонавтизма», например, в статьях «Формы искусства» или «Символизм как миропонимание».

Однако важно, что для ориентации в этом море источников существует авторитетное подспорье. В *МДР*<sup>2</sup> Белый указывает будущему читателю и исследователю, где следует искать генезис *ИССД*. В главе «Пинакотекка как дрожжи мысли» он связал рождение первых идей, впоследствии получивших развитие в *ИССД*, с поездкой в Мюнхен в 1906 г., которая ознаменовалась первым серьезным знакомством с западноевропейским искусством:

«Старая Пинакотекка становится лабораторией мыслей – о глазе, о краске, культуре искусств, о четырнадцатом и пятнадцатом веке и им предшествующих»<sup>3</sup>.

Далее следует просто реферирование *ИССД*:

«в Мюнхене эта догадка встает; пониманье культуры, по-моему, есть пониманье периодов, сложенных из компонентов, всегда превращаемых, эквивалентных друг другу; и мысли статьи “Принцип формы в эстетике”, только что мной напечатанной, переношу на культуру, ища в многоличии всех кинетических метаморфоз, как механики, физики, живописи, астрономии, как математики, музы-

ки, – той же энергии, потенциально загаданной; вижу: плоды ренессанса искусств изживают позднее себя в достижениях чистой науки; умение красочно выявить трюк перспективы становится опытом оптики; линия – формулой; сближены невероятно в шестнадцатом веке: научность фантазии у Микель-Анджело с творчески воображенной формулой у Галилея <...>; сам Галилей, как нарочно, родился в год смерти художника, чтоб воплотить в точных формулах то, что культура искусств до него преднаметила<sup>4</sup>.

Ср. в *ИССД*:

«мост меж наукой и живописью перекинут и Микель Анжело; в нем проблемы художественной композиции как бы трактаты пропорций космических; космос космических форм у него есть предмет изучения. Год его смерти есть, так сказать, год остановки развития композиционных заданий в художественной их трактовке; год смерти его – год рождения уж Галилея, астронома, физика; одновременно художника; но в Галилее, сказал бы я, периферия стремлений художественных; наука о космосе, – центр; и в нем центр предыдущего века, художественность композиции, – периферия».

Как видно, глава «Пинакотека как дрожжи мысли» повествует о событиях 1906 г., но перечисленные имена и темы (почти в виде пересказа) отсылают к уже написанной *ИССД*. Белый фактически вставляет в мемуары краткую аннотацию «исторической части» трактата – от античности до XVII в., впрочем, пока читатель, которому *ИССД* не известна (а таких абсолютное большинство), вправе аллюзию не опознать.

Далее, однако, все называется своими именами. В той же главе, обозначив тему схоластики, которая «волнует, как предвозрождение», Белый комментирует свой тогдашний к ней интерес: «в Мюнхене я углубляюсь впервые в проблему прочета, еще предстоящую мне»<sup>5</sup>, а к этой фразе делает примечание, прямо перекидывающее мостик от поездки в Мюнхен к *ИССД*:

«В 1915 году я возвращался к этой проблеме, изучая Джордано Бруно и Раймонда Луллия, в <1926> году я опять к ней вернулся в черновых эскизах неоконченной книги “История становления самосознания”; и, наконец, над этой же проблемой работал в 1931 году»<sup>6</sup>.

В 1914–1916 гг. Белый жил в Дорнахе. В 1915 г. работал над книгой «Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности. Ответ Эмилию Метнеру на его первый том “Размышлений о Гете”» (М.: Духовное знание, 1917), начал читать курс лекций для русских антропософов «Кант и Штейнер в свете современных теоретико-познавательных проблем» и продолжил его в 1916 г. Тогда же ездил из Дорнаха в Базель, где в университетской библиотеке читал сочинения каталонского мыслителя Раймонда Луллия и литературу о нем, в том числе комментарии Джордано Бруно (*РД*. С. 423–424). И тогда же начал работать над циклом «Кризисов» (стал печатать газетные очерки, которые после инкорпорировал в текст «Кризиса жизни») <sup>7</sup>. В 1926 г. Белый активно работает над *ИССД*, а в 1931 г. работу заканчивает.

Таким образом, налицо ясная схема вызревания *ИССД*. Поездка в Мюнхен в 1906 г. – зарождение замысла. «1915 год» – возвращение к «проблеме». 1926–1931 гг. – реализация замысла.

Однако эти сведения не сводятся к прозрачной хронологии с перечислением фактов, важных, по мнению Белого, для идейного генезиса *ИССД*.

«1915» – метонимический код пребывания в Дорнахе, позволяющий не отречься от антропософского контекста *ИССД* и одновременно не декларировать его открыто. Заглавие «История становления самосознания», использованное Белым, в данном случае

замещает более подозрительное (из-за «души») – «История становления самосознающей души». В результате глава «Пинакотейка как дрожжи мысли» представляет *ИССД* не как антропософское сочинение о человечестве, индивидууме, свободе, а как культурологическое научное исследование европейской цивилизации.

С методологической точки зрения, это – очередное использование «символизаций», то есть смена дискурса<sup>8</sup>; с прагматической точки зрения – попытка обеспечить для *ИССД* возможность двойного существования: в качестве антропософского текста, бытующего в «своем» самиздате, и в качестве аннотации некоего научного исследования, не опубликованного, но легитимизированного, официально упоминаемого.

Нечто подобное Белый задумал еще к концу 1920-х, когда, с одной стороны, в письме В.Э. Мейерхольду от 5 марта 1927 г. заявлял: «“История самосознающей души” – для всех», и «она будет в двух-трех экземплярах; но она вынырнет, когда нас с Вами уже не будет на этом свете»<sup>9</sup>, а с другой, – ставил в известность Академию наук СССР (в автобиографии 1929 г.), что занимается «чтением и собиранием материала по истории художественной и философской литературы пяти последних столетий»<sup>10</sup>.

К.Н. Бугаева в изложении генезиса *ИССД* продолжила эту линию.

В обзоре «Литературное наследство Андрея Белого», составленном при ее участии и включенном в 27/28 том «Литературного наследства», дается лояльное жанровое определение: «оставшийся в черновых эскизах, незаконченный труд Белого “История становления самосознания” <так!>» задуман «как очерк по истории и философии культуры»; кроме того, сжато сообщается об идейном генезисе «очерка»: «зерно» его – «в швейцарском “дневнике мыслей” и в “Кризисах” жизни, мысли, культуры»<sup>11</sup>.

Связь цикла «Кризисов» с *ИССД* была отмечена самим Белым, и К.Н. Бугаева здесь ее просто обнародовала. Но ход со «швейцарским “дневником мыслей”» более сложен. Этот дневник упоминался Белым еще в заметке «Вместо предисловия», предваряющей эссе «Кризис жизни»: Белый стал его вести после начала Первой мировой войны и использовал при написании «Кризисов»<sup>12</sup>. Но по сути упоминание о «швейцарском “дневнике мыслей”» – это в иной «кодирующей» формулировке снова указание на Дорнах, то есть на роль антропософии в *ИССД*. Далее – опять-таки вслед за Белым и со ссылкой на соответствующую страницу *МДР* – К.Н. Бугаева повторяет версию мужа о мюнхенском «зерне» *ИССД*: «<...> самая же тема встала для Белого гораздо раньше – в 1906 г., во время его первой заграничной поездки (см. “Между двух революций”, стр. 114)»<sup>13</sup>.

«Семейная» концепция генезиса *ИССД*, восходящая к Белому и развиваемая его вдовой, развернута и в публикуемой пояснительной записке-аннотации.

Вначале – снова 1906 г., этап Мюнхена, где Белый «впервые столкнулся с культурными богатствами Запада». Соответственно, фраза «Частично Б.Н. возвращался к ним [«вопросам»] в своих кризисах, в 1915–18, и только в декабре 1925 года вновь подошел к ним вплотную» точно воспроизводит примечание к главе «Пинакотейка как дрожжи мысли». Оба, и Белый, и К.Н. Бугаева, акцентируют значение для предыстории трактата эпохи 1915–1916 гг., когда создавались «Кризисы». Оба используют для этого этапа глагол «возвратиться».

Обстоятельства работы над *ИССД* «вплотную» Бугаева излагает опять же так, как их видел Белый: работа идет «сперва в виде дневниковых записей» (имеется в виду «Кучинский дневник», который Белый начал вести в ноябре 1925 г.)<sup>14</sup>, а способствует успешному ходу работы то, что в Кучино удалось обрести «свой угол», и даже определение «таинственный остров» закавычено правомерно – оно принадлежит Белому: «так начинается мне мой “таинственный остров” Кучино, откуда я изредка, с опаской, ныряю в столь опостылевшую мне Москву»<sup>15</sup>. Существенно, что если Бугаева осторожно говорит о «декабре 1925 года» как о времени, когда Белый «вплотную» подошел к *ИССД*, то сам Белый вспоминал «<1926> год»<sup>16</sup>.

Зато Бугаева, вслед за Белым, значимо «перескакивает» через внушительный корпус сочинений, написанных в конце 1910-х (после приезда из Дорнаха в Россию в 1916 г.) и в начале 1920-х, – которые несомненно тесно связаны с *ИССД*. И это не только цикл



«Кризисов», но также эссе «О смысле познания» (1916), «Основы моего мировоззрения» (1923)<sup>17</sup>, статья «Антропософия и Россия» (1922)<sup>18</sup> и др.

Не в меньшей, а может быть, в большей степени «тренировочной базой» для *ИССД* служили лекционные курсы и отдельные выступления Белого, предназначенные как для широкой публики, так и для антропософского круга, например: «Мир духа» (1918), «Антропософия» (1919), «Культура мысли», «Философия духовной культуры», «Философия культуры», «Антропософия как путь самопознания», «Преемственность культур», «Культура и история», «Культура как проблема духа» (все – 1920), «Символизм и теория знания», «Символ и индивидуум», «Символизм и антропософия» (все – 1921) и др.<sup>19</sup> От большинства лекций сохранились только заглавия, от немногих – подготовительные наброски, наглядно свидетельствующие о родственности проблематики докладов и *ИССД*.

Очевидно, Белый рассчитывал объединить накопившийся лекционный материал в книгу. По крайней мере, предлагая в 1920 г. план своего Собрания сочинений издательству З.И. Гржебина<sup>20</sup>, Белый планировал в качестве заключительного еще ненаписанный том, посвященный духовной науке: «Том двадцатый: “Антропософия, как путь самопознания”<sup>21</sup> (этот том будет написан в ближайших годах)»<sup>22</sup>.

Связи *ИССД* с антропософскими текстами конца 1910-х и начала 1920-х заслуживают и требуют специального рассмотрения, однако причины, заставлявшие К.Н. Бугаеву (вслед за Белым) игнорировать этот этап, вполне прозрачны: замысел трактата сознательно помещается в комфортный идеологический контекст. К.Н. Бугаева утверждает, что «генетически “Становление самосознания” можно связать в русской литературе» со статьями Герцена, которые составляют циклы «Дилетантизм в науке» и «Письма об изучении природы», опубликованные в российской периодике («Отечественные записки», 1842–1843; «Отечественные записки», 1845–1846) еще до эмиграции. В этих циклах Герцен, опираясь на опыт немецкой философии, представил культурологический очерк всемирной истории науки и пытался – в собственных целях, диктуемых ситуацией 1840-х – синтезировать свою философию со «спекулятивной эмпирией» Гете-естествоиспытателя.

Однако определить, насколько «генетически» связаны с *ИССД* натурфилософские статьи Герцена, непросто: в тексте трактата значимых упоминаний Герцена вообще нет.

В предисловии к *НВ*, датированном 1932 г., Белый признавался, что «до окончания естественного факультета» не читал канонизированных коммунистической идеологией мыслителей – Маркса, Энгельса, Прудона, Фурье, Сен-Симона, энциклопедистов, Бакунина, Чернышевского, Ленина и в том числе Герцена, добавив, что Герцена «читал потом»<sup>23</sup>.

Напротив, для К.Н. Бугаевой Герцен – не мятежный индивидуалист, но методолог, который в «Дилетантизме в науке» и «Письмах об изучении природы» стремился построить идеал современной философии, основанной на достижениях естественных наук, и вместе с тем идеал науки, выводы которой систематизируются и концептуализируются посредством современной философии.

Как Белый при написании мемуарного тома *НРДС* (1929) подчеркивал чуждость символистской среде мистики и, напротив, имманентность этой среде рационалистической научной традиции<sup>24</sup>, так и К.Н. Бугаева в своей аннотации подчеркивает сродство миропониманий Белого и официально приемлемого Герцена. Это объясняется той же авторской установкой, что и характерное для ее «Воспоминаний об Андрее Белом» «отсутствие слова “антропософия” в тексте и всего одно упоминание имени Р. Штейнера»<sup>25</sup>. В этих «Воспоминаниях...» К.Н. Бугаева, единственный раз упоминая *ИССД*, прибегает к «герценовскому коду» (не называя Герцена, но явно его подразумевая):

«В своей незаконченной работе по философии истории и культуры (“История становления самосознания”) он дал захватывающий обзор достижений последних столетий, взяв эти достижения как единое в основе своей устремление

научных и философских дисциплин в их взаимной обусловленности и связи на общем фоне культуры»<sup>26</sup>.

Установка на замалчивание антропософской составляющей и чистку идеологии *ИССД* «под Герценом» объясняет и странную фразу К.Н. Бугаевой об «излюбленной формуле Б<ориса> Н<иколаевича> “тема в вариациях”»: формула «тема в вариациях» принадлежит к числу базовых в *ИССД*. Действительно, эпоха «самосознающей души» характеризуется в *ИССД* общим признаком, который Белый назвал «композиция в пространстве»: применительно к сфере математики это выражается в учении о комплексных числах, а применительно к науке об обществе – в широком спектре современных идей «социальности», от «буржуазного учения о государстве как свободном договоре многих сторон» до «здания Марксом выявленного новейшего социального задания». «Композиция» – статична, ее же временным, динамическим развертыванием выступает «тема в вариациях»: «вариация есть композиция во времени»; «тема в вариациях» как общий признак «самосознающей души», в свою очередь, выражается в идее «ритма».

К.Н. Бугаева в аннотации предположила, что формула Белого, «возможно, взята им у Герцена (т. IV, стр. 201, изд. Павленкова)».

Названное издание (Сочинения А.И. Герцена и Переписка с Н.А. Захарьиной. В 7 т. СПб.: Издание Ф. Павленкова, 1905; переиздание: СПб., 1913) Белый с К.Н. Бугаевой читали в 1928 г. (во всяком случае, «Былое и думы» и переписку Герцена с женой, составившую последний том<sup>27</sup>). Четвертый том «Сочинений» – это «Публицистика и критические статьи». В него входят «Дилетантизм в науке» и «Письма об изучении природы»; на страницу 201 приходится «Письмо второе» из второго цикла, с возможным источником формулы Белого:

«Искать в истории и в природе того внешнего и внутреннего порядка, который вырабатывает себе чистое мышление в своем собственном элементе, где внешность не препятствует, куда случайность не восходит, куда самая личность не принята, где нечему возмутить стройного развития, – значит вовсе не знать характера истории и природы. С такой точки зрения разные возрасты одного лица могут быть приняты за разных людей. Посмотрите, с каким разнообразием, с какою разметанностию во все стороны животное царство восходит по единому первообразу, в котором исчезает его многообразие; посмотрите, как каждый раз, едва достигнув какой-нибудь формы, род рассыпается во все стороны едва исчислимыми варьяциями на основную тему, иные виды забегают, другие отлетают, третьи составляют переходы и промежуточные звенья, и весь этот беспорядок не скрывает внутреннего своего единства для Гете, для Жоффруа Сент-Илера: он только непонятен для неопытного и поверхностного взгляда».

В этом фрагменте не только присутствует узнаваемый образ «едва исчисляемые варьяции на основную тему», но и приложен этот образ к процессу, когда «род рассыпается во все стороны», удачно соответствуя тому, что Белый определял как развертывание «композиции во времени», отличительное для эпохи «самосознающей души». К тому же рассуждения Герцена венчаются апелляцией к Гете и Жоффруа Сент-Илеру, которых в советское время Белый объявлял предшественниками естественнонаучной концепции «прогрессивного» Ч. Дарвина и своего учения о ритме<sup>28</sup>.

Таким образом, в финале аннотации К.Н. Бугаевой за «ключ к “Становлению самосознания”» выдаются левогегельянские статьи Герцена 1840-х, но этот герценовский «камуфляж» произведен деликатно, с оговорками: только «в русской литературе» (а значит, теоретически остается «нерусский» Р. Штейнер), «возможно», «до известной степени».

Более того, К.Н. Бугаева здесь, со своей обычной уважительной корректностью по отношению к наследию мужа, опять же следует по-другому акцентированным идеям Белого. Эти идеи отчетливо выражены в статье «Антропософия и Россия», в которой новый Герцен – наряду с давним Владимиром Соловьевым – включен Белым в число своих «вечных спутников»<sup>29</sup>. Восьмая глава этой статьи – полностью «герценовская»: Белый не скрывает, что заимствует материал (торопливо и не всегда надежно<sup>30</sup>) из работы Г.Г. Шпета «Философское мировоззрение Герцена» (Пг.: Колос, 1921)<sup>31</sup>, однако в очередной раз эффективно адаптирует «чужое» к «своим» задачам – уделяя, в частности, особое внимание философии природы Герцена, изложенной в циклах «Дилетантизм в науке» и «Письма об изучении природы». Цитируя «Письма об изучении природы», Белый ликует (несомненно, имея в виду гетеанские симпатии Штейнера и собственные размышления о Гете и Гегеле в книге «Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности»): «Герцен через Гегеля приближается к гетевскому реализму», – и солидаризируется со словами из «Писем об изучении природы» (сказанными по поводу «Метаморфозы растений» Гете): «*Прочитайте, и вы увидите, что такое реальное понимание природы и что такое спекулятивная эмпирия...*»<sup>32</sup>.

В статье «Антропософия и Россия» Белый эмоционально вписывает Герцена в программу защиты «России перед Дорнахом», доказывая принципиальный тезис: «здесь Герцен, а вслед ему вся русская революционная мысль, силится построить мост к философии Рудольфа Штейнера»<sup>33</sup>. Бугаева же в аннотации к *ИССД* привлекает громкое революционное имя как очередной прием превентивной защиты антропософского сочинения.

Аллюзивный фон статьи «Антропософия и Россия» прослеживается и в утверждении К.Н. Бугаевой: «В эти годы Герцен был ближе ему в своих устремлениях, чем Вл. Соловьев». Подобное противопоставление Герцена и Соловьева могло быть обусловленным новой эпохой – переосмыслением идей антропософской статьи, где Белый определял своеобразие русской мысли *синтезом* традиций Соловьева и Герцена:

«“Два революционера” в разных направлениях преодолевают философию в ее чистой форме; они антиподы с примесью бессознательной антропософии: Соловьев и Герцен. Первый видит в культе Софии скрытую праоснову русского богоискательства; второй преодолевает аспект панлогизма в сторону антропизма, осознавая свой антропизм как бунт личности против нравов и привычек»<sup>34</sup>.

Существенно, что, включая в обзор для «Литературного наследия» справку о статье «Антропософия и Россия» и тем самым легитимизируя ее вместе с *ИССД*, К.Н. Бугаева с соавторами сообщали, что статья посвящена, «с одной стороны, теории познания штейнерианства, с другой – идеям Вл. Соловьева, Блока и философскому мировоззрению Герцена»<sup>35</sup>.

Тем самым в своем описании генезиса *ИССД* К.Н. Бугаева стремилась демонстрировать политическую лояльность, но при этом строго следовала версии Белого, дополнив ее важными фактами и придав ей статус окончательной научной дефиниции. Эта дефиниция должна была служить защитой, пока не настанут новые времена и *ИССД* не станет доступна читателю, на что так надеялся Белый.

<sup>1</sup> См.: *Одесский М., Сивак М., Шталь Х.* Аннотация К.Н. Бугаевой к неопубликованному трактату Андрея Белого // *New Studies in Modern Russian Literature and Culture: Essays in Honor of Stanly J. Rabinowitz / Ed. by C. Ciepiela, L. Fleishman.* Stanford, 2014 (Stanford Slavic Studies. Vol. 46). С. 9–21. При републикации в наст. издании неточности исправлены.

<sup>2</sup> Работа над этим томом мемуаров велась в 1932–1933 гг.; книга вышла уже после смерти Белого (Л.: Издательство Писателей в Ленинграде, 1934).

<sup>3</sup> Там же. С. 110. См. также: МДР. С. 100.

<sup>4</sup> МДР. С. 102.

<sup>5</sup> Там же. С. 103–104.

<sup>6</sup> Там же. С. 104. В издании 1934 г. допущена очевидная опечатка: «1916» вместо нужного «1926» (С. 114); эта опечатка перешла и в издание 1990 г.

<sup>7</sup> Три «Кризиса» были опубликованы в издательстве «Алконост»: «На перевале. I. Кризис жизни» (Пб., 1918); «На перевале. II. Кризис мысли» (Пб., 1918); «На перевале. III. Кризис культуры» (Пб., 1920).

<sup>8</sup> *Одесский М.* Стратегия «символизаций» в «Истории становления самосознающей души» // *Russian Literature*. 2011. Vol. 70, Issues 1–2. P. 49–60.

<sup>9</sup> Из переписки А. Белого: Письма В.Э. Мейерхольду и З.Н. Райх / Публ., вступ. ст., коммент. Дж. Малмстада // *Новое литературное обозрение*. 2001. № 51. С. 144.

<sup>10</sup> Новонайденная автобиография Андрея Белого / Вступ. ст., публ. и примеч. К.М. Азадовского и А.В. Лаврова // *Новое литературное обозрение*. 2004. № 9. С. 88.

<sup>11</sup> *Бугаева К., Петровский А., <Пинес Д.>*. Литературное наследие Андрея Белого // *ЛН*. Т. 27/28. М., 1937. С. 622–623.

<sup>12</sup> *Спивак М.* Дневниковое наследие Андрея Белого (1896–1933) // *Studia Litterarum*. 2019. Т. 4. № 4. С. 145–148.

<sup>13</sup> *Бугаева К., Петровский А., <Пинес Д.>*. Литературное наследие Андрея Белого. С. 623.

<sup>14</sup> См. во вступ. статье раздел «“Черновик очень большой книги”. Андрей Белый в работе над “Историей становления самосознающей души”. 1926–1931».

<sup>15</sup> Запись за август 1925 г. (РД. С. 488).

<sup>16</sup> В октябре 1925 г. Белый начал читать курс лекций у М.А. Чехова, в ноябре–декабре – вести «Кучинский дневник», куда заносил мысли, которые с января 1926 г. вылились в писание черновика *ИССД*.

<sup>17</sup> Опубликовано после смерти Белого. См.: *Белый А.* Основы моего мировоззрения / Публ. Л.А. Сугай // *Литературное обозрение*. 1994. № 4/5. С. 13–37.

<sup>18</sup> Опубликовано по-немецки в штутгартском антропософском журнале «Die Drei». См.: *Andrej Vjely. Die Anthroposophie und Russland // Die Drei. Viertes Heft, Juli 1922. S. 317–328; Fünftes Heft, August 1922. S. 376–385*; в переводе на русский Р. фон Майдель и М. Безродного: *Новое литературное обозрение*. 1994. № 9. С. 161–181.

<sup>19</sup> Белый упоминает их в РД и автобиографическом регистре «Себе на память».

<sup>20</sup> Договор с Издательством З.И. Гржебина на издание Собрания сочинений был заключен 28 января 1920 г. Об этом несостоявшемся проекте см.: Лавров А.В. Материалы Андрея Белого в Рукописном отделе Пушкинского Дома // *Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1979 год*. Л., 1981. С. 65–69.

<sup>21</sup> Существенно, что название планируемой книги совпадает с названием курса из девяти лекций «Антропософия как путь самопознания», который Белый читал в мае–июне 1920 г. в Вольной философской ассоциации (РД. С. 458–459). Ср. его характеристику Белым: «Июнь для меня сложный месяц: я увлекаюсь задачами своего курса, читаю лекцию часа по 4; она переходит в семинарий и обратно; семинарий в лекцию; получаю много писем; очерчивается кружок, специально заинтересованный антропософией; <...> но курс перестает быть курсом: ряд частных разговоров, уже вызывающих к проблеме “пути”» (РД. 459–460).

<sup>22</sup> РГАЛИ. Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 103. Л. 8. См. также в приложении к июльскому письму 1920 г. Иванову-Разумнику: «Том XX. “Антропософия” (будет написана)» (*Белый – Иванов-Разумник*. С. 205).

Комментируя сведения о планируемом издании книги «Антропософия как путь самопознания», А.В. Лавров и Дж. Мальмстад предположили: «Как одну из форм осуществления этого замысла можно рассматривать исследование “История становления самосознающей души”, над которым Белый работал в 1926 и в 1931 г.» (Там же. С. 207). В этом контексте А. Шмитт предлагает учитывать важное свидетельство, содержащееся в письме А.А. Тургеневой от 11 ноября 1921 г., где Белый упоминает как написанную, но утраченную «книгу по философии культуры», «книгу теоретическую: Антропософское обоснование культуры»: «с сентября до января я написал книгу по философии культуры и черновик *Эпопеи* (1-го тома) работая безумно много, до нервного изнеможения. Книга по “Философии и Культуре” потеряна (это была лучшая моя книга теоретическая: Антропософское обоснование культуры; не я потерял, но мне потеряли ее <...>)» (*Воздушные пути*. Альманах (Нью-Йорк). 1967. № 5. С. 306). А. Шмитт приходит к выводу, что «в 1926

и 1931 г., набрасывая текст *ИССД*, Белый частично восстанавливал однажды уже написанный, но потерянный текст, а над своей историософской концепцией работал с 1913 г.» (*Шмитт А.Б. Медитативный опыт Андрея Белого как ключ к его историософской концепции «Самосознающей души» // Литературный факт. 2018. № 10. С. 285*). В ее же монографии оценка несколько осторожней: это была книга, «инспирированная антропософией философия культуры», но «меньшего охвата» (von geringerem Umfang), чем *ИССД* (*Schmitt A. Hermetischer Symbolismus: Andrej Belyjs «Istorija stanovenija samosoznajuščeј duši»*. Berlin; Bern; Bruxelles; New York; Oxford; Warszawa; Wien: Peter Lang, 2018. S. 49).

Представляется, что в любом случае – по крайней мере, пока не обнаружены следы работы над книгой с заглавием «Антропософское обоснование культуры» или упоминаний о ней – работу собственно над *ИССД* следует отсчитывать от курса лекций у М.А. Чехова «История становления исторического самосознания» (начат в октябре 1925 г.), а материалы конца 1910-х и начала 1920-х квалифицировать лишь как один из этапов вызревания замысла.

<sup>23</sup> *НВ. С. 11–12.*

<sup>24</sup> *Fleishman L. Bely's Memoirs // Andrej Bely: Spirit of Symbolism / Ed. by John E. Malmstad. Itaca and London: Cornell University Press, 1987. P. 231–232.*

<sup>25</sup> *Бугаева К.Н. Воспоминания об Андрее Белом / Публ., предисл., коммент. Дж. Малмстада. СПб., 2001. С. 19 («Предисловие» Дж. Малмстада).*

<sup>26</sup> Там же. С. 284.

<sup>27</sup> *Белый – Иванов-Разумник. С. 628. Ср. об отношении Белого к творчеству Герцена: Одесский М. Игра в «Былое и думы»: мемуарист Андрей Белый и Герцен // Андрей Белый: автобиографизм и биографические практики / Сост. К. Кривеллер, М. Спивак. СПб., 2015. С. 213–229.*

<sup>28</sup> См., напр.: *Белый А. Принцип ритма в диалектическом методе / Публ. М. Одесского, М. Спивак // Вопросы литературы. 2010. Март – апрель. С. 258.*

<sup>29</sup> В этой основополагающей для антропософского мировоззрения Белого статье существенна взятая на себя Белым «роль адвоката России перед Дорнахом и посредника в возобновлении диалога между антропософами Запада и Востока» (*Майдель Р., фон, Безродный М. К переводу статьи Андрея Белого «Die Anthroposophie und Rußland» на русский язык // Новое литературное обозрение. 1994. № 9. С. 164–165*).

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> Далее цит. по: *Шпет Г.Г. Философское мировоззрение Герцена // Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. II: Материалы / Реконструкция Т. Щедриной. М.: РОССПЭН, 2009.*

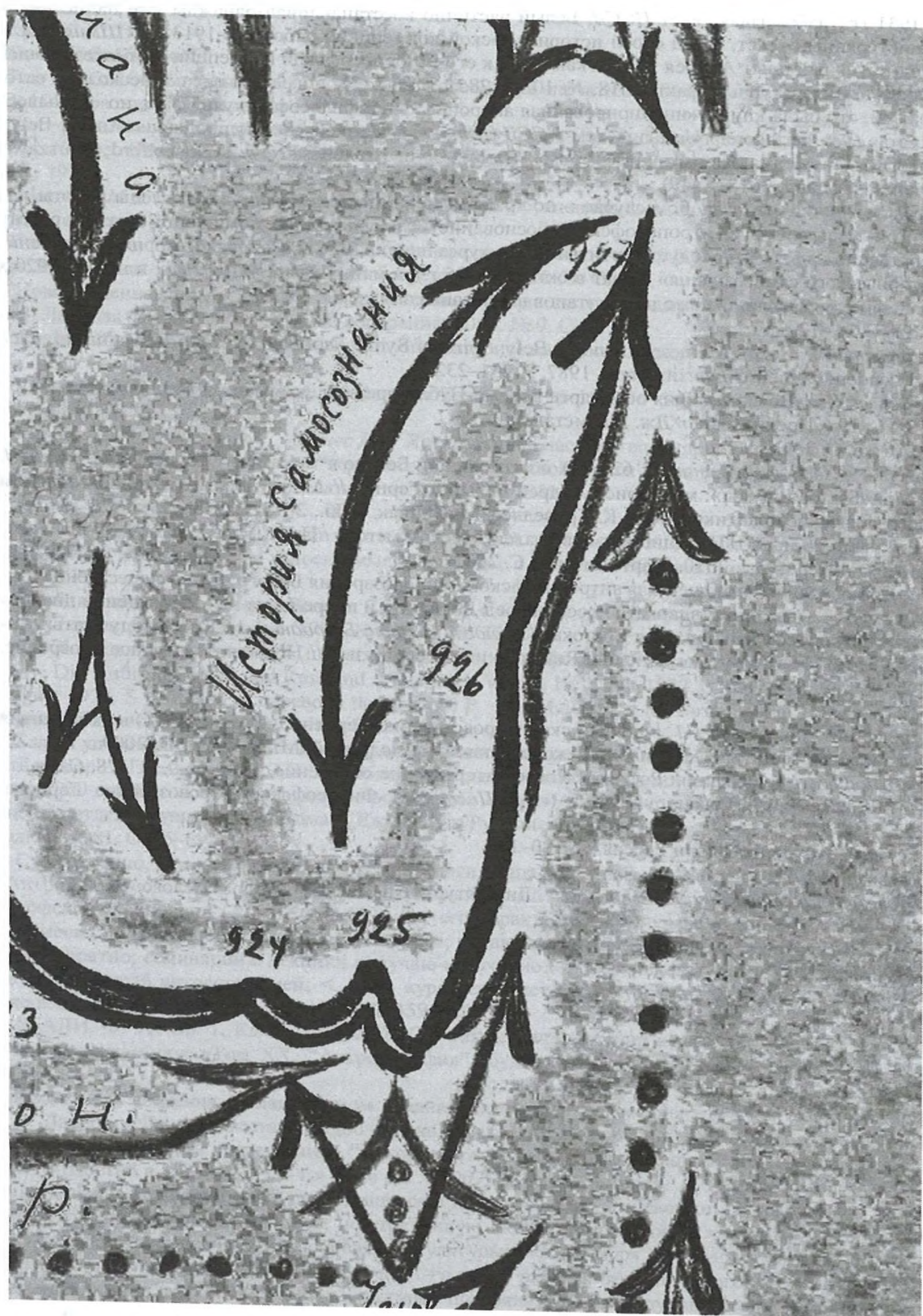
<sup>32</sup> *Белый А. Антропософия и Россия // Новое литературное обозрение. 1994. № 9. С. 178. Сама эта цитата также заимствована у Шпета (см.: Шпет Г.Г. Философское мировоззрение Герцена. С. 222).*

<sup>33</sup> *Белый А. Антропософия и Россия. С. 180–181.*

<sup>34</sup> Там же. С. 178.

<sup>35</sup> *Бугаева К., Петровский А., <Пинес Д.>. Литературное наследство Андрея Белого. С. 622.*





# УКАЗАТЕЛЬ ИЛЛЮСТРАЦИЙ. Кн. 1

СОСТАВИТЕЛЬ М. Л. СПИВАК

## ФРОНТИСПИС

Андрей Белый. Фотопортрет. Москва. 1932. ГМП/МКАБ. КП-23493.

## ИЛЛЮСТРАЦИИ К ВСТУПИТЕЛЬНОЙ СТАТЬЕ

- Андрей Белый. Фотоателье М.С. Наппельбаума. Ленинград. 1926. ГМП/МКАБ. КП-17763 — 15
- К.Н. Васильева (Бугаева). Фотография. 1926. ГМП/МКАБ. КП-17831 — 19
- Дом в подмосковном поселке Кучино, в котором Андрей Белый жил в 1925–1931 гг. ГМП/МКАБ — 21
- Андрей Белый. «Отработанный кусок рукописи “Истории становления самосознующей души”». Автограф на самодельной обложке переработанной «синтезирующей» части *ИССД*. 1926. НИОР РГБ. Ф. 25. К. 45. Ед. хр. 1 — 25
- Михаил Чехов. Фотография. 1928. ГМП/МКАБ. КП-17894. Была послана М.А. Чеховым Андрею Белому из Германии в январе 1930 г. — 31
- Андрей Белый. Тезисы курса «История становления исторического самосознания», прочитанного для студийцев М.А. Чехова в 1925–1926 г. Автограф. РГАЛИ. Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 88 — 34
- Андрей Белый. Оглавление к *ИССД*. Апрель 1926. Автограф. РГАЛИ. Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 71 — 38
- Андрей Белый. Оглавление к 1 тому *ИССД*. 1931. Автограф. НИОР РГБ. Ф. 25. К. 45. Ед. хр. 1 — 43
- Рудольф Штейнер. Фотография. Около 1905. Вырезка из печатного издания. Из архива П.Н. Зайцева, друга Андрея Белого, антропософа. ГМП/МКАБ. КП-18664 — 49
- Андрей Белый. Из подготовительных материалов к *ИССД*. 1926–1931(?). Графитовый карандаш. ОР ИРЛИ РАН. Ф. 79. Оп. 3. Ед. хр. 54 — 53
- Андрей Белый. Фотография. Дорнах. 1915. ГМП/МКАБ. КП-16178 — 55
- Андрей Белый. Последний лист рукописи 2 тома *ИССД*. 1926. Автограф НИОР РГБ. Ф. 25. К. 45. Ед. хр. 2 — 58
- Андрей Белый. Финал подглавы «Самосознание и дух свободы» (2 том *ИССД*). 1926. Автограф НИОР РГБ. Ф. 25. К. 45. Ед. хр. 1 — 62
- Андрей Белый. «Эпоха схоластики. [Средние века]. 12 и 13 века». Заглавие IV главы 1 тома *ИССД*. Автограф на самодельной обложке. 1931. НИОР РГБ. Ф. 25. К. 45. Ед. хр. 1 — 63

- Андрей Белый. Из подготовительных материалов к *ИССД*. Пояснение К.Н. Бугаевой: «1926? Вероятно, к “Истории становления”. Б<орис> Н<иколаевич> искал “равнодействующей” при вычислении своей исторической кривой». НИОР РГБ. Ф. 25. К. 45. Ед. хр. 2 — 66
- К.Н. Бугаева. Фотография. Вторая половина 1930-х – 1940-е (?). ГМП/МКАБ. КП–17835 — 68
- Андрей Белый. Фотоателье М.С. Наппельбаума. Ленинград. 1926. ГМП/МКАБ. КП–14360 — 71
- Андрей Белый. «Хронологические выписки». Из подготовительных материалов к *ИССД*. 1926 (?). Автограф. НИОР РГБ. Ф. 25. К. 45. Ед. хр. 2 — 75
- Андрей Белый. Из подготовительных материалов к *ИССД*. 1926 (?). Автограф. РГАЛИ. Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 71 — 78
- Андрей Белый. Фотография В.М. Носилова. Кучино. 1930. ГМП/МКАБ. КП–17766 — 81

### ИЛЛЮСТРАЦИИ В ТЕКСТЕ *ИССД*

- Андрей Белый. Листы из рукописи *ИССД*: автографы, схемы. 1931. НИОР РГБ. Ф. 25. К. 45. Ед. хр. 1 — 96, 118, 119, 144, 163, 186, 201, 203, 212, 224, 225, 228, 229, 248, 251, 260, 267, 274, 290, 301, 314, 364, 408, 499
- Андрей Белый. Линия жизни. Автобиографическая схема. Фрагмент. Копия К.Н. Бугаевой. ГМП/МКАБ. КП–17497 — 624

### ИЛЛЮСТРАЦИИ НА ЦВЕТНЫХ ВКЛЕЙКАХ

#### В К Л Е Й К А I (Стр. 160)

#### *Лист 1*

- Андрей Белый. Фотография. Москва. 1933. ГМП/МКАБ. КП–17767.
- Бумага, покрывавшая письменный стол Андрея Белого в период работы над *ИССД*. Пояснение К.Н. Бугаевой: «Бумага со стола Б<ориса> Н<иколаевича,> внутри его записи».
- Листы бумаги использовались как обертка рукописи. НИОР РГБ. Ф. 25. К. 45. Ед. хр. 1.

#### *Лист 2*

- Андрей Белый. История становления самосознающей души. Архивные папки. 1931, 1926. НИОР РГБ. Ф. 25. К. 45. Ед. хр. 1, 2.

#### *Лист 3*

- Андрей Белый. История становления самосознающей души. Рукопись 2 тома. Надписи рукой Андрея Белого на обложке: «Куч<инский> дневник» (зачеркнуто); «Январь – май (продолжение)». Вторая половина рукописи. История становления. Черновик, неправолен<ный>». 1926. НИОР РГБ. Ф. 25. К. 46. Ед. хр. 2.

#### *Листы 4–5*

- Андрей Белый. Из подготовительных материалов к *ИССД*. 1926. Графитовый карандаш. Пояснение К.Н. Бугаевой: «Один из первых набросков “истори-

ческой кривой”. К.Б.». Даты на схеме красным карандашом в квадратных скобках (I век; XV век; 1250) – рукой К.Н. Бугаевой. НИОР РГБ. Ф. 25. К. 45. Ед. хр. 2.

Буквенные сокращения раскрываются как «Empfindungsseele», «Verstandesseele», «Bewusstseinsseele», то есть «душа ощущающая», «душа рассуждающая», «душа самосознающая» (нем.).

Линейка фирмы «Johann Faber», принадлежавшая Андрею Белому. Германия. Конец XIX – начало XX в. Дерево, металл, картон (коробка). ГМП/МКАБ. КП–14375.

#### *Лист 6*

Андрей Белый. Из подготовительных материалов к *ИССД*. 1926. Пояснение К.Н. Бугаевой: «Рисунки во время разговора (“за чаем” – в Кучине), не имеющие отношения к тексту». НИОР РГБ. Ф. 25. К. 45. Ед. хр. 2.

#### *Лист 7*

Андрей Белый. Из подготовительных материалов к *ИССД*. 1926. Пояснение К.Н. Бугаевой: «“Схемы” – во время разговора, в связи с темой книги. К.Б.». НИОР РГБ. Ф. 25. К. 45. Ед. хр. 2.

#### *Лист 8*

Андрей Белый. Из подготовительных материалов к *ИССД*. 1926. Пояснения К.Н. Бугаевой: «Часть схемы к “Истории становления”»; «Трансформизм». 1926. НИОР РГБ. Ф. 25. К. 45. Ед. хр. 2.

#### *Лист 9*

К.Н. Бугаева. Фотография. 1935. ГМП/МКАБ. КП–17834.

Андрей Белый. Из подготовительных материалов к *ИССД*. 1926. Пояснение К.Н. Бугаевой: «Пятно от чая. Во время работы Б<орис> Н<иколаевич> ставил стакан на рукопись (не дотянувшись до блюдца), чтобы не делать пятна на скатерти». НИОР РГБ. Ф. 25. К. 45. Ед. хр. 2.

#### *Лист 10*

Андрей Белый. Из подготовительных материалов к *ИССД*. 1926. Пояснение К.Н. Бугаевой: «“Схема” – для себя во время работы. К.Б.». НИОР РГБ. Ф. 25. К. 45. Ед. хр. 2.

#### *Лист 11*

Андрей Белый. Из подготовительных материалов к *ИССД*. Копия К.Н. Бугаевой (?) «1925–1926?» (датировка К.Н. Бугаевой). НИОР РГБ. Ф. 25. К. 46. Ед. хр. 19.

Лист вложен между страниц с тезисами курса «История становления исторического самосознания» (1925–1926), который Белый читал у М.А. Чехова.

#### *Листы 12–13*

Андрей Белый. Черновой набросок схемы-плаката к лекциям по «Истории становления самосознающей души» (Б.д. [1926–1931]). Графитовый карандаш. РГАЛИ. Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 71.

Карандаши, принадлежавшие Андрею Белому. 1920-е. Приложена пояснительная записка К.Н. Бугаевой: «Карандашки последние с наконеч<никами>, какие Б<орис> Н<иколаевич> любил». ГМП/МКАБ. КП–28694.

#### *Листы 14–15*

Андрей Белый. Две раскрашенные схемы из рукописи *ИССД*. Т. 1. 1931. Чернилами, цветные карандаши. НИОР РГБ. Ф. 25. К. 45. Ед. хр. 1.

Андрей Белый. Из подготовительных материалов к *ИССД*. 1926. НИОР РГБ. Ф. 25. К. 45. Ед. хр. 2.

*Лист 16*

Андрей Белый. Раскрашенная схема из рукописи *ИССД*. Т. 1. 1931. Чернила, цветные карандаши. НИОР РГБ. Ф. 25. К. 45. Ед. хр. 1.

Андрей Белый. Из подготовительных материалов к *ИССД*. 1926 (?). РГАЛИ. Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 71.

#### В К Л Е Й К А II (Стр. 320)

*Лист 1*

Андрей Белый. Фотография. Берлин. 1923. ГМП/МКАБ. КП–17762.

Андрей Белый. «Библиография по философии. Составленная Б. Бугаевым для личного пользования». «Составлена для личного пользования; индивидуально проработана (карандашью). Схемы. 170 стр.» (пояснения Андрея Белого на самодельной обложке). 1926. РГАЛИ. Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 80.

*Листы 2–16*

Андрей Белый. Библиография по философии, составленная в процессе работы над *ИССД*. Избранные листы. 1926. Чернила, цветные карандаши, графитовый карандаш. РГАЛИ. Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 80.

*Лист 16*

Очки, принадлежавшие Андрею Белому. 1920-е – 1930-е. Приложена пояснительная записка К.Н. Бугаевой: «Очки Б<ориса> Н<иколаевича> любимые». ГМП/МКАБ. КП– 28682.

#### В К Л Е Й К А III (Стр. 480)

*Лист 1*

Андрей Белый. Фотография. Берлин. 1922. ГМП/МКАБ. КП–17567.

Андрей Белый. Сохранившийся фрагмент (обрывок) схемы-плаката к лекциям по *ИССД* (Б.д. [1926–1931]). Акварель, графитовый карандаш. ОР ИРЛИ РАН. Ф. 79. Оп. 3. Ед. хр. 77.

*Лист 2*

Андрей Белый. «Картина теократии. Заговор пап» (пояснение на обороте листа). Вероятно, рисунок к лекциям по *ИССД* (Б.д. [1926–1931]). Акварель, графитовый карандаш. РГАЛИ. Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 97.

Рисунок был вложен Белым при сдаче в 1932 г. своего архива в Государственный литературный музей (ГЛМ) в папку с запиской: «Девять схем-образов<;> оглашению до смерти не подлежит».

*Лист 3*

Андрей Белый. Рисунок из папки «Девять схем-образов...» (Б.д. [1910-е – 1920-е?]). Акварель, графитовый карандаш. РГАЛИ. Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 97.

Андрей Белый. Рисунок к лекции (Б.д. [1910-е – 1920-е?]). Цветные карандаши. РГАЛИ. Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 86.

*Листы 4–5*

Андрей Белый. Схемы-плакаты к лекциям по *ИССД* (Б.д. [1926–1931]). Акварель, чернила. ОР ИРЛИ РАН. Ф. 79. Оп. 3. Ед. хр. 77.



*Листы 6–7*

Андрей Белый. Схема-плакат к лекциям по *ИССД* (Б.д. [1926–1931]). Акварель, чернила, графитовый карандаш. РГАЛИ. Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 86.

*Листы 8–9*

Андрей Белый. Схема-плакат к лекциям по *ИССД* (Б.д. [1926–1931]). Акварель, графитовый карандаш. ОР ИРЛИ РАН. Ф. 79. Оп. 3. Ед. хр. 77.

*Листы 10–11*

Андрей Белый. Схема-плакат к лекциям по *ИССД* (Б.д. [1926–1931]). Акварель, графитовый карандаш. ОР ИРЛИ РАН. Ф. 79. Оп. 3. Ед. хр. 77.

*Листы 12–13*

Андрей Белый. Схема-плакат к лекциям по «Истории становления самосознующей души» (Б.д. [1926–1931]). Акварель, чернила, графитовый карандаш. РГАЛИ. Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 86.

*Лист 14*

Андрей Белый. Фрагмент схемы-плаката к лекциям по *ИССД* (Б.д. [1926–1931]). Акварель, чернила, графитовый карандаш. РГАЛИ. Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 86.

Пенал, принадлежавший Андрею Белому. 1920-е. ГМП/МКАБ. КП–14318.

*Лист 15*

Андрей Белый. Сохранившиеся фрагменты (обрывки) схем-плакатов к лекциям по *ИССД* (Б.д. [1926–1931]). Цветные карандаши, графитовый карандаш; акварель. ОР ИРЛИ РАН. Ф. 79. Оп. 3. Ед. хр. 77.

*Лист 16*

Андрей Белый. Схема-плакат (Б.д. [Конец 1910-х – 1920-е?]). Акварель, чернила, графитовый карандаш. ОР ИРЛИ РАН. Ф. 79. Оп. 3. Ед. хр. 77.

Андрей Белый. Сохранившийся фрагмент (обрывок) схемы-плаката к лекциям по *ИССД* (Б.д. [1926–1931]). Акварель. ОР ИРЛИ РАН. Ф. 79. Оп. 3. Ед. хр. 77.

## В К Л Е Й К А IV (Стр. 576)

*Лист 1*

Андрей Белый. Флюэлен (Швейцария). На обороте типографский оттиск: «Axenstrasse, Flüelen<,> Hotel u. Pension Park Rudenz<,> O. Niedermaier». ГМП/МКАБ. КП–16173.

Андрей Белый. «Девять схем-образов<,> оглашению до смерти не подлежит». Записка, вложенная в папку с рисунками при сдаче архива в Государственный литературный музей. 1932. РГАЛИ. Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 97.

Андрей Белый. «Схемы-образы» (Б.д.). Цветные карандаши. РГАЛИ. Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 97.

*Листы 2–9*

Андрей Белый. «Схемы-образы». «Серия схем А (в А-1, А-2, А-3, А-4, А -5)». С пояснениями Андрея Белого на оборотах (Б.д. [Вторая половина 1920-х?]). Акварель. РГАЛИ. Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 97.

*Листы 2–3*

Пояснение Андрея Белого:

«А-1. Античному человеку загадка сфинкса “Познай самого себя”; античный человек загадки не разгадал. Раскрытие загадки в духе дух<овной> наук<и> в четырех картинах».

*Листы 4–5*

Пояснение Андрея Белого:

«А-2. Образ стояния 4-ой культуры души разсужд<ающей> (античной) пред будущим: открытая бездна (душа ощущающая) грозит возстанием мира мифов, как прошлого; впереди – видения будущего; государственно-церковное христианство, как противодействие античному миру в сфере души разсужд<ающей>; еще дальше – варвары, угрожающие падением Римск<ой> Империи, как воплощение рока (души ощущ<ающей>) в сферу истории. Имагинация соответствует физиологии тела: воин (Я, центр мозга); протопоп – мозжечек; варвары – нервы; пещера – полость сердца; змеи – кишки».

*Лист 6*

Пояснение Андрея Белого:

«А-3. Переход от имагинации к духовно-научной физиологии: воин, – сознание личности, долженствующее погрузиться в сферу сердца, чтоб гармонизировать нервы (варваров, будущую европейскую мысль).

Эмблема отношения римского государства к северно-европейским варварам, не прочитанная древним миром, павшим от этого».

*Лист 7*

Пояснение Андрея Белого:

«А-4. Дитя на горе в колыбели, – впервые рождение мысли, царя в голове. Лиловое: древнее змеевое знание (спинномозговое, безмозглое). Заштрихованное в голове будущего индивидуума – участие ангельской иерархии в рождении мысли: ангел (младенца) над колыбелью; он – пропечатался в самом строении мозга; диск главы ангела – так называемый “теменной глаз<”> (в анатомии мозга); крылья – полушария».

*Листы 8–9*

Пояснение Андрея Белого:

«А-5. Когда созрела мысль личности в душе разсуждающей<, > совершилась временная эмансипация мозга (разсудка) от спины (хвоста, ощущения) соответствующая тому, что ангел мысли (духовная иерархия<, > руководящая за него его мыслью (промысл) ради будущих испытаний отрока-мысли<, > временно отступилась от него.

(Эпоха расцвета греческой философии<)>».

*Листы 10–11*

Андрей Белый. Лекционная схема. Б.д. [Конец 1910-х – 1920-е]. Цветные карандаши. РГАЛИ. Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 86.

Из папки, сданной Белым в ГЛМ в 1932 г. с пояснительной надписью на вложенном листе: «Лекционные схемы (лекций, читанных на закрытых собраниях антропософского общества эпохи 17–21 годов)».

*Лист 12*

Андрей Белый. Схема (Б.д. [Вторая половина 1920-х?]). Копия К.Н. Бугаевой. Графитовый карандаш, цветные карандаши. НИОР РГБ. Ф. 25. К. 46. Ед. хр. 30.

Надписи («Психея – Парсифаль – Прекр<асная> дама, Мадонна – Форнарина, Незнакомка Блока – Амфортас – Карма») свидетельствуют о тесной связи схемы с ИССД.

Андрей Белый. «Схемы к лекциям по философии культуры. 1918–1920 (?)», «№ 2 – нумерация случайная, не имеющая отношения к содержанию схем». Пояснения К.Н. Бугаевой (Б.д. [Конец 1910-х – 1920-е]). Графитовый, цветные карандаши. НИОР РГБ. Ф. 25. К. 46. Ед. хр. 29.

Из рисунков, значащихся в описи К.Н. Бугаевой (на вложенном листе) как «Разрозненные схемы по философии сознания и культуры. 1918–20 гг.».

### *Лист 13*

Андрей Белый. набросок к лекционной схеме (? Б.д. [Конец 1910-х – 1920-е?]). Акварель. ОР ИРЛИ РАН. Ф. 79. Оп. 3. Ед. хр. 77.

Андрей Белый. Схема (Б.д. [Конец 1910-х – 1920-е]). Копия К.Н. Бугаевой. Чернила, цветные карандаши. НИОР РГБ. Ф. 25. К. 46. Ед. хр. 30.

Пояснение К.Н. Бугаевой: «Перерисовано мною со схем Б<ориса> Н<иколаевича> в 1918 г.» [точность датировки сомнительна].

Надписи по вертикали: «Физ<ическое> тело – Эф<ирное> тело – Астр<альное> тело – Д<уша> оощ<ающая> – Д<уша> расс<уждающая> – Д<уша> созн<ательная> – Манас – Будхи – Атм<ан>».

Надписи по горизонтали: «Атлантида – Индия – Персия – Египет – Греция, Ср<едние> века, Наше вр<емя>, Будущее».

Надписи по спирали: «Младенец – Сестринская душа – Арджуна – Кришна, Парсеваль – Физ<ическое> тело – Культура эф<ирного> тела – Культура астр<ального> т<ела> – Д<уша> чувств<ующая> – Душа расс<уждающая> – Душа созн<ательная> – Манас – Будхи – Атман».

### *Листы 14–15*

Андрей Белый. Лекционная схема (? Б.д. [Конец 1910-х – 1920-е]). Цветные карандаши. НИОР РГБ. Ф. 25. К. 46. Ед. хр. 29.

Из рисунков, значащихся в описи К.Н. Бугаевой (на вложенном листе) как «Разрозненные схемы по философии сознания и культуры. 1918–20 гг.».

### *Лист 16*

Андрей Белый. набросок к лекционной схеме (? Б.д. [Конец 1910-х – 1920-е ?]). Акварель. ОР ИРЛИ РАН. Ф. 79. Оп. 3. Ед. хр. 77.

Камешки, привезенные Андреем Белым из Коктебеля. 1924. ГМП/МКАБ. КП–14335.

## УСЛОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

*ACRC* — Amherst Center for Russian Culture (USA).

*GA* — Rudolf Steiner Gesamtausgabe, Bde. 1–354. Dornach, 1955 — heute.

*АД* — *Белый А.* Африканский дневник / Публ. текста С. Воронина // Российский Архив: История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв.: Альманах. М.: Студия ТРИТЭ: Рос. Архив, 1994. Вып. I. С. 327–454.

*Арабески. Луг зеленый* — *Белый А.* Собр. соч.: Арабески. Книга статей. Луг зеленый. Книга статей / Общ. ред., послесл. и комм. Л.А. Сугай. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2012.

*Белый – Блок* — Андрей Белый и Александр Блок. Переписка 1903–1919 / Публ., предисл. и коммент. А.В. Лаврова. М.: Прогресс-Плеяда, 2001.

*Белый – Иванов-Разумник* — Андрей Белый и Иванов-Разумник. Переписка / Публ., вступ. ст. и коммент. А.В. Лаврова и Джона Мальмстада; подгот. текста Т.В. Павловой, А.В. Лаврова и Джона Мальмстада. СПб.: Atheneum; Феникс, 1998.

*Белый – Метнер* — Андрей Белый и Эмилий Метнер. Переписка. 1902–1915. В 2 т. / Вступ. ст. А.В. Лаврова; подгот. текста, коммент. А.В. Лаврова, Дж. Малмстада и Т.В. Павловой. М.: Новое литературное обозрение, 2017.

*ВШ* — *Белый А.* Воспоминания о Штейнере // *Белый А.* Собр. соч.: Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности. Воспоминания о Штейнере / Сост., коммент., послесл. И.Н. Лагутиной. М.: Республика, 2000. С. 256–235.

*ГМП* — Государственный музей А.С. Пушкина (Москва).

*ИССД* — «История становления самосознающей души», трактат Андрея Белого.

*ЛН 105* — *Белый А.* Автобиографические своды: Материал к биографии. Ракурс к дневнику. Регистрационные записи. Дневники 1930-х годов / Сост. А.В. Лавров, Дж. Малмстад (Литературное наследство. Т. 105). М.: ИМЛИ РАН, 2016.

*МБ* — *Белый А.* Материал к биографии / Подгот. текста А.В. Лаврова, Дж. Малмстада, Т.В. Павловой; коммент. А.В. Лаврова, Дж. Малмстада // *Белый А.* Автобиографические своды: Материал к биографии. Ракурс к дневнику. Регистрационные записи. Дневники 1930-х годов / Сост. А.В. Лавров, Дж. Малмстад (Литературное наследство. Т. 105). М.: ИМЛИ РАН, 2016. С. 29–328.

*МДР* — *Белый А.* Между двух революций / Подгот. текста и коммент. А.В. Лаврова. М.: Художественная литература, 1990.

*МКАБ* — Филиал Государственного музея А.С. Пушкина «Мемориальная квартира Андрея Белого» (Москва).

*НВ* — *Белый А.* Начало века / Подгот. текста и коммент. А.В. Лаврова. М.: Художественная литература, 1990.

*НИОР РГБ* — Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки (Москва).

*НРДС* — *Белый А.* На рубеже двух столетий / Вступ. ст., подгот. текста и коммент. А.В. Лаврова. М.: Художественная литература, 1989.

*НЭС* — Новый энциклопедический словарь. СПб., 1911–1916.

*ОР ИРЛИ* — Отдел рукописей Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург).

*Почему я стал символистом* — *Белый А.* Почему я стал символистом и почему я не перестал им быть во всех фазах моего идейного и художественного развития // *Белый А.* Символизм как миропонимание / Сост., вступ. ст. и прим. Л.А. Сугай. М.: Республика, 1994. С. 418–493.

*РГАЛИ* — Российский государственный архив литературы и искусства (Москва).

*РД* — *Белый А.* Ракурс к дневнику / Подгот. текста А.В. Лаврова, Дж. Малмстада, Т.В. Павловой; коммент. А.В. Лаврова, Дж. Малмстада // *Белый А.* Автобиографические своды: Материал к биографии. Ракурс к дневнику. Регистрационные записи. Дневники 1930-х годов / Сост. А.В. Лавров, Дж. Малмстад (Литературное наследство. Т. 105). М.: ИМЛИ РАН, 2016. С. 329–654.

*РШГ* — *Белый А.* Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности. Ответ Эмилию Метнеру на его первый том «Размышлений о Гете» // *Белый А.* Собр. соч.: Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности. Воспоминания о Штейнере / Сост., коммент., послесл. И.Н. Лагутиной. М.: Республика, 2000. С. 8–253.

*Символизм* — *Белый А.* Собр. соч.: Символизм. Книга статей / Общ. ред. В.М. Пискунова. М.: Культурная революция; Республика, 2010.

*СКМ* — *Белый А.* Символизм как миропонимание / Сост., вступ. ст. и прим. Л.А. Сугай. М.: Республика, 1994.

*ЭСБС* — Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1890–1907.



## СОДЕРЖАНИЕ

*Михаил Одесский, Моника Спивак, Хенрике Шталь*

**«ОНА – ДОЛЖНА БЫТЬ»: «ИСТОРИЯ СТАНОВЛЕНИЯ САМОСОЗНАЮЩЕЙ ДУШИ»  
АНДРЕЯ БЕЛОГО** ..... 5

1. «Черновик очень большой книги». Андрей Белый в работе над «Историей становления самосознающей души». 1926–1931. .... 9
2. «Исторические темы моего курса чалят туда же». Лекции у М.А. Чехова и претекст «Истории становления самосознающей души» ..... 27
3. Оглавления к книге и трансформация замысла. .... 37
4. Самосознающая душа. Генезис понятия. .... 48
5. «Линия темы вполне ускальзывает от нас...». Проблема финала. .... 57
6. «Во всем этом хаосе разберется лишь автор». Автографы Андрея Белого и списки К.Н. Бугаевой. .... 63
7. Обоснование текста. .... 72
8. Схемы и рисунки. .... 76
9. Принципы публикации. .... 80

*Андрей Белый*

**<ИСТОРИЯ СТАНОВЛЕНИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО САМОСОЗНАНИЯ>.  
Тезисы 12-ти лекций курса, прочитанного у М.А. Чехова в октябре 1925,  
январе – апреле 1926 гг.** ..... 85

*Андрей Белый*

**ИСТОРИЯ СТАНОВЛЕНИЯ САМОСОЗНАЮЩЕЙ ДУШИ. Том 1**

**Глава I. Христианство, как сверг истории**

- |  |     |
|--|-----|
| Точка рубежа                           | 97  |
| Идея Логоса                            | 101 |
| Филон                                  | 106 |
| Гностицизм                             | 109 |
| Евангелия, как исторические документы  | 121 |
| Стиль Евангелий                        | 124 |
| Евангелист Иоанн                       | 133 |
| Апостол самосознания Павел             | 145 |
| Христос Иисус                          | 164 |
| Тема воскресения в гнозисе двуединства | 176 |

## Глава II. Упадок античной культуры

Первые христианские общины .....	189
Неоплатоники .....	194
Плотин .....	203
Апологетика и Августин .....	209
Душа ощущающая в рассуждающей .....	219
Рим .....	229
Римская церковь .....	232
Предпосылки патристики .....	237
Судьбы восточной церкви .....	241
Гибель культуры Рима .....	252
Франки .....	260
Искры культуры на Западе .....	263
Разгляд отрезка кривой .....	266

## Глава III. Схоластика

Арабы .....	277
Каролингский Ренессанс .....	290
Культура девятого и десятого века .....	293
Одиннадцатый век в идее духовной революции сверху .....	304
Храмовое творчество .....	310
Культура мысли в одиннадцатом веке. ....	315
Ансельм и Росцелин на рубеже столетий. ....	323
Идея крестовых походов .....	327
Изменение рельефов культуры в двенадцатом веке. ....	334

## Глава IV. Эпоха схоластики. 12 и 13 век

Роль мистики в двенадцатом веке .....	344
Вильгельм из Шампо и Абельяр в культуре мысли двенадцатого века .....	350
Литература и поэзия в 12-ом и в начале 13<-ого> века .....	365
Культура искусств .....	371
Франциск – Дант – Джиотто (Предвозрождение) .....	380
Волна ересей .....	385
Средневековые университеты .....	391
Аристотель в 13-ом веке .....	394
Культура мысли в 13-ом веке .....	397
Альберт и Фома .....	400
Рожер Бэкон .....	404
Бонаventura, Раймонд Луллий .....	408
Конец схоластики (Дунс Скот, Оккам, мистики) .....	414
Тема исследования .....	419

<i>Комментарии</i> .....	424
--------------------------	-----

## П Р И Л О Ж Е Н И Я

*Приложение 1***Оглавления Андрея Белого к «Истории становления самосознающей души»**

- |  |     |
|--|-----|
| 1. Оглавление 1926 г. (апрель) .....       | 603 |
| 2. Оглавление 1926 г. (май) .....          | 605 |
| 3. Оглавление первого тома (1931 г.) ..... | 609 |

*Приложение 2*

- |   |            |
|---|------------|
| <b>Андрей Белый. «Скорби». Фрагмент первой редакции «Истории становления самосознающей души» (1926) .....</b> | <b>611</b> |
|---|------------|

*Приложение 3*

- |   |            |
|---|------------|
| <b>К.Н. Бугаева. «История становления самосознания» (пояснительная записка к трактату Андрея Белого) .....</b>      | <b>615</b> |
| Послесловие к пояснительной записке К.Н. Бугаевой<br>( <i>Михаил Одесский, Моника Стивак, Хенрике Шталь</i> ) ..... | 616        |

## УКАЗАТЕЛЬ ИЛЛЮСТРАЦИЙ

- |                               |     |
|-------------------------------|-----|
| Составитель М.Л. Спивак ..... | 625 |
|-------------------------------|-----|

- |                           |     |
|---------------------------|-----|
| УСЛОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ ..... | 632 |
|---------------------------|-----|

Научное издание

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института мировой литературы им А.М. Горького РАН*

**Литературное наследство** / Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН. — М.: Наука, 1931. — ISSN 0130–3627.

**Литературное наследство. Том 112. В 2-х кн.: Андрей Белый. История становления самосознающей души. Кн. 1** / Составление, подготовка издания, вступительная статья М.П. Одесского, М.Л. Спивак, Х. Шталь; подготовка текста и комментарии М.П. Одесского, М.Л. Спивак, Х. Шталь, при участии коллектива авторов. — М.: ИМЛИ РАН, 2020. — 640 с. + цв. вклейка 64 п. — ISBN 978-5-9208-0625-3.

DOI: <https://doi.org/10.22455/0130-3627-2020-112-1>

В 112 томе «Литературного наследства» впервые в полном объеме по автографам публикуется фундаментальный двухтомный трактат Андрея Белого «История становления самосознающей души» (1926–1931), его главный, итоговый труд жизни, представляющий писателя-символиста как оригинального философа, выдающегося историка и культуролога. В нем Белый исследует закономерности развития человечества, начиная с появления христианства и заканчивая XX веком, эпохой символизма и антропософии.

Также впервые публикуется уникальный комплекс сопутствующих материалов: претекст трактата, фрагменты первой редакции, пояснительные записи самого Андрея Белого и его вдовы К.Н. Бугаевой. Воспроизводятся многочисленные рисунки, схемы, демонстрационные плакаты, проясняющие мысль автора «Истории становления самосознающей души». Большинство из них — впервые.

Издание снабжено фундаментальным научным комментарием, вступительной и заключительной статьями, указателями имен и иллюстраций.

Книга предназначена для филологов, историков, культурологов, философов; для научных работников, аспирантов, студентов и широкого круга читателей, интересующихся историей мировой культуры и цивилизации.

*Технический редактор* — В.Н. Костылев

*Суперобложка* — художник Е.А. Поликашин

*Корректор* — Е.Н. Сченснович

*В оформлении суперобложки использованы материалы ОР ИМЛИ РАН (фрагмент рисунка Андрея Белого — Ф. 79. Оп. 3. Ед. хр. 77) и ГМП/МКАБ: фотографии Андрея Белого 1915 г., 1924 г., фотография Гетеанума (Дорнах; почтовая открытка) фрагменты автобиографической схемы Андрея Белого «Линия жизни» (1927; КП–17497).*

# LITERARY HERITAGE

Vol. 112

**ANDREY BELY**

## **HISTORY OF THE FORMATION OF A SELF-CONSCIOUS SOUL**

**Book 1**

Edited, compiled by

M. ODESSKIY (MOSCOW), M. SPIVAK (MOSCOW), H. STAHL (TRIER)

Editors-in-chief O. KOROSTELEV, M. SPIVAK

Volume 112 of *Literary Heritage* contains Andrey Bely's fundamental two-volume treatise *History of the Formation of a Self-Conscious Soul* (1926–1931), the main, summary work of his life, published in its entirety on the basis of the author's autographs for the first time. It presents the symbolist writer as an original philosopher, an outstanding historian and cultural critic. In it Bely explores the laws of human development, starting with the appearance of Christianity and ending with the XX century, the era of symbolism and anthroposophy.

The unique set of related materials is published for the first time: the draft of the treatise, fragments of the first edition, explanatory notes by Andrey Bely himself and his widow K.N. Bugayeva. For the first time, drawings, diagrams and accompanying posters are reproduced that clarify the author's idea of *History of the Formation of a Self-Conscious Soul*. The publication is provided with essential detailed scholarly commentary, an introduction and afterword, indexes of names and illustrations.

The book is intended for philologists, historians, philosophers; for researchers, postgraduates, students and a wide range of readers interested in the history of world culture and civilization.

© Collective of Authors, 2020

© A.M. Gorky Institute of World Literature RAS, 2020

© Russian State Library, ill. 2020

© Russian State Archive of Literature and Art, ill. 2020

© Institute of Russian Literature (The Pushkin House) RAS, ill. 2020

© State A.S. Pushkin Museum, ill. 2020

© Museum Association «Museums of Science City of Korolev», ill. 2020

IWL RAS, 2020

Moscow



# LITERARY HERITAGE

Vol. 112

**ANDREY BELY**

## **HISTORY OF THE FORMATION OF A SELF-CONSCIOUS SOUL**

**Book 1**

*Reviewers* – N. Bogomolov, A. Toporkov

### **Introduction**

M. Odesskiy (Moscow), M. Spivak (Moscow), H. Stahl (Trier)

### **Editing and commentary**

HISTORY OF THE FORMATION OF A SELF-CONSCIOUS SOUL:

M. Odesskiy, M. Spivak, H. Stahl, et al.: V. Belous, S. Kazachkov, E-M. Mischke,  
V. Nekhotin, A. Holzmann; A. Kruglov (notes), K. Bakharova, I. Volkova,  
A. Gevorkjan, I. Delektorskaia, E. Nasedkina (editing)

<History of the Formation of Historical Consciousness>. Theses of 12 Lectures;  
Appendix 1: Tables of Contents for *History of the Formation of a Self-Conscious  
Soul*;

Appendix 2: “Sorrows”. Fragment of the First Version  
M. Odesskiy, M. Spivak

Appendix 3: K.N. Bugaeva. History of the Formation of Self-Consciousness  
M. Odesskiy, M. Spivak, H. Stahl

*Scholarly Editor-consultant* – S. Kazachkov

*Editor* – V. Nekhotin

*Selection of Illustrations* – M. Spivak

*Color insert design* – E. Polikashin

*Diagrams* – M. Jordanowa-Etteldorf, E. Marx

Literary Heritage. Vol. 112 (Books 1–2)

Andrey Bely. History of the Formation of a Self-Conscious Soul / Edited, compiled, with introduction and notes by M. Odesskiy (Moscow), M. Spivak (Moscow), H. Stahl (Trier), et al. / A.M. Gorky Institute of World Literature RAS, Russian State Library, Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG), State A.S. Pushkin Museum (Andrey Bely’s Memorial Flat), Universität Trier (Germany), Amherst Center for Russian Culture (USA) — Moscow: IWL RAS, 2020. — 640 pp. + color insert 64 pp. — ISBN 978-5-9208-0625-3.

ISBN 978-5-9208-0625-3



Подписано в печать 10.07.2020

Формат 70x108/16.

Печать офсетная. Бумага офсетная.

Усл. печ. л. 56,0. + Цветн. вклейка 64 пол. Тираж 300 экз.

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки  
Институт мировой литературы им. А.М. Горького  
Российской академии наук.  
121069, Москва, ул. Поварская, д. 25а.  
Тел.: (495) 690-05-61, (495) 691-23-01.

Отпечатано в ФГУП «Издательство «Наука»  
(Типография «Наука»)  
121099, Москва, Шубинский пер., 6  
Заказ № 592







«Ведь работать во весь голос с людьми мне нельзя (сами знаете!). И стало быть: надо работать без людей, но для людей: для будущего.

“История самос<ознающей> души” – для всех <...>.

Я ее пишу себе в письменный стол; она будет в двух-трех экземплярах; но она вынырнет, когда нас с Вами уже не будет на этом свете.

Она – должна быть».

*Андрей Белый*



ИЗДАТЕЛЬСТВО ИМЛИ РАН