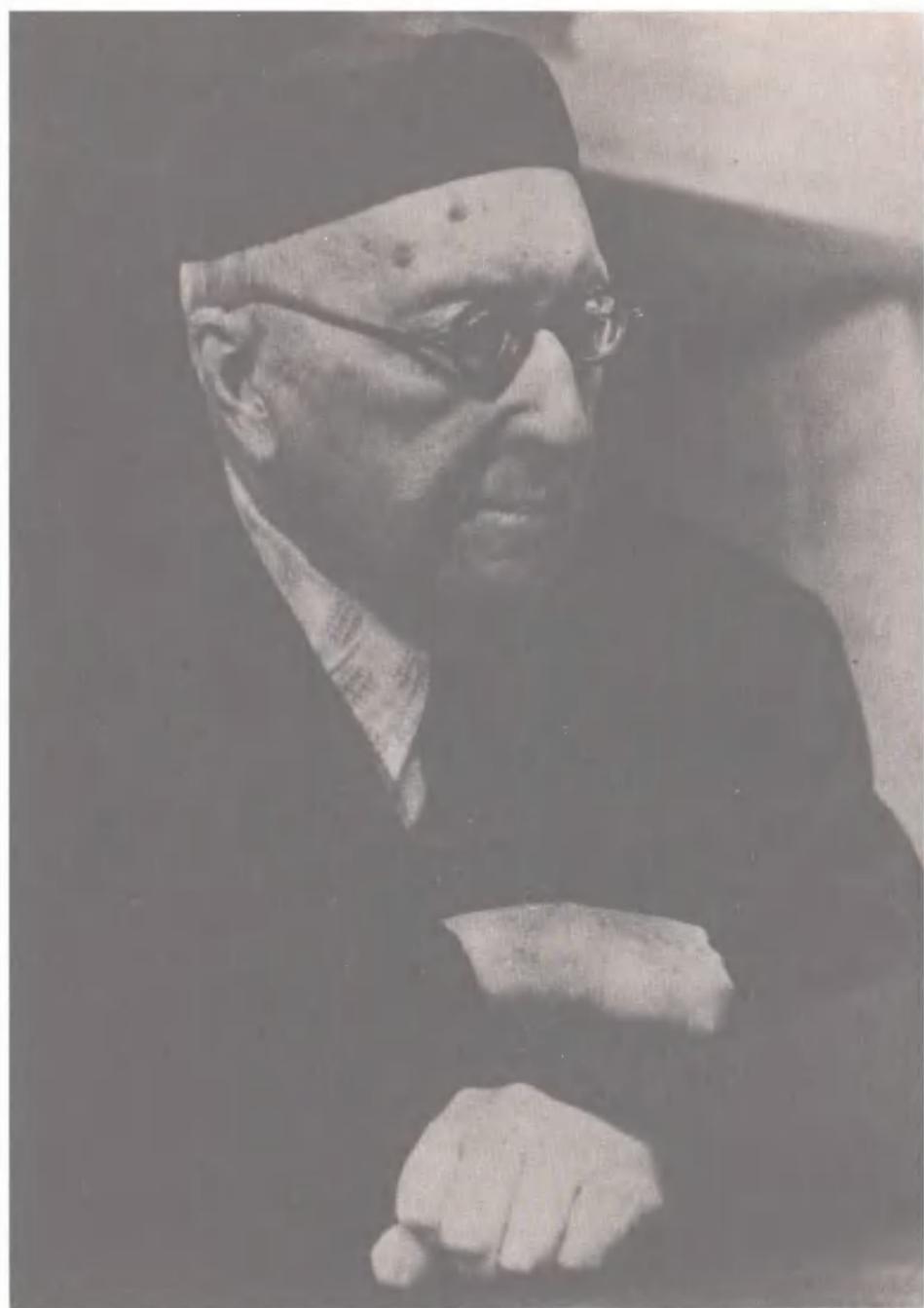


А.Ф. Лосев

СТРАСТЬ
К
ДИАЛЕКТИКЕ



А·Ф·Лосев

СТРАСТЬ
К
ДИАЛЕКТИКЕ

Литературные размышления
философа

МОСКВА
СОВЕТСКИЙ ПИСАТЕЛЬ
1990

ББК 83.3Р7
Л79

Художник Анатолий МЕШКОВ

Вступительная статья Вик. ЕРОФЕЕВА

В книге в качестве иллюстративного материала, наряду с фотографиями последних лет, используются архивные и любительские, плохо сохранившиеся фотографии. Публикуя их, издательство стремится показать читателям редкий фотоматериал, представляющий несомненный исторический интерес.

Лосев А.

Л79 **Страсть к диалектике: Литературные размышления философа.— М.: Советский писатель, 1990.— 320 с.**

ISBN 5-265-00937-9

Патриарх советской классической филологии, глубокий и оригинальный мыслитель А. Ф. Лосев (1893—1988) впервые вводит читателя в мир своих воспоминаний, размышляет о смысле прожитой жизни, рассказывает о духовной атмосфере 10—20-х годов, о впечатлениях, переживаниях, творческих прозрениях последующих десятилетий, о современниках — А. Белом, Вяч. Иванове, Б. Пастернаке и др.

В книгу также вошли его работы о жизненном пути и эстетике Вл. Соловьева. Впервые публикуется ранняя (1919—1921) статья о Скрябине.

Л $\frac{4603020000-010}{083(02)-90}$ 451—89

ББК 83. 3Р7

ISBN 5-265-00937-9 © Издательство «Советский писатель», 1990

ПОСЛЕДНИЙ КЛАССИЧЕСКИЙ МЫСЛИТЕЛЬ

Пока рукопись этой книги готовилась к печати, А. Ф. Лосева не стало. Почтеннейший возраст покойного ученого, родившегося в 1893 году, не позволяет мне говорить о его кончине как о некоей надмирной «несправедливости», но мысль о другой, куда более земной, несправедливости не оставляет меня в моих размышлениях о судьбе философа.

Хоронили А. Ф. Лосева в ясный весенний день 1988 года, выдавшегося в истории нашей страны необычно свободным. Согласно последней воле покойного, его отпевали по православному обряду. Он лежал в гробу в своих профессорских очках, совершенно неотделимых от его облика, над ним читали псалмы и пели литию, и едва ли уместное на похоронах чувство умиротворения нашло на меня на тесной аллее Ваганьковского кладбища: это было «человеческое» погребение.

Года за три перед тем, готовя беседу с Лосевым для «Вопросов литературы», я ездил к нему на дачу, и там, на веранде, в проеме его рубашки блеснул мне в глаза заповедный крестик. Помню, я немало не удивился этому открытию, почувствовал, что так и должно быть и что загадка моей «трудной» беседы с ним кроется во внутренней борьбе и скрещении его различных «вероисповеданий».

Беседа была действительно *трудной*. До нее я с Лосевым не встречался, но мне давно хотелось разобраться, на чем основывается его видение любезной ему античности и почему так пристрастна, безжалостна его критика возрожденческого субъективизма. Он принял меня поначалу с рассеянной доброжелательностью, но затем, по мере нарастания моих вопросов, вдруг ощетинился и едва не выгнал за дверь. Я лез ему в душу — и он не стерпел. Я был не столько беспардонным, сколько въедливым, в моем поколении это считалось вполне нормальным, в его — грозной провокацией.

Мы жили в разных мирах, хотя и в одной системе, только я помещался на оттаявшей ее стороне, а он — на ледяной и смертельной. У него были свои взаимоотношения со временем: оно двигалось и стояло на месте, оно двигалось и возвращалось внезапно к той точке, где в первый раз остановилось. Оно остановилось для него не потому, что фаустовская душа исследователя заключила сделку с дьяволом, а потому, что дьявол XX века вообще терпеть не мог фаустовскую душу и целенаправленно шел к ее истреблению.

В ответах Лосева была то дерзость, не доступная позднему, осмотрительному и «редуцированному» уму, то паническая осторожность, для человека 80-х годов казавшаяся заведомо излишней. Он жил сразу во всех десятилетиях нашего века и своей жизни. Его

физическая слепота позволила ему как бы разменять возможность передвижения в пространстве на возможность беспрепятственного движения во времени. Я видел перед собой то восторженного почитателя своего современника Вяч. Иванова, то безжалостного, задиристого борца с позитивизмом, молодого автора «Философии имени», то погорельца военного времени, то создателя титанического труда по истории античной эстетики, но возникали попутно лакуны, недомолвки, несурезицы, ведущие к недоразумениям.

Он предложил озаглавить беседу «В борьбе за смысл» — я только глазами заморгал и стал спорить, но он настаивал, и я настаивал; было нелепо: название словно пришло со страниц журнала «Под знаменем марксизма»; эти «знамена» с двойным профилем давным-давно пронесли; их зловещий шелест навсегда остался у него в ушах. Он нехотя сдался.

Мне рассказывали, в 20-е годы он был театралом, по восемь раз на неделе ходил на спектакли (в воскресенье — дважды), я поинтересовался:

— Что значил для вас Мейерхольд?

Он вдруг заорал (буквально):

— Ты о ком меня спрашиваешь?! Его же вместе с женой Сталин зарубил!!!

Он сидел через стол, взволнованный и негодующий — на меня, на себя — ведь он проговорился, отношение вырвалось: «зарубил». Открывши рот, утратив на время дар речи, я смотрел на него.

— Алексей Федорович! — вскричал я, приходя в себя. — Так Мейерхольд давно уже *реабилитирован!*

Из мглы 30-х, влекомый магическим словом, он вдруг вынырнул в «предрассветный туман» середины 50-х.

— Реабилитирован? — с живейшим интересом, как будто последняя новость.

— Ну да!

Он обрадовался. Его беспаятность было слишком избирательно, чтобы объясняться лишь возрастными причинами, он наизусть цитировал и любимых поэтов, и прозаические пассажи из Розанова, дело было в другом: память о «зарубленном» Мейерхольде была бесконечно глубже памяти о его реабилитации, залегла на совершенно ином экзистенциальном уровне: одна память готова была «зарубить» другую бесчисленное количество раз, как в ночном кошмаре.

Но было и обратное: говоря о русской интеллигенции, он неожиданно рассердился, я смутно догадывался о смысле глобальной претензии: он имел в виду интеллигенцию начала века, дружно идущую («веховцы» как исключение только подчеркивали общее правило) к катастрофе «под знаменем» позитивизма.

— Ну а ваше мировоззрение разве не интеллигентское? — вступился я за интеллигенцию.

— Толстой был интеллигентом,— сказал он резко.— Ленин был интеллигентом, а у меня свое — лосевское.

Он не испугался противопоставления, словно не понимая, где следует и где не следует бояться, не уяснив себе того, что последующие поколения чувствовали кожей, усваивали с рождения, у него была, в сущности, *неуклюжая* система страха, отличительная особенность *свободного и затравленного* человека.

Особенно он восставал против моего интереса к его биографии, и справедливо: там был подвох. Я шел в своих вопросах год за годом, и поначалу это выглядело невинно: интерес к становлению его как философа и филолога был в рамках установленных приличий. То, что он никогда, как выяснилось, не был в Греции (и вообще за границей был лишь однажды, в Германии до первой мировой войны), — факт настолько вопиющий и в то же время настолько обиденный для подобной русской судьбы, что с ним нужно обращаться с особой осторожностью. Так легко здесь соскочить в либеральное сетование и разродиться банальной формулой, обличающей «жестокий век» (ну, разумеется, и Пушкин был тоже «невыездным»). «Клевать» сталинский режим за невыезды Лосева значит, в сущности, предполагать за режимом довольно широкую способность к непоследовательности, тем самым к гибкости, ему несвойственной органически, а следовательно, в известной мере недооценивать его как режим. Философ мог либо эмигрировать, либо остаться здесь и погибнуть, *по крайней мере* как философ.

Когда ведущих философов-идеалистов выставили из страны в 1922 году, погрузив на корабль в приказном порядке (то-то был корабль дураков!), Лосев был еще недостаточно известен, чтобы отправиться в то же плаванье, а когда он — благодаря несовершенствам еще не стабилизировавшегося режима — стал известен своими печатными трудами, «корабли» поплыли в другом направлении. Он оказался человеком «абортированной» философской судьбы, которому выпало сыграть трагическую роль последнего русского философа, и мне приходит на ум еще только одна судьба — молодого одаренного неокантIANца, который мог «соперничать» с Лосевым. Это, понятно, Бахтин. (Кстати, в беседе со мной Лосев о Бахтине высказался не то чтобы восторженно, — естественно, его не могла привлекать бахтинская концепция Рабле, — но весьма уважительно, однако этот пассаж в журнале был снят, поскольку покойный «большой ученый» М. Б. Храпченко не жаловал Бахтина; так этот текст и пропал.)

Лосев с похвалой отозвался о всем десятилетии 10-х годов, словно оно не было расколото надвое непоправимо и навсегда, — он так горел тогда философией, так увлекся, что, казалось, не то чтобы не заметил — не придавал должного значения... Впрочем, не так. Судя по работе о Скрыбине 1919—1921 гг. (впервые печатается в этой книге),

Лосев связывал с революцией надежды на избавление мира от власти мещанства, ему в этом смысле были близки все антимещанские бунты символизма, он ждал от революции очищения. «Я» Скрябина, — писал Лосев, — пророчество революции и гибели европейских богов, и не особенно дальновидны были наши доморожденные, интеллигентские дипломаты, когда они подсмеивались над постановкой скрябинского «Прометея» в Большом театре во дни годовщины Октябрьской революции. В Скрябине — гибель Европы, разрушение «старого строя», не политического, но гораздо более глубокого, гибель самого мистического существа Европы, ее механистического индивидуализма и мещанского самодовольства, и уж не устоит политический строй, когда все внутри сгнило и индивидуализм перешел (совсем по Гегелю) в свое отрицание. Только теперь, после Скрябина, чувствуешь, какая бездна мещанства и мелочности и какая сила отрыва от живого бытия царит в основании всей этой длинной и скучной «истории новой философии» и какая вековая несправедливость, рабская зависть и жульническая боязнь царит в суждениях наших авторитетов о средних веках и античности, знавших столь великую философию и столь целостные и жизненные умозрения».

Это отношение к революции, любованье ее радикальностью, напоминает ту сцену из пастернаковского романа (любопытно, что Пастернак и Лосев были воспитателями в одной и той же московской семье богатых прибалтийских немцев: Лосев пришел на смену Пастернаку; я спросил, что стало с их «августейшим» воспитанником Вальтером Филиппом, — Лосев не знал), когда доктор Живаго приходит в восторг по поводу происшедшего, подчеркивая антибытательскую сущность переворота:

«— Какая великолепная хирургия! Взять и разом артистически вырезать старые вонючие язвы! Простой, без обиняков, приговор вековой несправедливости, привыкшей, чтобы ей кланялись, расшаркивались перед ней и приседали.

В том, что это так без страха доведено до конца, есть что-то национально-близкое, издавна знакомое. Что-то от безоговорочной светоносности Пушкина, от невиляющей верности фактам Толстого...

Это небывалое, это чудо истории, это откровение ахнуло в самую гущу продолжающейся обыденщины, без внимания к ее ходу. Оно начато не с начала, а с середины, без наперед подобранных сроков, в первые подвернувшиеся будни, в самый разгар курсирующих по городу трамваев. Это всего гениальнее. Так неуместно и несвоевременно только самое великое».

Вспомним, однако, как сожалел Живаго впоследствии об этих поспешных своих словах, даже видел в них причины последующих несчастий как некоего верховного возмездия... Но еще было десятилетие «отсрочки».

В изложении Лосева 20-е годы выглядели достаточно сносными.

Я думаю, у него не было времени более внимательно присматриваться к эпохе, которая, по меньшей мере, не мешала: Н. Я. Мандельштам видела в ней систематическое свертывание свобод. Лосев хранил творческий эгоизм: можно ли писать, глотая газеты и прислушиваясь к тому, как скрипят закручиваемые гайки? В этом невнимании был урок: непростой, неоднозначный, запавший мне в душу.

А когда разговор зашел о конце 20-х, Лосев стал петлять, словно я устроил погоню. Я знал по слухам, что его посадили, но он не только не признался в этом, но так построил свою речь, наполнив ее всякими мелкими подробностями относительно своего преподавания, что я не мог даже вычислить времени посадки и, не осмеливаясь спросить в лоб, ушел с ощущением, что слухи сильно преувеличены и дело обошлось испугом.

Все смешалось... Он стал настаивать на том, чтобы я ввел в беседу факт его обращения к марксизму. Называл точные даты: 1925 год, когда он прочел «Диалектику природы» Энгельса в русском переводе (уже тогда, значит, возникла потребность в самообороне), и 1934 год — «Философские тетради» Ленина. Я сомневался:

— Стоит ли об этом?

Он был непреклонен.

Он пытался сговориться с марксизмом на почве обоюдного признания абсолютной истины. Но, в сущности, это был не сговор, а отчаянная игра, опасная хитрость, вот только кто кого в конечном счете переиграл? Его марксизм был всегда — по крайней мере так мне казалось — «потемкинской деревней», меня поражала безыскусность его построений. Все эти рабовладельцы, рабы в его рассуждениях об античности выглядели как статисты, собранные для массовых съемок из среды старшекласников-шалобаев, мечтающих прогулять занятия. В общем, какая-то «туфта», но с благородным подтекстом: где материя и рабство главенствуют, там невозможна личность. Непонятно, однако, где кончалась стратегия исторических аллюзий, где начиналась тактика примирения. Казалось, он все сознательно портит, портит свой огромный труд, чуть ли даже не с оттенком мазохизма. И я не знаю, как оценить степень случившейся порчи. С одной стороны, фантомность построений позволяет не слишком на них задерживаться, не искать за ними подлинные мысли, но, с другой, марксистская «порча» проникала нередко и в глубь размышлений, и последние стали вызывать у некоторых античников своеобразную диалектику раздражения, словно их водят за нос: мракобесы подозревали о хитростях стратегии, либералы отвергали тактику (особенно, конечно, после «оттепели»). На это Лосев мог бы ответить хрестоматийными словами Лукреция: «Feci quod potui faciant meliora potentes» («Сделал я все, что мог, пусть другие сделают лучше»).

Очень неохотно Лосев рассказал мне об «издании автора», под таинственным грифом которого выходили его философские книги

на пороге 30-х годов,— мистификации, созданной в согласии с влиятельным государственным издателем и цензором П. И. Лебедевым-Полянским, убежденным марксистом, *убежденным* помимо всего прочего и в том, что лосевские книги должны выходить. Я не понимал, однако, почему так неохотно повествуется эта история, пока не узнал — уже после его смерти,— что он, пренебрегши цензурными купюрами, опубликовал первоначальный текст «Диалектики мифа», за что и заплатился.

Когда молодой Лосев, как и многие символисты, открывал для себя (в частности, в музыке Скрябина) заманчивые бездны языческого демонизма, его позиция оказалась достаточно амбивалентной. Утверждая в статье о Скрябине, что «христианство *знает*, что демоны — зло; против них у него есть верные средства, вся эта нечисть падает бездыханной перед лицом Божиим, и креста довольно, чтобы она была обессилена», Лосев с интересом отмечает, что в язычестве «нет ощущения зла в демонизме; демоны суть те же божества, может быть, лишь рангом ниже». Очевидная нелюбовь философа к «механическому новоевропейскому миросозерцанию» влечет его если не к приятию, то к заинтересованному анализу «мистического анархизма» Скрябина, ценность которого заключена в подрыве «обыденных» ценностей: «Слушая Скрябина, хочется броситься куда-то в бездну, хочется вскочить с места и сделать что-то небывалое и ужасное, хочется ломать и бить, убивать и самому быть растерзанным. Нет уже больше никаких норм и законов, забываются всякие правила и установки. Все тонет в эротическом Безумии и Восторге. Нет большей критики западноевропейской культуры, как творчество Скрябина, и нет более значительного знака «заката Европы», чем эта сладость экстаза, перед которой тяжелая громада библиотек и науки — пыль и прах, летающий легче пуха».

И словно возмездие, даже не за солидарность со Скрябиным, а за весьма сдержанную попытку сочувственно отнестись к «сладости экстаза» лишь как к знаку кризиса европейского миросозерцания, приходит реальная гибель библиотеки при аресте философа в 1930 году. «Не могу выразить тебе всей силы своего раздражения, озлобления и дикого отчаяния,— пишет Лосев жене в пронзительных письмах из лагеря (часть недавно расшифрованных писем публикуется в приложении),— в которые я погружен этим известием. До последней минуты я надеялся на сохранение библиотеки и научного архива, уповая, что Бог не тронет того, на что Сам же поставил и благословил... Что мне теперь делать? Гибель библиотеки — это удар, который, чувствую, даром не пройдет... Дело также и не в том, в конце концов, что власти не разрешили оставить библиотеку наверху. Тут дело не во властях. Можно ли остаться спокойным за более высокие ценности, которые делают возможным такое безобразие и возмутительное пограние всего святого и высокого?! Не нахожу слов, чтобы

выразить всю глубину своего возмущения и негодования, и готов, кажется, бунтовать против всего, во что всю жизнь веровал и чем жил... Погибла последняя надежда на возвращение к научной работе, ибо что я такое без библиотеки? Это все равно что Шаляпин, потерявший свой голос, или Рахманинов — без рояля. Что буду я делать, я, музыкант, потерявший свой инструмент, который нельзя восстановить никакими силами?»

Лосев стремится здесь же понять, за что он наказан лишением библиотеки: «Неужели моя любовь к книгам в какой-нибудь степени сравнима с плюшкинским скопидомством, достойным, действительно, лишь разрушения и возмездия?.. Неужели творения великих людей не были для меня духовной пищей, мировой атмосферой мысли и чувства, вырвавшей меня из недр окружающего мещанства и пошлости?» Опять возникает обманчивый призрак мещанства и пошлости, однако в письмах из лагеря отношение к «обыденному» порядку жизни в целом резко меняется: Лосев вспоминает масленицу, блины совсем по-розановски, как истинные устои жизни. А что касается языческих экстазов, то Лосев, я думаю, глубоко проникся розановской мыслью: «Когда болит душа — тогда не до язычества. Скажите, кому с «болеющей душой» было хотя бы какое-нибудь дело до язычества?»

В том же цитированном письме Лосев описывает способ жизни, который был выработан им и его женой для того, чтобы жить полноценной жизнью, но который, с точки зрения властей, мог выглядеть лишь «внутренней эмиграцией»: «Мы с тобой за много лет дружбы выработали новые и совершенно оригинальные формы жизни, то соединение науки, философии и духовного брака, на которые мало у кого хватило пороку... Соединение этих путей в один ясный и пламенный восторг, в котором совместились тишина внутренних безмолвных созерцаний любви и мира с энергией научно-философского творчества, — это то, что создал Лосев и никто другой, и это то, оригинальность, глубину и жизненность чего никто не может отнять у четы Лосевых».

Уничтожение библиотеки и разрушение «духовного брака» воспринимается философом как «изнасилование нашей жизни, изгнание во тьму и безумие, ограбление и святотатство великого храма». Разумом понимая всю абсурдность богоборчества, он становится богоборцем: «...душа моя полна дикого протеста и раздражения против высших сил, как бы разум ни говорил, что всякий ропот и бунт против Бога бессмыслен и нелеп. Кто я? Профессор? Советский профессор, которого отвергли сами Советы! Ученый? Никем не признанный и гонимый не меньше шпаны и бандитов! Арестант? Но какая же сволочь имеет право считать меня арестантом, меня, русского философа! Кто я и что я такое?»

Глубочайшее отчаяние перемежается с горькой иронией, «возвышенный» страх смерти переплетается с «подлым» страхом умереть

«под забором»: «И когда я околею на своем сторожевом посту, на морозе и холоде, под забором своих дровяных складов, и придет наильно пригнанная шпана (другой никто не идет) поднять с матерщиной мой труп, чтобы сбросить его в случайную яму (так как нет охотников рыть на мерзлой земле нормальную могилу),— вот тогда-то и совершится подлинное окончание моих философских воздыханий и стремлений, и будет достигнута достойная и красивая цель нашей с тобой дружбы и любви».

Читая эти строки, я вспомнил слова Лосева из моей беседы с ним: «...я, начиная с 30-го года, совершенно легко и свободно стал применять марксистские методы, конечно, со своим собственным и специфическим их пониманием».

Специфика этого понимания, в лагере, в то время, когда «Правда» и «Известия» ударили по философу, роющему Беломорканал, в один и тот же день в декабре 1931 года статьей Горького «О природе», рождалась в муках таких вот мыслей: «Как не хочется умирать! Стою я как скульптор в мастерской, наполненной различными планами и моделями и разнообразным строительным материалом и не содержащей ни одной статуи, которая была бы совершенно закончена. Ничего я не создал, хотя приготовился создать что-то большое и нужное, и только-только стал входить в зрелый возраст, когда должна была наступить кульминация всей работы и творчества. Тяжело умирать накануне больших работ и в сознании обладания большими средствами и материалами для этих работ».

Можно спорить о том, наступил ли Лосев впоследствии, выйдя из лагеря, «на горло собственной песне» или же он действительно «перевоспитался». В конечном счете он прошел через такую трагедию богооставленности и страха смерти, что «перевоспитание» могло и состояться, возможности даже сильных духом людей не безграничны. Режим готов был еще смириться с существованием «чудаковатого» преподавателя древних языков и историка античной эстетики, но свободного философа он стерпеть не мог. В середине 30-х годов Лосева извещает высокий партийный чин (классическая сцена отечественного кафкианства): мифом можно заниматься *только* античным, вместо философии займитесь эстетикой. И Лосев понял, что выбора нет. Так же, как и тогда, в сорокалетнем возрасте, его мастерская до конца жизни осталась не использованной по прямому назначению (а Бахтин, ушедший из философии в филологию? Как в современной физике существует теория неразвернутых измерений, так в русской культуре XX века существует тема неразвернутых направлений... Правда, у Бахтина «потемкинские деревни» не выстроились). Режим убил философа, и это было неизбежное убийство, ибо речь шла об убийстве философии. Убивали, конечно, любое свободное творчество, убивали поэтов, но поэзия все-таки допускалась, извращенная, оболваненная, она полагалась по штату; философы должны

были исчезнуть как «класс», замененные *идеологами*. Палач и жертва неспешно, но верно шли навстречу друг другу все 20-е годы, движение было неумолимо — если посмотреть на это современными глазами, здесь был прямо-таки античный фатализм, и жертва не могла не оступиться, и палач не мог не соответствовать своей профессии. Режим убил «вредного» философа, но с удивившей, наверное, самого себя снисходительностью допустил «безвредного» ученого. Таким образом, в судьбе Лосева мы обнаруживаем предельную мягкость предельно беспощадного режима, не оценить которую по достоинству ученый не посмел.

Уйдя с головой в исследование античности, Лосев не мог, однако, не сверять своих исследований со своим особенным экзистенциальным опытом, глубоко интимным, потаенным и, вместе с тем, рвущимся наружу. Раздавленный смертельным страхом, ученый тем не менее «помнил» о философе, и только этим я способен объяснить его неискоренимую пристрастность. Она прорвалась в «Эстетике Возрождения», ошеломив многих, но ярость, направленная против ренессансного человекобожия, плодившего горы трупов в трагедиях Шекспира, была на самом деле направлена против вчерашних палачей. Я, может быть, скажу ересь, но мне думается: каких же мучений стоила Лосеву работа над многотомной историей античной эстетики, равная, именно по работе, тому труду, который мог бы осилить Лосев-философ! Не случайно вырвалась у него эта мысль: «Античность, как я ее понимаю, мне очень близка в смысле предмета изучения, я ее очень люблю, но... я думаю, что вся античность все-таки представляет собой определенный период в истории культуры, в истории философии, в истории науки, период весьма недостаточный и ограниченный». То есть занимался более полужизни «недостаточным и ограниченным» периодом, когда нужно было бы (но нельзя, нельзя!) заниматься *своим* творчеством! Когда я его спросил, считает ли он себя счастливым человеком, он помолчал и *спросил* меня, который час и не пора ли закругляться.

Правда, занимался же он все-таки Вл. Соловьевым! С некоторыми результатами его исследований читатель встретится в этой книге. Нет лучшего введения в русскую философию, чем Вл. Соловьев. В своей ранней работе «Русская философия» (1918) Лосев поставил перед собой задачу, актуальность которой сейчас, в момент возрождения интереса к русской философии конца XIX — начала XX века, трудно переоценить. Речь идет о своеобразии метода русской философии, ее связи с художественными и мистическими типами сознания, а главное, ее «синтетической религиозной целостности» (Н. Бердяев), изначальной экзистенциальности. В отличие от западных философов, справедливо писал молодой Лосев, «русские больше *переживают* свою философию», которая являет собой «до-логическую, до-систематическую, или, лучше сказать, сверх-логическую, сверх-систематическую

картину философских течений и направлений». Определяя общие формальные особенности мысли, Лосев подчеркивал, что «художественная литература является кладезем самобытной русской философии», ее решения основных жизненных проблем Лосев называл «философскими и гениальными».

Наибольшее внимание Лосев уделял Вл. Соловьеву; многие другие философские и литературные фигуры второй половины XIX века виделись ему преимущественно как соловьевское «окружение». Такой интерес к Соловьеву понятен. Во-первых, с точки зрения академической школы, которую прошел Лосев, Соловьев наиболее фундаментальный русский философ, создатель собственной философской концепции, идеи «духовной телесности». Во-вторых, Соловьев — поэт и мистик, то есть носитель живого творческого опыта. В-третьих, он близок Лосеву своим пророческим даром, богоборчеством, предчувствием апокалипсических катастроф, которые пережило лосевское поколение. Лосева безусловно волнует и привлекает то, что «Соловьев весь без остатка сгорел в огне и ужасе своих апокалипсических предчувствий», его философия и жизнь теснейшим образом связаны, его образ — целостный, и именно созданию этого целостного образа посвящает Лосев свои позднейшие работы о Соловьеве.

Но если статья 1918 года написана, во многом, учеником Соловьева, раскрывающимся и ищущим свою «самость» философом, то позднейшие работы о Соловьеве написаны, как мне кажется не без грусти, блестящим интерпретатором, оценившим жизненный подвиг состоявшегося философа. Это — ностальгия по реальному свободному мышлению, изучение более счастливого, но *тоже* постепенно утрачивающего радужные надежды alter ego. В самой тональности лосевского анализа я ощущаю печальную радость совпадений. Разве не думая о природе своей личности, и подытоживая жизненные раздумья, и искусно надевая соловьевскую «маску», пишет Лосев о том, что «Вл. Соловьев — это, в основном, светлая, здоровая, энергичная, глубоко верующая в конечное торжество общечеловеческого и всечеловеческого идеала натура... И тем не менее... [он] пришел невольно для себя к той философской позиции, которая уже была лишена у него жизнерадостных оценок современности и которая чем дальше, тем больше стала отличаться чертами тревоги, беспокойства, неуверенности и даже трагических ожиданий».

Эти черты, которые действительно свойственны позднему Соловьеву, к счастью, никогда не допустят превращения образа философа в националистическую *икону*. Соловьев видел слабости современной ему позитивистской западной философии (против позитивистов свирепо восставал, как известно, и молодой Лосев), но еще большую опасность Соловьев видел в квасных теориях позднейшего славянофильства, его интерес к католицизму далеко не случаен. С явной симпатией повествует Лосев о том, как Соловьев, не считаясь

со славянофильствующим московским общественным мнением, отстаивал собственную точку зрения. Этот момент соловьевского миро-созерцания нужно иметь в виду, когда речь заходит о смысле русской философии начала XX века, наследницы традиций Соловьева.

Анализируя тему Востока и Запада у раннего Соловьева, Лосев отмечает их противостояние, «с чем тоже можно встретиться в больших трактатах Соловьева и что тоже осталось у него навсегда, впрочем, как можно заметить, совсем не в славянофильском духе». Постоянным стремлением восточных религий, по мнению Соловьева, было «заставить человека отвлечься от всей множественности, от всех форм и таким образом от всего бытия». Западная же тенденция, наоборот, в том, чтобы «пожертвовать абсолютным и субстанциональным единством множественности форм и индивидуальных характеров». Соловьев ищет синтеза во вселенской религии, которая «призвана соединить эти две тенденции в их истине». Программа Соловьева, как показывает Лосев, оказалась утопической, но самое выявление противопоставления по-прежнему необходимо для понимания сущности конфликта. Поиски путей его преодоления стали бы важной вехой в формировании нового, постутопического способа мышления.

Лосев умер в тот момент, когда началось изживание тоталитаризма в нашем обществе. Умудренный страшным опытом, он не спешил поверить в чудеса обновления. Незадолго перед его кончиной я как-то зашел к нему, в его староарбатский дом, поздно вечером. Пили чай. Конечно же, мы были с ним, повторяю, люди из разных миров, но нас несколько сблизила та беседа, которая вышла в «Вопросах литературы». Не забуду, как после ее опубликования он неожиданно обнял меня, поцеловал и объявил: «А мы с тобой мужики хитрые...» За чаем я сказал:

— Все-таки как хотите, Алексей Федорович, а что-то меняется.

Он слегка склонил голову набок и скептически полуулыбнулся. У него было такое выражение, словно он сейчас сразу устанет — и тогда все. Устанет от человеческой глупости, необоснованных надежд, устанет и обособится, уйдет в себя. Нужно было спешить, пока он не «ушел». Мне ничего не хотелось, кроме как его обрадовать:

— Алексей Федорович, Горбачев говорит, что общечеловеческие ценности выше классовых.

Он помолчал...

— Так и говорит?

— Да.

— Ну что же, это серьезно, серьезно...

В размышлении о «негарантированном» будущем мы осушили стаканы самого философского русского напитка: крепкого чая.

Виктор Ерофеев

В поисках Смысла

(Из бесед и воспоминаний)¹

Мои родители — коренные жители Новочеркасска. Отец сначала был народный учитель, потом добрался до преподавания в гимназии. Он также очень любил музыку и в конце концов стал дирижером парковых городских оркестров, в пределах своей губернии. В этом качестве он и окончил свои дни, в 16-м году... А несчастная мать, оставленная им, воспитывала меня, проводя через все гимназические годы. Потом, уехав в Москву, я уже в Новочеркасске почти и не появлялся, а приезжал в станицу Каменскую, которая находилась в ста километрах от Новочеркасска, там долго жила сестра матери, моя тетка, и мать туда к ней переехала. Так что я начиная с 11-го года лето проводил там.

Когда я учился в гимназии, еще в моем родном городе, в Новочеркасске, там был преподаватель древних языков, чех по национальности, Иосиф Антонович Микш. Вот он-то меня и заразил. Вообще преподавательский состав в гимназии был сильный. Можно сказать, уже в последних классах гимназии возникли основные темы всей моей жизни: античность, интерес к символизму, математика, музыка и философские проблемы языка... Микш был ярким человеком, настоящим просветителем, переводчиком произведений русской классики на родной язык. Он окончил Лейпцигский университет. Тогда ездили в Германию обучаться античности. Немецкая школа была самой лучшей. Потом, после гитлеровской катастрофы, в Германии не стало такой школы...

Теперь берут верх англичане, американцы. Они пре-

¹ По материалам бесед и воспоминаний. Составление Виктора Ерофеева.

красно издают сочинения античных авторов. В последнее время итальянцы тоже не отстают.

В моей жизни было одно десятилетие, наполненное необычайно бурными и страстными событиями философской мысли. Это был конец гимназических лет, университетские годы и первые годы после окончания университета, то есть десятилетие между 1910 и 1920 годами. Я с упоением и с непрестанными восторгами впитывал тогдашние философские направления, пока даже не стремясь к их критике или синтезированию. После увлечения астрономическими романами Фламариона (они были приложением к одному тогдашнему молодежному журналу, который я выписывал) я неизвестно какими судьбами наткнулся на Владимира Соловьева. Тогда я не очень разбирался в философско-исторических взглядах этого мыслителя, в его общественно-политических идеях, церковной концепции и утопизме. Я с жаром вчитывался в его чисто теоретические трактаты, а также литературно-критические статьи. Меня поражала ясность мысли Соловьева, когда он говорил, что если брать действительность в целом, то она превышает каждую отдельную вещь, хотя в то же самое время и не может не отражаться на каждой отдельной вещи. Это учение о всеединстве еще и теперь представляется мне азбучной истиной, без которой не могут обойтись ни идеалисты, ни материалисты.

Удивительным образом, и опять не знаю почему, я с потрясающим энтузиазмом впитывал в себя впервые тогда появлявшиеся сообщения о теории относительности Эйнштейна. Меня приводило в восторг — и, по моему, гораздо больше, чем профессиональных математиков и механиков, — то, что пространство вовсе не есть пустая и черная дыра, но что оно везде разное, везде имеет разную кривизну и, так сказать, свою специфическую физиономию.

Меня потрясло знакомство с уравнением Лоренца, которое изображало объем тела в зависимости от скорости движения тела и согласно которому тело со скоростью света вообще теряло всякий объем, а со скоростью выше скорости света принимало объем тела как минимальную величину. Я не придавал значения тому, что в природе не существует тела, которое двигалось бы со скоростью света. Меня потрясло только то, что превращение объема тела в нуль вполне мыслимо, что это чудо можно математически точно формулировать.

В те времена Бергсон гремел на весь свет. Мог ли я в те времена не изучать Бергсона? Я никогда не был бергсономанцем и Бергсона во многом критиковал. Но его книга «Творческая эволюция» произвела на меня впечатление на всю жизнь. По-моему, это даже и не философия, а какая-то напряженная драматургия, изображавшая трагическую борьбу жизни за свое существование в окружении мертвой, неподвижной и безжизненной материи. С тех пор жизнь навсегда осталась для меня драматургически-трагической проблемой. Также и неокантианцы, тоже гремевшие тогда на весь мир, никак не могли пройти мимо моего внимания. И опять-таки я никогда не сочувствовал логическому монизму неокантианцев и всегда с ними боролся. Но то, что логическое мышление непрерывно, континуально и творчески движется, — с таким воззрением с тех пор я уже не расставался. Коген прямо разрабатывал свою теорию непрерывно подвижного мышления при помощи математического учения о бесконечно малых. Ведь бесконечно малое в математике не есть какая-то устойчивая величина, но то, что «может стать» меньше любой заданной величины, никогда не превращаясь в нуль. Другими словами, учение о бесконечно малых было учением о непрерывном и сплошном развитии логической мысли. И опять-таки, воюя целую жизнь с неокантианским логицизмом, я навсегда усвоил идею творчески мыслительного континуума, функционирующего наряду с единой-раздельными структурами.

Я не буду говорить специально о Гуссерле, у которого я научился понимать эйдос как прямую и непосредственную, но логически структурно обоснованную данность. В те времена это тоже было для меня целым откровением. Но еще большим откровением было изучение неоплатоника Плотина и раннего Шеллинга. Были месяцы, когда я не расставался с «Философией искусства» и с «Системой трансцендентального идеализма» Шеллинга, всасывая буквально каждую страницу из этих сочинений и услаждаясь их системой. Напомню, что эти сочинения Шеллинга в те времена еще не были переведены на русский язык, так что услаждение мое возникло при чтении немецкого текста Шеллинга. До знаменитой четырехтомной «Философии мифологии и откровения» руки у меня тогда не доходили.

Было два гениальных человека, которые тоже стали для меня целым откровением и тоже на всю жизнь.

Во-первых, Достоевский. Говорить об этом можно было бы бесконечно долго, но я сейчас выдвину только одну идею, в те времена для меня новую и тоже потрясающую. Это идея мелкого, слабого и ничтожного человека, познавшего окружающую его космическую бездну и оказавшегося не в состоянии справиться со своим ничтожеством, а иной раз даже способного упиваться им. К этому можно относиться по-всякому. Но сейчас я говорю только о том, как это переживалось мною в то достопамятное десятилетие. Другое великое имя — это Рихард Вагнер. В 1913 году, в декабре, Большой театр поставил две первые пьесы из его «Кольца Нибелунга», а в январе 1914 года — две другие пьесы из той же тетралогии. Насколько я себе представляю, именно Вагнер (и, может быть, еще русский композитор Скрябин) формулировал для меня то мое глубочайшее настроение, которое сводилось к чувству надвигающейся мировой катастрофы, к страстному переживанию конца культуры и чего-то действительно вроде мирового пожара. О таком понимании Вагнера, между прочим, появилось целое мое исследование в «Вопросах эстетики» (1968, № 8).

Что за бурное и что за страстное было это десятилетие в моей жизни и как в нем зародилось все то, чем я живу еще и теперь, правда, часто с коренными изменениями.

Было три обстоятельства, которые обусловили собою и сделали понятными мои позднейшие марксистские методы. Во-первых, еще в ранней юности я страстно предавался диалектике. Гегель, Шеллинг и неоплатоники были глубочайшими диалектиками, хотя, конечно, чисто идеалистическими. Во-вторых, я всегда с полным отвращением относился ко всякому формалистическому изолированию отдельных гуманитарных дисциплин. И античность, и средневековье, и новые времена всегда переживались мною как целостные культуры со всеми внутренними и со всеми внешними сторонами. И в-третьих, как я сказал, еще с 1913 года я был поглощен идеей обреченности культуры буржуазного Запада. Ведь у Вагнера вся мировая трагедия в том и заключается, что нашлись такие дерзкие герои, которые выкрали золото, вечно покоившееся на дне Рейна. Вагнер изображает, как это золото переходит из рук в руки, вызы-

вая везде несчастья и смерть. Даже боги гонятся за этим золотом. И в результате верховный бог Водан, познавший трагедию погони за золотом, сжигает на небе дворец богов, построенный за счет этого золота. Этот дворец погибает в огне, а с ним и все боги, и сам Водан. Глубоко и страстно переживая эти три идеи, я начиная с 30-го года совершенно легко и свободно стал применять марксистские методы, конечно, со своим собственным и специфическим их пониманием.

Большую роль в моем обращении к марксизму сыграла публикация русского перевода «Диалектики природы» Ф. Энгельса в 1925 году и выход в свет отдельным изданием «Философских тетрадей» В. И. Ленина в 1934 году.

В 10-е годы я участвовал в работе двух научных обществ. Это психологическое общество при Московском университете, руководителями которого были Л. М. Лопатин и Г. И. Челпанов.

И кроме того, я посещал религиозно-философское общество имени Вл. Соловьева, которое собиралось в доме известной меценатки М. К. Морозовой на Смоленском бульваре. Это была богатая и очень красивая женщина, покровительница, кстати сказать, таланта Скрябина, которая содержала издательство «Путь», но не по коммерческим соображениям, а потому что была бескорыстно предана делу культуры. И, между прочим, первый доклад, который я там прослушал, это доклад Вяч. Иванова «О границах искусства». Этот доклад был потом напечатан в журнале «Труды и дни».

На одном из заседаний я читал доклад о сравнительной характеристике диалогов Платона «Парменид» и «Тимей». По докладу выступали несколько лиц, в том числе председатель общества Г. А. Рачинский и П. А. Флоренский. Там собирался цвет тогдашнего философско-литературного общества, там все были, не только столичные философы. Из Киева, например, приезжал Шестов... Я какой-то его доклад слушал в психологическом обществе. По-моему, назывался «Memento mori». Интересно, глубоко, но не академично... У него тип литераторский, а не академический. А я все-таки как-никак прошел академическую школу и не мог быть настолько символистом и декадентом, чтобы отвергнуть академическую формалистику, никак не мог.

Мой идеал ученого? Ну, так трудно сказать, но я думаю, что к идеалу приближается Зелинский Фаддей Францевич, в Петербурге, который, во-первых, был в душе поэт-символист, а во-вторых, крупнейший, европейского масштаба, исследователь античности. Сейчас я думаю, что он часто увлекался и преподносил ее односторонне, но все-таки он ее давал в очень живой художественной форме, очень оживленной форме... Так что его статьи в трех томах, которые называются «Из жизни идей», читаются и сейчас с удовольствием и пользой. По-моему, вот это вот совмещение классика, филолога-классика, поэта и критика замечательно. Ну, так же был настроен Ин. Анненский.

Своим учителем считаю Вяч. Иванова... Меня к нему привел поэт и переводчик В. О. Нилендер. Вяч. Иванов читал мою дипломную работу «Мировоззрение Эсхила», читал, сделал много замечаний. В общем, отношение его было положительное, но сделал много таких замечаний, которые мне пришлось учесть... Очень внимательно отнесся... Он защитил диссертацию на латинском языке в Германии, он настоящий филолог-классик. Москвичи его, конечно, не признавали. Потому что он символист, он декадент и все такое... Они не признавали, но его признавали и в Германии, и в Риме, где он преподавал в университете. А Москва его не признавала! Ну, Иванов не всем по зубам. Это слишком большая величина, чтобы быть популярной. По-моему, он никогда популярен не будет. У него каждая строка, каждое стихотворение несли глубоко символический смысл...

Мы два в ночи летящих метеора...

Такая образность по природе своей не проста, не общедоступна.

Вспоминаю и Пастернака. Он был моим товарищем по университету. Очень симпатичный, добродушный человек. Хорошо знал языки. Творчество его образно, очень насыщено. Но его поэзия была для меня в значительной мере чуждой, потому что он интеллектуализирован, рассудочен. Нет, он мне не близок. Андрей Белый, с которым я познакомился в доме моего друга Георгия Чулкова, гораздо глубже и разностороннее. Его поэтические образы гораздо острее, чем у Пастернака. Андрей Белый далек от общепонятности. Он был подавлен своими образами. Чтобы их понять, надо расшифровыв-

вать его строки. Но все же самым близким для меня был Вяч. Иванов. Он мне близок и своим отношением к литературной критике как к искусству. У него к критике не было академического учебного подхода. Литература была для него высоким, возвышенным праздником. Под самым мелким образом у него всегда кроется что-то глубокое и значительное.

Пушкин и Лермонтов — это русские классики. Классика и должна быть умеренной, не увлекаться в стороны, глубокой, но в меру. Классика славится общепонятностью, отсутствием излишних увлечений. «Румяной зарею покрылся восток...» Что это такое? Это большая образность. Это метафорическая образность, не символическая. «Море смеялось» — вот простой пример метафорической образности. А когда у Вяч. Иванова говорится: «Мы — всплески рдяной пены Над бледностью морей...» — это символизм. Причем это не прихоть художественная, а широкая объективная картина. Это чувство глубинной образности. И то, что делал Вяч. Иванов в поэзии, повлияло на мой подход к изучению античности. Для меня стояла задача не просто сделать текст понятным. Прочтите мою характеристику Сократа. Я стараюсь найти в его словах скрытый символ. Или возьмите мою характеристику Плотина. Для меня символизм — это наивысший реализм, а не субъективизм. Субъективизм — это декадентство.

Сущность романтизма наилучше можно понять только с исторической точки зрения. Именно он есть порождение того абсолютизирования человеческого субъекта, которое зародилось в эпоху Возрождения взамен средневекового абсолютизирования личности более высокой, чем человек и весь мир, и даже их сотворяющей. Но эта абсолютизированная человеческая личность в течение XVII и XVIII веков проявляла себя пока только в виде отдельных своих способностей — либо внешнечувственно (английский эмпиризм), либо внутренне-мыслительно (континентальный рационализм).

И только в конце XVIII века Кант впервые построил концепцию человеческого субъекта в цельном виде, включая все его эмпирические и рациональные способности и оставляя на долю объективного мира только

непознаваемые вещи в себе. Но уже ученик Канта Фихте в 90-х годах XVIII века решил и вещи в себе понимать тоже как категорию человеческого субъекта, правда, предельно обобщенную. Но когда и вещи в себе оказались достоянием человеческого субъекта, получилось, что сам человеческий субъект оказался не чем иным, как все тем же универсальным объективным миром, но уже данным человеку в максимально понятном и продуманном виде, данным как имманентное и адекватное переживание.

Тут-то, на рубеже XVIII и XIX веков, и возник романтизм как философия имманентно пережитого объективно существующего мироздания. Это означало, что каждая реальная вещь, событие, общественная структура или исторический период стали трактоваться как символ бесконечного объективного мира с вытекающей отсюда настоящей склонностью к фантастике и к проповеди ухода в бесконечные дали абсолютно объективной действительности. Сущность романтизма поэтому заключалась, во-первых, в том абсолютизировании человеческого субъекта, которое началось еще в эпоху Возрождения, а во-вторых, в преодолении этой абсолютизации путем расширения человеческого субъекта до космических размеров или по крайней мере до проповеди фантастического ухода в бесконечность для достижения имманентно переживаемой универсально-мировой действительности.

Поэтому сущность романтизма я бы выразил при помощи следующего афоризма Новалиса: «Моя возлюбленная есть сокращенное подобие (*Abbreviatur*) вселенной, а вселенная есть распространенное подобие (*Elongitudo*) моей возлюбленной».

Распались старые философские общества, в 1921 году было отменено преподавание древних языков... Так что в 20-е годы и в первой половине 30-х классическая филология была представлена довольно скудно. Ну, из этой области только переводы поэтов выходили — Гомера, Гесиода, Эсхила, Софокла, Еврипида и ряда римских классиков, но исследований почти не было, потому что вся эта наука отошла на задний план. И я поэтому должен был куда-нибудь деваться. Наши специалисты-античники все разошлись, кто в экономику, кто просто начал служить где-нибудь, ну а мне повезло. Я был действительным членом Государственной Академии ху-

дожественных наук. А кроме того, я же имею музыкальное образование, я же скрипач, учился в музыкальной школе во время гимназии, всегда имел большой интерес к музыке, об этом писал и говорил, делал доклады, и около 20-го года я уже был в Москве настолько известен как музыковед и искусствовед, что стал действительным членом Государственного института музыкальной науки, а Консерватория пригласила меня преподавать эстетику. Я с 20-го года до 31-го был профессором Консерватории, где издал свою книгу «Музыка как предмет логики». На ее титульном листе значилось: «А. Ф. Лосев, профессор Московской Государственной консерватории».

Мне кажется, что, если филолог не имеет никакого мировоззрения и никакого миросозерцательного вывода не делает, это плохой филолог. Потому что тогда тексты остаются в разбросанном виде, необъединенные. Вот я, например, считаю, что античность вырастает на материальной, вещевой, скульптурной интуиции, так я уже это считаю основным и стараюсь везде это видеть. Это же не просто академическое оперирование с источниками, здесь целое античное мировоззрение восстанавливается, вот что мне близко.

Уходя в бездну истории и подводя итог, могу сказать, что самое интересное я видел в жизни. Самое ценное для меня — живой ум, живая мысль, такое мышление, от которого человек физически здоровеет и ободряется, психологически радуется и веселится, а ум ответно становится и мудрым и простым одновременно.

Входя в аудиторию, я иной раз встречал сонное и как бы усталое выражение лиц у студентов, унылое и безрадостное ощущение, безотрадную скуку. Но когда я становился на кафедру и начинал говорить, я часто замечал, что лица студентов становятся живее и бодрее, что у моих слушателей на унылом лице появляется вдруг знающая улыбка. В аудитории вместо мертвой тишины начинался какой-то творческий шумок, какое-то вдруг вспыхнувшее желание высказаться, поделиться, задать вопрос, появлялись задор и веселая

мысль. Люди даже переставали записывать лекцию, откладывали в сторону перо и начинали смотреть на меня как на какого-то оракула и слушали не только ушами, но и всем своим духовным организмом.

Переход от незнания к знанию был для меня всегда предметом и тайного и явного услаждения, будь то у других или у самого себя. Живая мысль делает человека бодрее, здоровее, сразу и сильнее и мягче, открытее, менее замкнутым, более простым и откровенным, так что радость живой мысли распространяется как бы по всему телу и заставляет сладко вздрагивать какие-то бессознательные глубины психики. Живая мысль сильнее всего и красивее всего. От нее делается теплее на душе и беззаботнее, а жизненное дело становится эффективнее и легче, сильнее и скромнее. Когда мы возмемся с какой-нибудь мелкой проблемкой, бывает и длинно, и скучно, и нудно, и досадно ввиду неполучения быстрого результата. Но когда наши проблемы становятся большими и глубокими и когда их много, то уже небольшой успех в их разрешении вселяет бодрую надежду, увеселяет, успокаивает, а бытовую нужду даже сокращает, даже аннулирует. Такой живой ум и может делать нас работниками жизни, неустанными энтузиастами в достижении целей, лишает нас скуки, исцеляет неврастеническую лень и размазню, бытовую раздражительность и пустоту капризов, изгоняет неверие в свои силы и подводит к здоровому общественному служению.

Хочешь мыслить — бросайся в бездонную пучину мысли. Вот и начнешь мыслить. Сначала, конечно, поближе к берегу держись, а потом и подальше заплывай.

Отрицание чего-нибудь еще не есть определение. Если о китайском языке ты знаешь только то одно, что ты не знаешь ни того, что китайский язык существует, ни того, что его не существует, то это не значит, что китайского языка не существует или что он есть бесконечность.

Чтобы ты действительно мог бы судить о пространстве трех измерений, в котором ты движешься, тебе будет необходимо оказаться в пространстве какого-нибудь

высшего измерения, ну, например, хотя бы в четырехмерном пространстве. А иначе тебе просто невозможно будет сказать, бесконечно ли на самом деле то пространство, в котором ты двигаешься, или, может быть, оно вполне конечное.

Структура — это самое главное. Ведь без структуры нет никакой раздельности. А если в предмете нет никакой раздельности, то это значит только то, что мы не можем приписать ему никаких свойств, ведь всякое свойство предмета уже вносит в него какую-то раздельность.

Учебники зачастую излагают предмет так, что сам собой напрашивается вывод о бесконечном, однородном, непрерывном и лишенном всякой малейшей кривизны пространстве. В этой страшной бесконечности даже бесчисленные галактики и скопления неведомых светил кажутся заброшенными в одиночество и пустоту. При механической связанности всех небесных тел эта бесконечность пахнет каким-то трупом. Ну и структура же у тебя мирового пространства! Это не структура, а какая-то тюрьма, если не прямо кладбище. Однако это не больше и не меньше как миф, созданный Ньютоном только в XVII веке. Да и просуществовал он самое большое два столетия. А теперь этот миф исповедуют лишь учебники, да и то не все.

Ну а публика... Она, конечно, всегда плетется в самом хвосте передовой науки. И немудрено, что с маленькой, узенькой и ничтожнейшей точки зрения все тысячелетия человеческой мысли трактовались как нечто детское, глупое и коренным образом противоречащее научному знанию.

Во-первых, то, что мир бесконечен,— это ничем не доказанный предрассудок. Во-вторых, то, что мир конечен,— это тоже ничем не доказанный предрассудок. В-третьих, то, что мир одновременно и бесконечен и конечен, но эти обе стороны мира не общаются между собою, как бы отдельные несоединимые области, это тоже ничем не доказанный предрассудок. В-четвертых, если тут перед нами не два каких-то противоположных царства, а бесконечность и конечность есть одно и то же,

то это тоже будет предрассудком без использования принципа структуры. Другими словами, бесконечность и конечность тождественны, но это определяется так, что бесконечность не одна, а существует очень много разных типов бесконечности. Не зная типов бесконечности, бесполезно и говорить о единстве бесконечного и конечного.

Мыслить предмет — это уметь отличать его от всего другого, но вместе с этим отличием также и соединять его со всем прочим, преодолевая возможные на этом пути противоречия и противоположности.

Далее, мыслить — всегда значит отвечать на вопрос «почему». Без этого «почему» и без ответа на него тоже ведь не получается мышления. Но тогда преодоление всех возможных противоречий и противоположностей всегда должно быть ответом на вопрос «почему». Если я объединил противоположность белого и черного в одном понятии цвета, то и для этого, очевидно, у меня должны быть какие-то основания? И мыслить не значит ли полагать основания и выводить из них следствия?

Если моль разъела и съела всю шубу, значит ли это, что она эту шубу поняла и изучила?

Действительность существует прежде всего глобально, нерасчлененно. Но та же самая действительность и тут же рядом со своей глобальностью является одновременно и как единораздельная цельность, как система отношений. Эта система отношений уже в самой же действительности есть отражение ее самой как глобальной и в ней же самой, которая становится не только глобальной, но одновременно и единораздельно-целостной. Как я понимаю, эта единораздельная цельность, взятая сама по себе, и есть отражение действительности. А когда эта единораздельная цельность воспримется и построится также и нашим мышлением, то вот это и значит, что мышление есть отражение действительности.

Если наши мыслительные формы не внедрены в нас самой же действительностью, то это значит, что в самой действительности не имеется единой нераздельной целостности отношений, что вся действительность — это только наше марево и галлюцинация, что она есть пустота и дыра. Вот почему я всегда считал, что весь западноевропейский субъективизм есть сплошная мировая хлестаковщина.

Если бесконечность, данную в виде единой нераздельной цельности, приписывать не действительности, а только человеческому мышлению, тогда действительность, лишенная такой структурной бесконечности, окажется даже и не дырой, а какой-то дырочкой. И это тем более дико, что действительность не только есть единой нераздельная цельность, но она еще ведь также существует во времени, она же еще и развивается, она ведь живая, и она тоже ведь движется.

Если мы и все мыслительные типы конструирования, на которых базируются наука и техника, тоже припишем только одному человеческому субъекту и откажем в этом самой действительности, то подобного рода действительность, лишенная принципов своего собственного конструирования, окажется уже не просто дырочкой, но дырочкой весьма воинственной, окажется вселенским кладбищем идей, превращенных в трупы.

Мышление есть постоянное созидание принципов конструирования.

Жизнь есть прежде всего становление, то есть нерасчлененное, сплошное, непрерывное, не делимое ни на какие устойчивые и взаимораздельные точки становления. Жизненное становление нельзя составить из одних дискретных точек. Движение вовсе не есть сумма неподвижных точек. Это, как говорят математики, континуум.

Если брать процесс жизни как он создается в самом себе, то всякая жизнь, конечно, слепа. Но дело в том, что в результате тех жизненных процессов, кото-

рые происходят в развитии растения, появляются вдруг листья, цветы и даже плоды. Но тогда и надо говорить, что жизнь растения не значит жизнь вообще, которая была бы бессмыслицей, но жизнь именно растения. Другими словами, цель растения находится выше самого процесса жизни, почему его и надо считать слепым. А с другой стороны, процесс развития растения переходит к цветам и плодам, а это значит, что цель растения присутствует даже в этом бессмысленном процессе жизни, но присутствует не целиком, а, так сказать, регулятивно, атрибутивно, а не вещественно-субстанционально.

Что такое жизнь, никто не знает, хотя все живут. А мне мало жить. Я еще хочу и понять, что такое жизнь. А вот если копнуть эту мыслительную целину, то окажется, что тут глубочайшая диалектика рационального и иррационального.

Жизнь нельзя составить из безжизненных, то есть неподвижных точек. Жизнь есть прежде всего непрерывный континуум, в котором все слилось воедино до неузнаваемости. Поэтому жизнь, взятая в чистом виде, именно как только жизнь, а не что-нибудь другое, есть бурлящая и клокочущая бессмыслица, апофеоз безумия. Ведь в континууме каждая его точка исчезает в тот самый момент, в который она появляется. Не хаос ли это неизвестно чего? Конечно, жизнь не есть всегда только жизнь, а она всегда есть еще и жизнь чего-то. От этого «чего-то» она и получает свое осмысление, уже перестает быть слепым порывом. Поэтому если мы хотим осмыслить жизнь, то нужно брать какие-то идеи, которые не есть просто сама же слепая жизнь, но нечто такое, что выше жизни и поэтому может ее осмыслить. Но это-то как раз и значит, что жизнь как бессмыслицу мы обязательно должны учитывать. Ведь при любом ее смысловом наполнении она в каждое мгновение может прорваться наружу, поскольку тайно и для нашего сознания незаметно эта клокочущая в глубине магма всегда может прорваться наружу в виде действующего вулкана.

Личность — тайна одного. Что такое тайна двух? Это есть любовь, так только любящие видят в друг дру-

ге самое важное, самое существенное, что неведомо другим, нелюбящим. Брак — тайна двух. А коллектив как организм — тайна трех. А всеобщий коллектив как исторический организм, вечно стремящийся себя утвердить, — это тайна уже и не одного, и не двух, и не трех, но тайна всего человечества.

В любимом всегда имеется для любящего такая тайна, которая неисчерпаема. Любить — это и значит видеть в любимом тайну, которую другие, нелюбящие, не видят. Эти нелюбящие часто даже смеются над любящим, который, как в этих случаях думают, избрал для себя недостойный предмет любви. Но любящий непобедим, потому что он видит, а нелюбящие всегда победимы, потому что они ничего не видят в том, что для любящего является любимым.

Любовь есть ощущение родства с любимым. Любящий и любимый всегда один другому родственны, всегда дышат одним воздухом, и этот воздух — их общая родина.

Но любовь к родному не есть слепота. Любить — значит критиковать, то есть находить в любимом положительное и отрицательное. Любить — значит радоваться тому, что в любимом положительно, хорошо, и страдать от его недостатков. Это значит поощрять в любимом добрые начала и бороться с несовершенным в нем. Это и значит жить общей жизнью.

Когда я понял, что сумма углов треугольника равняется двум прямым углам, я почувствовал в этом нечто свое личное, бесконечно родное, чего никто у меня не отнимет. И среди многочисленных волнений жизни и мысли я нашел в этом приют. Геометрия, если я ее изучил и понял, — моя родная и близкая, всегда ласковая и всегда уютная наука. Любить — значит стремиться к порождению. Если я полюбил какую-то истину, это значит, что данная истина вот-вот породит еще новую истину. Знающая любовь и любящие знания всегда хоть чуть-чуть, но обязательно несут в себе стремление к небывалому.

Чтобы дело делать, не нужно сначала строить теорию этого делания дела. Ты должен дело делать так же прямо и непосредственно, как ты ешь и пьешь без всякого знания процессов пищеварения. А иначе получится, что есть и пить могут только профессора физиологии. Тем не менее, однако, этот простой и непосредственно, без всякой науки, данный процесс пищеварения нисколько не мешает тому, чтобы появлялась также и теория пищеварения. Ты ешь и пьешь без теории пищеварения. Ведь музыкант-виртуоз тоже убил много лет на свою игру. А ведь эту виртуозность мы воспринимаем так же просто и непосредственно, как и белый цвет или как бездонную синеву неба. Настоящий художник тот, у которого мы не замечаем его усилий творчества, да и он сам этого не замечает. Гений творит как природа.

А ведь где в жизни слепота, там также и отсутствие перспективы, там ведь и рабская зависимость от бесчисленных случайностей жизни. Там сплошное рабство. Если не хочешь быть рабом бесконечных случайностей и если хочешь, чтобы ты свое дело делал не слепо, то вот тогда и занимайся философией и не осуждай ее как бесполезное занятие.

Нет никакой возможности отрывать идею от материи или материю от идеи, как нельзя отрывать сущность вещи от явления вещи и явление вещи от ее сущности. Сущность является, то есть проявляется, а явление существенно. Текучая сущность — вот что самое главное. Разная степень смысловой напряженности существующего от нуля до бесконечности — вот что самое главное. Я сажусь не на материю стула и не на идею стула, а на сам стул. Вот это «сам» и «само» как раз и есть самое главное.

Вся история человечества есть не что иное, как эволюция свободы. Из-за чего бьется человек, из-за чего всегда бился? Только из-за отчаянного стремления к свободе, какие бы тяжелые обстоятельства этому ни мешали. Только бы освободиться от всех тягостей жизни. Только бы ни от чего не зависеть. Только бы

скорей наступил этот всемирный, этот всечеловеческий праздник свободы. Только бы не было драки. Только бы наступил всеобщий мир, торжественный мир, всечеловеческий и космический мир, когда и человек перестанет быть человеку бревном, и сама природа так или иначе вступит в союз с человеком, а не будет мешать ему на каждом шагу.

Человек — вечная проблема, которая вечно решается... — и которая никогда не будет решена. Да, она никогда не будет решена. А зачем окончательное решение? Чтобы перестать стремиться? Чтобы перестать быть проблемой? Чтобы умереть для жизни? Чтобы мне превратиться в гроб, в могилу, а всему человечеству превратиться во вселенское кладбище? Да, проблема человека никогда не будет решена. Разве мало того, что уже правильная постановка проблемы есть начало разрешения этой проблемы? Конечно, она так или иначе и в то или иное время будет разрешена. Но это только потому, чтобы достигнутое решение проблемы тут же оказалось постановкой еще новой проблемы. И так далее, до бесконечности.

Ведь даже если бы мы одолели смерть и, как учит Федоров, стали бы вечными, то мне кажется, что и сама вечность тоже будет находиться в вечном становлении, только что без убыли бытия, без антагонизмов, без крови, без драки.

Раз все есть стремление, весь человек есть только проблема, то для этой проблемности, чтобы о ней говорить логически последовательно, требуется также и беспроблемность, и притом тоже абсолютная беспроблемность, абсолютная истина. Она нужна нам потому, что иначе нельзя будет обосновать и всего нашего относительного и проблемного существования.

Чтобы дело делать, надо отражать действительность. А чтобы по-человечески, по-людски ее отражать, надо ее мыслить. А раз действительность есть бесконечность, то и мышление есть бесконечность. Если действитель-

ность всегда есть творчество нового, то и мышление, если только оно на самом деле мышление, тоже есть всегда творчество нового. Но творить новое — значит создавать принципы его конструирования, значит быть руководством к действию, значит переделывать действительность. Но переделывает действительность человек. А тогда для этого необходимо общественно-личное существование, разумная деятельность, необходимо вечно стремиться, необходимо быть вечной проблемой, необходимо вечно разрешать эту проблему, необходимо исповедовать абсолютную истину, необходимо признавать действительность как свободное проявление абсолютной истины, необходимо в относительном находить абсолютное; необходимо дышать воздухом свободы, и свобода эта — общечеловеческая и окончательная.

Для того чтобы делать, не надо никакой предварительной философии. Тем не менее только философия и обнаруживает ту истину, что дело делать — это значит дышать общечеловеческой свободой, этой вечной общечеловеческой проблемой для ее свободных решений. Но я бы сказал, это значит просто быть приличным человеком. Без теории, а так, путем вдыхания воздуха, инстинктивно.

Философия есть учение об отношении «я» и «не-я», или как то же отношение между идеальным и реальным, между мышлением и бытием. Чтобы знать, каково отношение между величинами, необходимо точно знать, 1) что такое каждая из этих величин, взятая в отдельности, 2) что нового дает отношение между величинами в сравнении с этими величинами, взятыми в отдельности, и 3) каковы типы этого отношения и каково их становление (борьба или согласие).

Небывалое явление из области античной философии. Оказывается, греческий термин «логос» совершенно в одинаковой степени относится как к мышлению, так и к языку. С одной стороны — это «мысль» и все связанные с ней категории мысли (понятие, суждение, умозаключение, доказательство, наука и вообще любая мыслительная категория). С другой же стороны, «ло-

гос» — это «слово» и все связанные со словом категории (язык, речь, разговор и все грамматические категории). В Европе нет другого такого языка, в котором мысль и ее словесное выражение обозначались бы совершенно одинаково. Конечно, греки очень любили чистую мысль, еще дословную или бессловесную, но она была для них только предварительной и необходимой абстракцией для того, чтобы с привлечением и всех других сюда относящихся абстракций в конце концов получить логос как нечто цельное. Древние греки прославились также и своей бесконечной любовью к слову, к разговорам, ко всякого рода спорам, доходившим до бесконечных прений и даже болтливости. Но эта любовь к словам была только одной частной областью их общего мировоззрения, для общего же мировоззрения мысль и слово были одно и то же. Но тут уже ясно, что такая словесная мысль всегда была образной, картинной, как бы смысловым изваянием обозначаемых мыслью вещей, а соответствующим образом понимаемое слово всегда необходимо оказывалось мыслительно насыщенным и как бы словесным сгустком мысли. Тут-то и коренится тот стихийный греческий материализм, о котором мы часто говорим, но который редко представляем себе в подлинно греческом и, я бы сказал, в художественно-изваянном виде.

Историки философии очень часто грешат большой поспешностью в получении общего вывода. Возьмите греческий философский термин «докса». Обычно этот термин переводится у нас ничего не говорящим словом «мнение». В учебниках пишут, что это есть та область человеческих представлений, которая весьма неопределенна и текуча в сравнении с чистым мышлением, но она уже есть некоторого рода обобщение в сравнении с неопределенной текучестью чувственных данных. Мне не раз приходилось сталкиваться с необходимостью устанавливать точное значение этого термина. И вот даже на текстах одного Платона (о других философах я уже и не говорю) я убедился, что решающим принципом в данном случае является только *контекст*. В одних случаях «докса» трактуется настолько близко к чистому мышлению, что делается от него почти неотличимым. А в других случаях этот термин настолько близок к области самого элементарного чувственного ощу-

щения, что вполне разделяет текучесть этого последнего, его неопределенность и невозможность выразить с его помощью какое-либо логически ясное суждение. Как прикажете понимать такую «доксу» и как переводить этот термин на русский и другие современные нам языки? Но «докса» здесь только пример, и дело здесь для меня вовсе не в «доксе». А вот что контекст для каждого термина есть решительно все, на этом я буду настаивать. Правда, это будет значить лишь то, что люди, не знающие древнегреческого языка, не имеют никакого права заниматься древнегреческой философией. Но это уже не мое дело, а дело тех, кто знает или не знает греческий язык.

Далее, решительно невозможно, бесцельно и бессмысленно заниматься историко-терминологическим исследованием для тех, кто тут же не ставит еще и другую проблему, а именно — проблему соотношения данного термина с основной философской моделью данного мыслителя. Эти философские модели слишком часто трактуются у нас некритически, на основании ходовых ярлыков и непроверенных предрассудков. Вот один поразительный пример. Что Платон — идеалист, это верно, и об этом знают все. Но кто знает то — уже филологическое — обстоятельство, что сам термин «идея» у Платона встречается очень редко и для него совсем не характерен, что под «идеями» он почти всегда понимает не что-нибудь трансцендентное, потустороннее, запредельное, а нечто такое, что к этому не имеет никакого отношения. Это у него и фигура человеческого тела, и внутреннее состояние человеческой психики, и категория натурфилософии, и просто формально-логическая общность. Самое оригинальное свойство платоновского текста заключается в том, что термин «идея» Платон понимает просто как метод осмысления вещи, или, точнее, метод смыслового конструирования вещи. Где же тут потусторонность? Правда, свои «идеи» Платон иной раз относит к мифологической действительности. Но тогда это ведь уже означает, что Платон вышел за пределы философского определения термина. Правда, таких текстов у него чрезвычайно мало, а подавляющее-то множество текстов об этом ничего не говорит. Вот теперь и судите сами, как же нам понимать основоположника мирового идеализма, у которого философский термин «идея» почти отсутствует. Можно ли изучать терминологию философа без учета всей его фи-

лософской системы как порождающей необходимость того или иного понимания данного термина?

Философская модель у Платона отличается такой необычайной напряженностью, даже драматизмом, что его «идеи» обладают и трагическим и комическим характером и даже танцевальной структурой, что исследование «идей» есть охота за зверем, что их социально-историческая значимость отражает в себе кризисную социально-политическую обстановку идущего к падению классического полиса. Другими словами, философская система любого мыслителя прошлых времен должна рассматриваться нами не только систематически-понятийно, но и стилистически-художественно, если не прямо мифологически, а также исходя из социально-политических предпосылок. Вот тогда-то и будет чему поучиться у философов прошлых времен. Вот тогда-то и нам самим захочется тоже создавать определенный стиль нашей собственной философии, а не только ее понятийную систематику. Другими словами, для нашего собственного философского развития необходимо изучать точную терминологию главнейших философских систем прошлого, находить в этой разнообразной и противоречивой терминологии то единство, которое возникает как результат уже единой и неделимой философской системы как определенного рода модели, и, наконец, изучать эту философско-систематическую модель как отражение еще более высокой и общей модели, а именно — модели социально-политического, культурно-исторического и, следовательно, вообще народного развития. Только тогда мы сумеем осознать свою собственную философскую потребность в ее отличии от прежних времен и только тогда сумеем дать этой нашей философской потребности необходимое для нее логическое оформление. А иначе мы окажемся в изолированном положении, нам не с чем будет себя сравнивать, и у нас не будет никаких моделей необходимых для нас философских оформлений.

Об одном моем постоянном методическом правиле. Пока я не сумел выразить сложнейшую философскую систему в одной фразе, до тех пор я считаю свое изучение данной системы недостаточным. Приведу два-три примера. Всю досократовскую философию я понимаю так: нет ничего, кроме материальных стихий, и, следо-

вательно, нет ничего такого, что могло бы ими двигать; следовательно, они движутся сами собой, то есть являются живыми. Всего многотрудного и бесконечно разнообразного Платона я выражаю в одной фразе: вода замерзает и кипит, а идея воды не замерзает и не кипит, то есть вообще не является вещественной. Всего Аристотеля я свожу к следующему принципу: идея вещи отлична от самой вещи, но она есть динамически-энергичная и притом ставшая в результате ее определенного творческого становления чтойность. Ведь идея вещи у Аристотеля есть то, что отвечает на наш вопрос: что это такое? А так как это «что» он сопровождает грамматическим артиклем, то есть его субстантивирует, то это значит, что здесь речь идет именно о чтойности. Поскольку же эта чтойность известное время развивалась и в результате своего развития остановилась, чтобы можно было сформулировать ее смысл, то это и значит, что основное учение Аристотеля есть учение о ставшей чтойности. Это методическое правило необходимо применять не только к философским системам, взятым в целом, но и к отдельным моментам, так как иначе историко-философский предмет окажется слишком сложным и недоступным для наших теоретических выводов. Да и вообще к ясности, выраженной в одной фразе, должны стремиться изучающие историю философии на каждой самой малой ступени этой науки.

Как переживается ясность трудной философской теории в нагляднейшей и конкретнейшей форме? Как известно, «Парменид» Платона относится к числу самых сложных текстов во всей мировой философской литературе. Здесь дается диалектика «одного» и «иного» с точки зрения восьми логических позиций. Однажды две аспирантки Московского университета, долго изучавшие этот сложный текст «Парменида» и в конце концов овладевшие им, захотели протанцевать всю эту диалектику, причем одна аспирантка изображала «одно», а другая — «иное». И эти восемь логических позиций «Парменида» в условиях ясного понимания их действительно являются сюжетом для самого настоящего танца. Вот как я понимаю историко-философскую ясность, и вот как я делаю для себя из этого теоретические и практические выводы.

О значении историко-философской науки для выработки нашего собственного мировоззрения. Я могу рассказать об этом с тщательной формулировкой относящихся сюда тезисов в систематическом виде.

1. Школа мысли. Школа мысли заключается не в умении оперировать внутренними элементами мысли, но в умении осмыслять и оформлять ту или иную немислительную реальность, то есть такую предметность, которая была бы вне самой мысли. Аналогично: математикой владеет не тот, кто знает лишь ее аксиомы и теоремы, но тот, кто с их помощью может решать математические задачи.

2. Школа философии. Школа философии тоже не есть только умение оперировать внутренними элементами самой философии, то есть понятиями, суждениями и умозаключениями, но умение применять весь этот мыслительный аппарат к той предметности, которая находится за пределами мысли. А так как мыслительный аппарат есть умение как делать предельные обобщения, так и формулировать предельно данные единичности, то и предмет философии должен представлять собою картину перехода от одного обобщения к другому между предельно общим и предельно единичным предметом.

3. Природа, общество и культура. Предметом мысли и философии являются природа, общество и человеческое мышление. Однако, будучи предметом философии, они должны быть предметом как предельно общего, так и особенного, а также единичного. Но природа и общество, взятые в своей предельной данности, сливаются в то целое, которое нужно назвать культурой. Культура есть не просто природа, но такая природа, которая обрабатывается и развивается общественно. И культура есть не просто общество, но такое общество, которое развивается в определенных природных условиях.

4. История философии на службе истории мысли. Отсюда следует, что школа мысли, желающая использовать для себя историю философии, должна уметь применять мыслительный аппарат к культуре, находя в ней такие единичные оформления, которые возникают как результат предельной обобщенности, а с другой стороны, также и такие предельные обобщенности, которые являются законом возникновения и получения всего единичного. Другими словами, история философии, если ее всерьез привлечь для школы мысли, может быть только философией культуры.

5. Философия культуры как принцип переделывания, или преобразования, действительности. Предельная общность является самой собою не тогда, когда она отделена от единичного, но тогда, когда она является законом возникновения единичного. Единичное является самим собой не тогда, когда оно отделено от общего, но тогда, когда оно является результатом частичного функционирования этого общего. А так как философия культуры основана на указанной выше диалектике общего и единичного, то это значит, что школа философии, основанная на философии культуры, есть принцип переделывания, или преобразования, действительности. Кто владеет школой мысли, тот владеет философской школой. А кто владеет философской школой, тот владеет философией культуры. Но тот, кто владеет философией культуры, тот умеет не просто созерцать, но преобразовывать действительность, чего совершенно справедливо требует марксистское учение.

6. Недостаточность понимания философии как учения об отношении мышления к бытию.

Мышление, об отношении которого к действительности трактует философия, есть не просто мышление, но мышление предельно обобщенное. И действительность, об отношении которой к мышлению трактует философия, есть не действительность вообще, но предельно обобщенная действительность. Наконец, и отношение между мышлением и действительностью в философии не есть отношение вообще, но предельно обобщенное, то есть смысловое отношение. Мысль о действительности есть не что иное, как установление смысла действительности.

Мышление отражает действительность, но действительность, как это виртуозно доказал Ленин в своем «Материализме и эмпириокритицизме», бесконечна. Следовательно, если мышление всерьез есть отражение действительности, оно тоже беспредельно. Таким же образом если действительность есть вечное развитие и самопеределывание, то и мышление, если оно всерьез есть отражение действительности, есть тоже вечное развитие и самопеределывание. Действительность есть вечное саморазвитие. Следовательно, и мышление, если оно всерьез есть отражение действительности, тоже есть вечное саморазвитие. Действительность есть не только система законов и отношений, но и носитель этих законов и отношений. Следовательно, мышление,

если оно всерьез есть отражение действительности и имеет смысловой характер, тоже должно иметь своего носителя. Но, как уже говорилось, мышление есть смысловое отражение действительности. Следовательно, должен существовать и специфический носитель этих смысловых законов и отношений действительности. Такой носитель есть Я. И, следовательно, философия не есть лишь механическое установление отношения между мышлением и бытием, но установление отношения между мыслящим Я и не-Я, то есть объективной действительностью.

Но отношение Я и не-Я совершается только в культуре. Следовательно, отношение Я и не-Я достигает своего предельного обобщения только в культуре.

7. Последний вывод: если школа мысли есть школа философии, это значит, что она есть такое установление отношения Я и не-Я, когда это Я, как деятель культуры, есть такое Я, которое имеет своей целью практически преобразовывать всякое не-Я. Такое Я, которое не способно переделывать не-Я, не есть деятель культуры; а без этого невозможна ни философия культуры, ни школа философии, ни школа мысли вообще.

Если подвести итог всему тому, что я сказал, сформулировав этот итог в одной фразе, то у меня есть одна такая формула. Она гласит, что и сама действительность, и ее усвоение, и ее переделывание требуют от нас символического образа мышления. Нельзя воспринимать действительность без всякой ее интерпретации, и нельзя переделывать действительность, не имея о ней никакого идейного представления. Я привык думать, что всякая разумная практика должна быть пронизана теорией, а всякая разумная теория должна быть пронизана практикой. Теория для меня — это только символ практики, а практика — это только символ теории, то есть здесь мы имеем дело с диалектикой теории и практики.

Что такое символ? 1. Символ есть функция действительности. Символ есть отражение или, говоря более общо, функция действительности, способная разлагаться в бесконечный ряд членов, как угодно близко или далеко отстоящих друг от друга и могущих вступить в бесконечно разнообразные структурные объединения.

2. Символ есть смысл действительности. Символ есть не просто функция или отражение действительности и не какое попало отражение (механическое, физическое и т. п.), но отражение, вскрывающее смысл отражаемого. При этом такое отражение в человеческом сознании является вполне специфическим и не сводимым к тому, что отражается. Но эта несводимость к отражаемому не только не есть разрыв с этим последним, а, наоборот, есть лишь проникновение в глубины отражаемого, недоступные внешнечувственному их воспроизведению.

3. Символ есть интерпретация действительности. Поскольку символ есть отражение действительности в человеческом сознании, а сознание это, будучи тоже одной из областей действительности, вполне специфично, то и символ оказывается не механическим воспроизведением действительности, но ее специфической переработкой, то есть ее тем или иным пониманием, той или иной ее интерпретацией.

4. Символ есть сигнификация действительности. Поскольку символ есть отражение действительности в сознании, которое тоже есть специфическая действительность, он должен так или иначе обратно отражаться в действительности, то есть ее обозначать. Следовательно, символ действительности всегда есть еще и знак действительности. Чтобы отражать действительность в сознании, надо ее так или иначе воспроизводить, но всякое воспроизведение действительности, если оно ей адекватно, должно ее обозначать, а сама действительность должна являться чем-то обозначаемым.

5. Символ есть переделывание действительности. Символ есть отражение действительности и ее обозначение. Но действительность вечно движется и творчески растет. Следовательно, и символ строится как вечное изменение и творчество. В таком случае, однако, он является такой общностью и закономерностью, которая способна методически переделывать действительность. Без этой системы реальных и действенных символов действительность продолжала бы быть для нас непознаваемой стихией неизвестно чего.

Как у нас в быту иной раз понимают диалектику?
Излишне бытово.

Я знал одну музыкантшу, которая своей игрой при-

водила в восторг своих концертных слушателей. Но когда она после концерта приходила домой, она настолько капризничала и обижала всех, что ее ближние постепенно отошли от нее, оставив ее в беспомощном одиночестве. Она так и умерла старым человеком в беспомощном одиночестве. Говорят: ничего не поделаешь, такая уж диалектика.

Я считаю, что заниматься диалектикой и не делать из нее никаких жизненных выводов — это пустое дело, дармоедство и тунеядство. Если ты работаешь как подчиненный, все время помни, что ты служишь не своему начальнику, а общечеловеческой свободе; и в таком случае ты уже не сможешь быть ни подхалимом, ни подлипалой, ни подлизой, ни льстецом... Если ты начальник, то и тут не худо помнить о твоём великом назначении служить диалектике относительного и абсолютного в достижении общечеловеческой свободы; в таком случае «диалектика» не позволит тебе быть ни хамом, ни держимордой, ни мировым владыкой, ни рвачом, ни наполеоном. Диалектика свободы есть окончательный залог нашего и личного, и общеполитического благородства.

Когда больше занимался наукой, я был моложе. А когда переставал заниматься ею, становился старше. Это веяние вечной молодости в науке я всегда ощущал даже физически. И если прожил столь долгую жизнь и написал столь много сочинений, то лишь потому, что меня всегда тянула к себе вечная молодость.

Наука представляется мне какой-то прекрасной дамой, величественной и всемогущей, которая только и может научить совмещать бытовую жизнь с красотой вечной молодости. Это та наша возлюбленная, которая является единственно верной, всегда окутанной вечными тайнами, но всегда раскрывающей эти тайны в их вечно молодой привлекательности.

Впервые я выступил с лекцией в предпоследнем классе гимназии. Ее тема — «Критика культуры у Руссо» — имела в то время некоторую остроту, и я занимался подготовкой к ней с большим воодушевлением,

сам сделал подробную разработку, конспект... И хотя все это было в 1910 году, то есть довольно давно, помню сопутствующие обстоятельства своего дебюта так ясно, будто это случилось вчера.

Главное ощущение, когда встал за кафедру: легкость и свобода речи, будто всегда преподавал. Читал лекцию всего полчаса, но с такой страстью, что даже чуть-чуть подустал. И могу похвастаться — ни разу в конспект не заглянул.

Моими слушателями были однокашники, друзья из параллельных седьмых классов.

Признаюсь, больше всего эта лекция понравилась мне самому.

Первые настоящие лекции прочитал в 1919 году в Нижегородском университете. Я тогда выступал с публичным курсом лекций «Творческий путь Рихарда Вагнера». Читал на любимую тему — я ведь несостоявшийся музыкант, — и поэтому чувствовал себя на седьмом небе. И, пожалуй, мой энтузиазм, это видимое удовольствие, которое сам испытывал, передавалось залу. Меня там чествовали, как заезжего тенорка. Именно тогда почувствовал, что могу заниматься лекционной пропагандой знаний, — слышу аудиторию и владею ею.

Кроме того, я имел музыкальное образование. И на свои семь лекций по творческому пути Рихарда Вагнера я привлек преподавателей из Консерватории, которые иллюстрировали на фортепьяно те или иные мои положения. Так в музыкальном сопровождении и выступал. Читал настолько свободно, владел материалом настолько глубоко, что прямо в момент произнесения фразы в моем сознании рождались расцветивающие ее метафоры. Это была еще одна приятная неожиданность. Вихрь смысловых образов возникал в сознании.

В университете я попал к профессорам, которые не любили никаких обобщений, которые сводили классическую филологию в основном к формальным знаниям грамматики, словарей, переводов, комментариев. Мои преподаватели были, увы, только накопителями фактов.

Свой предмет они не осмыслили, а пересказывали — это было сплошное перечисление деталей и никакого анализа или сопоставления.

Например, мы знаем, что греки — великие геометры, а другие отрасли математики у них разрабатывались гораздо меньше. Почему вдруг геометрия вышла у них на первый план?

Если вспомнить старых преподавателей, то ими вопрос такой не ставился. Все сообщалось просто как факт: геометрия Евклида создана в таком-то веке, такого-то содержания.

Изо всех университетских ученых меня привлекал лишь Ф. Ф. Зелинский, но он преподавал в Петербурге, — я знал его только по статьям и книгам... Что было делать?! Отрицание официальной науки привело меня к более углубленному самообразованию...

Под влиянием Гегеля, Шеллинга, Вячеслава Иванова и вообще всех тех ученых, кто понимал античность более глубоко, я стал вырабатывать в себе умение видеть не только сами факты в изолированном виде, а стремиться обобщать их в более целостную картину.

Поднимаясь на кафедру, никогда не ограничивался объяснением, что вот именной падеж звучит так, а родительный — так... Эту манеру я не признавал. Для меня важно — обобщение.

И сейчас, в конце жизни, когда завершаю свой труд и подвожу итог своей полувековой работы над «Историей античной эстетики», то прежде всего стремлюсь к обобщению. В этом, мне кажется, я отличался тогда, в предреволюционные годы, от представителей науки университетской, в этом — одна из причин моего первого успеха в Нижнем Новгороде.

Я не люблю читать лекции как лекции. Я привык разговаривать с человеком. Все мои выступления носят характер беседы, и хотя многие меня за это критикуют, я остаюсь при своем этом мнении.

Порой я как будто бы с кем-то спорю. Поэтому у меня разговорная интонация, бытовые выражения, хотя тема сообщения может быть вполне серьезной. «А как вы думаете?» «Во!», «Вовсе не так!»... Без таких восклицаний я просто не могу. Когда поднимаюсь на кафедру, у меня сразу же начинается разговор с живым человеком.

Редакторы охотятся за разговорностью и стараются вычеркивать мои лекционные словечки и выражения. «Что же вы в научный труд вставляете такие фразы, будто запросто обращаетесь к приятелю?!» — так порой возмущаются они.

Но ведь популярно не значит ненаучно.

Обобщение, таким образом, первый принцип, популярность изложения материала, разговорность — второй мой принцип.

Если передо мной большая аудитория, я вынужден актерствовать, то есть работать с максимальной отдачей и напряжением. Но в этом и есть долг и призвание лектора.

Рассудочно-научное изложение курса в чистом виде только утомляет и отбивает охоту к предмету у слушателей.

Так было в мое время. Вот почему многие мои сокурсники сочли для себя за благо оставить мысль о классическом образовании в университете, о филологическом поприще. Помню, один мой давний приятель так и выразился: «В наших университетских классах такая густая тоска, что мухи дохнут».

Тогда же, после того памятного до сих пор для меня разговора, я вознамерился опровергнуть это запальчивое суждение. И всю свою преподавательскую деятельность отдаю тому, чтобы бороться со скукой.

Ведь что обидно больше всего. Мои университетские наставники были огромные знатоки. Они накопили колоссальные сведения по своему предмету.

Но... пренебрегали законами восприятия. Не умели и не хотели думать о том, как слушатели воспринимают их слово.

В дореволюционном университете было правило — записываться на лекции. Если никто не записывается, то курс мог и не состояться. А сдавать-то надо было предмет. Так мы уславливались ходить на иного профессора по два-три человека, по очереди страдая над конспектом.

Почему не ходили? Да ведь бесполезно ходить на такую лекционную бездарщину.

И ведь вспоминая теперь то время, размышляя об этом казусе, думаю, что такой ученейший профессор понимал этот свой провал. У него просто не было способности к публичному слову. И вот мучился сам, мучил других. Нельзя в таком случае за преподавательство браться.

Быть профессором — значит заниматься не только наукой, но и быть педагогом-лектором, отлично представляя, кого и как учить. Тут целый комплекс вопросов педагогики и воспитания. Этим нельзя пренебрегать. Совсем необязательно большому ученому, лишенному дара слова, браться за преподавание.

Вспоминаю Андрея Белого. Это поэт с невероятными возможностями словотворчества. Но в своих докладах он бывал настолько подавлен все возникающими новыми и новыми образами, что буквально захлебывался, как бы сам себя перебивал.

И читать его поэтому невозможно. Причем это не пустые образы, нет. Все очень глубоко. Но настолько крепко и сбито, что получается в таком напряженном виде, будто это трудный греческий текст. Чтобы прокомментировать, надо за каждым словом следить, как оно соединяется с другим.

Я считаю, что это редчайший дар. Манера образного нагромождения — одна из особенностей искусства XX века. Бешеная взмытость, воспаленность. Полет сразу во все стороны. Исторически это замечательная вещь.

А вот философ-идеалист Г. Г. Шпет, хоть и не был оратором, блистал и поражал всех своим остроумием. Кроме того, у него была необычайно рассудочная одаренность. Он любую теорию мог разрушить. И часто злоупотреблял этим. Поэтому когда он выступал в прениях, то доводил свою критику до беспощадного смеха. И аудитория считала: «Ну какой же слабак докладчик, против которого выступает Шпет».

Шпет для меня был отвратителен этим. Обладая незаурядным рассудочным развитием и большим остроумием, он злоупотреблял этим для своего удовольствия.

Был один такой случай. Начинающий ученый Вла-

димир Эйгес выступал с философским сообщением. Оппонент — Шпет — буквально довел его до рыданий. Остроумнейшие и неопровержимые доводы, но выдавалось все это с омерзительным подтекстом. Это выглядело безобразно. Блеск остроумия, применяемый без меры, неуместен и даже безнравственен.

Из тех лекторов, кого мне приходилось слышать, самым замечательным был, пожалуй, Анатолий Васильевич Луначарский. Именно в том духе, как я говорил.

Как-то слушал его вступительное слово перед одним из скрябинских концертов. Это было потрясение не меньше, чем сама «Поэма экстаза» Скрябина.

Он говорил о том, что композитор изобразил и предвосхитил в своем произведении тот мировой катаклизм, который свершился на наших глазах. Это предощущение мировой революции. А выступал он в Большом театре, среди тысячной публики. И тем не менее слово Луначарского настолько меня загло, что, вернувшись домой, я тут же начал работать над статьей о Скрябине.

Блистал своей речью и Вячеслав Иванов. Он ведь запомнился мне не только своеобычностью поэтического слова. Он был и крупным для своего времени ученым, у него всегда были оригинальные, глубокие идеи в понимании античности. У него напевный, торжественный язык и такие выражения, что в обыденной речи кажутся невысказанными, даже вычурными. Вместе с тем они резко выделяли его из толпы собратьев-поэтов начала века. Очень жалею, что мне не пришлось у него учиться — в буквальном смысле. Он преподавал только в Баку.

Мы — два грозой зажженные ствола,
Два пламени полуночного бора;
Мы — два в ночи летящих метеора,
Одной судьбы двужалая стрела.

У него было такое же ослепительное словотворчество, которое, еще в большей степени, пожалуй, было только у Владимира Маяковского. Замечательная способность! Но, конечно же, между ними есть величайшее различие...

Надо сказать, что у Маяковского тоже была очень яркая образность, но он съехал в сторону, увлекся делами общежития...

Ключевского я, к сожалению, не застал. Он умер в тот год, когда я поступал в университет.

Вот, кстати, непревзойденный лектор! Истинный художник, рисовавший перед слушателями целые исторические картины. И вместе с тем он заикался.

Потрясал тысячеголовую аудиторию (он выступал в зале, где ныне Коммунистическая аудитория, в здании МГУ на Моховой), которая дрожмя дрожит, а он заикается. Это уже, можно сказать, редчайшая способность, это оратор высочайшего смысла.

Ключевский, например, говорил: «Императрица Екатерина была не очень грамотным человеком — в слове «еще» она делала четыре ошибки: «исчо»...» Весь пятитомный курс его пересыпан подобными наблюдениями.

Но Ключевский — это недостижимое величие слова...

Подлинная интеллигентность всегда есть подвиг, всегда есть готовность забывать насущные потребности эгоистического существования: не обязательно бой, но ежеминутная готовность к бою и духовная, творческая вооруженность для него. И нет другого слова, которое могло бы более ярко выразить такую сущность интеллигентности, чем слово «подвиг». Интеллигентность — это ежедневное и ежечасное несение подвига, хотя часто только потенциальное.

Интеллигентность есть:

1) индивидуальная жизнь или функция личности, понимаемой как сгусток природно-общественно-исторических отношений;

2) идеологически живущая ради целей общечеловеческого благоденствия;

3) не созерцающая, но переделывающая несовершенства жизни и потому

4) повелительно требующая от человека потенциального или актуального подвига для преодоления этих несовершенств.

А вот говорили, что Достоевский — не интеллигент, и Владимир Соловьев — не интеллигент, и я — тоже не интеллигент. Мои воззрения не интеллигентские. Интеллигенция — это что? Это такое буржуазно-либеральное свободомыслие, да? Я терпеть этого не могу.

Мои воззрения? Лосевские... У меня свое... Я всех люблю, от всех все беру и всех критикую.

Достоевский — не интеллигент и не классический русский писатель, а Толстой — интеллигент и классический русский писатель. Поэтому Толстой, конечно, мне чужд. Что же мне эти рисовые котлетки, что ли, кушать, которые рекомендует Лев Толстой? Мистика рисовых котлеток, что ли?

Флоренского я глубоко ценю. Как филолог-классик я прежде всего ценю его работы в области античной философии. У него очень интересные есть статьи, между прочим, и о Платоне, и об античном идеализме. В книге «Очерки античного символизма и мифологии» 30-го года я говорю, что среди понимания платонизма я нахожу четыре или пять основных пониманий, и одно из них — понимание Флоренского. Считаю, что это оригинальное, новое. Кроме того, он был искусствовед, и очень интересный. Сейчас его внуки издают кое-что из его архива. Далее, Флоренский — математик, закончил математический факультет. По математике у него есть одна замечательная статья о символистском учении Канта о множествах. Написать он успел, но развить мысль не успел. Так что Флоренский — во многом неосуществленные замыслы. В своей книге 1914 года «Столп и утверждение истины» он действительно сделал много открытий, но развить их ему тоже не удалось. В 20-х годах он был инженером и даже целый том выпустил «Диэлектрики и их техническое применение». Его ценили как инженера.

Из книги «Очерки античного символизма и мифологии» (М. 1930).

Флоренский, с моей теперешней точки зрения, все-таки слишком христианизировал платонизм. Вернее же он просто имеет в виду христианский платонизм. Для

античности это понимание слишком духовно. Флоренский учит о лике. Этот лик полон внутренних интимнейших энергий. Лик предполагает личность, духовную индивидуальность, внутреннюю свободу духа, хотя бы и связанного духа, хотя бы и страдающего (ибо разве можно вообще отнять у человека свободу?). Когда говорят, что греки слишком антропоморфизировали своих богов, что греческие боги слишком похожи на людей, то я всегда вспоминаю по этому поводу слова Гегеля: греческие боги слишком мало похожи на людей. Да, они действительно слишком отвлечены, слишком безличны, слишком бездушны. Бесконечно более человечно распятие, крестная мука, воскресение духа и тела, страдание за чужие грехи. А греческие боги у Флоренского слишком реальные, слишком интимны, слишком личны, слишком полны выражающими и убедительными энергиями живой души, живого духа. Кратко свое расхождение с Флоренским в понимании античного платонизма я формулировал бы так. У Флоренского — иконографическое понимание Платоновской Идеи, у меня же — скульптурное понимание. Его идея слишком духовно-выразительна для античности. Моя Платоновская Идея — холоднее, безличнее и безразличнее; в ней больше красоты, чем интимности, больше окаменелости, чем объективности, больше голого тела, чем лица и лика, больше холодного любования, чем умиления, больше риторики и искусства, чем молитвы. В связи с этим и магизм становится у меня более телесным и тяжелым, менее насыщенным и напряженным и даже совсем отходит на второй план.

Как филолог, прошедший через Ницше, Роде и Шпенглера, и как философ, всегда ценивший, главным образом, выразительные лики бытия, я никогда не мог органически переваривать того нивелирующего и слепого эмпиризма, который вколачивался в меня с университетских лет. Изучая любой факт из античной культуры, я не успокаивался до тех пор, пока не находил в нем такого свойства, которое бы резко отличало его от всего неантичного. Как раз в годы 1924—1927 я добился ясности и в этом вопросе, и это не могло не повлиять на все мои последующие работы из области античного платонизма.

Логику Гегеля и его Историю Философии я всегда знал, перечитывал и любил, а схемами, взятыми отсюда, часто пользовался в самых разнообразных своих курсах и трудах. Но трехтомные гегелевские «Лекции по эстетике» и шеллинговскую «Философию искусства» я впервые тщательно проштудировал не раньше 1924 года. И должен прямо сказать, эти сочинения произвели на меня огромное впечатление. Из них-то я и почерпнул то удивительное понимание античности, которое гениально вскрывает и ее полную специфичность, и несводимость ни на какой другой культурный тип и ставит ее в совершенно ясную диалектическую взаимозависимость с другими основными культурно-историческими эпохами. Конечно, Шпенглер, наряду с Винкельманом, Шиллером и Ницше, весьма помог мне углубить мой гегеле-шеллинговский взгляд и сделать его более выразительным и просто даже более детальным. В особенности он дал мне хороший корректив к моей давнишней ницшеанской оценке некоторых фактов античной культуры (только как раз не Сократа и Платона). Но при всем том только люди, злостно настроенные ко мне, могут обвинять меня в шпенглеризме. Шпенглер учит, что в основе античности лежит интуиция бездушного тела, я же — что интуиция живого тела. Шпенглер доказывает, что античность не знала «бесконечности», я же думаю, что античность основана на «актуальной бесконечности». Шпенглер проморгал христианство, растворивши его в арабской и новоевропейской культуре; я же думаю, что христианство — совершенно самостоятельный культурный тип. Шпенглер не знает никаких «средних веков», я же считаю это вполне определенной культурно-исторической категорией. Шпенглер совсем презрительно относится к Шеллингу и Гегелю; я же считаю их вершиной всемирно-человеческой философии. Шпенглер — релятивист, я же абсолютист.

«Стиль» и «мировоззрение» должны быть объединены во что бы то ни стало; они обязательно должны отражать друг друга. К этому присоединяется повелительный зов современности (меньше всего русской) о применении социологического метода к области философии. Для меня, как последовательного диалектика, социальное бытие конкретнее не только логической,

но и выразительной, символической и мифологической стихии. Социальное бытие заново воплощает логику, символику и мифологию и меняет их отвлеченные контуры до полной неузнаваемости.

Мое отношение к формализму раньше было абсолютно отрицательное. Потому что я базировался на содержании, а не на форме, на идеях, на стороне общественно-исторической, а они это все презирали. А вот теперь, с течением времени, когда прошло пятьдесят — шестьдесят лет, я думаю, что они все-таки полезную работу делали. В каком смысле? Они обновили старую академическую науку. Тут все-таки новый метод, новый подход. Дается статистика, вскрывающая разные значения. Тут много нового и интересного.

Фрейдизм был сильно распространен в 20-х годах и в России. Много было книг, Фрейда переводили, много издавали. Что касается меня, то я очень увлекался Фрейдом. Я думаю, что фрейдизм — это большое явление, очень важное явление в истории философии и в истории науки. Я думаю, что тут впервые вскрыта действительно колоссальная роль подсознательной сферы. Мы слишком были рассудочны, слишком преувеличивали действие разума и не знали подспудных, затаенных влечений, желаний, интимных, неосознанных побуждений. Вот в этом отношении фрейдизм сыграл огромную роль. Но что мне окончательно не нравилось и претило — это то, что все подсознательное Фрейд сводил на сексуальную сферу. Вот это было отвратительно. Все подсознательное обязательно сексуальное. Почему? Когда читаешь, например, «Толкование сновидений», наряду с преувеличениями и глупостями есть очень много ценных наблюдений. Вот, скажем, человек к чему-нибудь стремится и во сне ему снится, что он этого достиг, что он уже получил то, что надо. Ну, так это же естественно! С точки зрения сознания это невозможно, неуместно, немислимо, сознание мешает, а подсознательное требует. И вот подсознательное рисует достижение успеха в той области, в которой его фактически нет. После Фрейда, конечно, представление о значении сексуального фактора утвердилось в науке навсегда. Но исключительное положение, так, чтобы

ничего другого не допускалось, — это невозможно, это дикость.

Фрейдизм в античности тоже везде видел один только пол. Ну, там сексуального очень много. Ведь все боги, все люди происходят от Земли. Земля — это такой откровенный пол! Земля порождает и себя, и Небо, в порядке сексуального напряжения. Потом вступает с Ураном в брак. От этого появляются другие боги, Кронос, Зевс и так далее. Причем говорится, что за всем дальнейшим процессом порождения богов наблюдает Земля, продолжает наблюдать за всем. Для меня мифология — это прежде всего скульптура, прекрасные, законченные героические образы, за которыми кроется, однако, их страшное, хаотическое, дисгармоническое, хтоническое прошлое, часто откровенно сексуальное. Но исключительная сексуальность — это же глупость!

Византией и средними веками я занимался только в одном направлении: я изучал все время историю неоплатонизма. Так как неоплатонизм — это огромное течение, очень глубокое и интересное, меня интересовало: а что дальше? Неужели такая глубокая философия перестала существовать вместе с античностью? Оказалось, что она очень разнообразно развивалась и в Византии, и в Возрождении, поэтому я изучил ряд авторов из средних веков и так дошел до Николая Кузанского, философа XV века, возрожденца, который оказался чистейшим неоплатоником. И я настолько увлекся Кузанским, что перевел из него несколько трактатов и напечатал в 1937 году. Эти переводы сейчас возобновлены, повторены. Правда, мои комментарии к прежнему изданию все выкинули, как это полагалось в те времена, я их больше не предлагал.

Пушкин и Лермонтов, они мне нравятся так, как они и всем нравятся. Это классика. Это русская классика. Я не могу этого не знать, не любить. Конечно, я ее ценю и высоко ставлю. Но менее всего я классик. Я не классик.

Гоголь — его, конечно, причисляют к классикам, но у него слишком острый и большой критицизм. Правда, он в «Мертвых душах» говорит, что Россия, как тройка, мчится, все государства сторонятся и боятся помешать, но это все равно едва ли классика. Потом: мертвые души — уже само название «Мертвые души» — это что-то не классическое. Хороший интеллигент никакой души не признает: ни мертвой, ни живой. Он признает Павлова и Бехтерева, а тут видите ли, Собакевич — как мертвая душа?! Простите, это не реализм — это символизм. Коробочка или Манилов как мертвая душа. Кстати сказать, о мертвой душе ни одного слова нет, но образ сам такой, что ты видишь: это мертвая душа. Так это самый настоящий символизм... В русской классике, конечно, многие были течения, уклоны, направления, вот Тютчев — в какой мере он классик, я не знаю...

О чем ты воешь, ветер ночной?..

И далее:

О, страшных песен сих не пой
Про древний хаос, про родимый!..

Я думаю, это не классика. Это не Тургенев и не Пушкин. Это уже проникновение в XX век, это пророчество уже XX века...

Декадентство есть самодовлеющее чувственное ощущение, когда оно становится изысканным и изощренным ввиду равнодушия к тем объективным ценностям, воспроизведением которых оно является... Были декаденты, которые признавали также и значимость объективных ценностей, хотя и относились равнодушно к их жизненному воплощению. Например, В. В. Розанов, который глубочайшим образом понимал науку, искусство, философию, религию и общественно-политическую жизнь. Но, понимая все это до большой глубины, он стремился только к оригинальному, весьма изысканному и весьма изощренному изображению только своих чувственных ощущений при полном равнодушии к субстанциально-жизненному воплощению всех этих величайших и прекрасно им ощущаемых объективных ценностей.

Если бы я не был так стар и не было бы у меня столь-

ко обязанностей по античности, то Розанов — это один из тех писателей, которыми я действительно мог бы заняться, навалить книжонку, чтобы обрисовать его не в том тривиальном виде, как это нередко делается, а по-иному.

Розанов — человек, который все понимает и ни во что не верит. Мне рассказывал П. А. Флоренский: однажды был крестный ход, в память преподобного Сергия или какой-то другой праздник, — был ход вокруг лавры. И в этом крестном ходе участвовал Розанов. Тоже шел без шапки, все как положено... Тут духовенство, пение, и он идет. С ним рядом и шел отец Павел, и он-то потом мне сам рассказывал: «Розанов ко мне обращается и говорит: — А я ведь во Христа-то не верю... Я-то в Христа не верю...» Вот такое отношение к религии, к философии, ко всему на свете, отношение такое восприимчивое, осязаемое. Есть этот осязаемый им факт на самом деле или нет — его это не интересует. Истинен этот факт или неистинен — его совершенно не интересует, а вот ощущение и вообще переживание этого факта его интересуют. Это действительно такой классический декаданс. Все знать до глубины и ни во что не верить. Ведь, он, например, об иудаизме очень глубокие мысли высказывал, о православии тоже очень глубокие мысли высказывал, очень интересные, и когда было открытие мощей Серафима Саровского, он туда ездил, а потом в своих записях писал (цитирую по памяти): «Да, конечно, все это тут интересно, глубоко, но когда я после этого открытия поехал домой, я подумал: «Э!.. Ну ее совсем, эту мистику. Поеду-ка я лучше ко шам да к жене. Какие щи у меня умеет жена готовить! Вот это действительно! Вот это щи!»

Он ведь кончил классическое отделение! Он специалист по древним языкам. И между прочим, в начале своей деятельности вместе с филологом Первовым переводил Аристотеля. Появилось пять книг «Метафизики» Аристотеля в переводе Розанова и Первова, но потом он все это забросил, стал газетным писакой, очень талантливым, правда, так что, конечно, все это забыл и гимназию бросил. А когда, через много лет, его спросили: «Скажите, пожалуйста, ведь вы же окончили классическое отделение. Вы специалист по Греции и Риму. Вы что же, забыли античность? Она вас совсем не интересует?» Он говорит: «Не-е-ет! Почему-у-у-у? Ан-

тичность меня интересует». — «А чем же вас интересует античность?» — «Она вся проникнута ароматом мужского семени!» Вот Розанов. Значит, сама по себе античность его не интересует, а чем она пахнет, его интересует. Если она пахнет чем-нибудь таким необычным, он будет говорить: чем необычнее, тем лучше. Вот эта погоня за необычным красным словом — это его конек. Вот что такое Розанов. Это, конечно, очень интересное явление, которое заслуживает того, чтобы его изучить.

Кроме Розанова, вообще мало кто говорил о Вл. Соловьеве так метко и так проникновенно. Постоянная бездомность и неустроенность жизни и деятельности Вл. Соловьева; его русская душа, постоянно грезящая о всемирно-историческом духовном и материальном освобождении; его русское сердце, всегда ищущее уюта и никогда его не находящее; невозможность и недоступность всякого рода идеалов, постоянно заставлявшие переходить от профессуры к литераторству и публицистике, а в журналистике от талантливых литературно-критических анализов к прямому космическому утопизму; его постоянная жажда общественно-политической свободы, заставившая его перейти к трагическому одиночеству как среди либеральной, так и среди консервативной русской общественности; его вера во всеобщую и чистейшую церковность, которой может позавидовать даже всякий честный атеист, — все это подмечено и формулировано Розановым настолько просто и ясно, насколько и глубоко.

Вот как Розанов кончает свою характеристику Вл. Соловьева: «Заметно, как образ его улучшается, очищается после смерти; как и перед самою смертью он быстро становился лучше, как будто именно приготавлился к смерти. Разумеем здесь его отречение от горячих и неподготовленных попыток к церковному «синтезу» и вообще быструю его национализацию. Внук деда-священника вдруг стал быстро скидывать с себя мантию философа, арлекинаду публициста. «Схиму, скорее схиму!» — как будто только не успел договорить он, по примеру старорусских людей, московских людей. И хорошо, что он умер около Москвы, москвичом. Там ему место — около сердца России.

Мы же не забудем еще и еще поминать его, и именно

церковно поминать. Поверим, что это было самое горячее его прижизненное желание...»

Таким образом, среди ближайшего литературного окружения Вл. Соловьева не было такого писателя, который бы так глубоко и так остро расходился с Вл. Соловьевым, как В. В. Розанов. Но зато не было и такого писателя, который бы так проникновенно и так бесстрашно умел формулировать самое существенное, что было у философа. Поэтому будет небезынтересно привести слова С. М. Соловьева (племянника Вл. Соловьева), которому В. В. Розанов сказал за несколько месяцев до своей смерти: «Зачем мы ссорились с Владимиром Соловьевым? Ведь мы оба были пророки».

...У некоторых читателей Вл. Соловьева может сложиться мнение о резко определенной ориентации философа на Запад. Это совершенно неверно. Западничество было для него слишком односторонней, рассудочной теорией. Недаром, отправляясь однажды на Запад, он сказал, что едет в нужник. Кроме того, резко расходясь со славянофилами в их невнимании ко всем язвам русского прошлого, Вл. Соловьев сердечно любил Россию, всегда питал патриотические чувства, всегда критиковал царское правительство за угнетение отдельных народностей и мечтал о великом будущем России, даже об огромной международной роли России, но, правда, как только свободной семьи народов. Прошлое и настоящее России было ему иной раз настолько невыносимым, что он одно время рвался из православия в католицизм, и в католицизме он в конце концов разочаровался. И, не находя опоры ни в прошлом, ни в настоящем России, он стал строить какие-то невообразимые теократические утопии, в которых Россия по-прежнему оставалась у него ведущей страной мирового значения.

Правда, Вл. Соловьев не удержался и на этом пути. Расстроенный неурядицами на своей родине (а в западные идеалы он вообще никогда не верил, и еще в первой диссертации доказывал обреченность Запада), встретивший небывалый отпор и часто просто даже невнимание и насмешливость по поводу своих утопий и, наконец, сломленный преждевременным физическим истощением, Вл. Соловьев скончался в сознании своего полного бессилия.

Если мы внимательно присмотримся к судьбе Вл. Соловьева, то мы ясно поймем, что он всегда и везде был искателем, неутомимым борцом против всякого рода несправедливости и энтузиастом, верящим в наступление лучших времен. Причем в этих своих стремлениях он доходил до дерзостей, граничащих с безумством. После убийства Александра II в 1881 году никто из демократических, прогрессивно настроенных политических деятелей не осмелился публично выступить с требованием помиловать народовольцев. Эту опасную миссию взял на себя именно Вл. Соловьев, обратившись к царю с таким требованием в публичной лекции. Более того, в письме к Александру III, в котором философ разъяснял смысл своей речи, он еще раз призвал монарха «помиловать врагов своей власти». Ряд своих важных трудов, безусловно религиозного содержания, Вл. Соловьев не мог печатать в России именно из-за их критического пафоса, направленного против официальной церкви. Они печатались за границей по-французски, и только после революции 1905 года стал возможен сам вопрос об их переводе на русский язык. Дело в том, что в этих своих книгах Вл. Соловьев допускал такую критику режима Победоносцева и Дм. Толстого, что ходили упорные слухи о ссылке философа на Соловки. Еще более уничтожающей, доходящей до грубости критике Вл. Соловьев подвергал царскую политику в письмах. Так, в послании к М. М. Стасюлевичу (1886 года) он писал об этой политике как о «политике замороженного говна», которая «держится только зловредным триумvirатом из лжецерковника П. (Победоносцева), лжегосударственного человека Т. (Д. А. Толстого) и лжепророка К. (Каткова)».

Трудно вообразить более убедительное свидетельство искренней и бескомпромиссной позиции Вл. Соловьева... который был вполне серьезен, когда, отвечая на шуточную анкету в «Альманахе Признаний» Т. Л. Сухотиной, главной человеческой добродетелью назвал правдивость.

В эпоху Гомера мифология еще находилась на переднем плане, но ему она являлась не в своем объективном виде, а как предмет любования. У него все боги, все чудовища прекрасны. Термин «прекрасный» у Гомера применяется решительно ко всему. Даже гадость,

которую едят его герои, какая-то невообразимая смесь лука, меда и еще чего-то,— и то она прекрасна! Человек не живет этим, а любит, — и это и есть кануны цивилизации...

Античность, как я ее понимаю, мне очень близка в смысле предмета изучения, я ее очень люблю, но... я думаю, что вся античность все-таки представляет собой определенный период в истории культуры, в истории философии, в истории науки, период весьма недостаточный и ограниченный. А именно: вся античность, как я доказываю в своих семи томах, основана на интуициях телесного, вещественного характера. И для нее абсолют — видимое небо, небесный свод, звезды, солнце, луна; вот это видимый, осязаемый, слышимый, как они считали, космос, материальное чувство — это для нее абсолют. Античность исходит из интуиции вещи. Собрание всех вещей — это есть чувственный космос. Я должен сказать, что для меня здесь очевидна односторонность античности. Но недостаток может обернуться достоинством. Тело и вещь имеют свое искусство. Что такое античная скульптура, как не изображение человека в виде вещи?

Меня всегда влекла к себе мифология. Но не в беллетристическом смысле, а как тип сознания, всегда во все времена присущий человеку. В античности мифология проявляет себя наиболее открыто. В ранний период древнегреческой культуры, который иногда называют «мифологическим», миф выступал вообще вне всякой рефлексии, и лишь потом, в эпоху досократиков и высокой классики (Платон и Аристотель), миф стал осознаваться античными мыслителями. Что же касается неоплатонизма, то здесь мифологическое сознание уже на рефлектирующей основе расцветает необычайно. Вообще для интересующегося мифологией античность с ее доведением мифа до телесного утверждения (боги-то ведь абсолютно телесны; они едят, пьют, чувствуют боль от ран) представляет уникальную возможность размышления и познания.

Античность есть любование на небесный свод... Небесный свод был для древних высшей красотой, абсолютным разумом и даже самим божеством. Цицерон,

например, приводит такой не дошедший до нас текст Аристотеля: «Если бы существовали такие люди,— говорит он,— которые бы всегда жили под землей в хороших и ярко освещенных жилищах, украшенных статуями и картинами, снабженных в изобилии всем, что считается необходимым для счастья, если бы эти подземные люди никогда не выходили на поверхность земли, а только по слухам знали, что есть некие могущественные боги; далее, если бы в какое-то время земля разверзлась, и они, эти люди, смогли из своих подземных жилищ выйти на свет в те места, где мы живем; и тут они внезапно увидели бы землю, и моря, и небо, громады облаков, ощутили бы силу ветров, взглянули бы на солнце и познали бы как его величие и красоту, так и его силу, как оно, разлив свой свет по всему небу, образует день, а с наступлением ночи они узрели бы небо, все усеянное и украшенное звездами; они увидели бы, как все эти светила восходят и заходят, и заметили неизменность и постоянство их путей в течение всей вечности,— то, увидев все это, вышедшие из-под земли люди, конечно, решили бы и что боги существуют, и что все великое, что им открылось, именно боги и сотворили». И ведь под этими прекрасными словами можно увидеть античность как общинно-родовую формацию, где и в процессах труда, и в процессах распределения продуктов труда основную роль играли родственные отношения.

Рабовладение было только тучным навозом для античной культуры. Но когда вам нравится чудесное очертание розы и вы вдыхаете ее чарующий аромат, это же не значит, что вы в то же самое время вдыхаете в себя и тот вонючий навоз, из которого выросла роза. Рабовладение для нас в этом смысле, конечно, только навоз. Но Аполлон Бельведерский и Венера Милосская, выросшие на этом навозе, не только прекрасны, но являются неувядаемыми образцами всего мирового искусства. Тут прямое противоречие, и тут две прямые противоположности. Но у нас есть метод понимать единство противоположностей, а именно, метод диалектический.

Роза, во-первых, не имеет ничего общего с навозом, из которого она выросла; а во-вторых, то и другое является также и чем-то единым и нераздельным.

Поэтому если вы всерьез захотели пользоваться философскими методами, то рабовладение, как оно ни ужасно, находится в полном единстве с порожденной на его почве культурой. И тут надо не ужасаться, а спокойно мыслить то, что фактически было в истории.

Любоваться небесным сводом можно и без всякого рабовладения. И не только можно, но и должно. Лишенный мысли и безынициативный хаос во что бы то ни стало должен превратиться в космос. По-моему, это азбука всякого мировоззрения. Но эта азбука идеально продумана в античности. Что же до «фальсификации» современными воззрениями античной культуры, то прочитайте в «Теогонии» Гесиода изображение борьбы Зевса, этого олицетворения разума, и титанов, этого олицетворения не знающего никаких пределов индивидуально-хаотического своеволия. Здесь же вы найдете замечательную картину того, как во время этой борьбы трещит вся земля, кипят океаны и содрогаются весь мир. Такую же борьбу космоса с хаосом вы найдете в изображении боя Зевса с Тифоном. Тифон — это порождение Земли и Тартара, чудовище с целой сотней ужасных голов, в том числе и змеиных, каждая из которых изрыгает дикие звериные вопли. Здесь античность мыслила себе самый страшный символ вызывающего своей наглостью чудовища, мечтающего поглотить в себя весь мир. Поединок этого звериного хаоса с космическим разумом Зевса наполняет весь мир огнем, сотрясает всю землю и заставляет дрожать само небо. Зевс, это олицетворение космического разума, уничтожает своими молниями хаотически разъяренного Тифона. А это, конечно, явилось показателем растущей победы человека над стихийными силами природы.

То, что мифология органична различным эпохам, я могу утверждать определенно. Другое дело, что она не так явственна, не так открыта, как в античности. Но и эпоха Возрождения, и новое время пронизаны мифами, их надо только узнать и сформулировать. Или вот, к примеру, Гегель. Казалось бы, какая тут мифология, логицист — до мозга костей. Но и у него я вычитал, что «понятие это есть ночь божественной мистерии».

Различие в отношении к мифу в природе романтизма и классицизма. Романтизм есть ввиду постоян-

ного недовольства настоящим уход в бесконечность, в бесконечные дали и с признанием подлинной реальности только за этим бесконечно удаленным идеалом. Классицизм основан на принципе достигнутого совершенства, романтизм же — на принципе никогда не могущей быть достигнутой бесконечности. Но романтизм включает в себе и некую опасность. Вот, например, Гегель, глубочайше понимавший все художественные стили, утверждает, что романтики часто слишком увлекались своим искательством идеала до такой степени, что оно становилось уже чем-то самодовлеющим и чем-то уже отвлекающим от той бесконечности, которую романтики с самого начала считали своим главным принципом. Это приводило к тому, что Гегель называл духовным приключенчеством.

Вяч. Иванов — ярчайший пример того, как поэт, устремленный в бесконечные просторы, может и вовсе избежать опасности приключенчества. А вот у Блока момент приключенчества уже есть, особенно в его знаменитых «Двенадцати», но здесь это оправданно. Много скверного приключенчества нахожу в поэзии Брюсова.

Натурализм — это изображение жизни в ее пространственно-временной причинности, но без всяких объективных идей, которые выходили бы за пределы последней.

Абсолютные идеалы существуют, но они для меня недостижимы. А вот что достижимо, так это мое вполне относительное действие, но в этом относительном действии всегда присутствует и абсолютная истина, благодаря которой только и оправдывается вся моя жизнь. И об этом совершенно правильно говорил Ленин. Абсолютное и относительное предполагают одно другое, и этим своим соотношением они также оправдывают себя.

«...Человеческое мышление по природе своей способно давать и дает нам абсолютную истину, которая складывается из суммы относительных истин. Каждая ступень в развитии науки прибавляет новые зерна в эту сумму абсолютной истины, но пределы истины каж-

дого научного положения относительно, будучи то раздвигаемы, то суживаемы дальнейшим ростом знания... С точки зрения современного материализма, т. е. марксизма, исторически условны *пределы* приближения наших знаний к объективной, абсолютной истине, но *безусловно* существование этой истины, безусловно то, что мы приближаемся к ней. Исторически условны контуры картины, но безусловно то, что эта картина изображает объективно существующую модель»¹.

Свобода, на мой взгляд, есть совпадение того, что есть, с тем, что должно быть. Если вы не просто существуете, но существуете так, как вы должны существовать, вы в существенном смысле слова уже ни от чего не зависите и ни в чем не нуждаетесь, то есть в этом смысле вы свободны.

Обычно говорится о свободе как об осознанной необходимости, но понимается это часто из рук вон плохо. Понимается так, что я нахожусь против своей воли в рабской зависимости от объективной необходимости, а сам только осознаю эту свою рабскую зависимость, и что лишь только в этом и заключается моя свобода. Мне, однако, хочется сказать совсем другое. Именно та необходимость, которой я подчинен, вовсе не есть внешнее насилие, и когда я этому подчиняюсь, я вовсе не чувствую себя рабом. Наоборот, эта объективная необходимость и есть мое последнее и максимальное внутреннее желание. Если вы хотите, чтобы ваш труд был осмыслен, необходимо, чтобы он происходил не ради исполнения каких-то внешних приказов (это было бы рабство) и не ради достижения ваших узкоэгоистических целей (это — субъективный каприз), но и не в силу какой-то чуждой нам и совершенно внешней необходимости (это было бы фатализмом). Всякий труд осмыслен и свободен только тогда, когда он осознается, с одной стороны, как стремление ко всеобщечеловеческой свободе, а с другой стороны, как моя собственная, чисто личная потребность.

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 137—138.

Современная литература мало думает о значимости своего времени, а ведь писатель и поэт должен мыслить «эсхатологически», только не в смысле фатальной неизбежности конца мира, а в смысле возможности такого конца, если сейчас, сегодня и именно он не попытается разрешить «последние вопросы». Вспомните, сколько напряжения в поисках героев Достоевского, в исканиях русской культуры XIX века вообще. Иногда кажется, что если не решит Алеша Карамазов вопрос о вере, если не найдет Иван свою идеальную истину, то не будет и мира. Это напряжение мысли есть, конечно, не только у Достоевского и не только в русской культуре, но у всякого самобытного писателя и во всякой развитой культуре. Тут вам и романтизм, тут вам и символизм, тут вам и реализм, тут вам и просто общечеловеческое стремление к свободе, которое, с одной стороны, находится в гармонии со всеми лучшими человеческими исканиями, известными нам из истории, а с другой стороны, содержит в себе также и новое, что в такой мере не было известно исторически ограниченным периодам литературного развития. Я, по крайней мере, именно этому учусь в истории литературы, и я именно такую теорию вывожу из своих историко-литературных занятий. Конечно, к классике не надо относиться догматически. Благодарность великим творцам культуры прошлого не имеет ведь ничего общего со слепым подражанием им.

Античные боги — это те идеи, которые воплощаются в космосе, это законы природы, которые им управляют.

Мы же не называем свои законы природы «богами». А там законы природы называют богами. Что же получается? Ведь идея вещи выше самой вещи. Идея ведь не вещественна. Но она невещественна формально, а по содержанию своему — она полное отражение вещи. Поэтому все достоинства и недостатки природы и человеческой жизни отражаются в богах. Должен признать, что суждение о том, что боги есть результат обожествления сил природы, достаточно банальное и тривиальное, но оно абсолютно истинное.

Помните: не все банальное плохо, а многое банальное — истинно.

Новоевропейский человек из фатализма делает очень странные выводы. Многие рассуждают так. Ага, раз все зависит от судьбы, тогда мне делать ничего не нужно. Все равно судьба все сделает так, как она хочет. К такому слабоумию античный человек не способен. Он рассуждает иначе. Все определяется судьбой? Прекрасно. Значит, судьба выше меня? Выше. И я не знаю, что она предпримет? Не знаю. Почему же я тогда не должен поступать так, как хочу? Если бы я знал, как судьба обойдется со мной, то поступил бы по ее законам. Но это неизвестно. Значит, я все равно могу поступать как угодно. Я — герой.

Античность основана на соединении фатализма и героизма. Ахилл знает, ему предсказано, что он должен погибнуть у стен Трои. Когда он идет в опасный бой, его собственные кони говорят ему: «Куда ты идешь? Ты же погибнешь...» Но что делает Ахилл? Не обращает никакого внимания на предостережения. Почему? Он — герой. Он пришел сюда для определенной цели и будет к ней стремиться. Погибать ему или нет — дело судьбы, а его смысл — быть героем. Такая диалектика фатализма и героизма редка. Она бывала не всегда, но в античности она есть.

Оказывается, основное представление о мире у греков какое? Это есть театральная сцена! А люди — актеры, которые появляются на этой сцене, играют свою роль и уходят. Откуда они приходят, неизвестно, куда они уходят, неизвестно, но они играют свою роль. Однако как это неизвестно, откуда они приходят и куда уходят? Приходят — с неба, они же есть эманация космоса, космического эфира, и уходят туда же и там растворяются, как капля в море.

А на земле? А земля — это сцена, где они исполняют свою роль. Кто-то скажет: но какую же пьесу разыгрывают эти актеры?

Отвечу: но какое вам до этого дело? Разве вы космос? Космический эфир? Сам космос сочиняет драмы и комедии, которые мы выполняем. Философ это понимает, а знать ему достаточно только одно: что он актер и больше ничего.

В конце концов и античный человек стал чувствовать, что его система слишком далека от личности и в этом смысле слишком пустынна. Это дало возможность

потом, на развалинах античности, появиться новой культуре, основанной на личности, взятой с абсолютной позиции.

Мне приходится сейчас в связи с моей многотомной историей античной эстетики заниматься неоплатониками, а это последняя философская школа античности, и очень богатая. Уже христианство стало государственной религией, уже гремели Вселенские соборы, а небольшая группа языческих философов создает свою концепцию античности. Но дни языческой античности сочтены, и эти же самые мыслители, так глубоко понимавшие сущность античной философии, все-таки в конце концов пришли к тому, что это все пустыня. Почему? Нет никого, раз нет личности, и есть только «что». Космос — это «что», а не «кто». Поэтому я бы определил печальный и трагичный конец этой замечательной античной внеличной культуры словами поэта XX века:

Я несусь и несу неизбежных пылений глухую грозу
И рыдаю в пустынях эфира.

Так кончились те светлые дни, когда человек молился на звезды, возводил себя к звездам и не чувствовал своей собственной личности.

Возрождение увлекалось антропоцентризмом и стало проповедовать титанизм, который далеко ушел за пределы первоначальной прогрессивной идеи свободной человеческой личности.

Титан — это то же самое мещанство, но если мещанин действует в пределах дома, то титан — в мировых масштабах. Возведя субъект в абсолют, Возрождение открыло путь дальнейшему торжеству субъективизма, отразившемуся в последующие века. Весь Запад для меня в этом смысле представляет собой тупик мысли.

Я люблю Шекспира как саморазоблачение Ренессанса, потому что у него действуют титаны — Макбет и подобные ему, — которые, кроме себя и своего мировоззрения, ничего не признают. Вот почему между ними возникает борьба, и вот почему она заканчивается горой трупов в финале шекспировских трагедий — достойный венец абсолютизированного антропоцентризма!

Не хватает жизни. У меня было много музыкальных и математических идей, от которых пришлось отказаться. Потом в области философии и филологии у меня было много интересного. Я подробно читал в свое время и Канта, и Гегеля, и Шеллинга. Гегеля очень люблю и сейчас даже его «Логику» могу по главам рассказать. Вот если заниматься специальной наукой, то придется ограничиваться.

Я погрузился в классическую филологию и более специально — в историю античной философии и эстетики и вот над шестью, над семью томами сижу пятьдесят лет. И чем дальше, тем больше. Так что все остальное пришлось отбросить. Например, о Вагнере у меня интересные были наблюдения, интересные мысли были. Но... Одна же голова, а не три. Так вагнеровские идеи пропали... Каким-то чудом успел напечатать о Возрождении, а о романтизме не успел, о средних веках тоже не успел.

А ведь в средние века создалось великое учение о личности. Я думаю, что личность — это такая категория, которая не может отсутствовать в мировоззрении. Как понимать ее — другое дело. Но я думаю, что античный материальный космос — это маловато. Все-таки это еще предварительная эпоха, а вот личность — очень важная вещь. Со своей стороны, все эти эпохи, они мне, конечно, близки в разной степени. Средние века — абсолютная личность. Возрождение — абсолютизированная человеческая личность, но все равно — личность. Это хочется развить более подробно. Но сейчас уже не удастся. Не удастся.

Я думаю, что античность у нас существовала в меру тех направлений, которые в русской литературе были. Например, в XVIII веке, если взять трагедии Ломоносова и Тредиаковского. Была трагедия у молодого Крылова. Это была типичная трагедия классического стиля, или, как потом стали говорить, ложноклассического, типа Расина или Корнеля.

Когда этот старый, довольно рассудочный рационализм, или классицизм, уже стал уходить в прошлое, то появились люди, которые дали более живое представление об античности. Таким, например, я считаю Катенина, который написал трагедию «Андромаха». Это уже не французский классицизм, а что-то более

живое. А потом античность расцвела в трагедиях символистов. Во-первых, у Анненского было четыре трагедии на античные темы, у Сологуба была трагедия на античную тему, у Брюсова тоже одна трагедия. Вячеслав Иванов две трагедии написал на античные темы... Здесь античность представлена уже в глубоко проникновенном духе, с переводом ее мировоззрения на язык XX века, то есть на язык интимных ощущений. Поэтому у Иннокентия Анненского эти его образы: Фамира-кифарэд, Меланиппа-философ — они даны проникновенно и уже не по-античному интимно, внутренне. Античность гораздо холоднее и скульптурнее, а тут чувствуется такое интимно-духовное обострение, которое характерно именно для XX века.

Так что античность в русской литературе существовала во все времена. Я не говорю о более раннем периоде, когда латынь процветала в юго-западной России, там настоящее воздействие было, но те старые латинисты были слишком, по-моему, большими формалистами, не пытались вскрыть сущности античного мира, а вот Ломоносов и Тредиаковский уже касались его сущности, но, правда, в пределах французских классических канонов. Тут была целая своя история. Вплоть до Цветаевой. Одна трагедия ее напечатана, а другая еще нет.

В этих трагедиях чувствуется биение сердца XX века. Это не античность, а слишком интимно-духовное и такое нервно-беспокойное понимание античных образов... Так что античность еще не умерла! Но, конечно, она проявляется на почве новых исканий и нового понимания жизни и мира.

Я думаю, что требуют изучения последние века античности. Поскольку что касается досократиков — об этом тысячи работ написаны. Платон, Аристотель — об этом пишут пятьсот лет со времени гуманистов, с XVI века. А вот что касается неоплатонизма и последних веков, с III века нашей эры до VI, самый конец, — об этом тоже пописывают, это тоже в эпоху Возрождения начали изучать, но недостаточно, даже не все издано. Надо все издать, не все еще переведено. В своем «Античном космосе» я перевел довольно много из Плотина (Плотин — основатель неоплатонизма), я там перевел довольно много отдельных глав. Потом у меня

из Прокла (Прокл — это важнейший представитель неоплатонизма) переведен тоже целый трактат, который называется «Первоначала теологии», если перевести по-русски. Это было напечатано в Тбилиси, потому что грузины интересуются своим неоплатоником XI—XII веков Иоанэ Петрици. Они его высоко ценят, и он переводил этот трактат Прокла, но переводил как? Со своими комментариями, со своими изменениями. Меня просили дать буквальный перевод, чтобы можно было сравнить, что нового внес Иоанэ Петрици, что своего, и я вот сделал этот перевод, который и напечатали в начале 70-х годов в Тбилиси. А потом и здесь его перепечатали. Так вот я думаю, что античность последних веков очень оригинальная, богатая, интересная, ею надо заниматься, и ученые этого времени отличаются огромным универсализмом, используя весь тысячелетний опыт прошлого. Кроме того, здесь назревал враг, это христианство, надо было ему противостоять. Я думаю, что вот это нужно было изучить подробнее. Правда, у меня очень дотошно и подробно изучаются все эти философы-неоплатоники, но все равно мало... Конечно, тут новая работа предстоит, я бы так считал.

Куда дальше движется человечество? А дальше идет то, что противоположно индивидуализму. А именно: общественность и коллективизм. То есть социализм. Он стоит на очереди после индивидуализма. Что противоположно индивидуализму? Коллективизм. Конечно, такой коллективизм, который не подавляет личность, а помогает ей развиваться, предоставляет ей возможности и стимулы для самораскрытия. Важно и то, как он может проявляться, в каких видах. Но то, что коллективизм — требование времени, это для меня ясно. Ясно также, что индивидуализм, эта великая культура последних пятисот лет, прошла или проходит. Теперь наступает новая эпоха.

1985

Русская философия

I

Осуществляется ли познание только в русле мышления — вопрос непростой. Основное направление современной философии как будто не дает оснований для подобных сомнений. В то же время накапливается все больше оснований привлекать и учитывать не-логические и до-логические слои познания и мышления. Разумеется, такой метод многим людям представляется неприемлемым; более того, за ним скрывается, по их мнению, наивное, мифологическое понимание философии. Но тут уж ничего не поделаешь, здесь мы и должны быть мифологами, потому что *почти вся русская философия являет собой до-логическую, до-систематическую, или, лучше сказать, сверх-логическую, сверх-систематическую картину философских течений и направлений.*

В Германии создание завершенных систем, в которых находят более или менее удачное отражение все основные проблемы человеческого духа, удается не только главам школ, но и второстепенным мыслителям. Не так в России. В XIX столетии Россия произвела на свет целый ряд глубочайших мыслителей, которых по гениальности можно поставить рядом со светилами европейской философии. Однако никто из них не оставил после себя цельной, замкнутой философской системы, охватывающей своими логическими построениями всю проблему жизни и ее смысла. Поэтому тот, кто ценит в философии прежде всего систему, логическую отделанность, ясность диалектики, одним словом, научность, может без мучительных раздумий оставить русскую философию без внимания. Правда, в последнее время из-под пера русских университетских профессоров вышло несколько работ, которые трактуют (в основном на немец-

кий систематический лад) преимущественно проблемы теории познания и логики. Но остальная русская философия является насквозь интуитивным, можно даже сказать, мистическим творчеством, у которого нет времени, а вообще говоря, нет и охоты заниматься логическим оттачиванием мыслей.

Впервые философские интересы пробуждаются в России в XVIII веке, когда русский ум был затронут идеями французского Просвещения и одновременно идеями просвещенного абсолютизма. Однако яркая социально-публицистическая окраска этой философии помешала ей выразиться в виде спокойной и уравновешенной системы. В начале и в первой трети XIX века на смену французскому Просвещению у нас пришел немецкий идеализм. Однако чрезмерный пыл его русских приверженцев, а отчасти и политический гнет помешали его окончательному логическому оформлению и систематизации в качестве направления русской философии. В 40-е, 50-е и 60-е годы в качестве противников немецкого идеализма выступили славянофилы, которые сами во многих отношениях прошли его школу. Но и славянофилы, сознательно взявшие на вооружение мистическое познание православной церкви, не могли оформить свои мысли в определенную систему. Помимо этого направления, в 40—80-х годах в России влиятельным было так называемое «западничество», которое, в противоположность славянофилам, не признавало за русской культурой никакой оригинальности и самобытности и призывало к полному культурному воссоединению с Западом в борьбе с традиционными основами русской мысли и русской жизни. Разумеется, и этому «западноевропейскому направлению», носившему исключительно публицистический характер, далеко было до построения философской системы, да и системы вообще. Пришедшее на смену материализму и западничеству чисто идеалистическое направление (с 80-х годов до нашего времени) благодаря широте поставленных задач и небывалой глубине и всеохватности его философских откровений все еще бесконечно удалено от систематизации, если таковая вообще здесь возможна. Даже наиболее плодovitый философ этого направления — Владимир Соловьев (1853—1900), который посвятил свои всеобъемлющие работы основным вопросам философии, по выражению профессора Лопатина, «не оставил завершенной философской системы, а скорее только план системы, ряд ее очерков, не

во всем между собою согласных, и частные ее приложения к разрешению отдельных проблем»¹. Почти то же самое следует сказать о другом выдающемся представителе современной русской философии — князе Сергее Трубецком (1862—1905), друге Владимира Соловьева. Также и у него, по характеристике того же автора, мы находим «только общий план системы», однако этот «план» так глубок и интересен в философском отношении, так оригинально и удачно намечен, так глубоко продуман и тонко обоснован, что посвященные общим философским вопросам статьи князя С. Н. Трубецкого (капитальные его работы посвящены историко-философской проблематике) дают читателю очень много. Наконец, довольно широкой систематической проработкой поставленных проблем отличаются труды современных университетских профессоров, каковы, например, Н. Лосский, С. Франк, И. Лапшин, Г. Челпанов. Однако эти авторы взяли за правило ни в коем случае не выходить за границы чистой теории познания, логики и весьма умеренной онтологии и упрямо этому правилу следуют. Большой широтой характеризуется мировоззрение Л. Лопатина и С. Алексеева (Аскольдова); однако и у этих мыслителей многие основные проблемы, как, например, религиозная, очерчиваются только в общем виде и слишком неопределенно.

Неблагоприятные условия для систематической разработки и представления философских достижений в той или иной степени имели место во всех странах Европы. Однако только в России существует такая острая нехватка философских систем. Наверное, в этом есть глубокий смысл. Причина этого не только во внешних условиях, но скорее, прежде всего, во внутреннем строении русского философского мышления. В этой связи представляется уместным привести здесь некоторые соображения относительно сущности русского мышления и русской философии.

Н. Бердяев следующим образом начинает изложение теории познания и метафизики А. Хомякова, наиболее известного и значительного представителя славянофильского направления в философии:

«Основатели славянофильства не оставили нам больших философских трактатов, не создали системы. Философия их осталась отрывочной, она передалась

¹ Лопатин Л. М. Философские характеристики и речи. М., 1911, с. 169.

нам лишь в нескольких статьях, полных глубокими интуициями. Киреевский едва приступил к обоснованию и развитию славянофильской философии, как умер от холеры. Та же участь постигает и Хомякова, пожелавшего продолжить дело Киреевского. В этом было что-то провиденциальное. *Быть может, такая философия и не должна быть системой.* Славянофильская философия — конец отвлеченной философии, и потому уже не может быть системой, подобной другим системам отвлеченной философии. То была философия цельной жизни духа, а не отсеченного интеллекта, не отвлеченного рассудка. Идея цельного знания, основанного на органической полноте жизни, — исходная идея славянофильской и русской философии. Вслед за Хомяковым и Киреевским самобытная, творческая философская мысль всегда ставила у нас себе задачу раскрытия не отвлеченной, интеллектуальной истины, а истины как пути к жизни. Это своеобразие русского философствования сказалось и в лагере противоположном, даже в нашем позитивизме, всегда жаждавшем соединить правду-истину с правдой-справедливостью. Русские не допускают, что истина может быть открыта чисто интеллектуальным, рассудочным путем, что истина есть лишь суждение. И никакая гносеология, никакая методология не в силах, по-видимому, поколебать того дорационального убеждения русских, что постижение сущего дается лишь цельной жизни духа, лишь полноте жизни. Даже наша quasi-западническая и quasi-позитивная философия стремилась к этой синтетической религиозной целостности, хотя беспомощна и бессильна была выразить эту русскую жажду. А наша творческая философская мысль, имевшая истоки славянофильские, сознательно ставила себе задачу утвердить против всякой рационалистической рассеченности целостную религиозную философию. Иван Киреевский, с которым Хомяков должен разделить славу основателя славянофильской философии, говорит: «Нам необходима философия: все развитие нашего ума требует ее. Ею одною живет и дышит наша поэзия; она одна может дать душу и целостность нашим младенчеству наукам, и самая жизнь наша, быть может, займет от нее изящество стройности. Но откуда придет она? Где искать ее? Конечно, первый шаг наш к ней должен быть присвоением умственных богатств той страны, которая в умозрении опередила все народы. Но чужие мысли полезны только для развития собственных. Философия не-

мецкая вкорениться у нас не может, наша философия должна развиваться из нашей жизни, создаться из текущих вопросов, из господствующих интересов нашего народного и частного быта». Слова эти могут быть взяты эпиграфом ко всякому русскому философствованию. И. Киреевский и Хомяков не игнорировали германской философии, они прошли через нее и творчески преодолели ее. Они преодолели германский идеализм и западную отвлеченную философию верой в то, что духовная жизнь России рождает из своих недр высшее постижение сущего, высшую, органическую форму философствования. Первые славянофилы убеждены были, что Россия осталась верна цельной истине христианской Церкви и потому свободна от рационалистического рассечения духа. *Русская философия должна быть продолжением философии святоотеческой.* Первые интуиции этой философии родились в душе Киреевского. Хомяков же был самым сильным ее диалектиком»¹.

Я привел здесь в качестве характеристики русской философии собственные слова Бердяева, одного из значительнейших представителей современного русского философского мышления, чтобы показать, что в наше время русская философская мысль сознает собственную сущность и что, как правило, эта мысль не ставит перед собой других задач помимо тех, которые всегда соответствовали подлинной русской философии.

Несколько с другой точки зрения сущность русской философии характеризует Волжский. Подчеркнув в полном соответствии с приведенной характеристикой Бердяева отсутствие завершенной философской системы в России и указав на Вл. Соловьева как на типичного и гениального представителя русского способа мышления, автор продолжает: «Небогатая оригинальными философскими системами, русская литература тем не менее очень богата философией, своеобразной, яркой и сочной. Русская художественная литература — вот истинная русская философия, самобытная, блестящая философия в красках слова, сияющая радугой мыслей, облеченная в плоть и кровь живых образов художественного творчества. Всегда отзывчивая к настоящему, преходящему, временному, русская художественная литература в то же время всегда была сильна мыслью о вечном, непреходящем; почти всегда в глубине ее шла неустанная

Бердяев Н. А. С. Хомяков. М., 1912, с. 114—116.

работа над самыми важными, неумиряющими и значительными проблемами человеческого духа; с проклятыми вопросами она почти никогда не расставалась. И какой роскошью линий и красок, какой дивной прелестью образов и картин развертывалась эта работа в художественно-философских, бессистемных системах русских писателей, в их, казалось бы, таких далеких от философии повестях, романах и стихотворениях. За последнее время многие стали понимать, что истинную русскую философию следует искать больше всего именно здесь. Пушкин и Лермонтов, Гоголь и Салтыков, Тургенев и Гончаров, Толстой и Достоевский, Успенский, Короленко, Чехов — все это подлинная наша философия, философия в красках и образах живого, дышащего слова.

Богатства философии, сокровища оригинального мышления не исчерпываются у нас пока еще очень небогатой, чаще всего зависимой и малокровной академической философией, не исчерпываются они и художественной философией изящной литературы. Значительные философские дарования ушли в публицистику, которая в силу исторических особенностей русской жизни заняла у нас совершенно своеобразное положение. В публицистике нашей сложным клубком сплелись интересы и вопросы художественные, философские, научные, моральные, религиозные; из-за них-то собственно общественная жизнь только просвечивала, отражаясь и преломляясь в самых прихотливых, запутанных переплетениях всевозможных элементов. Это сложное своеобразие в укладе русской жизни, эта недифференцированность русской мысли и слитность духовных интересов русских людей в общей причудливой спайке публицистики сильно способствовали тому, что значительные русские философские силы растворились и, в глазах академической истории философии, затерялись в пестрой паутине текущей общественности, в сутолоке журналистики»¹.

Если мы теперь возьмемся кратко сформулировать общие формальные особенности русской философии, то можно выделить такие пункты:

1. Русской философии, в отличие от европейской, и более всего немецкой философии, чуждо стремление к абстрактной, чисто интеллектуальной систематизации взглядов. Она представляет собой чисто внутреннее, интуитивное, чисто мистическое познание сущего, его

¹ Волжский А. С. Из мира литературных исканий. СПб., 1906, с. 300—301.

скрытых глубин, которые могут быть постигнуты не посредством сведения к логическим понятиям, а только в символе, в образе посредством силы воображения и внутренней жизненной подвижности.

2. Русская философия неразрывно связана с действительной жизнью, поэтому она часто является в виде публицистики, которая берет начало в общем духе времени, со всеми его положительными и отрицательными сторонами, со всеми его радостями и страданиями, со всем его порядком и хаосом.

Поэтому среди русских очень мало философов *par excellence*: они есть, они гениальны, но зачастую их приходится искать среди фельетонистов, литературных критиков и теоретиков отдельных партий.

3. В связи с этой «живостью» русской философской мысли находится тот факт, что художественная литература является кладезем самобытной русской философии. В прозаических сочинениях Жуковского и Гоголя, в творениях Тютчева, Фета, Льва Толстого, Достоевского, Максима Горького часто разрабатываются основные философские проблемы, само собой в их специфически русской, исключительно практической, ориентированной на жизнь форме. И эти проблемы разрешаются здесь таким образом, что непредубежденный и сведущий судья назовет эти решения не просто «литературными» или «художественными», но и философскими и гениальными.

II

Процесс познания собственной сущности, отражающийся в современной русской философской литературе, распространяется не только на чисто формальную и внешнюю сторону. Современные представители русской мысли также и изнутри, с точки зрения *содержания* их философии, устанавливают резкую границу между собой и европейской философией. В книге В. Эрнэ «Г. С. Сковорода» (1912) мы находим следующую характеристику содержания самобытной русской философии, ее сущности.

Если рассматривать всю историю новой европейской философии в ее основных направлениях, отвлекаясь при этом от менее характерных путей ее развития (в этой связи Декарт и Кант несравнимо более характерны для новой философии, нежели, например, Бёме и Баадер), то

можно выделить три следующие характерные тенденции: *рационализм, меонизм, имперсонализм.*

Ко времени возникновения новой философии разум, *ratio*, выдвинулся в качестве основного принципа всего миропонимания. В постоянной борьбе с мистицизмом средневековья новая философия оторвалась от темных, хаотических основ разума и сознания, от иррациональной, творческой, космической питающей почвы. В борьбе с тем же мистицизмом оторвалась она и от неба, от сверкающих вершин разума, которые высились в благословенной и умиротворенной небесной голубизне. Безвозвратно прошли времена поэтов-философов Платона и Данте. Вместо живой гармонии цельного, неразделенного логоса и музыкального народного мифа в новой философии сформировалось понимание поэзии как чистого вымысла и развлекательности, понимание природы как иррелигиозного, механического целого. А где религия еще не утратила своего значения, там ее постарались рационализировать. Рационалистические доказательства бытия Божия, которые сегодня не удовлетворили бы семинаристов, казались достаточными таким колоссальным интеллектам, как Декарт и Лейбниц. Это был *рационализм*. Он характерен почти для всей новой философии, не только для французского рационализма, но и для английского эмпиризма, поскольку здесь результаты опыта обрабатываются тем же *ratio*, который в картезианстве был направлен на врожденные качества. Также характерен рационализм и для пантеизма Спинозы, панлогизма Гегеля, для Канта и неокантианства, для всех многообразных форм позитивизма конца XIX века.

Вторая основная тенденция новой западноевропейской философии является необходимым следствием первой. Если разум лежит в основании всего, то ясно, что все не укладываемое в границы и схемы этого разума отбрасывается как обуза и рассматривается только как чистый вымысел, субъективное человеческое построение. Таким образом весь мир становится бездушным и механическим, он превращается в субъективную деятельность души. Все роковые последствия рационализма можно выразить одним словом — меонизм (от греческого *mē on*, не-сущее): вера в ничто.

Третья тенденция также является необходимым следствием первой. Богатство индивидуальной, живой личности непостижимо для рационализма, он сознательно отказывается от этого богатства. Он мыслит катего-

риями разума, причем, в сущности, вещественными категориями. Именно эта «вещественность» со всем присутствующим ей механицизмом и формализмом занимает господствующее положение во всех учениях новой философии, даже в учении о личности, которая превращается в простой пучок перцепций. Этот имперсонализм — также одна из основных тенденций новой философии.

Я никоим образом не настаиваю на том, что эта характеристика новой европейской философии является полной и точной. Можно найти другие, более характерные для наших целей черты. Также если стремиться к полноте, то можно назвать не только эти три, но еще и другие основные тенденции новой философии. Но основной идее этой характеристики, как мне представляется, противопоставить нечего. *И это становится особенно ясно, когда новую западноевропейскую философию мы сравниваем с русской.*

Основание западноевропейской философии — ratio. Русская философская мысль, развившаяся на основе греко-православных представлений, в свою очередь во многом заимствованных у античности, кладет в основание всего Логос. Ratio есть человеческое свойство и особенность; Логос метафизичен и божествен. Русский философ следующим образом характеризует этот Логос:

«Это не субъективно-человеческий принцип, а объективно-божественный. $\text{En archē ēn ho Logos}$ ¹. В Нем сотворено все существующее, и поэтому нет ничего, что не было бы внутренне, тайно себе, проникнуто Им. Логос есть принцип, имманентный вещам, и всякая *ges taite* в себе скрытое, сокровенное Слово. И в то же время Логос извечно существует в Себе. Сотворенный в Нем мир символически знаменует Ипостась Сына, уходящую в присносущную тайну Божества. Отсюда онтологическая концепция истины, чрезвычайно характерная для логизма. Истина не есть какое-то соответствие чего-то с чем-то, как думает рационализм, превращающий при этом и субъект, и объект познания в двух меонов. Истина онтологична. Познание истины мыслимо только как осознание своего бытия в Истине. Всякое усвоение истины не теоретично, а практично, не интеллектуалистично, а волюнтаристично. Степень познания соответствует степени напряженности воли, усвояющей Истину. И на вершинах познания находятся не ученые и философы, а

¹ В начале было Слово (греч.).

святы. Теория познания рационализма *статична*, — отсюда роковые пределы и непреходимые грани. Тот, кто стоит, всегда ограничен какими-нибудь горизонтами. Теория познания «логизма» динамична. Отсюда беспредельность познания и отсутствие горизонтов. Но тот, кто хочет беспредельности ведения, кто стремится к неограниченности актуального созерцания, тот должен не просто идти, а восходить. И путь восхождения один: это лестница христианского подвига. Таким образом, «логизм» высшее свое осуществление находит в прагматике христианского подвига, явленной миру бесчисленными святыми и мучениками христианской идеи»¹.

Русская философия, которая в противоположность западноевропейскому *рационализму* провозглашает восточно-христианский *логизм*, в то же время провозглашает в противовес *меонизму* полнокровный и беспокойный мистико-онтологический *реализм*, а бескровному и абстрактному *имперсонализму* — динамический и волюнтаристский *тонизм* (*tonos* — по-гречески степень внутреннего напряжения). «Постигая в себе и предчувствуя негибнущее, вечное зерно, извечную мысль Божества, личность в атмосфере логизма естественно занимает центральное место, и если рационализм с его универсальной категорией вещи в лице Юма объявляет личность меоном, бессмысленным пучком перцепций, то логизм все существующее воспринимает в категории личности и чистую вещьность мира считает лишь призраком, застилающим глаза падшего человека от истинно Сущего, от тайного Лица мира, не имеющего ничего общего с мертвой, меонической концепцией вещи. В логизме Бог — Личность, Вселенная — Личность, Церковь — Личность, человек — Личность. И хотя модусы личного существования Бога, Мира и Церкви бесконечно превосходят модус личного существования человека и от него безмерно отличны, но все же человек в глубочайшей тайне своего личного бытия, в непостижимом зерне своей индивидуальности гораздо ближе и существеннее постигает модус существования Бога и Мира, чем применяя периферическое, совершенно бессмысленное и отвлеченное понятие мертвенной вещьности»².

Ratio и Логос не могут встретиться и схватиться на

¹ Эрн В. Г. С. Сковорода. М., 1912, с. 20—21.

² Там же, с. 21.

европейской почве, «ибо нельзя побеждать логизм неосознанностью и бесчувствием. Историческим изучением логизм не усвоишь, а глубоко въевшийся в западную философскую мысль рационализм не позволяет мыслителям новой Европы *даже увидеть врага*, осознать его как *внутренне-данное*; с другой стороны, восточно-христианское умозрение процветало за много веков до начала западноевропейского рационализма и потому, естественно, помериться с ним не могло»¹.

Если мы захотим, подводя итог сказанному, как можно короче охарактеризовать внешнюю и внутреннюю сущность самобытной русской философии, то можно это сделать следующей фразой. *Русская самобытная философия представляет собой непрекращающуюся борьбу между западноевропейским абстрактным ratio и восточно-христианским, конкретным, богочеловеческим Логосом и является беспрестанным, постоянно поднимающимся на новую ступень постижением иррациональных и тайных глубин космоса конкретным и живым разумом.*

III

Невозможно в короткой статье дать исчерпывающую характеристику учений русских философов. Мы можем привести только отдельные примеры.

Прежде всего нам хотелось бы рассмотреть одного русского философа XVIII века, жизнь и учение которого уклоняются от западноевропейской традиции и вводят нас в суть самобытной русской философии. Это Григорий Сковорода (1722—1794).

Г. С. Сковорода родился, жил и действовал в Малороссии, области, которая была тогда бедна в экономическом и культурном отношении. С посохом в руке он обошел многие страны Западной Европы, знал языки, изучал философию, был знатоком античной и патристической философии. По отзывам его друзей и учеников, это был исключительный человек. Он бродил по рынкам и ярмаркам и повсюду излагал свои одухотворенные учения; как истинный мудрец он углублялся во все мелочи и случайности человеческой жизни. Это был истинный Сократ на русской почве, и не меньше, чем греческий Со-

¹ Э р н В. Г. С. Сковорода, с. 23.

крат, он видел свою жизненную задачу в духовном рождении человека, в посвящении его в философию.

Основная идея философии Сковороды — антропологизм. Познание возможно только через человека. Человек — это микрокосм. Единственная истинная жизнь — человеческое сердце — есть инструмент этого познания. *Nosce te ipsum*¹ — основание всей философии. «Кто может узнать план в земных и небесных пространственных материалах, прилепившихся к вечной своей симметрии, *если прежде не мог его усмотреть в ничтожной плоти своей?*»

Человек в своем сердце должен найти последний критерий, основание познания и жизни. Больше их нигде искать. «Глубокое сердце, одному только Богу познаваемое, не иное что есть, как мыслей наших не ограниченная бездна, просто сказать, душа, то есть *истое существо и сущая иста и самая эссенция и зерно наше и сила*, в которой единственно состоит родная жизнь и живот наш, а без нее мертвая тень есмь... Коль несравненная тщета потерять себе самого, хотя бы кто завладел всеми Коперниковыми мирами». «Брось тень; спеши к истине. Оставь физические сказки беззубым младенцам». В противовес Просвещению и рационализму XVIII века Сковорода выставляет свой антропологизм, свое учение о сердце. Продолжая линию великих отцов церкви, он мечтает создать свою особую *католическую*, то есть общую и универсальную, науку, которая должна повести людей к счастью и заложить основание как теоретической, так и практической философии.

Вторая основная идея системы Сковороды — это *мистический символизм*. Это очень важная черта и одна из оригинальнейших особенностей его философии. Более чем за 100 лет до возникновения современного художественно-философского символизма Сковорода, исходя из своего учения об антропологическом критерии высшей истины, проповедовал следующее: «Истина остроуму взору мудрых не издали болванела так, как подлым умам, но *ясно, как в зеркале*, представлялась, а они, увидев живо живой ее образ, уподобили оную различным тленным фигурам. Ни одни краски не изъясняют розу, лилию, нарцисса столь живо, сколько благолепно у них образует невидимую Божью истину тень небесных и земных образов». Рассудок создает только схемы. Живую связь бытия и его скрытую сущность нельзя постичь

¹ Познай самого себя (лат.).

с их помощью. Только в образах можно достичь истинного познания. Первоначально символ занимал в религии исключительно важное место, однако со временем люди утратили понимание скрытой сущности символа, держась за его внешнюю преходящую сторону. Сковорода осуждает старый грешный земной глаз, которому чужды символы, который не видит истины. Глаз и мысль «продолжает равно молниеносное своего летанья стремление через неограниченные вечности, миллионы бесконечные» и «возносится к вышней, господственной природе, к родному своему и безначальному началу, дабы, сиянием его и огнем тайного зрения очистившись, уволниться телесной земли и земляного тела. И сие-то есть выйти в покой Божий, очиститься от всякого тления, сделать совершенно вольное стремление и беспрепятственное движение, *вылетев из телесных вещества границ на свободу духа*». Этот покой Божий, вечную субботу духа, Сковорода называет «символом символов». Из антропологического символизма возникает у Сковороды проблема Библии. Библия для Сковороды — объект его любви, даже влюбленности. Он бежал земных женщин, он избегал всех земных и телесных радостей, чтобы полностью отдаться одиночеству и в одиночестве наслаждаться любовью «в пречистых объятиях краснейшей паче всех дочерей человеческих сей Божьей дщери», Библии. Существуют три мира. Один огромный, бесконечный — макрокосм. Другой маленький, человеческий — микрокосм. И третий, символический — Библия. Символы Библии «открывают в нашем грубом практическом разуме второй разум, тонкий, созерцательный, окрыленный, глядящий чистым и светлым оком голубицы. Библия поэтому вечнозеленеющее плодоносящее дерево. И плоды этого дерева — тайно образующие символы»¹.

Чему тогда учит эта Библия, это символическое и антропологическое самопознание? Прежде всего она учит тому, что *в человеке два сердца*, смертное и вечное, нечистое и чистое. Человек, проникающий в глубины этой двойственной природы и охваченный стремлением узреть свою истинную идею Бога, ощущает всю силу божественного Эроса. «Кто прозрел в водах своея тлени красоту свою, тот не во внешность кую-либо, ни во тленья своего воду, но в самого себя и в самую свою точку влюбится». «Не любит сердце, не видя красоты. Видно,

¹ Э р н В. Г. С. Сковорода, с. 245—246.

что любовь есть Софиина дочь. Воистину блаженна есть самолюбность, аще есть свята; ей свята, аще истинная; ей глаголю истинная, аще обрела и узрела единую оную красоту и истину». Этот новый самовлюбленный Нарцисс любит не свою смертную сущность, но «сокровенную в себе истину Божию». Это отчасти платоническое, отчасти библейское учение Сковороды об Эросе и возрождении души также является значительнейшим творческим элементом его философии. Исследователь философии Сковороды пишет: «Это есть настоящий синтез между конкретным индивидуализмом Библии, в которой личность человеческая занимает первостепенное место, и несколько отвлеченным универсализмом Платона. Метафизические свойства платоновской идеи — вечность, божественность, ноуменальность, красоту и благость — Сковорода переносит на неповторимую личность человека, взятую в ее умопостигаемой глубине, и платоническое явление Эроса и философской влюбленности становится для него прежде всего *внутренним* фактом духовной жизни»¹.

В своем особом учении о Боге и мире Сковорода не расстается с избранной им точкой зрения антропологизма. Он познает мир и Бога как человек — посредством людей на путях самопознания. Как у человека два сердца, так и у мира две сущности, видимая и невидимая.

В этом разделении двух сущностей Сковорода доходит до полного дуализма, так сказать, до дурного платонизма. Но этот онтологический дуализм преодолевается им на внутренних путях с помощью его религиозного монизма и мистического учения о всеобщем воскресении. Человек воскреснет, воскреснет и мир. Это не просто человеческое, но космическое воскресение и преображение. Здесь Сковорода духовным зрением усматривает Небесную царицу, всечистейшую Деву, которая родила Сына, спасающего человечество. «Дево чистая и по рождестве твоём! Ты одна рождаеши и девствуеши. Твое единыя Святейшее семя, един Сын твой, умерший по вечности, а сим самым воскресший и воцарившийся, может стерти главу змиеву, язык поношающий Господеви». Царица небесная отворяет врата небесных покоев божественной мудрости ради чуда воскресения всего мира. Здесь мышление Сковороды становится четким и

¹ Эрн В. Г. С. Сковорода, с. 253.

непреклонным, как и в антропологических корнях его учения о Боге. Однако в частностях его учения о мире, как и учения о Боге, содержатся непримиримые дуалистические тенденции, углубляться в которые здесь не место и которые к тому же преодолеваются другими чисто мистическими учениями и рассуждениями.

Мистическая и практическая мораль Сковороды теснейшим и глубочайшим образом связана с его метафизикой и теологией. Воля и разум в их божественной глубине суть одно и то же, однако в жизни они разорваны и мучительно стремятся к первоначальному единству. Воля могуча, однако слепа. Разум ясен, однако бессилен. Цель жизни состоит в том, чтобы вернуться в отчий дом, чтобы посредством разума уяснить, а посредством воли приблизиться к познанию истины. Как для Канта важна мораль абстрактного долга, так для Сковороды важны мораль внутреннего человека, «theologia» просветленного разумного познания, практическая мистика, своеобразная экспериментальная метафизика. Мораль Сковороды насквозь мистическая, он глубокомысленно и тонко рассуждает об основных мистических добродетелях: о страхе Божьем как основании мудрой жизни, о Вере как ее непрременном условии, о Любви как ее завершении и венце. Все это — не только мораль, но также и религия и мистика. Мистический характер сказывается и в его практической морали, основное понятие которой — соответствие. Счастье состоит в соответствии, в следовании собственной природе, в созидании, в работе над самоопределением в жизни, в тонкой восприимчивости явлений своего духа, в счастье переживать собственное Я.

Многие мысли западноевропейских философов были высказаны Сковородой задолго до них. Так, в своей педагогике он уже в 50-е годы XVIII века, то есть до Руссо, проповедовал принцип возврата к природе и делал это не случайно, а в полном соответствии со своими теоретическими воззрениями. Первый в Европе он осудил искусственное разделение, которое французское Просвещение внесло в отношения природы и искусства. «Не мешай только ей (природе), а если можешь, отвращай препятствия и будто дорогу ей очищай: воистину сама она чисто и удачно совершит... Яблони не учи родить яблока, уже сама натура ее научила... Учитель и врач несть учитель и врач, а только служитель природы единственные и истинные и лечебницы и учительницы». Но что есть природа в человеке? Это его сердце. Также и

здесь следует подчеркнуть гениальность Сковороды, преодолевшего многие ступени развития западноевропейской философии, не воспроизводя ее рационализма и других черт. Интересными представляются мысли Сковороды о необходимости воспитания ребенка еще *до его телесного рождения*, о необходимости и принципиальной важности *физического воспитания* вообще, а также многие его мысли о необходимости развития наших детей в направлении «цельности духа», о вреде слишком раннего начала изучения наук, о воспитании чувств и т. д.

IV

В первой части статьи мы выделили столкновение между *ratio* и Логосом как наиболее характерную черту русской философии. Само собой разумеется, всякий мыслитель переживает это столкновение по-своему, и вскоре мы обнаруживаем, что на первый план выступает то *ratio*, то Логос: то негативная сторона «разума» — абстрактный рационализм, то негативная сторона «слова» — лишенный принципов, темный, алогический мистицизм. У Сковороды нередко, как, например, в его учении о Боге и мире, преобладает платоновский способ мышления, то есть Сковорода предстает перед нами более абстрактным мыслителем, чем можно было от него ожидать. Силен он также и в гностическом методе мышления. Нет сомнения, что Сковорода далеко не является чисто христианским мистиком. Разумеется, он приближался к истинному Логосу, к его последней гармонии и одиночеству, но всецело он в него не проник. Конечно, Сковорода являет собой только начало русского философствования, и как начало его учение гениально и художественно-прекрасно. Неисчерпаемо глубокие интуиции русского мышления, в недрах которого ведут борьбу православное восточно-христианское познание и новая западноевропейская философия, только начинают проявляться в учении Сковороды, хотя уже у него они своеобразны и глубоки. Глубины этого познания, разумеется, не полностью выявились и до наших дней. Путь к ним теряется в бесконечной дали, которая простирается перед современным искателем истины. На пути познания глубин исконно русского мышления вслед за Сковородой мы встречаем *славянофилов* и Влади-

мира Соловьева с целым рядом его талантливых учеников и друзей.

Славянофилы и Соловьев подходят к основной проблеме русской философии, к внутреннему подвигу, преодолению хаоса посредством Логоса, с двух диаметрально противоположных позиций. Славянофилы рассматривали основную проблему русской философии в свете антитезы «Восток и Запад»; в своих религиозных, философских и историко-философских наблюдениях они не покидали пределов исконно русского духа и, дыша идеальным воздухом романтизированного барского поместья, не отделялись от родной, близкой им почвы. Славянофилы выросли на русской почве, они сотворены из русской земли, они наполнены основательным, непреклонным духом земли, они прочно связаны с землей, их нельзя от нее отделить, не повредив их существа. Владимир Соловьев и все его ученики-современники также близки к земле, они беспрекословно повинуются откровениям Матери-земли. Однако в то время как славянофилы уютно чувствовали себя в своих старинных барских усадьбах, в то время как для них московский период русской истории являлся чуть ли не царством Божиим на земле, современная русская философская мысль утратила веру в этот уютный романтизм, в идеализацию русской старины. Соловьев и его ученики проникнуты апокалиптическими тревогами и надеждами, их издавна наполняет мистический страх конца, эсхатологические предчувствия роковых усилий и титаническое беспокойство за судьбу всего мира. *Идиллический романтизм и апокалиптическое предчувствие конца* — таковы начало и конец этого стержневого направления самобытной русской философии, с которым мы встречаемся в XIX столетии. До славянофилов, то есть до 40-х годов, самостоятельная русская философия не развивалась у нас по непрерывной линии. Только Сковорода был в XVIII веке, сам того не зная, провозвестником своеобразной русской философии, все остальное в России XVIII века было привозным и неорганичным. Органическое развитие прервалось еще задолго до того. Энергичные реформы, проведенные Петром Великим по западноевропейскому образцу, давно уже прервали органический путь развития старой московской религии и жизни. С этого времени русские воспринимают и поверхностно усваивают только чужое. Так, они лишь чрезвычайно поверхностно усвоили французскую философию XVIII века; мы не

знаем ни одного сколько-нибудь заметного мыслителя этого направления. Также и русское вольтерьянство XVIII века, и русский мистицизм XIX представляли собой привозные, неорганичные явления. Первой органически русской философией, не обособленной, как в XVIII веке философия Сковороды, а такой, что не только восприняла православный, христианский способ мышления, но и стала образцом для всей последующей русской философии, оказалась философия славянофилов.

Славянофилы произошли из того романтического движения, в котором немецкий народ осознал самого себя, они взяли на вооружение органический и исторический методы как необходимые методы всякой философии, особенно национальной. Славянофилы первыми выразили внутренний синтез русского народного духа и религиозного опыта восточной ортодоксии. Но в то же время и западную культуру они освоили в полном объеме, прежде всего учения Шеллинга и Гегеля. Здесь уместно будет воспроизвести рассуждения Н. Бердяева из его уже цитировавшейся книги, где он следующим образом характеризует славянофильство.

«То, что принято называть реакцией начала XIX века, было, конечно, творческим движением вперед, внесением новых ценностей. Романтическая реакция была реакцией лишь в психологическом смысле этого слова. Она оплодотворила новый век творческим историзмом и освобождающим признанием иррациональной полноты жизни. Наше славянофильство принадлежало этому мировому потоку, который влек все народы к национальному самосознанию, к органичности, к историзму. Тем большая заслуга славянофилов, что в этом мировом потоке они сумели занять место своеобразное и оригинально выразить дух России и призвание России. Они — плоть от плоти и кровь от крови русской земли, русской истории, русской души, они выросли из иной духовной почвы, чем романтики немецкие и французские. Шеллинг, Гегель, романтики прямо или косвенно влияли на славянофилов, связывали их с европейской культурой; но живым источником их самосознания национального и религиозного была русская земля и восточное православие, неведомые никаким Шеллингам, никаким западным людям. *Славянофильство довело до сознательного, идеологического выражения вечную истину православного Востока и исторический уклад русской земли, со-*

единив то и другое органически. Русская земля была для славянофилов прежде всего носителем христианской истины, а христианская истина была в православной Церкви. Славянофильство означало выявление православного христианства как особого типа культуры, как особого опыта религиозного, отличного от западно-католического и потому творящего иную жизнь. Поэтому славянофильство сыграло огромную роль не только в истории нашего национального самосознания, но и в истории православного самосознания»¹.

Разумеется, у нас нет возможности подробно рассмотреть учение славянофилов, однако необходимо сказать несколько слов о философии А. Хомякова, который вместе с И. Киреевским был основателем и главой славянофильства.

Теория познания Хомякова и Ивана Киреевского основывается на рассуждениях о единой, неразделенной духовной жизни. Иван Киреевский утверждал, что у западных народов «раздвоение в самом основном начале западного вероучения, из которого развилась сперва схоластическая философия внутри веры, потом реформация в вере и, наконец, философия вне веры. Первые рационалисты были схоластики; их потомство называется гегельянцами». Соответственно теория познания славянофилов исходит из критики гегелевской философии. Хомяков обнаружил не только основную ошибку гегелевской философии — отождествление живого бытия с понятием, но и предвидел роковые последствия, которые эта ошибка должна была повлечь за собой. Изумительно ясно и отчетливо он предсказал и формулировал переход от гегелевского абстрактного идеализма к диалектическому материализму. Согласно Хомякову и Киреевскому, немецкий идеализм — это продукт протестантизма. Германия отделилась от живого организма церкви и утратила единство духовной жизни. «Германия смутно сознавала в себе полное отсутствие религии и переносила, мало-помалу, в недра философии все требования, на которые до тех пор отвечала вера. Кант был прямым и необходимым продолжателем Лютера. Можно бы было показать в его двойственной критике чистого и практического разума характер вполне лютеранский».

В противовес этим художественным теории познания и

¹ Бердяев Н. А. С. Хомяков, с. 8—9.

онтологии Хомяков провозглашает *общую соборную, то есть церковную теорию познания*. Сам себя обосновывающий дух бессилен, он идет навстречу собственному разрушению, смерти. Разум и воля, находящиеся в моральном согласии с всеобъемлющим разумом, составляют основание всего. Хомяков видит истинный критерий познания в церковном общении, в любви. «Из всемирных законов *волящего разума* или *разумеющей воли* первым, высшим, совершеннейшим является неискаженной душе *закон любви*. Следовательно, согласие с ним по преимуществу может укрепить и расширить наше мысленное зрение, и ему должны мы покоряться, и по его строю настраивать упорное неустройство наших умственных сил. Только при совершении этого подвига можем мы надеяться на полнейшее развитие разума. Общение любви не только полезно, но *вполне необходимо для постижения истины*, и постижение истины на ней зиждется и без нее невозможно. Недоступная для отдельного мышления истина доступна только совокупности мышлений, связанных любовью. Эта черта резко отделяет учение православное от всех остальных: от латинства, стоящего на внешнем авторитете, и от протестантизма, отрешающего личность до свободы в пустынях рассудочной отвлеченности».

Излагатель философии Хомякова прибавляет в этой связи: «*Особенно нужно настаивать на том, что соборность, общение в любви, не было для Хомякова философской идеей, заимствованной у западной мысли, а было религиозным фактом, взятым из живого опыта восточной Церкви... Соборность ничего общего не имеет с «сознанием вообще», с «сверхиндивидуальным субъектом» и т. п. кабинетными измышлениями философов, соборность взята из бытия, из жизни, а не из головы, не из книг*»¹.

Учение славянофилов и вообще русской философии о вере как истинном источнике и условии всякого отдельного знания также не имеет ничего общего с западными учениями о вере, об интеллектуальном созерцании, о здравом человеческом рассудке и о чувстве. Все эти западные понятия, говоря словами профессора Лопатина, «по большей части имеют более ограниченное и специальное содержание; например, интеллектуальное созерцание Шеллинга совпадает просто с актом чистого

¹ Бердяев Н. А. С. Хомяков, с. 128.

самосознания, в котором наше я, возвысившись над всем относительным и конечным, встречается с своей собственной абсолютной сущностью, которая в то же время есть внутренняя реальность и всех других вещей. Во-вторых, у западноевропейских философов в гораздо большей степени подчеркивается антагонизм между непогрешимыми откровениями веры, с одной стороны, и выводами отвлеченного разума и чувственного опыта, с другой»¹. Такая точка зрения представлена, например, типичным для этого направления учением Якоби. Русские же философы видят в вере основание всей философии, в ней синтезируются и примиряются отдельные элементы знания, в том числе и чисто рациональные.

Такова эта теория познания целостного духа. Полное понимание — это «воссозидание, т. е. обращение разумеваемого в факт нашей собственной жизни». Воля — вот что действительно отделяет субъект от объекта, истину от лжи. «Свобода в положительном проявлении силы есть воля». Воля так же ясно обнаруживается в творческой деятельности, как вера — в отображающей восприимчивости, а разум — в завершенном сознании. «Необходимость есть только чужая воля». Волящий свободный разум есть центр всего мировоззрения.

На основе своего общего учения о волящем разуме Хомяков пытается дать правильное понятие о Церкви. По высказываниям его друзей и учеников, как и по мнению современных исследователей, это было *первое* правильное определение Церкви в православной теологии. «Я признаю, подчиняюсь, *покоряюсь* — *стало быть я не верую*». «Церковь не доктрина, не система и не учреждение. Церковь есть живой организм, организм истины и любви, или, точнее: *истина и любовь как организм*». Мышление Хомякова было совершенно свободным и независимым; кажется, ни у какого другого русского не встретишь такой свободы мышления, какой обладал Хомяков. «Церковь не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос; ибо авторитет есть нечто для нас внешнее. Не авторитет, говорю я, а истина и в то же время Жизнь христианина, внутренняя Жизнь его». «Само христианство есть не что иное, как свобода во Христе... Я признаю Церковь более свободною, чем протестанты; ибо протестантство признает в св. Писании авторитет

¹ Лопатин Л. М. Указ. соч., с. 173.

непогрешимый и в то же время внешний *человеку*, тогда как Церковь в Писании признает свое собственное свидетельство и смотрит на него, как на внутренний факт своей собственной жизни. Итак, крайне несправедливо думать, что Церковь требует принужденного единства или принужденного послушания; напротив, она гнушается того и другого; ибо *в делах веры принужденное единство есть ложь, а принужденное послушание есть смерть*». Насколько глубоко и возвышенно это построение нового понятия Церкви, настолько же, однако, несправедливо отношение Хомякова к католицизму. Хомяков усматривал в нем только рационалистический и юридический формализм и не углублялся в мистику католицизма и протестантства, например, Якоба Бёме. Поэтому многие стороны западного вероисповедания остались от него скрытыми, хотя многое, например, несомненно наличный элемент рационализма, он ухватил и прочувствовал очень остро и полно.

Славянофилы рассматриваются в русской литературе в основном в качестве публицистов и социологов. Верная оценка славянофилам была дана только теперь, можно сказать, только в наши дни. Общественные воззрения критиков всегда имели в русской литературной критике огромное значение, сама литература брала на себя в русской мысли роль публицистики и философии. Возможно, что причины и оправдания этому явлению следует искать в общих стесненных обстоятельствах, в которых находилась литература до последнего времени. Но как бы то ни было, славянофилов часто считали реакционерами, в лучшем случае — консервативными публицистами. Философские основы мировоззрения славянофилов остались непонятыми, да их тогда и не в состоянии были понять. Сегодня нам ясно, что история философии и социология славянофилов являются лишь завершением вышеупомянутого органического учения о едином духе, о Церкви, о соборной теории познания. *История философии Хомякова* представляет собой подразделение всех действующих в истории сил на два основных класса — иранство, то есть религия свободы и свободного духа, и кушитство, религия необходимости и подчинения земному началу. Наиболее ярко иранство выразилось на православном Востоке, кушитство — на католическом Западе. С нашей теперешней точки зрения во всем этом много наивного и некритического, однако во многих отдельных его рассуждениях чув-

ствуется неопровержимая интуитивная достоверность, которая не может быть опровергнута средствами какой-либо науки. Такой же двойственный характер, то есть, с одной стороны, гениально интуитивный, с другой — наивно-романтический, носит хомяковское учение о русском мессианстве. Однако эти учения имеют для нас второстепенное значение, хотя для самого Хомякова они представляли собой само средоточие его философии.

V

Славянофильство, сказали мы выше, представляло собой национально-романтическую идеализацию старины. В славянофилах чувствуется спокойствие, уравновешенность и несокрушимая надежность.

Другое дело — наша современная эпоха. Ко времени славянофилов произошло почти полное распадение покойной деревенской жизни землевладельцев. Одновременно необычайно быстро развились капитализм и империализм. Росло отчуждение между правительством и народом, добрая старая православная вера впала в нужду и упадок. Все отправлялись учиться в Западную Европу, как мышление, так и власти находились под немецким влиянием. Подавлена была как отдельная личность, так и общество в целом. Настал тягостный и жуткий период какой-то только еще предчувствуемой апокалиптики. Как отмечалось выше, русская философия никогда не занималась чем-либо другим помимо души, личности и внутреннего «подвига». И вот эта душа, эта личность и этот внутренний поступок теперь содрогнулись в мистическом ужасе, в жутком ожидании конца. Блистательной центральной фигурой этого нового мироощущения несомненно явился Достоевский; его роман «Братья Карамазовы» являет нам миропонимание той жизненной глубины, в которой сокрыты корни всего бытия, в нем чувствуется непосредственное пророчество близкого конца света. Однако здесь мы должны говорить не о Достоевском, потому что это задача литературной критики. Мы же будем здесь говорить о *философе* этого нового русского апокалиптического мироощущения, о Владимире Соловьеве.

Ответственная, трудная и неблагодарная задача — изложение учения мистика и поэта. А Соловьев именно мистик и поэт, причем не только в своих стихотворениях, но и в своей философии. Мы зашли бы слишком далеко, если бы заговорили теперь об этапах философско-

го развития Соловьева или о несбалансированности его системы. Здесь мы хотели бы вкратце остановиться только на наиглавнейшем в его учении.

Если отвлечься от частных идей и попытаться выделить главную идею философии Соловьева, то это будет, пожалуй, идея о *духовной телесности*. Из этой идеи можно вывести все остальные основные идеи Соловьева, среди которых наиболее выдающиеся — идеи Всеединства и Богочеловечества, *идея преображения тела и духа и идея Церкви как Тела Христова*. Соловьев верит в святость, чистоту и красоту материи и тела. Разумеется, в своем одушевленном почитании святой плоти, Матери-земли, божественной материи он значительно удалился от славянофилов и вообще от всякого спокойного восхищения миром. Если истинный гуманизм — это вера в Христа как Богочеловека, то истинный натурализм, согласно Соловьеву, — это вера в бога-материю. Реальные материя и тело суть обособления первичной чистой и недоступной воздействию Мировой души, они утратили ее святость, но сохранили элементы Всеединства, поэтому и теперь они являются основой жизни. Аскеза — это не уничтожение тела, а только возвышение духа за счет тела, воскрешение, освящение и усмирение тела. Материя — недостойное жилище божественного человеческого духа. То, что мы сейчас называем идеей, — бестелесно и безжизненно, а то, что мы называем плотью и материей, — грешно и бессмысленно. Однако воскресение и идеальное состояние мира — это ни в коем случае не царство чистого духа и никогда им не будет. Содержание идеи не может быть полноценным без материи, без плоти, само благо было бы без них неполноценным. Вся природа, все живое ждет воскресения, восстановления, преображения. И этим преображением явятся полное одухотворение материи и полная материализация идеи. После своего воскресения в очищенной светозарной форме материя и тело станут истинной формой блага и истины. Уже в нашем мире можно наблюдать постепенное одухотворение материи и материализацию идеи. В процессе эволюции в неорганическом мире уже произошло преображение злого, темного, саморазлагающегося вещества, например, угля в алмаз (а ведь они одинаковы по химическому составу). Также и в органическом и человеческом мире мы видим постепенное изменение материи, одушевление телесного принципа — например, в переходе от темных серых облаков к

безоблачному голубому дню с его бессмертным светилом, этому прекрасному сверкающему универсальному символу Всеединства, от отвратительной слизи первичных организмов — к красоте женского тела. Постоянную борьбу идеи с материей наблюдаем мы и в искусстве — борьбу, которая уже выходит за рамки нашей земной красоты в попытках воссоединить разорванные мировым злом части действительности, упрочить, преобразить и освятить их связь, утвердить ее в универсальном Всеединстве. В конце всего совершается окончательное, полное и общее воссоединение злого и разорванного бытия: воскресение мертвых, воскресение плоти, избавление и освящение всего мира.

Таково учение Соловьева в его наиболее общей и элементарной форме. Таким образом, это учение о *духовной телесности, о преодолении мирового зла посредством богочеловеческого подвига, о внедрении и созидании универсального Всеединства*. Некоторые черты этой философии, прежде всего чисто теоретические, то есть в основном теоретико-познавательные, мы хотим выделить особо.

Ясно, что для Соловьева теория познания и даже сама онтология никоим образом не имеют самостоятельного значения. В этом он также является самобытным русским философом. Его теоретико-познавательные и онтологические изыскания развиваются в рамках религиозных и углубленно психологических мотивов. В своей «Критике отвлеченных начал» Соловьев предпринимает теоретико-познавательное исследование, чтобы разрешить следующие вопросы: во-первых, вопрос об истинном бытии Божьем, во-вторых, о вечном существовании человека или о его бессмертии и, в-третьих, вопрос о его свободе. Ибо это вопросы жизни и смерти религиозного мышления, так же как и человеческого бытия.

Раз мы уже ставим вопрос об истинном познании, значит, у нас заранее имеется *предварительное* представление об истине, иначе вопрос не был бы поставлен. Ясно, что такое представление может наделять истину только формальными особенностями, каковы *безусловная действительность* и *безусловная разумность*. Но если применить эти критерии к имеющимся формам познания, а именно к абстрактно-эмпирической, то есть науке, и абстрактно-рациональной, то есть философии, то очевидно, что первому способу познания присуща только относительная действительность, а второму — только

относительная разумность. И тот и другой — продукты субъективной деятельности моего Я, ни тот, ни другой не дают никакой гарантии, что здесь происходит истинное и абсолютное познание. Факт эмпирического познания так же субъективен, как и форма этого познания. Подведение эмпирических данных под категорию разума — это лишь игра субъективного интеллекта. Поэтому либо мы впадаем в законченный скептицизм с его полным отказом от знания, либо оказываемся вынужденными искать новые, менее субъективные и абстрактные источники познания. Рассмотрим вторую открывающуюся перед нами возможность.

Если есть истина, то чем она определяется? никоим образом не определяется она нашим к ней отношением. Скорее напротив, наше коренящееся в чувстве или в мышлении отношение к вещи, чтобы быть истинным, должно определяться абсолютной истиной самой вещи. Если мы истинно воспринимаем предмет, то в данном случае наши восприятия справедливы, и не потому, что это наши восприятия, поскольку всякое восприятие само по себе единично и случайно, а потому, что здесь мы вступаем в действительное отношение с истинным предметом. Следовательно, для истинного познания необходимо заранее предположить бытие предмета и его действительное отношение к познающему субъекту. Истина — это прежде всего то, что *есть*. Однако имеется много различных вещей, следовательно, они только тогда могут быть истиной, когда принадлежат к одному и тому же единому, которое также является истиной для самого себя. Однако и это единое не есть истина, поскольку оно отрицает многое и не может включить его в себя, поскольку многое в едином есть все. Следовательно, только положительное единство или Всеединство может быть подлинной и полной истиной. Поэтому истина *есть*, истина *есть все* и истина *есть единое*. Истинный объект познания — это *обладающее бытием Всеединство*. Но как возможно *познание* истинно существующего?

Что оно возможно — это факт. «Вещь в себе» и явление — это соотносящиеся понятия, одно без другого невозможно. Вещь в себе, истинно сущее, не только познаваемо, это вообще *единственное*, что познается. Это и понятно, если принять во внимание, что вообще существующее — это или действительно сущее или его явление. Однако быть познанным для действительно сущего не означает познания в восприятии или в понятии. В

обоих случаях мы пребываем еще в сфере случайно сущего. Действительно сущее не познается в восприятии или в понятии. Все доказательства действительно сущего, как, например, доказательства бытия Божия, ни к чему не ведут: все их можно свести к закону причинности, а это лишь субъективная форма познания, и доказательства эти имеют значение лишь вероятностных рассуждений, а не надежных доказательств. Однако существует еще другой источник нашего знания. Соловьев называет его *непосредственным чувством*.

«Абсолютно-сущее необходимо для нас, то есть требуется нашим разумом, нашим чувством и нашею волей. Но следует ли из этого его собственная объективная действительность, а если не следует (как это очевидно), то на каком основании можем мы утверждать эту собственную действительность абсолютного? Очевидно, что действительность чего-нибудь другого может иметь в нас только пассивное основание, то есть мы не можем сами из себя ее утверждать, а можем только воспринимать ее как действие этого другого на нас. И несомненно, что во всех человеческих существах глубже всякого определенного чувства, представления и воли лежит непосредственное ощущение абсолютной действительности, в котором действие абсолютного непосредственно нами воспринимается, в котором мы, так сказать, соприкасаемся с самосущим. Это ощущение, не связанное ни с каким определенным содержанием, но всякому содержанию подлежащее, само по себе одинаково у всех, и только когда мы хотим связать его с каким-нибудь исключительным выражением (положительным или отрицательным — все равно), хотим перевести его на тесный язык определенного представления, чувства и воли, тогда неизбежно являются всевозможные разногласия и споры»¹.

Только благодаря этому непосредственному восприятию истинного бытия как такового наши мысли становятся мыслями, а восприятия — восприятиями чего-то. Действительность и разумность познания находят свое последнее основание в этом *догматическом мистицизме*. Главный факт познания состоит не в восприятиях и не в понятиях, по своей сущности это — *факт мистический*. И первым проявлением этого мистического знания является вера, которая убеждает нас в действительном суще-

¹ Соловьев В. С. Собр. соч. в 10 т. 2-е изд., т. 1. СПб., б. г., с. 347.

ствовании того объекта, к которому относятся наши восприятия и понятия. Но все же вера — это лишь начало знания. Помимо связи идеальной сущности объекта с идеальной сущностью других вещей необходимо еще определенное созерцание, определенная *идея* этих вещей. Это *представление*, второе проявление мистического знания, которое сообщает субъекту, чем является определенный объект, то есть передает его идею. Наконец, наш интеллект, возбужденный внешними впечатлениями, напечатлывает эту идею, скрытую в глубине духа, на поверхности бодрствующего сознания, воплощает ее в материальных элементах, наших восприятиях. Это есть *творческий акт* нашего духа (третье проявление мистического знания), превращающий внутреннее переживание в оформленное знание объекта.

С такой трактовкой структуры нашего сознания и познания Соловьев непосредственно подходит к проблеме существования Бога. Бог — это как раз то положительное Всеединство, которое человек воспринимает непосредственным чувством. Абсолютное, или Бог — это индивидуальный и в то же время универсальный божественный организм или же существо, которое Соловьев называет вечным Христом. В любом организме обнаруживаются два единства, с одной стороны — действующее и творящее, как, например, душа в мире органической природы, и, с другой стороны, — производное единство, такое, как тело. Точно так же и в Христе как божественном организме существуют два единства: единство самого Логоса и единство Софии или идеально совершенного человечества, которое вечно находится во Христе. София — это необходимое воплощение и обиталище Логоса, вечное тело Бога и вечная Душа мира, вечный покров Бога. Всякий индивидуальный человек в Богочеловечестве вечен. Что во времени возникло, должно во времени и исчезнуть. Однако человек не возник во времени. До своего физического появления на свет он вечно находится в постигаемом разумном существе Софии. Такое же сверхмирное существование человека абсолютным образом обеспечивает ему его свободу.

Три великих истины: существование Бога, свобода и бессмертие человека — находят свое оправдание и объяснение в теории познания и метафизике.

Идеальный человек должен быть одновременно индивидуальным и универсальным творением. Таким и был человек до того, как он обособился от вечного един-

ства божественной жизни, то есть «первобытный человек». В до-мирной божественной жизни человек был связью между Богом и несотворенной природой, между абсолютным единством и хаотическим многообразием, он был Душой мира и покровом Бога. Однако эта до-мирная связь всего сущего является только лишь следствием всемогущества Божия. А поскольку Бог — это не только всемогущество, но и милость, и истина, то он желает не только того, чтобы все существовало в одном (Боге), но также и чтобы одно, Бог, было во всем, он желает свободного Всеединства, желает, чтобы хаотическое множество природы добровольно воссоединилось с Богом. Поэтому Бог наделяет хаос свободой с ним воссоединиться, единство сотворенного мира распадается и превращается в механическое сосуществование атомов. Мировой души как общего центра становится недостаточно, и мировой организм оказывается обреченным на раздробленное эгоистическое состояние, причина которого — зло, а результат — страдание. Таким образом, появление природы мира есть результат *метафизического зла*.

Однако после грехопадения божественное единство — Логос и человеческое — София, так же и Мировая душа, прообраз человечества, и приведенное к единству множество или Всеединство разделяются не окончательно. И после грехопадения Мировая душа имеет связь с Логосом. Отсюда возникает мировой процесс, в котором постепенно рождается универсальный человеческо-божественный организм, причем Логос-форма оказывается активным мужским элементом, а душа-материя — пассивным женским. Первая фаза мирового процесса — это *космогонический процесс* со следующими тремя его ступенями: механическое единство всемирного тяготения, динамическое единство невесомых физических сил (тепло, свет, электричество) и органическое единство животной силы. Таким образом, здесь происходит превращение природы мира из хаоса в космос и приготовление условий, необходимых для появления человека. Вторая фаза мирового процесса — это *исторический процесс*, который начинается с появлением человека. Здесь не только хаос превращается в космос, но начинается также его внутреннее преображение, потому что в человеке творение — по крайней мере идеально, в сознании — воссоединяется с Богом. Человек, таким образом, является посредником в деле освобож-

дения природы и ее воссоединения с Богом. *Богочеловеческий процесс* есть завершение, последняя или, вернее, предпоследняя ступень всего исторического процесса. Человечество неотвратно движется к абсолютному преобразению и воссоединению с Богом. Особое внимание среди прочего наш философ уделяет любви, наличному в человеке мистическому принципу, который преодолевает помехи, возникающие между отдельными индивидуальностями, и воссоединяет их во всеобщем Всеединстве. Дело любви состоит в воссоединении людей, а через них — и всего тварного. Любовь должна осуществить тройное воссоединение. Во-первых, она должна восстановить индивидуального человека, в истине скрепляя его союз с его естественным дополнением, женщиной. Во-вторых, она должна восстановить общественного человека, присоединяя его к обществу в прочном и надежном единении. В-третьих, она должна восстановить универсального человека, его внутреннее живое единство со всей природой мира, этим органическим телом человека.

В философии Владимира Соловьева наблюдается органическое слияние различных элементов платонизма и неоплатонизма, патристической философии и гностицизма, философии Шеллинга и Гегеля, самобытного русского мировоззрения и русской философии, мистицизма и рационализма величайших мыслителей старого и нового времени. Хотя эта удивительно единая рациональная философия вобрала в себя столь различные элементы, она вся согрета внутренним огнем, передать который невозможно было в нашем коротком и неизбежно схематическом изложении. В статье «Смысл любви» Соловьев гораздо больше пророк, чем ученый-философ. Этот внутренний пафос невозможно передать, читатель должен сам проникнуться чувством этого одухотворенного произведения. Еще более пророчески звучат «Три разговора», в которых ставится вопрос о судьбах этого мира, разрешающийся в возвышенном мистическом символизме своеобразно нарисованного Апокалипсиса. Мне кажется, что только русский либо тот, кто любит и понимает русскую культуру как свою собственную, может понять дух и стиль этой пророческой работы Соловьева. Перевод такой работы на иностранный язык неизбежно окажется варварским искажением.

Соловьев весь без остатка сгорел в огне и ужасе своих апокалиптических предчувствий. Тут он явился настоящим вождем группы серьезных и основательных русских мыслителей. Среди них следует отметить С. Н. Булгакова и Н. А. Бердяева.

Общую картину философской деятельности Булгакова можно составить по его вышедшей несколько месяцев назад книге «Свет невечерний. Созерцания и умозрения». В этой работе дается целостная религиозная система с довольно подробным изображением природы религиозного сознания, а также изложение учения о божественном Ничто в смысле отрицательной (апофатической) теологии, о тварном в мире и софийности творения, о первом Адаме (в смысле еврейской Каббалы), о втором Адаме или воплощении Бога и о мистическом значении экономики, искусства и власти в истории человечества, о теократии, теургии и конце света.

В общей философии Бердяева наибольшее значение имеет книга «О смысле творчества. Опыт оправдания человека». В основе его миропонимания лежит понятие творческого акта, и с этой точки зрения рассматриваются все основные вопросы жизни: государство, брак, семья, искусство и т. д. Булгаков и Бердяев — славянофилы с добавлением апокалиптической мистики, происходящей от соловьевского гностицизма и его диалектики.

Многообразие и многосторонность русской самобытной философии не поддаются классификации и точным формулировкам. Выше мы привели примеры «теоретического» философского мышления. Мы видели, что в русской философии «теория» также постоянно связана с практикой, с внутренним подвигом. Увлеченные системами немецкие ученые незнакомы с русской философией, а если бы они с ней познакомились, то вряд ли серьезно отделились бы ее изучению. Сами русские немного и неохотно занимаются своими философами, у них слабо развита тяга к системам и истории систем. Русские больше *переживают* свою философию, потому-то они так мало знают своих философов, потому-то и лишена русская философская мысль теоретического исследования и даже описания. Задачей этой статьи было пролить свет на самобытную русскую философию и привести примеры характерного для нее способа рассуждения. При этом

было достаточно общего указания на то направление, в котором до сих пор двигалась самобытная русская философия, проделавшая на сегодняшний день путь от идиллического романтизма славянофилов до апокалиптической мистики современности. Систематизация русской философской мысли, то есть выделение и описание основных типов собственно русского мировосприятия — задача отдаленного будущего.

До сих пор я постоянно говорил о самобытной русской философии, то есть о такой философии, которой нет аналогий на Западе. В заключение кратко коснусь заимствованной на Западе и переработанной на западный лад русской философии. Эта философия не могла возникнуть раньше основания первого в России Московского университета в 1755 году. В русском обществе того времени уже была распространена философия французского Просвещения; ею восхищались из-за ее остроумия и новизны, однако на русской почве она не пустила глубоких корней. Слово «вольтерьянец» у русских XVIII века относилось скорее к повседневной жизни, чем к философии: это просто вольнодумец, склонный к материализму и этическому сенсуализму. Еще в начале XIX века в Московском университете учили философии Вольфа, которая была известна только очень узкому кругу специалистов. Доказательство внешнего и поверхностного значения вольтерьянства и французского Просвещения — их стремительный сход со сцены. Параллельно с развитием немецкого идеализма на Западе начинается и у нас подражание Канту, Гегелю, Шеллингу, Фихте. Из них Фихте был наименее распространен, а наиболее популярен был Шеллинг. Конец царствования Александра I сопровождался, как известно, жестокой политической реакцией, поэтому положение философии в русских университетах в это время было особенно тяжелым. Профессор немецкой идеалистической философии вынужден был иной раз читать свои лекции под видом курса по сельскому хозяйству. До 1863 года положение философии в русских университетах было невыносимым, порой эта наука даже вовсе не преподавалась, а профессора высылались из России. После 1863 года в связи с введением нового университетского устава положение философии значительно улучшилось. В 60-е годы в Германии распространились материализм и позитивизм. Также и в России в 60—70-е годы эти направления буйно развились, а по старорусскому обыкновению они обрели здесь

вполне практическое выражение, например, в типе Базарова в «Отцах и детях» Тургенева. Прочное основание для борьбы с материализмом дали наконец работы Владимира Соловьева, Льва Лопатина, Н. Страхова, Ю. Самарина, Юркевича и других. В двадцатом столетии материализм в России стал убогим мировоззрением философствующих естествоиспытателей, в ведущих же философских кругах он считался наивным и отсталым. В современной несамостоятельной русской философии имеются представители почти всех существующих на Западе направлений.

Упомянем здесь еще Алексеева (Аскольдова), который в своем труде «Мысль и действительность» и в ряде статей занимает промежуточное положение между западными образцами и самобытной русской философией. Он подвергает критике учения Шуппе, неокантианцев, Гуссерля и русского философа Лосского. В своих собственных взглядах Алексеев исходит из учения о чистом опыте как чистом деструктурном качественном основании познания, обладающем непознаваемой и алогичной формулировкой последнего.

Видный представитель русского неокантианства — профессор Петроградского университета Александр Введенский, труд которого «Опыт построения теории материи на принципах критической философии» известен и за рубежом. В своей работе «Новое и легкое доказательство философского критицизма» профессор Введенский на основе анализа законов логического мышления выводит невозможность доказательства приложимости форм нашего мышления к вещам в себе, что отличает его от других неокантианцев. В работе «О пределах и признаках одушевления» он выступает представителем оригинальной разновидности русского неокантианства — теоретического солипсизма. Здесь он доказывает, что возможно отрицать существование душевной жизни везде, за исключением самого себя, а все «духовное» в других рассматривать как результат чисто материальных процессов. Такого скептика невозможно опровергнуть в области *эмпирии*.

Значительным представителем неокантианства является и профессор И. И. Лапшин («Законы мышления и формы познания»). Выдающееся положение в современном интуитивизме занимает в России Н. О. Лосский, книги которого «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма» и «Обоснование интуитивизма»

переведены и на немецкий язык. Здесь имеется блестящая оценка догматических предпосылок докантовских рационализма и эмпиризма, а также философии самого Канта. Лосский приходит к следующим выводам: объект знания полностью исчерпывается в процессе познания; знание — это переживание, которое сравнивается с другими переживаниями; трансцендентный мир познается так же непосредственно, как мир явлений.

Невозможно не упомянуть и профессора Челпанова, представляющего реалистическую точку зрения на основе кантовской теории познания («Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности»); в то же время он участвует в борьбе против материализма («Мозг и душа»).

Русская самобытная философия дала России гениальных мыслителей, в русской философии, находящейся под западным влиянием и отличающейся крайней бесплодностью (она почти не выходит за рамки теории познания), также имеется много одаренных личностей. Следует надеяться, что представители заимствованной философии распрощаются с абстрактностью и бесплодностью и признают великую русскую проблему Логоса. Разумеется, это поведет к великой борьбе разума и Логоса, что уже нашло выражение в учениях некоторых своеобразных русских философов. Самостоятельная русская философия, поднявшаяся на высокую ступень апокалиптической напряженности, уже стоит на пороге нового откровения, возможно, также и новой кристаллизации этого откровения, то есть новых догм. Надежду на это питают все истинные русские.

Так мы представляем себе будущее самостоятельной и подражательной русской философии¹

1918

¹ Статья написана в 1918 г. и напечатана в сборнике «Rußland» (Цюрих, Швейцария) в 1919 г. на немецком языке. Поскольку связи с заграницей вскоре были прерваны, о существовании этой работы в печати автор узнал только в 1983 г. из предисловия к переизданию своей книги «Диалектика художественной формы» (Мюнхен, ФРГ). С цюрихского издания, находящегося в Государственной библиотеке им. Ленина, был сделан И. И. Маханьковым перевод на русский язык, который здесь полностью и приводится. В сокращенном журнальном варианте статья на русском, английском, немецком, французском и испанском языках напечатана в журнале «Век XX и мир» (№ 2—3, 1988 г.).— *Ред.*

Жизненный путь Вл. Соловьева

1. ДЕТСКИЕ ГОДЫ (1853—1864)

Владимир Сергеевич Соловьев родился в Москве 16 января 1853 года в семье крупнейшего русского историка Сергея Михайловича Соловьева (1820—1879). Обстановка ранних лет Вл. Соловьева сложилась весьма благоприятно для его последующего духовного развития. Эта обстановка не только была причиной раннего овладения иностранными языками, но она навсегда также еще стала причиной глубокого уважения к большим и самым широким вопросам жизни и мировоззрения.

К этому нужно прибавить, что отец Сергея Михайловича Соловьева был духовного звания. Это был протоиерей Михаил Васильевич Соловьев (ум. в 1861 г.), законоучитель коммерческого училища. О нем сохранилось предание как о человеке и возвышенно настроенном, и в то же время весьма склонном к юмору, любившем остроумно шутить и вести себя весьма непринужденно. Его внуки собирались у него по воскресеньям, причем все были убеждены, что добрый дедушка беседует с самим богом и бог тоже беседует с

В дальнейшем сочинения Вл. Соловьева будут цитироваться по их полному десятитому изданию: *Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева под редакцией и с примечаниями С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова, т. I—X. 2-е издание. СПб., [1911—1913]. Письма Вл. Соловьева цитируются по изданиям: Письма Владимира Сергеевича Соловьева под редакцией Э. Л. Радлова, т. I—III. СПб., 1908—1911; Вл. Соловьев. Письма под редакцией Э. Л. Радлова. Пб., 1923.*

ним. Что же касается юмористики, то о совмещении духовных настроений и юмористики у деда Вл. Соловьева необходимо сказать еще и потому, что как раз этим совмещением отличался и сам Вл. Соловьев. Юмористика и даже ирония пронизывает у него иной раз даже самые серьезные философские или литературные рассуждения, не говоря уже о том, что и в своем быту Вл. Соловьев, как это мы будем встречать еще не раз, удивительным образом тоже одновременно и производил на своих собеседников весьма высокое впечатление, и был остряком, любителем шуток, баловства и всякой юмористики.

Тут, между прочим, залегает весьма важная проблема всей личности и всего творчества Вл. Соловьева. Многие вообще считали возвышенный идеализм и юмористику результатом внутреннего раздвоения философа и вообще чем-то весьма отрицательным. Но это едва ли так. Ведь Вл. Соловьев вообще изучен пока еще очень мало; и то, что у него весьма оригинально, многим представляется чем-то непонятным и противоречивым, чем-то даже унижительным. Что касается автора настоящей работы, то он убежден и в полной естественности такого видимого раздвоения у философа, и в ярко выраженной оригинальности его таланта. Юмористика была у него не отрицанием возвышенного идеализма, а, наоборот, свидетельствовала о непоколебимых основах последнего. Вл. Соловьев невинно шутил и смеялся, подтверждая тем самым свою тайную радость и свое духовное веселье в связи с незыблемостью для него исповедуемых им великих истин.

Если вернуться к семейной обстановке Вл. Соловьева в его раннем детстве, то необходимо заметить, что Михаил Васильевич Соловьев пользовался в своей семье большим авторитетом и был всеми любим. Свое самое большое произведение «Оправдание добра» Вл. Соловьев посвятил отцу и деду «с чувством живой признательности и вечной связи». Вл. Соловьев и вообще гордился своим духовным происхождением, хотя предки Михаила Васильевича Соловьева были простые крестьяне.

Отец Вл. Соловьева, этот только что упомянутый нами историк, отличался строгостью нрава, необычайной систематичностью в своих исторических занятиях, в силу чего он почти каждый год издавал по одному тому своей «Истории России», и таких томов он издал 29.

В его семье все было подчинено строгим правилам, которые и обеспечивали для С. М. Соловьева его необычайную научную продуктивность в течение всей его жизни. Сергей Михайлович вставал каждый день рано — зимой в 7, летом в 6 часов утра — и всю жизнь оставался символом самоотверженного труда. О семье он даже мало заботился, потому что его верная жена и без того следила за порядком, тишиной и благоприличием в доме. Даже и за детьми следил он очень мало, так что и Вл. Соловьев, глубочайше уважавший отца, собственно говоря, никогда не испытывал к нему настоящих сердечных чувств. Его «История России с древнейших времен» (1851—1879) современными историками расценивается весьма высоко. В молодости он слушал Ф. Гизо и Ж. Мишле, исторический процесс понимал весьма органически, сделал большой вклад в историю развития русской государственности, был настроен прогрессивно и либерально, имея среди своих учеников таких, как В. О. Ключевский.

Исторический метод С. М. Соловьева был достаточно объективен, в меру консервативен и в меру либерален. Как и сам С. М. Соловьев, этот метод был очень деловым и не содержал никаких излишних увлечений. Изображаемых у него царей он не очень любил, а с симпатией относился только к правителям западного направления. Любил Владимира Мономаха и особенно Петра I. Анну Ивановну он расценивал настолько низко, что его супруга Поликсена Владимировна относилась к ней как к своему личному врагу. Вежливый, услужливый, терпеливый, всегда благожелательный и деловой, он недаром попал в ректоры Московского университета, а указанные его положительные черты во многом перешли и к Вл. Соловьеву. Наука и служебная деятельность были для С. М. Соловьева единственным интересом в жизни. Единственное развлечение, которое он себе позволял, — это бывать по субботам в итальянской опере. Но каждое воскресенье утром он непременно бывал на обедне.

Все исторические материалы, которые можно собрать относительно личности С. М. Соловьева, неизменно характеризуют этого человека как весьма редкого по своей устойчивости, выдержке и гармоничности. Для дворянства он, собственно говоря, был чужаком, имея духовное происхождение. Тем не менее его знания,

устойчивость характера, скромность поведения и гармоничная солидная умеренность взглядов дошли до двора, куда он даже был приглашен преподавать историю сыну Александра II Николаю Александровичу, тогдашнему наследнику престола, рано умершему, а после смерти этого последнего новому наследнику, то есть будущему Александру III. Кое-кто из знати даже смущался этим обстоятельством, и, например, князь П. А. Вяземский был даже определенно врагом С. М. Соловьева. Но у него были и защитники вроде графа Строганова, который боялся, не будет ли С. М. Соловьев в своем преподавании при дворе противником Карамзина. Дело в том, что Карамзин был не только убежденный монархист, но и считался при дворе большим авторитетом. А С. М. Соловьев как раз Карамзина-то не очень любил и по своим историческим методам был гораздо либеральнее его. Подлинным создателем русской историографии он считал не Карамзина, но Пушкина с его «Историей Пугачевского бунта». Однако он был не из тех людей, которые лезли на рожон, и потому его антикарамзинство несколько не мешало ему преподавать при дворе.

С. М. Соловьев был самый настоящий западник. Но он никогда не гонялся ни за какой агитацией, не афишировал своего западничества и никогда не делал из него никакой сенсации и никакой шумихи. Западничество никогда не доходило у него не только ни до какой партийности, но даже и просто до идеологии. Он всегда вел себя спокойно, сдержанно, естественно и солидно. Этим и объясняется то, что его допускали ко двору. Все это было для него только обыкновенной и естественной научной или научно-административной работой.

Об умеренном либерализме С. М. Соловьева свидетельствует, например, такой факт. Когда он увидел, что его сын Владимир читает Ренана, то он не стал поднимать скандала и не запретил сыну читать Ренана, считая, что всему свое время и что скоро Владимир сам поймет пустоту исторических методов этого автора. Он только сказал: «Вот нашел, с кем возиться... У Ренана не только мысли, но и цитаты все фальшивые». И действительно, в ближайшие же годы, еще 23-летним молодым человеком, Вл. Соловьев во время своего первого заграничного путешествия был в Париже и посетил Ренана. 9 мая 1876 года он писал И. И. Янжулу:

«Познакомился я с известным Ренаном,— пустейший болтун с дурными манерами»¹. В письме к Д. Н. Цертелеву от 19 июня того же 1876 года по поводу одной просьбы последнего Вл. Соловьев писал, что Ренан произвел на него «впечатление пустейшего враля»². Эпикурейско-скептическое мировоззрение Ренана, который, будучи крупным гебраистом, написал весьма поверхностную и легковесно-беллетристическую «Жизнь Иисуса», конечно, могло вызвать у Вл. Соловьева только отвращение, так что на Ренане либерализм С. М. Соловьева осуществился полностью.

В годы 1864—1870 С. М. Соловьев был деканом вновь организованного историко-филологического факультета Московского университета, а в 1871—1877 годах — также ректором Московского университета. Кроме того, в 1872 году он был избран членом Академии наук. К разного рода событиям и реформам в России он относился весьма критически и особенно больших иллюзий относительно чего бы то ни было не питал. Как мы увидим ниже, даже и в историческом прогрессе, который многими превозносился, он в конце концов был разочарован. И, несомненно, его критический историзм в значительной мере перешел и к его сыну Вл. Соловьеву.

Небезразлично также и то обстоятельство, что мать Вл. Соловьева, Поликсена Владимировна, происходя из украинско-польского рода, имела своим предком замечательного мыслителя XVIII века Григория Саввича Сковороду (1722—1794). Между прочим, творчество и личность Г. С. Сковороды тоже иной раз отличались весьма интересным и значительным соединением необычайно возвышенного образа мышления, почти прямого платонизма, и опять-таки все той же юмористики. Правда, родство с Г. С. Сковородой у Поликсены Владимировны было довольно отдаленное. По одной генеалогии он приходился ей двоюродным дедом, а по другой — даже двоюродным прадедом. Но и из генетики, и из жизненных наблюдений мы знаем, что физические и психические особенности человека часто бывают весьма устойчивыми и часто передаются через несколько поколений.

¹ Письма, 1923, с. 147.

² Письма, т. II, с. 233.

Насколько высокая культура царил в доме историка С. М. Соловьева, можно судить по тем литературным деятелям, которые отсюда вышли.

В свое время большой известностью пользовался старший брат Вл. Соловьева — Всеволод Соловьев (1849—1903). Это был довольно крупный романист, особенно известный по своим романам на исторические темы. Не будучи первоклассным романистом, он все-таки писал такие романы и так художественно и так сюжетно занимательно, что они еще и сейчас читаются не без интереса.

Несомненно, большим литературным талантом отличалась сестра Вл. Соловьева — Поликсена, писавшая под псевдонимом Allegro (1867—1924). Ей принадлежат несколько сборников стихов и рассказов. Стихи ее часто полны тонкой грусти и являются предсимволистскими или прямо символистскими.

Из большой семьи историка Соловьева (всего было 12 детей) стоит упомянуть еще младшего брата Вл. Соловьева, Михаила (1862—1903), филолога, историка, преподавателя гимназии и переводчика Платона. Как мы увидим ниже, Вл. Соловьев в конце жизни задумал перевести всего Платона и даже договорился об этом издании с прогрессивным в те времена московским издателем К. Т. Солдатенковым. Но безвременная кончина Вл. Соловьева помешала довести этот труд до конца; он успел перевести только I том и часть II тома. Целиком же этот II том был издан уже после смерти Вл. Соловьева с переводами С. Н. Трубецкого и этого М. С. Соловьева. Сын же М. С. Соловьева, которого в дальнейшем мы будем называть С. М. Соловьевым-младшим (1885—1942), был чистейшим и известнейшим символистом, весьма талантливым переводчиком с древних языков и по своим религиозным взглядам весьма близким и к Вл. Соловьеву, и к своему отцу Михаилу Сергеевичу.

Таким образом, ближайшее семейное окружение Вл. Соловьева отличалось весьма большой культурой, весьма благородным и тонким отношением к жизни и глубочайшей преданностью высоким идеалам искусства и религии. Все это, конечно, дает нам возможность точно определять основные истоки духовной и умственной деятельности и самого Вл. Соловьева.

2. ШКОЛЬНЫЕ ГОДЫ (1864—1869)

Среднее образование Вл. Соловьев получил в московской 5-й гимназии¹, в которую поступил в 1864 году. По разного рода соображениям его определили не в первый, а сразу в третий класс. Гимназию он кончил в 1869 году с золотой медалью и занесением на гимназическую золотую доску, которая помещалась в актовом зале гимназии. Из гимназических лет Вл. Соловьева имеются некоторые сведения отчасти мальчишеского, а отчасти уже философско-критического содержания.

Что касается мальчишеского поведения Вл. Соловьева в эти годы, то здесь своевременно будет сказать, что он был очень близок со своими сверстниками Львом Михайловичем и Николаем Михайловичем Лопатиными, потому что их отец, юрист Михаил Николаевич Лопатин, был близким другом историка С. М. Соловьева. Л. М. Лопатину было всего 7 лет, когда его семья познакомилась с Соловьевыми, и он был всего на 2 года моложе Вл. Соловьева. Л. М. Лопатин (1855—1920) был впоследствии известным профессором философии в Московском университете, в течение всей своей жизни высоко ценил Вл. Соловьева и много о нем писал. В подробном письме М. М. Стасюлевичу в январе 1893 года² Вл. Соловьев весьма красочно описывает свои мальчишеские проделки и каверзы совместно с Лопатиными в гимназические годы, когда они, например, пугали летом на даче в Покровском-Стрешневе купавшихся в реке дачниц, являлись людям в одеянии привидений и пр.

М. М. Стасюлевич (1826—1911) — историк, сначала студент, а в дальнейшем преподаватель Петербургского университета — ушел в отставку в 1861 году из-за сочувствия студенческим волнениям. Он был также основателем и редактором «Вестника Европы» с 1866-го по 1908 год.

Вл. Соловьев едва ли был с ним слишком близок ввиду равнодушия Стасюлевича к религиозно-философским вопросам. Однако благодушный Вл. Соловьев писал ему много писем, главным образом в связи со своей работой в «Вестнике Европы». Но одно письмо,

¹ Пятая гимназия выделилась из 1-й гимназии.

² Письма, 1923, с. 60—61.

указанное у нас выше, содержит интересные воспоминания Вл. Соловьева о своих школьных годах.

Так, например, он описывает такого рода мальчишества вместе с Лопатиными в селе Покровском (Глеbove-Стрешневе, в настоящее время это уже один из районов самой Москвы).

«Цель нашей деятельности за это время,— пишет здесь Вл. Соловьев,— состояла в том, чтобы наводить ужас на покровских обывателей, в особенности женского пола. Так, например, когда дачницы купались в протекающей за версту от села речке Химке, мы подбегали к купальням и не своим голосом кричали: Пожар! Пожар! Покровское горит! Те выскакивали в чем попало, а мы, спрятавшись в кустах, наслаждались своим торжеством»¹.

О мальчишествах другого типа с теми же Лопатинными Вл. Соловьев в том же письме к М. М. Стасюлевичу пишет так: «А то мы изобретали и искусно распространяли слухи о привидениях и затем принимали на себя их роль. Старший Лопатин (не философ), отличавшийся между нами физической силою и ловкостью, а также большой мастер в произведении диких и потрясающих звуков, сажал меня к себе на плечи верхом, другой брат надевал на нас обоих белую простыню, и затем эта необычайного вида и роста фигура, в лунную ночь, когда публика, особенно дамская, гуляла в парке, вдруг появлялась из смежного с парком кладбища и то медленно проходила в отдалении, то устремлялась галопом в самую середину гуляющих, испуская нечеловеческие крики. Для других классов населения было устроено нами пришествие антихриста. В результате мужики не раз таскали нас за шиворот к родителям, покровский священник, не чуждый литературе, дал нам прозвание «братьев-разбойников», которое за нами и осталось, а жившие в Покровском три актрисы, г-жи Собошанская, Воронова и Шуберт, бывшие особым предметом моих преследований, сговорились меня высечь, но, к величайшему моему сожалению, это намерение почему-то не было исполнено»².

А вот еще пример мальчишества в школьные годы Вл. Соловьева и Лопатиных. «Так, мы усиленно инте-

¹ Письма, 1923, с. 60.

² Там же, с. 60—61.

ресовались наблюдениями над историей развития земноводных, для чего в особо устроенный нами бассейн напускали множество головастиков, которые, однако, от неудобства помещения скоро умирали, не достигнув высших стадий развития. К тому же свою зоологическую станцию мы догадались устроить как раз под окнами кабинета моего отца, который объявил, что мы сами составляем предмет для зоологических наблюдений, но что ему этим заниматься некогда. Тогда мы перешли к практическому изучению географии, и моей специальностью было исследовать течение ручьев и речек и глубину прудов и болот, причем активная роль моих товарищей состояла, главным образом, в обращении к чужой помощи для извлечения меня из опасных положений»¹.

Но в эти же годы в настроениях Вл. Соловьева необходимо находить также и серьезную сторону. Именно, уже с 13 лет и до 18 он переживает сомнения в религиозных истинах и проявляет глубокий критицизм, о котором сам же пишет в письме к Е. В. Романовой (Селевиной) от 31 декабря 1872 года. В этом письме 19-летнего Вл. Соловьева уже выражен весь основной образ мыслей зрелого философа. В этом смысле оно заслуживает нашего пристального внимания, поскольку здесь полностью выражено заветное убеждение Вл. Соловьева о тождестве веры и знания. Здесь мы читаем о «детской, слепой, бессознательной» вере: «Конечно, не много нужно ума, чтобы отвергнуть эту веру — я ее отрицал в 13 лет, — конечно, человек сколько-нибудь рассуждающий уже не может верить так, как он верил, будучи ребенком; и если это человек с умом поверхностным или ограниченным, то он так и останавливается на этом легком отрицании своей детской веры в полной уверенности, что сказки его няnek или школьные фразы катехизиса составляют настоящую религию, настоящее христианство. С другой стороны, мы знаем, что все великие мыслители — слава человечества — были истинно и глубоко верующими (атеистами же были только пустые болтуны вроде французских энциклопедистов или современных Бюхнеров и Фохтов, которые не произвели ни одной самобытной мысли). Известны слова Бэкона, основателя положи-

¹ Письма, 1923, с. 61.

тельной науки: немножко ума, немножко философии удаляют от Бога, побольше ума, побольше философии опять приводят к Нему»¹.

Между прочим Вл. Соловьев, еще мальчишкой, питал нежные чувства к этой Кате Романовой (и безответно). Но в данном письме он рассуждает не как 19-летний молодой человек, но как пожилой и умудренный жизнью философ. Ему ясно, что у деревенской старухи и у сознательно мыслящего человека разное отношение к Богу. Но как предмет веры Бог у них совершенно один и тот же. С сознанием взрослого и зрелого человека он пишет этой девочке, Кате Романовой:

«В детстве всякий принимает уже готовые верования и верит, конечно, на слово; но и для такой веры необходимо если не понимание, то некоторое представление о предметах веры, и действительно ребенок составляет себе такие представления, более или менее нелепые, свыкается с ними и считает их неприкосновенною святынею. Многие (в былые времена почти все) с этими представлениями остаются навсегда и живут хорошими людьми. У других ум с годами растет и перерастает их детские верования. Сначала со страхом, потом с самодовольством одно верование за другим подвергается сомнению, критикуется полудетским рассудком, оказывается нелепым и отвергается»².

Дальше в этом же письме Вл. Соловьев рисует и свое состояние в период отхода от наивной веры. Он пишет: «Что касается до меня лично, то я в этом возрасте не только сомневался и отрицал свои прежние верования, но и ненавидел их ото всего сердца,—совестно вспоминать, какие глупейшие кощунства я тогда говорил и делал.—К концу истории все верования отвергнуты и юный ум свободен вполне. Многие останавливаются на такой свободе ото всякого убеждения и даже очень ею гордятся; впоследствии они обыкновенно становятся практическими людьми или мошенниками. Те же, кто не способен к такой участи, стараются создавать новую систему убеждений на место разрушенной, заменить верования разумным *знанием*»³.

¹ Письма, т. III, с. 73.

² Там же, с. 74.

³ Там же, с. 74—75.

Итак, по Вл. Соловьеву, наивная и детская вера сменяется периодом рассудка. Но что такое рассудок или разум? Это — либо наука, либо философия. Но в том виде, в каком существуют теперешняя наука и теперешняя философия, они, по Вл. Соловьеву, никуда не годятся, так как неспособны охватить живую действительность в целом: «И вот они обращаются к положительной науке, но эта наука не может основать разумных убеждений, потому что она знает только внешнюю действительность, одни факты и больше ничего; истинный смысл факта, разумное объяснение природы и человека — этого наука дать отказывается. Некоторые обращаются к отвлеченной философии, но философия остается в области логической мысли, действительность, жизнь для нее не существует; а настоящее убеждение человека должно ведь быть не отвлеченным, а живым, не в одном рассудке, но во всем его духовном существе, должно господствовать над его жизнью и заключать в себе не один идеальный мир понятий, но и мир действительный. Такого живого убеждения ни наука, ни философия дать не могут. Где же искать его? И вот приходит страшное, отчаянное состояние — мне и теперь вспомнить тяжело — совершенная пустота внутри, тьма, смерть при жизни. Все, что может дать отвлеченный разум, изведено и оказалось негодным, и сам разум разумно доказал свою несостоятельность. Но этот мрак есть начало света; потому что когда человек принужден сказать: я ничто — он этим самым говорит: «Бог есть всё»¹.

Этот 19-летний молодой человек, еще не кончивший студент, и сам только что прошедший мрачный период всеотрицания, рассуждает именно так, как он будет рассуждать в свой зрелый период. Весь Вл. Соловьев выступает в этом письме к Е. В. Романовой в законченном виде, так что, строго говоря, в принципиальном отношении позднейший Вл. Соловьев никуда далеко не пошел. Вот еще одна цитата из этого письма, где даже систематически, даже схематически дан весь Вл. Соловьев во всем своем религиозно-философском росте: «Итак, ты видишь, что человек относительно религии при правильном развитии проходит три возраста: сначала пора детской или слепой веры, затем

¹ Письма, т. III, с. 75.

вторая пора — развитие рассудка и отрицание слепой веры, наконец, последняя пора веры сознательной, основанной на развитии разума».

Все эти отрывки из письма к Е. В. Романовой мы привели только потому, чтобы на основании надежного документа показать, как гимназические и университетские годы Вл. Соловьева отличались не только шалостями и баловством, не только мальчишескими выходками, но и вполне серьезными религиозно-философскими переживаниями, которые мало чем отличались от переживаний зрелого философа Вл. Соловьева.

Свое высшее образование Вл. Соловьев получил в Московском университете, в который поступил в 1869 году и который кончил в 1873 году. Необычайно одаренная натура Вл. Соловьева и его постоянные и, можно сказать, страстные поиски высших истин сказались уже в это раннее время его жизни. Всем известно, что Вл. Соловьев очень рано читал славянофилов и крупнейших немецких идеалистов. Однако мало кто знает, что в эти последние годы гимназии и первые годы университета Вл. Соловьев зачитывался тогдашними вульгарными материалистами и даже пережил весьма острую материалистическую направленность, заставившую его перестать ходить в церковь, а однажды, после споров со своими сотоварищами, даже выкинуть иконы из окна своей комнаты, что вызвало необычайный гнев у его постоянно добродушного отца¹.

Здесь мы должны засвидетельствовать наличие у Вл. Соловьева еще одной внутренней стихии духовного порядка, которая плохо совмещалась с классикой его мировоззрения и поведения, нашедшей для себя наибольшее выражение в строгой и уравновешенной атмосфере его семейной жизни. Если вся семья С. М. Соловьева ходила на цыпочках перед С. М. Соловьевым и перед его самоотверженной научной работой, то эта внутренняя уравновешенность и гармоничность в течение всей жизни Вл. Соловьева совмещалась у него с необычайной экспансивностью, эмоциональностью и воодушевленной преданностью исповедуемым идеалам. Это проявилось не только в таком поразительном для Вл. Соловьева факте, как

¹ Об этом факте сообщает В. Л. Величко (Владимир Соловьев. Жизнь и творения. Изд. 2. СПб., 1903—1904, с. 17).

озлобленное выкидывание икон из окна во двор, но и вообще в его юношеском материализме, что мы сейчас увидим, и в его детских романах, которые переживались им и часто, и глубоко.

Наилучшим знатоком, а главное, и прямым свидетелем духовного развития Вл. Соловьева в его школьные годы является Л. М. Лопатин. Если читателю будет угодно знать что-нибудь конкретное о духовной жизни Вл. Соловьева в эти школьные годы, то, повторяем, лучшего источника, чем Л. М. Лопатин, нельзя себе и представить. Прочитаем то, что он писал о Вл. Соловьеве.

«Когда я познакомился с Соловьевым, у него уже совсем не было той восторженной религиозности, о которой рассказывает В. Л. Величко, изображая раннее детство Соловьева... Он был благочестивым мальчиком, регулярно посещал, вместе со своим отцом, церковную службу, серьезно смотрел на предметы веры, но, как это часто бывает с детьми в религиозных семьях, относился к религиозным обязанностям довольно пассивно. Он принимал их как нечто данное и бесспорное, о чем не следует много рассуждать. Его умственное настроение в годы отрочества я скорее назвал бы светским. Он колоссально много читал и самые разнообразные книги, очень любил историю, особенно военную, и был большим патриотом; запоем читал тогдашнюю беллетристическую литературу, увлекался Белинским, но я совершенно не помню, чтобы он тогда читал какие-нибудь сочинения религиозного содержания. Правда, у него долго лежала на столе довольно объемистая книга о страданиях Христовых, но он ничего о ней не говорил, и, кажется, это было просто учебное пособие в гимназии. Вообще я не припомню за это время сколько-нибудь значительных бесед с ним на религиозные темы... Переход Соловьева к неверию, в противоположность его мучительному состоянию при сознательном возвращении к христианству, совершился чрезвычайно легко и быстро. Он прочитал у Лорана его характеристику христианства, пришел от нее в большой восторг и весь полный впечатлением с удовольствием сказал отцу: «Хорошо Лоран христианство отделяет!», на что и получил ту отповедь, о которой рассказывает В. Л. Величко... С этого дня в Соловьеве произошла резкая перемена: он сразу порвал с прежними верованиями. Некоторое время он еще оставался деистом и

не отрицал Бога, но скоро сделался совсем «нигилист», как охотно и называл себя. К этой эпохе относятся те неудержимые выходы ребяческого кощунства, о которых он говорит в приведенных выше словах письма к Е. В. Селевиной¹. Помню, как мы однажды, гуляя в Покровском-Глеbove, набрали на кладбище. Соловьев, в припадке бурного свободомыслия, к великому смущению и даже перепугу моему и моего брата, повалил на одной могиле крест и стал на нем прыгать. Это увидел местный мужик, прибежал к нам и начал нас бранить из последних слов. Хорошо, что дело кончилось только этим»².

Таким образом, согласно воспоминаниям Л. М. Лопатина, религиозное настроение Вл. Соловьева в детские и школьные годы было светским и близким к равнодушию. Затем, в 13—14 лет, Вл. Соловьев был охвачен материалистическим порывом, который, правда, хотя и был достаточно краток, однако все же характеризовался прямым кощунством. По Н. И. Карееву, Вл. Соловьев уже в это время не верил в мощи. Этот свой материализм, согласно характеристике Лопатина, он переживал не очень долго и скоро тут же перешел к положительной философии.

Приведем еще другие воспоминания Л. М. Лопатина о тех же годах Вл. Соловьева. Л. М. Лопатин пишет: «Была пора в его жизни, когда он был совершенным материалистом,— правда в очень юные годы, начиная лет с пятнадцати,— и считал за окончательную истину то самое, против чего впоследствии так энергично боролся. Я никогда потом не встречал материалиста, столь страстно убежденного. Это был типический нигилист шестидесятых годов. Ему казалось, что в основных началах материализма открывается та новая истина, которая должна заменить и вытеснить все прежние верования, перевернуть все человеческие идеалы и понятия, создать совсем новую, счастливую и разумную жизнь. С неудержимой последовательностью, всегда отличавшею его ум, он распространяет свои общие взгляды на решение всех занимавших его вопросов. Было время, когда он зачитывался Писаревым и,

¹ В девичестве Романовой (см. выше письмо к ней).— *Ред.*

² Лопатин Л. М. Вл. Соловьев и князь Е. Н. Трубецкой.— «Вопросы философии и психологии», 1913, № 4, с. 355—356 (прим.).

проникшись его критическими взглядами и требованиями, яростно ратовал против Пушкина и его чистой поэзии, которую впоследствии так высоко ценил. Еще в эпоху своего студенчества отличный знаток сочинений Дарвина, он всей душой верил, что теорией этого знаменитого натуралиста раз навсегда положен конец не только всякой *телеологии*, но и всякой *теологии*, вообще всяким идеалистическим предрассудкам. Его общественные идеалы в то время носили резко социалистическую, даже коммунистическую окраску. Он внимательно изучал сочинения знаменитых теоретиков социализма и был глубоко убежден, что социалистическое движение должно возродить человечество и коренным образом обновить историю. Уже тогда у него сказывалась всегда в нем поражающая черта ума и характера: его совершенное неумение идти на компромиссы с окружающей действительностью и его ничем, никакими разочарованиями непоколебимая вера в могущество идеалов над реальной жизнью. Я никогда не видал другого человека, с такою беззаветностью, — можно сказать, с такою благородною наивностью убежденного в непреходящем и очень близком торжестве абсолютной правды на земле»¹.

Ввиду своей постоянной и очень глубокой близости к Вл. Соловьеву, ввиду своей сердечной дружбы с ним в течение всей жизни начиная с 7-летнего возраста, а также ввиду общей философской специализации Л. М. Лопатин должен считаться безусловным авторитетом для наших теперешних суждений о философском развитии раннего Вл. Соловьева. Те его мнения о Вл. Соловьеве, которые мы сейчас привели, трудно почерпнуть в каком-либо другом месте; и если об этом можно догадываться по разным источникам, то никакой из них не может быть авторитетнее Л. М. Лопатина. А вывод, который нам приходится делать из наблюдений Лопатина, очень важен.

Именно, наряду со своей уравновешенной и гармоничной классикой, Вл. Соловьев никогда не переставал быть также и вдохновенным романтиком, а иной раз даже и просто эмоционально-умозрительным утопистом. Свое настроение в период материализма сам

¹ Лопатин Л. М. Философские характеристики и речи. М., 1911, с. 123.

Вл. Соловьев так и называет особого рода верой. О 60-х годах он впоследствии прямо писал: «Это была эпоха смены двух катехизисов, когда обязательный авторитет митрополита Филарета был внезапно заменен столь же обязательным авторитетом Людвига Бюхнера». Небезынтересно будет заметить также и то, что свои длинные и вьющиеся волосы, доходившие до плеч, Вл. Соловьев стал носить вовсе не из подражания духовенству, но в знак своего социального протеста, так как длинные волосы в те годы были выражением именно социального протеста и в этом смысле своеобразной модой.

Относительно образцовой по своей «классике» семье Вл. Соловьева необходимо сказать, что сам С. М. Соловьев был настроен достаточно либерально, чтобы насильственно внедрять религию в своих детей. К чтению Вл. Соловьевым тогдашней вольнодумной литературы он относился вполне добродушно, считая это болезнью роста своего сына. Что же касается значительного либерализма по существу, то в семье С. М. Соловьева об этом достаточно говорит, например, такой факт, как возмущение отца и 11-летнего сына по поводу известия в 1864 году о ссылке Чернышевского на каторгу. 11-летний Вл. Соловьев уже тогда был возмущен этой, как у Соловьевых считали, большой несправедливостью в отношении уважаемого писателя и философа. Но этот факт ярко свидетельствует о том, насколько глубоко и насколько давно, почти в детстве, залегали корни соловьевского либерализма, принесшие в дальнейшем весьма значительные плоды.

Таким образом, классика и романтика, реализм и утопизм, воодушевленность и умозрительная глубина объединялись у Вл. Соловьева еще с самого раннего детства.

Здесь мы хотели бы обратить внимание читателя еще на одно обстоятельство, которое, возможно, многим покажется малохарактерным для Вл. Соловьева, но которое нам представляется весьма важным. Это все то же совмещение экспансивности и умозрения, но только совсем в другой области. Биографические данные Вл. Соловьева свидетельствуют об его большой влюбчивости, и не раз именно в детские и школьные годы.

В. Л. Величко свидетельствует о первой такой «любви» Вл. Соловьева, когда будущему философу бы-

ло всего 9 лет и столько же лет было его возлюбленной. При этом оказалось, что у него есть такого же возраста соперник, с которым «возлюбленная» Вл. Соловьева, некая Юлинька С., играла и бегала больше, чем с ним. Но на этот раз дело кончилось только дракой Вл. Соловьева с его удачливым соперником, на другой день после которой он внес в свой детский дневник следующие слова: «Не спал всю ночь, поздно встал и с трудом натягивал носки...»¹

В биографических материалах Вл. Соловьева, которые приводить здесь не стоит, содержится ряд указаний на его юношеские романы студенческих лет. Судя по письмам, более глубокие чувства Вл. Соловьев питал к своей кузине Е. В. Романовой, особенно в 1871—73 годах. Соловьевские чувства были полны нежности; и, кажется, любил он здесь не без успеха. Но после 1873 года эти чувства у Вл. Соловьева стали заметно холоднее. Это, конечно, объясняется чрезвычайно большой сложностью натуры Вл. Соловьева, которая никак не могла вместиться в какие-нибудь общественные и особенно юридические рамки. В письме к Е. В. Романовой от 11 июля 1873 года Вл. Соловьев писал: «Для большинства людей этим кончается все дело; любовь и то, что за нею должно следовать: семейное счастье — составляет главный интерес их жизни. Но я имею совершенно другую задачу, которая с каждым днем становится для меня все яснее, определеннее и строже. Ее посильному исполнению посвящу я свою жизнь. Поэтому личные и семейные отношения всегда будут занимать второстепенное место в моем существовании»².

3. СТУДЕНЧЕСКИЕ ГОДЫ (1869—1873)

Вероятно, не без влияния материализма Вл. Соловьев поступил сначала на физико-математический факультет. Среди биографов Вл. Соловьева, правда, существуют колебания, не поступил ли он сначала на историко-филологический факультет. На физико-математическом факультете преподавались не только математика и физика (их Вл. Соловьев никогда не

¹ Величко В. Л. Ук. соч., с. 14.

² Письма, т. III, с. 82.

любил), но и все естественные науки. Вл. Соловьев увлекался в те годы биологией, а из биологии больше всего зоологией и эволюционной морфологией.

Впрочем, никакого материалиста в обычном смысле этого слова из Вл. Соловьева не вышло. Он был человек глубокого ума и необычайно проницательных методов мысли. Да и что могли дать ему такие недоучки и самоучки, как Людвиг Бюхнер, и пустая бессодержательность такой книги, как бюхнеровская «Сила и материя»? При самом широком подходе к делу можно утверждать только то, что вульгарным материализмом Вл. Соловьев увлекался лишь в возрасте 14—18 лет. Достаточно было ему только провалиться на каком-то экзамене на втором курсе физико-математического факультета, чтобы он тут же перешел на историко-филологический факультет того же университета и еще с большим рвением приступил к изучению чисто философских наук.

Однако и на физико-математическом факультете, несмотря на свою нелюбовь к математике, он чувствовал близость к математикам В. Я. Цингеру и Н. В. Бугаеву, которые выделялись своим интересом к философии и даже боролись с позитивизмом. А Н. В. Бугаев был отцом прославленного в позднейшем символиста Андрея Белого. Хотя В. Я. Цингер и Н. В. Бугаев по своей специальности были весьма далеки от философии, они всерьез интересовались этой дисциплиной и постоянно выступали против дилетантской обывательщины, которая почти всегда проявлялась у тогдашних позитивистов, далеких и от научного образования, и от философского развития. Философские воззрения В. Я. Цингера и Н. В. Бугаева нашли для себя одобрение у такого строгого ценителя, каким был Л. М. Лопатин, который и по существу дела, и академически всегда проявлял необычайную серьезность в изучении философии, а по своему мировоззрению был даже просто спиритуалистом, и притом весьма глубокого и тонкого стиля. Ему принадлежат статьи «Философское мировоззрение Н. В. Бугаева»¹ и «Философские взгляды В. Я. Цингера»². Одобрительное мнение Л. М. Лопати-

¹ Лопатин Л. М. Философские характеристики и речи, с. 271—289.

² Там же, с. 376—384.

на об этих двух учителях Вл. Соловьева на физико-математическом факультете для нас очень важно. Оно интереснейшим образом рисует один из глубоких источников позднейшего философствования Вл. Соловьева.

О том, с какой страстью Вл. Соловьев стал овладевать философией на историко-филологическом факультете и знакомиться с такими властителями умов, как Хомяков в России и Шеллинг и Гегель в Германии (впрочем, не без интереса к Канту и Фихте), об этом свидетельствует тот, например, факт, что уже в течение первого года по окончании университета он написал магистерскую диссертацию, которую и защитил в 1874 году. Ясно, что Вл. Соловьев впоследствии слишком преувеличивал свой юношеский материалистический период. Если он сам говорит, что с материализмом он расстался в 18 лет, то как он мог 20-ти лет от роду не только кончить университет, но и написать магистерскую диссертацию как раз против позитивистов, то есть диссертацию ультраидеалистического содержания?

Вл. Соловьев всегда отличался нелюбовью ко всякого рода формализму и казенщине, часто чувствуя себя излишним образом привольно, свободомысляще и даже вольнодумно. Если такого рода примеры мы уже встречали у Вл. Соловьева в его гимназические годы, то и теперь, в бытность свою студентом университета, он не в очень скромной форме ссорился со своими экзаменаторами на физико-математическом факультете и ни с того ни с сего перешел на историко-филологический факультет, но как? Почему-то он подал прошение о зачислении его на этот факультет только вольнослушателем, которым он и пробыл все два года своего обучения на новом факультете. А когда пришло время сдавать кандидатские экзамены (или, как мы теперь говорим, госэкзамены), то он подал прошение о допущении его к экзаменам в качестве экстерна. Почему это произошло именно так, сказать трудно, как будет непонятно и то, почему он после защиты двух диссертаций вообще бросил университет и стал свободным литератором, не связанным никакими формальными обязанностями, без которых невозможна учебная жизнь в высшей школе. Простодушный, благожелательный и всегда услужливый, Вл. Соловьев очень часто допускал разного рода выходки, правда, довольно невинного содержания, но сделавшие его навсегда бездомным холостяком, постоянно переезжающим с места на

место. В этом смысле его решение кончать университет экстерном отнюдь не есть какая-нибудь случайность, но проявление его вольного самочувствия, часто переступавшего дозволенные в те времена формы.

Между прочим, имеются некоторые сведения о пребывании Вл. Соловьева в Московской духовной академии тоже в качестве вольнослушателя в промежутке между окончанием университета и защитой магистерской диссертации. Хотя Вл. Соловьев в течение этого года и проживал в Сергиевом Посаде (теперешнем Загорске), где находилась Московская духовная академия, но, по-видимому, никакого серьезного влияния духовная академия на него не оказала. И нетрудно догадаться почему. Вл. Соловьев был слишком углублен в философию и научно построенное богословие, чтобы научиться чему-нибудь существенному у тогдашних профессоров академии, проводивших, конечно, строго традиционную богословскую линию, далекую от его уже тогда создававшейся сложной системы. Тем не менее 15 октября 1873 года он писал Кате Романовой: «Сейчас полученное мною письмо твое возбудило во мне такую необычайную радость, что я стал громко разговаривать с немецкими философами и греческими богословами, которые в трогательном союзе наполняют мое жилище»¹.

Если дать общую характеристику студенческих лет Вл. Соловьева, то нужно считаться с его позднейшим мнением, что университет был для него пустым местом. Конечно, университет вовсе не был для него пустым местом; а пустым местом он ему казался только вследствие его слишком большого философского дарования, его глубокой индивидуальности и его необычайного таланта при постановке и разрешении разного рода великих человеческих проблем. Пустым местом университет не был для Вл. Соловьева уже и потому, что среди тогдашних преподавателей оказались такие люди, как П. Д. Юркевич и А. М. Иванцов-Платонов. Оба они привлекали его борьбой против всякого формализма в науке и философии, большой сердечностью в вопросах знания и глубокой внимательностью к духовным потребностям человека, а значит, и студентов. Между прочим, А. М. Иванцов-Платонов много занимался эпохой раз-

¹ Письма, т. III, с. 100.

деления церквей, которая, как известно, сыграет весьма большую роль в мировоззрении Вл. Соловьева. Не тут ли зародилась глубочайшая для него впоследствии идея соединения церквей? Но если А. М. Иванцов-Платонов (1835—1894) больше влиял на историко-религиозное сознание Вл. Соловьева¹, то у П. Д. Юркевича Вл. Соловьев, несомненно, почерпнул глубокий историко-философский интерес и, в частности, склонность к изучению и сопоставлению Платона и Канта.

Этот П. Д. Юркевич (1826—1874), между прочим, написал работу, которая небезынтересна еще и теперь, «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта» и развил тоже стоящее внимания учение о гносеологически-онтологической природе человеческого сердца. Умер он через год после окончания Вл. Соловьевым университета, и 21-летний Вл. Соловьев напечатал тогда же о нем сочувственную статью под названием «О философских трудах П. Д. Юркевича», а также писал о нем в дальнейшем в очерке «Три характеристики»². Влияние П. Д. Юркевича на Вл. Соловьева можно считать несомненным, и его надо бы исследовать по-подробнее, тем более что П. Д. Юркевич тоже боролся с позитивистами и материалистами, и тут была полемика.

Чтобы закончить характеристику студенческих лет Вл. Соловьева, необходимо указать еще несколько весьма характерных обстоятельств.

Источники говорят, что Вл. Соловьев вел себя в университете довольно свободно и вольнодумно. На лекции ходил он мало и был малообщителен. Его гимназический и университетский товарищ, впоследствии крупный историк Н. И. Кареев, прямо говорит, что Вл. Соловьева как студента не существовало.

Имеются сведения о сближении Вл. Соловьева в эти годы (1872—1873) с московскими спиритами, именно с востоковедом И. О. Лапшиным и А. Н. Аксаковым. К спиритизму Вл. Соловьев очень быстро охладел, но зато ощутил в себе медиумические возможности,

¹ О нем несколько статей в «Вопросах философии и психологии», 1895, № 2 (кн. 27), например, С. Н. Трубецкого «Научная деятельность Иванцова-Платонова» или М. Корелина «Отношение Иванцова-Платонова к исторической науке».

² Ср.: Шпет Г. Философское наследство П. Д. Юркевича.— «Вопросы философии и психологии», 1914, № 5; Ходзинский А. Профессор философии П. Д. Юркевич. Харьков, 1915.

и автографическими знаками у него впоследствии были испещрены все рукописи.

Особо нужно сказать о теоретических исканиях Вл. Соловьева в его университетские годы. Конечно, со своим материализмом в свои 13—16 лет как с особого рода религиозной верой Вл. Соловьев покончил, вероятно, еще в конце гимназических и начале университетских лет. Л. М. Лопатин говорит, что в своем недолгом атеизме Вл. Соловьев разочаровался благодаря изучению Спинозы, у которого хотя и проводится отождествление бога и материи, но даются и весьма тонкие, правда, пока еще достаточно натуралистические взгляды религиозного характера. По сообщению Л. М. Лопатина, в этот смутный переходный период своей философии Вл. Соловьев увлекался и Фейербахом, и Кантом, и особенно Шопенгауэром, а в конце концов и Шеллингом, в котором он находил примирение Шопенгауэра с Гегелем. И все это было в какие-то 2—3 года, потому что в годы 1873—1874 у Вл. Соловьева уже была готова магистерская диссертация, по которой видно, что он не только овладел всеми этими системами философского идеализма, но уже был в состоянии их сравнивать и находить в них односторонние тенденции.

Особенно мы обратили бы внимание на увлечение Вл. Соловьева Шопенгауэром, которое обычно у нас совсем никак не отмечалось. Л. М. Лопатин пишет: «Наконец, наиболее глубокий переворот в Соловьеве вызывает изучение Канта и в особенности Шопенгауэра: Шопенгауэр овладел им всецело, как ни один философский писатель после или раньше. Был период в жизни Вл. Соловьева, — правда, довольно короткий, — когда он принимал Шопенгауэра всего, со всеми его общими взглядами и частными мнениями, с его безграничным пессимизмом и с его туманными надеждами на искупление от страданий мира через погружение в Нирвану. У Шопенгауэра он нашел то, чего не находил ни у одного из излюбленных им писателей, разве за исключением Спинозы, — удовлетворение никогда не умолкавшей в нем религиозной потребности, религиозное понимание и религиозное отношение к жизни. В Шопенгауэре его больше всего привлекало воззрение на жизнь как на нравственный очистительный процесс, воззрение, строго проведенное в стиле умозрительного буддизма. Недаром после знакомства с Шо-

пенгауэром В. С. Соловьев с страстью отдается изучению восточных религий»¹.

Можно только удивляться той феноменальной остроте, способности к молниеносной ориентировке в труднейших философских материалах и глубине философских способностей Вл. Соловьева, которые позволили ему при столь многочисленных и разнородных исканиях в 21 год выступить с магистерской диссертацией, с обзором и критикой главнейших представителей западной философии. И если бросить общий взгляд на духовное развитие Вл. Соловьева в эти его ранние годы, то и вообще обнаружится весьма талантливая смесь спокойного раздумия, традиционности и почти равнодушия с небывалой умственной экзальтацией и с каким-то даже восторгом при овладении обширными философскими материалами. Основная линия его ранних лет — это традиционное спокойствие, унаследованное, вероятно, еще от отца и проистекавшее из особенностей семейной жизни Вл. Соловьева. Но вот уже в 9-летнем возрасте — первое эмоционально-умозрительное явление его софийной экзальтации. Затем — несколько лет опять спокойно-традиционных. В возрасте 13—16 лет — опять новый духовный взрыв, на этот раз материалистический. Затем мучительные и туманные искания выхода из тупика вульгарного материализма. Наконец, еще 2—3 года неистовых исканий с изучением Спинозы, Фейербаха, Канта, Гегеля, Шопенгауэра и Шеллинга и — в конце 1874 года защита магистерской диссертации. Вся эта эволюция школьника и студента, а вернее сказать, вся эта сплошная духовная революция может только поразить даже самого спокойного и ни в чем не заинтересованного историка философии.

Вот с какими философскими настроениями Вл. Соловьев писал обе диссертации и труды, относящиеся ко времени между этими диссертациями, то есть между 1874 и 1880 годами.

Теперь обратимся к изучению материалов, связанных с его первой, то есть магистерской диссертацией «Кризис западной философии (против позитивистов)» 1874 года.

¹ Лопатин Л. М. Философские характеристики и речи, с. 125.

4. МАГИСТЕРСКАЯ ДИССЕРТАЦИЯ (1874)

Написание и защита магистерской диссертации Вл. Соловьевым говорят о многом. Во-первых, уже самое ее название «Кризис западной философии (против позитивистов)» указывает на то, что Вл. Соловьев очень быстро расстался не только со своим материализмом, но даже и с позитивизмом вообще. А во-вторых, написание и защиту диссертации 21-летним молодым человеком надо считать чем-то удивительным и поразительным даже для тех времен, когда диссертации содержали всего несколько десятков страниц и почти не имели научного аппарата.

В-третьих, наконец, уже и эта юная работа Вл. Соловьева ярко свидетельствует о необычайном напоре, а также о простоте и ясности его философского мышления, об его убедительности и очевидности, соперничавших с его глубиной и с широтой исторического горизонта. Правда, придирчивый историк философии без труда укажет на хомяковские и шеллингианские элементы в этом первом большом произведении Вл. Соловьева. И в некоторой степени, но отнюдь не во всем, он будет прав. Но этими влияниями никак нельзя объяснить необычайно темпераментную хватку мысли и завораживающий размах основной концепции работы Вл. Соловьева.

Уже здесь стала сказываться та характерная особенность его личности, с которой мы сталкиваемся на протяжении всей его жизни. Именно, это был человек весьма впечатлительный, весьма экспансивный, весьма жадный до всякого рода возбуждающих жизненных ощущений. Это делало его непоседой, часто менявшим места своего жительства, никогда не имевшим собственной семьи и собственного угла. Он жил и в Москве, и в Петербурге, и у своих родных и знакомых, постоянно и подолгу жил в провинциальных имениях своих друзей и шесть раз бывал за границей, где жил тоже в разных местах, тоже у разных своих знакомых и вовсе без знакомых, жил весьма часто, и иной раз подолгу. В особенности любил он бывать в Пустыньке, имении С. А. Толстой, вдовы известного поэта А. К. Толстого, где бывала также и племянница А. К. Толстого С. П. Хитрово, к которой он безнадежно много лет питал нежные чувства.

Поэтому не приходится удивляться, что свою ма-

гистерскую диссертацию он защищал не в Москве, а в Петербурге. Впрочем, не лишена основания и следующая догадка. Дело в том, что в те годы ректором Московского университета был его отец, историк С. М. Соловьев; и поскольку тогдашние университетские диссертации утверждались ректором, то Вл. Соловьев, возможно, не хотел попадать в неловкое положение и защищать свою диссертацию в Москве.

Вопрос о защите магистерской диссертации Вл. Соловьевым в Петербурге представляет собой большой историко-научный и историко-культурный интерес и поэтому заслуживает особого исследования. Что же касается нашей настоящей работы, то из обширных исторических материалов мы приведем только несколько фактов.

В Петербург Вл. Соловьев приехал в сентябре 1874 года. Последовали разного рода формальности. Но в течение ближайших двух месяцев он уже сдал 4 экзамена, которые требовались для допущения к магистерской защите. Сдавались эти экзамены по следующим разделам: 12 октября по истории и философии, 26 октября по логике, метафизике и психологии, 9 ноября по этике и древним языкам. Защита диссертации состоялась 24 ноября и носила весьма приподнятый характер ввиду необычных особенностей диссертанта. Исторический интерес представляет уже вступительная речь Вл. Соловьева, напечатанная тогда же отдельно и впоследствии включенная в III том писем¹, поскольку она не вошла в Полное собрание сочинений философа. Она интересна тем, что опровергает бытующий у нас миф об исконном славянофильстве Вл. Соловьева. Относительно основного славянофильского воззрения Вл. Соловьев здесь говорит: «Со стороны теоретической, признавая все умственное развитие запада явлением безусловно ненормальным, произвольным, это воззрение вносит колоссальную бессмыслицу во всемирную историю; со стороны же практической оно представляет неисполнимое требование возвратиться назад к старому, давно пережитому»².

Официальными оппонентами были назначены И. И. Срезневский и М. И. Владиславлев. По своей

¹ Письма, т. III, с. 221—225.

² Там же, с. 224.

основной специальности Срезневский вовсе не был философом. Это был видный филолог-славист, этнограф и археолог. То, что он не был специалистом по философии, — в этом не было ничего необычного. И тогда, как и теперь, привлекались в качестве официальных оппонентов, правда, не первых, но вторых или третьих, также представители специальности, не связанной прямо с темой диссертации. Но Срезневский был деканом историко-филологического факультета и председателем научного совета, где защищалась диссертация. Ввиду этого своего официального положения он не только открыл диспут, но и оказался первым оппонентом. Говорил он не много и остановился только на вопросе о значении личности в истории философии. Зал был полон и университетской, и неуниверситетской публики, и Срезневскому аплодировали.

Вторым оппонентом выступил М. И. Владиславлев (1840—1890), для которого философия была уже прямой специальностью. Незадолго до того он защитил докторскую диссертацию под названием «Философия Плотина, основателя новоплатоновской школы» (СПб., 1868). Этому М. И. Владиславлеву у нас тоже плохо помнят и мало ценят. На самом же деле это была для своего времени довольно крупная фигура. Он, несомненно, хорошо разобрался в философии такого трудного автора, как Плотин, который в те времена почти никем не изучался, произвел анализ целого ряда важных проблем по Плотину и дал ценные переводы непосредственных предшественников последнего, весьма важных для теории происхождения всего неоплатонизма. Ему принадлежит немало и других трудов¹. На диспуте Вл. Соловьева М. И. Владиславлев говорил не меньше 2 часов. Правда, он часто уклонялся в сторону, но его общее заключение было чрезвычайно положительным, за что зал наградил его громом аплодисментов.

К счастью, о возражениях Владиславлева Вл. Соловьеву на диспуте можно судить абсолютно точно, потому что Владиславлев напечатал вскоре свои возражения в виде отдельной статьи². Изучение ее

¹ Ср.: Введенский Александр. Научная деятельность М. И. Владиславлева. СПб., 1890.

² В «Журнале Министерства народного просвещения», 1875, январь, с. 247—271.

обнаруживает не только большую начитанность Владиславлева, но и его самостоятельный и совсем не банальный подход к тем крупнейшим философам, которых Вл. Соловьев анализирует в своей диссертации. Владиславлев весьма не грубо, а скорее тонко расценивает и так называемую схоластику, и Декарта, и Спинозу, и Мальбранша и других философов, которые подверглись острой критике Вл. Соловьева. Весьма важно, например, мнение Владиславлева о Гегеле, которого он не считает возможным сводить только к логицизму. Довольно мягко отзывается он об оценке Вл. Соловьевым Шопенгауэра и Гартмана. В рецензии Владиславлева производит хорошее впечатление его забота по поводу весьма слабого развития русской философии, стремление поощрять развитие философской мысли и приветствия в этом смысле в адрес молодого и талантливого диссертанта. Возражения Владиславлева носят деловой характер, но в общем достаточно мягкий. Таковы, например, упреки в недостаточной дифференцированности у Вл. Соловьева позитивизма, в котором Спенсер, Конт и Милль все же сильно отличались один от другого, или в недостаточно критическом отношении к Гартману. Везде в таких случаях видно, что рецензент не хочет ниспровергать своего диссертанта, но скорее желает помочь ему.

После Владиславлева выступали неофициальные оппоненты, доктор математики С. В. Де-Роберти (которого не нужно путать с его братом, известным позитивистом Е. В. Де-Роберти) и виднейший представитель тогдашнего позитивизма В. В. Лесевич. Этот Лесевич (1837—1905) ко времени магистерской диссертации Вл. Соловьева уже успел написать свой труд позитивистского направления «Очерк развития идеи прогресса» (1868), но его основополагающие позитивистские труды относятся уже к 70—90-м годам. Лесевич плоховато разбирался в истории философии и совершенно отрицал философию как самостоятельную науку. Но на такой легковесной позиции даже и позитивизму не удалось удержаться надолго. К концу века Лесевич определенно заигрывает с эмпириокритицизмом, так что влияние Маха и Авенариуса без всяких особенных усилий можно усматривать у позднейшего Лесевича. После этого что же мог возразить Лесевич Вл. Соловьеву? Все, что утверждал Вл. Соловьев, конечно, для Лесевича было равно нулю. Трудно даже ответить на вопрос,

зачем было ему вообще выступать против Вл. Соловьева.

С. В. Де-Роберти выступал резко и даже грубо, так что публика шумом и криком порой не давала ему говорить. В конце концов он был вынужден сойти с кафедры и не без срама оставить свое выступление незаконченным. Иначе вел себя В. В. Лесевич. Он говорил вполне вежливо и академически, но в вежливом тоне разгромил диссертацию решительно по всем пунктам. Ему даже аплодировали, однако эти аплодисменты явно относились только к его манере говорить, а не к существу дела, поскольку они никак не повлияли на исход диспута. Лесевич находил, что вся диссертация, включая ее название, построена на противоречии, поскольку, с его точки зрения, кризис позитивизма еще вовсе не означал кризиса всей западной философии. Даже что такое позитивизм — этого Вл. Соловьев, согласно Лесевичу, совсем не представлял себе. Превознесение Шопенгауэра и Гартмана, по мнению Лесевича, тоже проистекало из незнания Вл. Соловьевым истории философии. Находить у Гартмана элементы христианства, указывал Лесевич, нелепо, ибо не было более далекого от христианства философа, чем Гартман. В итоге все исследование Вл. Соловьева равно нулю.

После речей оппонентов и ответов на них Вл. Соловьева было объявлено о присуждении ему искомой степени магистра философии. Тут же последовали столь горячие аплодисменты, настоящая овация, по адресу диссертанта, что этот 21-летний магистр даже не знал, как себя вести, кланяться или не кланяться, и если кланяться, то кому и как. Словом, защита диссертации прошла с большим блеском. И уже в декабре диссертация была утверждена ректором университета.

Можно сказать, что по поводу магистерской диссертации Вл. Соловьева поднялся большой шум, не только во время ее защиты, но и после нее, в различных журналах и газетах, как в положительном смысле, так и в отрицательном. Этот шум тоже не худо было бы изучить поподробнее, особенно тем, кто занимается данным десятилетием в истории русской философии.

Все изложенные у нас выше факты детства, отрочества и юности Вл. Соловьева свидетельствуют о том, что в этот ранний период его жизни ему чрезвычайно везло.

Семья, где он родился, создала наилучшие условия для его образования, его научной и философской деятельности. Не успел он расстаться со своим полудетским материализмом (сам он относил этот момент к своему 18-летнему возрасту), как вдруг кончил университет в 1873 году. Уже 18 марта 1874 года по предложению П. Д. Юркевича он был оставлен при университете с последующей командировкой за границу и тут же, в 1874 году, написал и защитил диссертацию. И не успел он кончить университета, как уже был назначен там доцентом.

Если свою магистерскую диссертацию Вл. Соловьев защитил в Петербурге 24 ноября 1874 года, то после провала его конкурента М. М. Троицкого, стремившегося из Варшавы в Москву, он 12 декабря прошел на совете историко-филологического факультета, а 19 декабря того же года уже на ученом совете Московского университета был избран доцентом. 5 января 1875 года он был утвержден в этой должности попечителем Московского учебного округа.

27 января 1875 года он уже начал чтение лекций в университете и читал весь этот семестр. Как именно назывался этот первый его курс лекций, в точности не известно. Сам Вл. Соловьев в своих позднейших воспоминаниях 1890 года называет его курсом по истории новейшей философии. Но в свое время он назывался современной немецкой философией, да фактически и состоял из анализа немецкого идеализма, в котором сам Вл. Соловьев был глубоко и разносторонне ориентирован еще раньше того. В своей автобиографии¹ 1887 года Вл. Соловьев говорит, что в Московском университете он читал лекции по истории философии и по логике. Почти одновременно он начал читать лекции по греческой философии и на Высших женских курсах в Москве, основанных профессором В. И. Герье в 1872 году. Первая лекция 14 января была посвящена определению основного свойства человеческой природы. Биограф Вл. Соловьева С. М. Лукьянов приводит суждение Вл. Соловьева из его лекции, записанной у Е. М. Поливановой, слушательницы и почитательницы Вл. Соловьева. Вот это суждение: «Все животные исключительно поглощают данные им

¹ Письма, т. II, с. 185—186.

чувствами состояния своей физической природы, эти состояния имеют для них значение безусловной действительности, — поэтому животные не смеются. Мир человеческого познания и воли простирается бесконечно далее всяких физических явлений и представлений. Человек имеет способность стать выше всякого явления физического или предмета, он относится к нему критически. Человек рассматривает факт, и, если этот факт не соответствует его идеальным представлениям, он смеется. В этой же характеристической особенности лежит корень поэзии и метафизики. Так как поэзия и метафизика свойственны только одному человеку, то человек может быть также определен как животное поэтизирующее и метафизирующее. Поэзия вовсе не есть воспроизведение действительности — она есть насмешка над действительностью»¹. Выходит, что вместо аристотелевского определения человека как живого существа общественного Вл. Соловьев определял человека как существо смеющееся.

Правда, М. М. Троицкий (1835—1899) никак не мог уgomониться и принимал всякие меры, чтобы стать профессором Московского университета. Он был сторонник английского эмпиризма и ассоцианизма, был неплохим лектором, но раз и навсегда закаменел на своем элементарном эмпиризме. Конечно, с идеалистом Вл. Соловьевым работать ему было трудно, и в университете поднимался вопрос, возможна ли работа двух таких разных преподавателей на одной и той же философской кафедре. А. М. Иванцов-Платонов был решительным противником такого совмещения. Но математик Н. В. Бугаев считал это совмещение даже необходимым и в своих докладах указывал на совмещение представителей разных философских школ на одной кафедре в тогдашних германских университетах.

Так как Вл. Соловьев в июне уехал за границу, то М. М. Троицкий добился исполнения своих мечтаний и 25 августа 1875 года был назначен профессором философии и психологии в Московском университете. Философия его была довольно элементарная и скучная, как это можно судить хотя бы по его докторской диссертации «Немецкая психология в текущем столе-

¹ Лукьянов С. М. О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии, т. III (1). Пг., 1921, с. 45.

тии» (М., 1867). Между прочим, эту диссертацию в 1872 году провалил (и хорошо сделал) умерший в октябре 1874 года П. Д. Юркевич. Ходили слухи, что в Москву Троицкого перевела его собственная жена, которая была московской профессорской дочкой. Ее отец был видный и авторитетный московский медик и притом декан медицинского факультета университета. Кроме того, у Вл. Соловьева уже были кое-какие враги. Например, такие видные научные работники, как Н. С. Тихонравов или Н. И. Стороженко, определенно не хотели пускать в университет «ректорского сынка». А это и привело к тому, что во время заграничной командировки Вл. Соловьева М. М. Троицкий пробрался-таки в профессора Московского университета. Он еще в течение нескольких десятилетий долбил одно и то же о Бэконе, Локке и Джоне Стюарте Милле, никуда не выходя за пределы индуктивной логики и считая всякую философию глупостью, в особенности же немецкий идеализм. И этой мертвенной метафизической догматикой он коптил небо в университете вплоть до последних своих дней, а умер он очень и очень не скоро, только в 1899 году.

Автор настоящей работы в свое время был учеником известного философа Л. М. Лопатина; а этот Лопатин сам рассказывал ему, какие невероятные усилия пришлось затратить для того, чтобы начать работу на кафедре философии и преодолеть необычайное упорство М. М. Троицкого, никого и ничего не признававшего, кроме давно устаревшего в те времена эмпиризма. Личность М. М. Троицкого производила неприятное впечатление еще и потому, что образование он получил в Духовной академии и даже был магистром богословия, занимал разные административные посты, а потом увлекся эмпиризмом и стал преподавать какую-то странную смесь богословия и эмпиризма. Поэтому слухи о том, что он, как мы уже сказали, попал в Московский университет благодаря дочери профессора А. И. Полунина, вероятно, не были лишены некоторого основания. Но разбираться нам в академических интригах столетней давности довольно трудно, да едва ли и нужно. Нас ведь сейчас интересует здесь не М. М. Троицкий, а Вл. Соловьев. Но приехавший через год из-за границы Вл. Соловьев сразу столкнулся с неодолимым фактом — а именно с тем, что философской кафедрой уже давно заведо-

вал М. М. Троицкий. Для молодого и ярко выраженного идеалиста Вл. Соловьева подчиняться эмпирическому ретрограду Троицкому было, конечно, невозможно. Во всяком случае, это было одной из причин, почему Вл. Соловьеву после первого же года совместной работы было вполне естественно вообще покинуть Московский университет и переехать в Петербург в 1877 году. Ведь и сам М. М. Троицкий, после недопущения его указанной выше докторской диссертации Юркевичем в Москве, тоже в свое время принужден был защищать ее в Петербурге.

Между прочим, во всей этой тогдашней академической склоке в Москве ректор университета С. М. Соловьев, как это можно заключить из многочисленных источников, вел себя весьма благородно и старался просто не участвовать в академической карьере своего сына. Когда были соответствующие голосования, он воздерживался. Когда требовалось несколько подписей под соответствующими документами, он своей подписи не ставил. А иной раз он и вообще отсутствовал в комиссиях, через которые проходил Вл. Соловьев. Но это он делал, собственно говоря, напрасно. Его общественный и академический авторитет был в те времена настолько велик, что даже в отсутствие самого С. М. Соловьева этот авторитет имел большое значение; и такие почтенные люди, как Тихонравов и Стороженко, просто не представляли себе того огромного научного таланта, которым обладал Вл. Соловьев независимо и от своего отца, и от всяких других своих родичей.

Так или иначе, но, не успев стать доцентом и магистром, Вл. Соловьев уже подал заявление о предоставлении ему самостоятельного преподавания философии в Московском университете вместо П. Д. Юркевича, который умер в октябре 1874 года. Его тут же назначили на эту должность, которая в переводе на современный язык означала не больше не меньше как заведование кафедрой в университете. И не успел он приступить к заведованию кафедрой, как уже подал прошение о заграничной командировке, которая опять-таки тут же была ему разрешена. 21 июня 1875 года он выехал в Лондон, куда прибыл 29 июня, так что в июле он уже сидел в Британском музее и изучал древние историко-философские тексты, которых не мог найти в Москве и Петербурге. О том, что он не очень

гнался за преподаванием, видно по его возвращению в Россию только через год, в начале июня 1876 года.

Эти факты свидетельствуют о том, что весь успех и весь блеск юношеского периода его деятельности ни в каком случае не может получить своего объяснения из каких-нибудь корыстных или карьерных стремлений его на академическом поприще. По возвращении в Россию он, правда, приступил к преподаванию в университете, но вел себя настолько принципиально, что из-за профессорской склоки в Московском университете в марте 1877 года покинул Москву и перевелся в Петербург. Там он стал членом Ученого комитета при Министерстве народного просвещения и одновременно преподавал в университете. Но игравший там основную роль М. И. Владиславлев, который раньше столь положительно оценил его магистерскую диссертацию, стал теперь относиться к нему довольно холодно, так что Вл. Соловьев был здесь доцентом, но не профессором. Да доцентом Петербургского университета он пробыл только 4 года и в 1881 году совсем оставил академическое поприще и начал жить как свободный литератор и публицист.

Из всего этого видно, что к своей академической карьере Вл. Соловьев относился достаточно равнодушно. Да и в годы этой карьеры он, как мы сейчас увидим, менее всего занимался своими академическими делами.

Если коснуться большого литературного шума вокруг магистерской диссертации Вл. Соловьева, то мы можем привести, например, рецензию К. Д. Кавелина (1818—1885)¹. Многолетняя философская деятельность этого автора отличалась довольно сумбурным характером. Он был и позитивист, и либерал, и проповедник христианской любви, и противник Чернышевского, и не очень грамотный идеалист в философии русской истории. Ленин назвал его «одним из отвратительнейших типов либерального хамства»². В период магистерской диссертации Вл. Соловьева Кавелин считал себя позитивистом, но этот свой позитивизм он

¹ Кавелин К. Д. Априорная философия или положительная наука? По поводу диссертации г. В. Соловьева. СПб., 1875.

² Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 21, с. 259.

удивительным образом базировал на психологии. Однако интересно то, что этот сумбур психологического позитивизма не помешал ему довольно точно воспроизвести основное содержание соловьевской диссертации, защиту которой он к тому же характеризовал в «блистательных» тонах («блистательность» — это его собственный термин). Но основного пафоса диссертации Кавелин все-таки не понял. На сс. 17—18 своей рецензии соловьевскую критику недостаточности феноменализма он понимает как отрицание вообще всякого реального существования мира вне человеческого субъекта. Эту нелепость никак нельзя ему простить, несмотря на «блистательную» характеристику у него диссертации Вл. Соловьева.

Можно отметить также статью А. А. Козлова (1831—1901)¹. В период магистерской диссертации Вл. Соловьева этот Козлов еще не выработал своей системы теихмюллерианского персонализма, но как раз в эти самые годы изучал Э. Гартмана, который у Вл. Соловьева занимает важное место, и даже написал о нем специальную работу². Козлов был противником материализма и позитивизма и не раз печатно критиковал эти направления, так что отнюдь не с этих позиций он выступает против Вл. Соловьева. Ему не нравится противоположение знания и веры, для которых он находит один и тот же источник. С его точки зрения, нельзя противопоставлять субъект и объект, как это делает Вл. Соловьев. Философия и искусство также имеют для него тождественную основу, различаясь только формой выражения. Нам представляется ценным его замечание о соловьевской оценке Шопенгауэра и Гартмана. Так, у Шопенгауэра на первом плане не мировая воля, но отрицание воли и отречение от нее, и у Гартмана из его философии бессознательного нельзя делать каких-нибудь нужных для Вл. Соловьева выводов о конечном торжестве духа. Самого себя Козлов считает только еще ищущим истину, иронически намекая на то, что обладание окончательной истиной имеется вот у этого молодого диссертанта.

¹ Козлов А. А. Г. Влад. Соловьев как философ.— «Знание», 1875, январь, с. 1—18; февраль, с. 1—29.

² Козлов А. А. Сущность мирового процесса, или Философия бессознательного Э. фон Гартмана, вып. 1—2. М., 1873—1875.

Если Козлову Вл. Соловьев не отвечал, то он ответил В. В. Лесевичу по поводу статьи последнего «Как иногда пишутся диссертации» («Отечественные записки», 1875, январь). В собрании сочинений Вл. Соловьева это т. I, с. 206—215. Ответил он и К. Д. Кавелину (там же, т. I, с. 216—226). Входить в подробности этой полемики нет смысла ввиду полного непонимания тогдашними позитивистами ни кризиса западной философии, ни способов выхода из этого кризиса.

Гораздо больше дает критика диссертации Вл. Соловьева у Н. Н. Страхова, статья которого хотя и написана после второй диссертации Вл. Соловьева, но содержит весьма стоящие замечания по поводу первой диссертации¹. По Н. Н. Страхову, отвлеченные начала западной философии нельзя гипостазировать в изолированной форме. Позитивизм, эмпиризм и материализм — это совершенно разные направления философской мысли, а их-то Вл. Соловьев и не различает. Шопенгауэр правильно выдвигает на первый план кроме абстрактного представления еще волю, и потому кроме необходимости мир вызывает в нас любовь или отвращение, восторг или ужас. Н. Н. Страхов осуждает Вл. Соловьева за слишком высокую оценку Гартмана. Наконец, весьма важно мнение Н. Н. Страхова еще и о том, что кризис западной философии не был процессом единым, но проходил различно в немецкой, английской и французской философии. Общее же мнение Н. Н. Страхова об этой работе Вл. Соловьева весьма высокое.

Из позднейшей критики соловьевской философии отметим работу А. Никольского «Русский Ориген XIX-го века Вл. С. Соловьев» в журнале «Вера и разум» (1902, филос. отд., № 10—19, 23—24). В № 15 здесь содержится критический обзор литературы о Вл. Соловьеве, ценный и для исторического понимания его магистерской диссертации.

У нас нет возможности одинаково подробно характеризовать все периоды и все значительные явления жизни и деятельности Вл. Соловьева, главным образом из-за состояния источников, в одних случаях очень скудных, а в других — весьма обильных. Поэтому, ис-

¹ Страхов Н. Н. История и критика философии. — «Журнал Министерства народного просвещения», 1881, январь.

ключительно ради примера, мы несколько более подробно принуждены останавливаться только на отдельных сюда относящихся фактах. Таким фактом, который выясняется на этот раз из множества разных источников, безусловно является магистерская защита Вл. Соловьева. Некоторые, да и то малочисленные, историко-философские и историко-литературные обстоятельства из этой области указаны нами выше. Однако нам кажется, что для характеристики Вл. Соловьева в этот момент его жизни важны также и многочисленные чисто личные качества диссертанта, поразившего всех не только своей молодостью и ученостью, но и какой-то изысканной красотой своей целомудренной личности, восторженно и в то же время ясно и просто, небывало убедительно преданной бескорыстному исканию истины. В нашем распоряжении имеются два документа, весьма интересные в этом отношении. Их приводит уже знакомый нам В. Л. Величко, человек близкий к Вл. Соловьеву, знавший из его биографии факты никому не известные и в первый же год после кончины философа написавший и издавший его биографию, которую выше мы уже цитировали.

Первый документ — это письмо М. А. Малиновского, директора той самой Московской 5-й гимназии, где учился и которую кончил Вл. Соловьев. Вот что он пишет С. М. Соловьеву, отцу философа, оказавшись в Петербурге в момент защиты соловьевской диссертации: «М. Г. Сергей Михайлович! Вчера на мою долю досталось провести 3^{1/2} часа под влиянием такого сильного и приятного обаяния, какого я давным-давно не испытывал и каким я обязан виденному и слышанному мною в тот день беспримерно блистательному торжеству мысли и слова беспримерно юного магистранта, покорившего своим талантом всецело внимание многосотенной разнокалиберной массы слушателей и овладевшего вполне самым глубоким сочувствием всех, без изъятия, многочисленных солидных представителей истинной интеллигенции здешней столицы, посетивших диспут. Диспут этот, из множества слышанных мною за целые десятки лет в Харькове, Москве и Петербурге, был поистине самый замечательный, и по серьезности, и по одушевлению, и по мощи отпора на множество высказанных возражений; впечатление, вынесенное мною из этих часов ученой бе-

седы, так глубоко сильно, что и через сутки оно несколько не утратило своей живости и свежести. Это же самое испытали на себе говорившие мне нынче о том многие из виденных мною сегодня, в университете и в домах, вчерашних сочувственных свидетелей научного торжества. Юный ученый чародей, так чудно овладевший не только искренним, но и почтительным сочувствием всех нас вчера, был, конечно, как Вы поняли из первых строчек, Владимир Сергеевич, бывший некогда Володя Соловьев, в 5-й Московской гимназии, мною когда-то устрояемой, золотой медалиер...»¹ В тех же восторженных тонах письмо М. А. Малиновского продолжается и далее, но мы здесь ограничимся приведенным сейчас отрывком.

Другой документ, приводимый у В. Л. Величко, — письмо К. Н. Бестужева-Рюмина к вдове профессора С. В. Ешевского. К. Н. Бестужев-Рюмин — видный историк, создавший множество трудов по русской истории, один из позднейших славянофилов и поборник женского образования в России, учредивший в 1878 году знаменитые впоследствии Высшие женские курсы в Петербурге. В качестве профессора Петербургского университета он лично присутствовал на защите диссертации Вл. Соловьевым и даже был членом ученого совета, присуждавшего диссертанту ученую степень. В указанном письме этого ученого-историка, профессора и академика, содержатся следующие слова: «Дорогая моя Юлия Петровна! Был вчера диспут вашего любимца Соловьева. Знаю, что он интересуется вас, и потому спешу написать вам несколько слов. Такого диспута я не помню, и никогда мне не приходилось встречать такую умственную силу лицом к лицу. Необыкновенная вера в то, что он говорит, необыкновенная находчивость, какое-то уверенное спокойствие — все это признаки высокого ума. Внешней манерой он много напоминает отца, даже в складе ума есть сходство; но мне кажется, что этот пойдет дальше. В нашем круге осталось какое-то обаятельное впечатление; Замысловский, выходя с диспута, сказал: «Он стоит точно пророк». И действительно было что-то вдохновенное. Оппонентов было много из публики, спор был оживленный; публика разделилась на

¹ Величко В. Л. Указ. соч., с. 25—26.

две партии; одни хлопали Соловьеву, другие — его противникам. Если будущая деятельность оправдает надежды, возбужденные этим днем, *Россию можно поздравить с гениальным человеком...*»¹

Приведенные у В. Л. Величко два документа уже далеко выходят за пределы философии и литературы и относятся скорее вообще к русской культурно-исторической области. На этом мы и закончим характеристику магистерской диссертации Вл. Соловьева вместе с ее историческим окружением. Но в заключение мы должны сказать, что ознакомление с этими двумя последними документами несомненно вселяет в нас некоторого рода высокие настроения, которые даже и самому закоснелому скептику помогают легче жить и свободнее дышать и среди всех несовершенств жизни ободряют нас в надеждах на лучшее и более красивое будущее.

Историческая справедливость, впрочем, заставляет нас учесть и то обстоятельство, что К. Н. Бестужев-Рюмин в дальнейшем изменил свой взгляд на Вл. Соловьева. Дело в том, что Вл. Соловьев чем дальше, тем больше становился западником, критиковал славянофилов и сближался с либеральными кругами. Таким людям, как К. Н. Бестужев-Рюмин или Н. Н. Страхов, это обстоятельство было весьма не по сердцу. Кроме того, и сам Вл. Соловьев впоследствии тоже отрицательно отзывался о Бестужеве-Рюмине. Но все это, конечно, не меняет возвышенной красоты духовного портрета юного диссертанта Вл. Соловьева. Этот духовный портрет для своего времени вполне объективен и реален в изображении Бестужева-Рюмина, несмотря на позднейшее разочарование последнего во Вл. Соловьеве.

Справедливость заставляет сказать, что дело не обошлось без отрицательных и даже издевательских отзывов о магистерской диссертации Вл. Соловьева.

27 ноября, через три дня после защиты диссертации, в «Биржевых ведомостях» появился фельетон Н. К. Михайловского (1842—1904) с прямым издевательством по поводу защиты Вл. Соловьевым диссертации. Н. К. Михайловский сравнивает этот диспут с боем быков. Самого диссертанта он именует иронически

¹ Величко В. Л. Указ. соч., с. 27—28.

«кротким молодым человеком», «страстно отдавшимся мукам философской мысли», «отлетевшим от бренной земли к небу философии». Вл. Соловьев, по мнению Н. К. Михайловского, сумел перетянуть на свою сторону симпатии общества, даже не пытаясь опровергнуть «тружеников науки», «великих и малых, известных и неизвестных». Фельетонист, вспоминая Гоголя, иронически восклицает: «Русь, Русь! Куда ты мчишься?», обращаясь, в свою очередь, с вопросом к обществу: «Как вы думаете, милостивые государи, куда она в самом деле мчится?», что, очевидно, указывает на его предельное возмущение диссертантом.

Инвективы Михайловского не остались без ответа. Н. Н. Страхов энергично защищал Вл. Соловьева против Михайловского в своих двух статьях «Философский диспут 24 ноября» («Гражданин», 2 декабря 1874 года) и «Еще о диспуте Соловьева» («Московские ведомости», 9 декабря того же года)¹.

5. ПЕРВОЕ ЗАГРАНИЧНОЕ ПУТЕШЕСТВИЕ (1875—1876)

Как мы уже знаем, в 1875 году Вл. Соловьев получил научную командировку за границу; и это было вполне понятно, поскольку заграничные научные командировки всегда были в порядке вещей. Однако достойно удивления то, что для Вл. Соловьева имела здесь значение не просто сама командировка, но более доступное изучение одного предмета, о котором биографы Вл. Соловьева говорят мало, но который, как мы покажем ниже, имел центральное значение для всей жизни и мысли философа. Сейчас же пока достаточно будет указать на то, как сам Вл. Соловьев формулировал цель своей поездки и как это было зафиксировано в донесении Историко-филологического факультета и на Ученом совете Московского университета. Именно, Вл. Соловьев был командирован «для изучения в Британском музее памятников индийской, гностической и средневековой философии»². От времени работы Вл. Соловьева в Британском музее сохра-

¹ С этими материалами можно познакомиться по С. М. Лукьянову (указ. соч., т. I, 1916, с. 424, 433).

² Лукьянов С. М. Указ. соч., т. III (1), с. 64.

нились его любопытные записи с разными чертежами, с упоминанием Каббалы, Бёме, Сведенборга, Шеллинга и того, что сам Соловьев называет «Я»¹. Все эти черновики связаны с его занятиями проблемой Софии².

Итак, согласно сказанному выше, Вл. Соловьев 21 июня 1875 года выехал из России и через Варшаву, где он остановился на несколько дней, направился в Лондон, куда он и прибыл 29 июня. Однако по причинам, которые он скрывал от близких и знакомых, он в октябре того же года оказался в Каире, и по причинам духовно-секретного характера (об этом у нас ниже).

По просьбе отца Вл. Соловьева И. И. Янжул (1846—1914), уехавший одновременно с Вл. Соловьевым в Англию, очень заботился о молодом Соловьеве, не знавшем никакого быта, забывавшем обедать и всецело погруженном в свои мысли. И. И. Янжул это делал с некоторой неохотой, чувствуя себя в известной степени одним из сторонников позитивизма, который подвергался критике Вл. Соловьевым. Особенно опекала Вл. Соловьева Е. Н. Янжул, которая, между прочим, заботилась о питании Вл. Соловьева, всегда неустроенного по своему быту, и притом не только в Лондоне.

Что же касается самого И. И. Янжула, который был старше Вл. Соловьева всего на 7 лет, то он оказался близким Вл. Соловьеву не столько по своим воззрениям, сколько по своему академическому положению. Он был специалистом по политической экономии и статистике, имел много трудов в этой области и приближался к тому воззрению, которое сейчас мы могли бы назвать «государственным социализмом». Серьезность его научных намерений была несомненна; в свое время он стал и профессором и академиком.

¹ Соловьев С. М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977, с. 119—121.

² Для тех, кто незнаком с греческим языком, заметим, что в древнегреческом языке слово «софия» («мудрость», «премудрость») произносилось с ударением на предпоследнем слоге, в то время как современное русское женское имя Софья произносится с ударением на первом слоге. В современных философских рассуждениях ударение в этом слове Sophia необходимо ставить на предпоследнем слоге, по древнегреческому образцу.

И понятно, почему С. М. Соловьев, знавший о поездке И. И. Янжула в Англию, просил его позаботиться о сыне.

Но гораздо больший интерес представляют собою сообщения М. М. Ковалевского, которые оставались неопубликованными до тех пор, пока не были отправлены С. М. Лукьянову, из книги которого мы и приводим эти интересные материалы. М. М. Ковалевский (1851—1916), известный русский юрист и историк права, тоже впоследствии и профессор и академик, в 70-х годах в Лондоне изучал историю английских учреждений, будучи при этом в дружеских отношениях с И. И. Янжулом и Вл. Соловьевым. Вот что он сообщил С. М. Лукьянову по поводу своей встречи с Вл. Соловьевым в Лондоне в 1875 году.

«Он с первого же разу привлек мою симпатию,— смешно сказать,— своей красотой и своим пророческим видом. Я не видел более красивых и вдумчивых глаз. На лице была написана победа идейности над животностью. Скоро у меня появилось новое основание любить Соловьева: простота и ровность его обращения, связанная с редкой непрактичностью, большая живость ума, постоянная кипучесть мысли. Соловьев работал в Британском музее, занимаясь Каббалою и литературою о Каббале. По вечерам он нередко показывался в обществе немногих русских, сходящихся у Янжула или у меня. Английская пища, с характеризующим ее избытком мяса, была ему неприятна. Поэтому он обыкновенно обедал у одного итальянского кондитера... кормившего его яйцами, рыбой, овощами и сладкими блюдами, до которых Соловьев был большой охотник»¹.

М. М. Ковалевский сообщил С. М. Лукьянову также и относительно общения Вл. Соловьева с тогдашними лондонскими спиритами². По всему видно, что отношение Вл. Соловьева к спиритизму оставалось и здесь достаточно скептическим, если не прямо отрицательным. В письме к Д. Н. Цертелеву от 2 ноября Вл. Соловьев писал: «Спиритизм тамошний (а следовательно, и спиритизм вообще, так как в Лондоне есть его центр) есть нечто весьма жалкое. Видел я знаменитых медиумов, видел знаменитых спиритов, и не

¹ Лукьянов С. М. Указ. соч., т. III, с. 136.

² Там же, с. 136—138.

знаю, кто из них хуже»¹. Имеется еще несколько суждений о спиритизме у Вл. Соловьева также из более позднего времени. В 1883 году в письме к В. П. Федорову Вл. Соловьев тоже писал: «Я некоторое время серьезно интересовался спиритизмом и имел случай убедиться в реальности многих из его явлений, но практические занятия этим предметом считаю весьма вредными и нравственно и физически»². В 1887 году в письме к Н. Н. Страхову: «Я безусловно согласен и одобряю главный тезис Вашего выступления, а именно, что путем спиритизма религиозной истины добыть нельзя»³. После такого рода суждений Вл. Соловьева о спиритизме вопрос об отношении философа к этому предмету может считаться окончательно решенным.

Как мы уже сказали, в октябре 1875 года Вл. Соловьев оказался в Египте. Точнее, 28 октября 1875 года он отбыл в Египет и прибыл в Александрию 11 ноября того же года на пароходе, отправлявшемся из Бриндизи. В тот же вечер Вл. Соловьев был уже в Каире.

По-видимому, одной из целей путешествия Вл. Соловьева в Египет было посещение Фиваиды, находившейся на расстоянии около 200 км от Каира. Фиваида (бывшие египетские Фивы) — древнейшее место как египетских, так впоследствии и христианских культов, прославленное благодаря первоначальному монашеству и получившее в истории христианства мировое значение. Эти древние египетско-христианские мистические тайны и влекли к себе Вл. Соловьева, надеявшегося получить здесь новое и еще небывалое для себя духовное откровение. Но на пути в Фиваиду его напугали разбойники, и до Фиваиды он так и не дошел. Именно здесь, под Каиром, 25-27 ноября явилось ему то, что он сам называл видением и что в позднейшей литературе называлось вечной женственностью, но что представилось ему в личной форме. На языке самого Вл. Соловьева это выступало в виде Софии Премудрости Божией, которой он посвятил не одно глубокое философское рассуждение. О том, что явилось ему в Египте, можно судить по стихотворению,

¹ Письма, т. II, с. 229.

² Там же, т. III, с. 5.

³ Там же, т. I, с. 31.

написанному им в конце ноября 1875 года, где мы читаем:

Вся в лазури сегодня явилась
Предо мною царица моя,—
Сердце сладким восторгом забилося,
И в лучах восходящего дня
Тихим светом душа засветилась,
А вдали, догорая, дымилось
Злое пламя земного огня.

Более подробно ту же тему Вл. Соловьев развивает в стихотворении «У царицы моей есть высокий дворец...», написанном между концом ноября 1875-го и 6 марта 1876 года.

На основании всех подобных материалов мы уже сейчас можем раскрыть тот духовный секрет, который сам Вл. Соловьев сделал из своего путешествия в Лондон и из своего внезапного решения ехать в Египет. Дело в том, что понятие Софии Вл. Соловьев позаимствовал из каббалистической литературы, изучать которую он и направился в Британский музей. А под влиянием изученной им теософской литературы он как раз и решил направиться в Египет. И в Лондоне и в Египте его охватывали своеобразные эмоционально-умозрительные состояния, которые и рисовали ему Софию в виде какой-то безбрежной космической лазури с женским лицом. Это и есть тот секрет, ради которого он предпринял всю свою первую заграничную командировку и который заслуживает специального рассмотрения, что мы и делаем в другом месте.

В Каире Вл. Соловьев пробыл до марта месяца 1876 года. Наконец 12 марта он выехал из Египта, 16-го — прибыл в Неаполь. В конце апреля он отправился в Париж, где пробыл весь май, так что в Россию он вернулся только в июне месяце.

Между прочим, по возвращении Вл. Соловьева в Россию его друзья подсмеивались над внезапным его путешествием в Египет. Один из ближайших друзей Вл. Соловьева граф Ф. Л. Соллогуб даже сочинил юмористическую пьесу «Соловьев в Фиваиде». Не мешает сказать, что этот Ф. Л. Соллогуб был родным племянником знаменитого славянофила Ю. Ф. Самарина, с которым, по приглашению своего приятеля в дом его матери М. Ф. Соллогуб, урожденной Сама-

риной, и познакомился Вл. Соловьев. Тут же состоялось знакомство с А. Ф. Аксаковой, а через несколько дней и с И. С. Аксаковым. Жена Ф. Л. Соллогуба, Наталия Михайловна, тоже была дружна с Вл. Соловьевым и в дальнейшем помогала ему отшлифовать стиль его французской книги «Россия и вселенская церковь», когда Вл. Соловьев в 1887 году гостил в имении Соллогубов, Рождествине, под Серпуховом.

6. МЕЖДУ ПЕРВЫМ ЗАГРАНИЧНЫМ ПУТЕШЕСТВИЕМ И ДОКТОРСКОЙ ДИССЕРТАЦИЕЙ (1876—1880)

Итак, в начале июня, видимо, 5 июня 1876 года, Вл. Соловьев возвращается в Россию, но, как было сказано, с 1877 года он уже в Петербурге. Философская деятельность Вл. Соловьева в эти годы продолжает процветать. В 1877 году им были напечатаны «Философские основы цельного знания», в 1877—1880 годах — «Критика отвлеченных начал», а в 1878—1881 годах — «Чтения о Богочеловечестве». «Критику отвлеченных начал» Вл. Соловьев защитил в Петербургском университете 6 апреля 1880 года в качестве докторской диссертации, но профессором он все-таки не стал, а работал в университете в качестве приват-доцента из-за плохого отношения к нему М. И. Владиславлева, хотя этот последний весьма благосклонно отнесся к его обеим диссертациям и считал их талантливыми работами.

О самой докторской диссертации Вл. Соловьева мы скажем ниже, а сейчас отметим некоторые явления из жизни философа за этот рассматриваемый сейчас нами период между возвращением из Египта и второй диссертацией.

Прежде всего небезынтересно бросить взгляд на ту духовную обстановку, в которой оказался Вл. Соловьев по возвращении из своего заграничного путешествия. Основная роль принадлежит здесь его сближению с семьей крупнейшего русского поэта середины века графа Алексея Константиновича Толстого. В доме А. К. Толстого Вл. Соловьев появился благодаря сво-

ему гимназическому и университетскому товарищу, князю Д. Н. Цертелеву, который был двоюродным племянником С. А. Толстой (то есть сыном двоюродной сестры С. А. Толстой, В. С. Цертелевой, урожденной Чулковой). Правда, сам А. К. Толстой к этому времени уже скончался (еще в 1875 году). Но имеется много обстоятельств, которые заставляют признать огромное значение для Вл. Соловьева духовной атмосферы, создавшейся при жизни А. К. Толстого в его доме. Поэтическая и мистическая настроенность А. К. Толстого отличалась мягко-романтическим характером. Но это не мешало А. К. Толстому постоянно интересоваться разного рода оккультными явлениями, что подробно исследовал биограф А. К. Толстого А. Лирондель¹. Жена А. К. Толстого Софья Андреевна не сочувствовала крайностям натуралистической мистики своего мужа, но была настроена высоко духовно, что особенно сказалось, когда она, после смерти А. К. Толстого, стала единственной распорядительницей его дома. Сначала скажем несколько слов о мистически-натуралистических увлечениях А. К. Толстого.

Биограф Вл. Соловьева К. Мочульский пишет так: «В начале шестидесятых годов А. Толстой изучал Сведенборга, Ван-Гельмонта, «Магнетическую магию» Каанье (Cahagnet), в которой рассказывается о магических зеркалах, талисманах, элевациях, фильтрах, заклинаниях, заговорах, колдовстве; «Естественную магию» Дю Поте (Du Potet), посвященную явлениям сомнамбулизма, магнетизма, ясновидения, галлюцинаций, видений, материализаций и т. д.; «Историю магии» и «Догмат и ритуал высшей магии» Элифаса Леви с чертежами, текстами заклинаний и вызовов, треугольниками, пентаграммами и тетраграммами; «Пневматологию» Эда де Мирвиля (J. Eudes de Mirville), содержащую учение о магнетических токах, одержимости, сверхъестественных голосах, экзорцизмах, таинственных мономаниях, летающих столах и самовозжигающихся огнях. Оккультные увлечения А. Толстого отразились на его «Дон Жуане». В письме к Маркевичу он объясняет, что статуя командора есть не что иное, как материализация астральной силы, кото-

¹ Lirondelle André. Le poète Alexis Tolstoï. L'Homme et l'oeuvre. Paris, 1912.

рая осуществляется невидимо в каждом акте нашей воли и видимо во всех магнетических и магических опытах.

Таков был круг «мистических интересов» автора «Дон Жуана». Поэта-романтика привлекало все таинственное, но он не выходил за пределы натуральной магии Парацельса. Его чувство природы окрашено довольно неопределенным пантеизмом, и в личное бессмертие он не верил. Софья Андреевна разделяла увлечение мужа спиритизмом и магнетизмом, но не сочувствовала его «натуралистической религии». Она была натурой глубоко религиозной и мистически одаренной.

В момент сближения Соловьева с семьей Толстого общий тон дома определялся духом невидимо присутствовавшего в нем покойного поэта, но в этот тон вдова его вносила свой, очень личный оттенок мистической духовности.

В атмосфере романтической таинственности и космической поэзии выросло учение Соловьева о Софии»¹.

Все эти сведения приводятся нами не потому, что мистический натурализм А. К. Толстого оказал на Вл. Соловьева прямое и непосредственное влияние. Выше мы уже видели, что Вл. Соловьев, хотя и обладал тонкой чувствительностью и даже сам был склонен к медиумической автографии, теоретически относился к спиритизму весьма скептически, а с его полным отрицанием значимости подобного рода явлений мы еще встретимся ниже. Дело не в этом. А дело в том, что в доме А. К. Толстого царила та мягко-романтическая настроенность, которая как раз и была по душе Вл. Соловьеву и сильно влекла его к этому дому. Кроме того, относясь отрицательно ко всей этой натуралистической мистике, Вл. Соловьев всегда был склонен реалистически понимать всякую мифологию и сказочность, что также было свойственно А. К. Толстому. Этот мифологический реализм в самом страшном виде представлен у А. К. Толстого в его повести «Упырь».

Вл. Соловьев был связан не столько с А. К. Толстым, скончавшимся в 1875 году, сколько с Софьей

¹ Мочульский К. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Париж, [1951], с. 78.

Андреевной Толстой. Это была женщина строгая, но справедливая и ласковая. Она держала в руках весь дом, и все ей подчинялись вполне беспрекословно, но в то же время с уважением и любовью. Случайно нам оказался доступным один частный архив, в котором до настоящего времени хранится весьма интересный документ. Именно, когда-то С. М. Лукьянов, желая продолжать свой биографический труд о Вл. Соловьеве, просил С. П. Хитрово передать ему составленные ею воспоминания об ее детском возрасте. Эта Софья Петровна Хитрово (1848—1910) была племянницей С. А. Толстой (дочерью ее брата П. А. Бахметева). С. А. Толстая вообще воспитывала многих своих племянников, но С. П. Хитрово была ее любимейшей племянницей, которая жила при ней неотлучно и даже унаследовала после ее смерти ее имение Пустыньку.

С. М. Лукьянов сделал выписки из воспоминаний С. П. Хитрово, намереваясь использовать их в своей дальнейшей работе. Но продолжения этого труда после I выпуска III тома не последовало, а сделанные С. М. Лукьяновым выписки из воспоминаний С. П. Хитрово остались в частном владении А. В. Комаровской, с любезного разрешения которой мы сейчас ими и воспользуемся.

О Вл. Соловьеве в этих записках нет и не может быть никакой речи, поскольку с С. П. Хитрово он познакомился лишь в 1877 году, после своего возвращения из-за границы. Но нас здесь интересует духовная атмосфера, царившая в доме С. А. Толстой и С. П. Хитрово. А Вл. Соловьев с первого же появления в этом доме стал питать нежные чувства к С. П. Хитрово. Ему было тогда только 24 года, а С. П. Хитрово — 29 лет. Вл. Соловьев предполагал даже вступить с ней в брак. Но она была уже замужем и вопреки настойчивому желанию Вл. Соловьева не желала расторгать брака. Кроме того, С. П. Хитрово к этому времени уже имела трех детей — Вету (Елизавету), Рюрика (Георгия) и Андрея. Впоследствии, во второй половине 90-х годов, когда ей было уже около 50 лет, она мотивировала свой отказ выйти замуж за Вл. Соловьева указанием на то, что у нее уже есть внуки. Между прочим, известно, что к детям С. П. Хитрово Вл. Соловьев всегда питал самые нежные чувства; а дети эти тоже весьма любили Вл. Со-

ловьева, особенно Рюрик, всегда вспоминавший о нем с большой симпатией. Внук С. П. Хитрово — сын ее дочери Елизаветы — Миша Муханов прямо называл Вл. Соловьева «куку». Правда, брак этот был достаточно несчастлив. С. П. Хитрово находилась в плохих отношениях со своим мужем и даже жила отдельно от него в имении Толстых Пустыньке у станции Саблино под Петербургом.

В архивных материалах С. М. Соловьева-младшего находилось ненапечатанное письмо Вл. Соловьева от 1887 года к А. Ф. Аксаковой, в котором Вл. Соловьев так отзывался о браке С. П. Хитрово: «Тут никакой нравственной связи ни с той, ни с другой стороны не существовало, никакой даже чисто человеческой любви, никакой даже эгоистической привязанности, ничего кроме расчета и внешних случайностей», «тут уже не только не может быть речи о каких-нибудь идеалах, но тут просто нет ни одного, ни малейшего элемента для настоящего брака»¹.

Сам Михаил Александрович Хитрово, старинного рода, восходящего к XIV веку, был поэт и дипломат, а в дальнейшем получил назначение в Японию. Отношения Вл. Соловьева к С. П. Хитрово остаются для нас загадочными. По одним сведениям, их брак не состоялся ввиду аскетических наклонностей Вл. Соловьева, по другим — ввиду нежелания С. П. Хитрово разводиться с мужем. Можно сказать только одно: свои чувства к С. П. Хитрово, с некоторыми временными ослаблениями, Вл. Соловьев сохранил на всю жизнь, посвящая ей свои лучшие стихи и постоянно приезжая в Пустыньку для более или менее длительного в ней пребывания. Но в окончательном виде Вл. Соловьев отказался от намерения жениться на С. П. Хитрово только в 1896 году. То небольшое, что можно сказать об этих глубоких и тайных отношениях между ними, можно говорить только с помощью более или менее вероятных догадок. Во всяком случае, Софья Петровна Хитрово была для Вл. Соловьева одним из отдаленных подобий той Софии, которую он использовал как основное природно-философское понятие. Вероятно, оба они, Вл. Соловьев и С. П. Хитрово, приняли все меры для того, чтобы скрыть свои чувства от со-

¹ Соловьев С. М. Указ. соч., с. 205.

временников и от истории, потому что никаких документов, которые характеризовали бы интимную сторону этих отношений, в распоряжении биографов Вл. Соловьева не осталось. Вот эта С. П. Хитрово и написала воспоминания о своем раннем детстве, отрывки из которых мы сейчас приведем и которые, как было сказано выше, весьма характерны если не для самого Вл. Соловьева, то для той атмосферы, в которой он оказался после своего заграничного путешествия начиная с 1877 года.

Итак, мы сейчас приведем несколько текстов из ненапечатанных воспоминаний С. П. Хитрово.

«Толстой и Софа [именем «Софа» называли супругу А. К. Толстого Софью Андреевну] были для меня недостижимым идеалом доброты, от них исходило все для меня, они мне давали ответы на все мои сомнения и стремления; я сознавала, что не только люблю, но и боюсь их, и вместе с тем я вложила в них все мое доверие, все мое сердце, все мои идеалы, помимо них ничего не могло существовать для меня. Иногда характер Толстого, нервный и вспыльчивый, пугал меня, но уверенность в его дружбе и любви ко мне была непоколебима. Софу я всегда жалела, она всегда несла ношу слишком тяжелую...»

Иногда А. К. Толстой проявлял черты несдержанности и раздраженности. По поводу этих случаев С. П. Хитрово пишет: «Но стоило Софе словом отмахнуть от него наплыв ежедневных дразг и осветить своим всепонимающим умом его растревоженную душу, и он возвращался с молодыми, чистыми силами. Страдание, зло, боли, печали не имели власти над бодростью и чистотой его духа».

«Взяв нас на свою ответственность, Толстой со всей щедростью своего горячего сердца принял на себя многочисленные материальные обязанности и нравственный нелегкий долг, неминуемые спутники детских жизней, вырванных из нормальных условий.— Софа и Толстой, взявши нас из Смольного, вполне приняли на себя всю ответственность; они это сделали сознательно и решительно. Софа — вероятно, из любви к моему отцу — хотела избавить его от того страшного чувства неисполненного долга по отношению детей; она знала его добрый, бесконечно добрый характер, но она тоже знала, как он был слаб и легко поддавался чужому влиянию, она знала, как трудно ему

было бы бороться в жизни и как, вероятно, и он, и мы пострадали бы в этой борьбе».

«Вероятно, под влиянием всегда окружавшей меня эстетической атмосферы добрых и высокомыслящих людей во мне развилась большая чуткость и восприимчивость к глубоко всем нравственным волнениям человеческой жизни. Толстой так живо и чутко относился к малейшим явлениям жизненных сил, не только у людей, но и у животных, что приучил меня, почти невольно, ко всему относиться с искренним сердечным чувством... Как часто теперь хочется мне передать молодым, одиноким людям тот свет, ту веру в истинные порывы чистой души, которые так согревали и помогали мне всю мою жизнь».

По поводу того, что в семье А. К. Толстого было несколько свободное отношение к религиозным обрядам, С. П. Хитрово писала: «Она [С. А. Толстая] и Толстой верят в Бога и в будущий великий мир», и «только в формах, в выражениях они отделяются от общей религии». Когда Толстые были в Париже около 1860 года, то дочь их кухарки проходила конфирмацию, на которой присутствовала С. П. Хитрово. По этому поводу С. П. Хитрово пишет: «Служба и вся церемония произвели на меня очень сильное впечатление, и я целый день только об этом и думала, а вечером, за обедом, сказала Софе и Толстому, что я хочу перейти в католичество, на что они мне очень серьезно сказали, что для такого важного дела надо много думать и учиться и что они ничего не имеют против, если я этого так же буду желать и через несколько времени».

В своих воспоминаниях С. П. Хитрово довольно подробно описывает и те воспитательные приемы, которыми пользовались А. К. Толстой со своей супругой. «Толстой очень желал развить в нас самостоятельность и трудолюбие, и хотя с нами об этом не говорил, но я часто чувствовала, что Толстой желал ввести какую-то систему в нашем воспитании, а Софа была против этого и хотела, чтобы в нас, главным образом, развивались силы душевные и воображение; она верила в несравненное могущество фантазии и воображения, и душевные, сердечные силы человека, то есть щедрость, сочувствие к другим, забвение себя и всегда присущее желание помочь и утешить были для нее главными причинами бытия и единственным дол-

гом всякого человека». В результате такого воспитания у С. П. Хитрово развился твердый, неустрашимый характер, с одной стороны, а с другой стороны, развилось мягкое и отзывчивое отношение к людям. Кроме того, с самых малых лет она уже читала крупнейших писателей, русских и зарубежных, а иной раз даже была с ними знакома и лично.

Толстые, а за ними и сама С. П. Хитрово, совершенно отрицательно относились к крепостному праву. «Софа и отец глубоко негодовали на крепостное право и давали волю тем, кто хотел из дворовых, но немногие пользовались этим, слишком хорошо жилось на нашем дворе.— Хотя у тетки отца, Александры Николаевны Чулковой, порядка и добра было больше, но зато людям слишком плохо жилось, и отец и Софа очень возмущались ее отношением к мужикам.— Вообще, свобода и личность имели большие права в нашем доме, все жили по-своему, друг друга не теснили и не упрекали, дружба и беззаботность сглаживали многое, и я не помню ни упреков, ни ссор».

Толстые не только заботились о крепостных, но проявляли большую склонность вообще помогать бедным, даже и за границей. Об этих толстовских благодеяниях С. П. Хитрово говорит много, но рассказывать здесь о них мы не будем. А что для нас важнее всего, это — духовная атмосфера, в которую попал Вл. Соловьев в 1877 году и которая определялась (после смерти А. К. Толстого) исключительно личностью Софьи Андреевны Толстой. Вот что об этом пишет С. П. Хитрово: «По всем рассказам видно, что с ранних лет Софа была не по годам умна и развита и всегда выделялась от других умом и обаятельностью.— Когда ей было пять лет, бабушка возила всех своих детей в Саровскую пустынь на благословение к отцу Серафиму, и когда он их всех перекрестил и благословил, то перед младенцем Софией он опустился на колени и поцеловал ей ножки, предсказывая ей удивительную будущность.— Мы, дети, видели и понимали, что все в доме обожают Софу и что она всегда, везде и для всех первый человек, и мы слепо верили, что лучше ее на свете нет, и так, всю жизнь, она стояла для нас лучезарнее и выше всех. Наша любовь к ней была совсем особенная, и что бы она ни сказала, все было хорошо и непоколебимо.— Мой отец, как и другие, относился к ней с некоторым

благоговением, почти что восторженно, а во имя своих чувств к ней назвал и меня, и сестру Софьями и говорил, что если у него будет двенадцать дочерей, все будут Софьями».

Вся эта характеристика духовной атмосферы в доме А. К. и С. А. Толстых, обрисованная в воспоминаниях С. П. Хитрово, является весьма ценным материалом для характеристики Вл. Соловьева вообще и, в частности, для объяснения его нежных чувств, возникших у него в 1877 году к С. П. Хитрово. Взаимности в отношении брака Вл. Соловьев у С. П. Хитрово не нашел, но он в течение почти 20 лет надеялся на этот брак и расстался с этой мечтой почти только в конце своей жизни.

Поскольку у нас нет возможности одинаково подробно осветить все главнейшие периоды философского и лично-жизненного развития Вл. Соловьева и вместо этого мы предпочли выдвинуть на первый план только некоторые моменты его развития, то мы предпочитаем сказать немного подробнее о второй диссертации Вл. Соловьева, тем более что на этот раз нет нужды бросаться в разные стороны с целью получить картину защиты диссертации, а можно ограничиться только письмами самого же Вл. Соловьева, освещающего свою вторую защиту достаточно подробно.

В письме к А. А. Кирееву в 1881 году (точная дата письма отсутствует) Вл. Соловьев подробно излагает как содержание своего вступительного слова на защите диссертации, так и возражения его оппонентов.

Вступительное слово было посвящено основному предмету философии вообще. Существует, говорил Вл. Соловьев, бытие идеальное, или божественное, и бытие материальное, или природное. Одно из этих начал предполагает другое, и одно без другого невозможно. Вл. Соловьев говорил: «Если задача философии заключается в том, чтобы установить общую связь всего существующего, а все существующее сводится к божественному и к материальному (природному) началу, то задача философии определяется ближайшим образом так: установить внутреннюю связь между началом божественным и началом материальным»¹. Если сравнить содержание этого вступительного слова

¹ Письма, т. II, с. 98.

с конкретным содержанием диссертации, то можно сказать, что здесь дается идея всей диссертации, но только в более общем виде: в диссертации доказывается необходимость слияния рационализма и эмпиризма, а это можно считать частным случаем общей проблемы соотношения идеального и материального. Здесь мы имеем дело с чисто соловьевской идеей, которая пронесена философом через всю его жизнь.

В дальнейшем Вл. Соловьев довольно подробно говорит о выступлениях его оппонентов, откуда мы приведем несколько мыслей.

Первый оппонент, профессор Владиславлев, соглашаясь в основном с докторантом, возражал против распространения нравственного процесса и на все живые существа, кроме человека, что заставило Вл. Соловьева дать более сдержанную формулировку этого вопроса. Владиславлев возражал и против распространения любви на всю человеческую жизнь, которая кроме любви полна также вражды и клеветы. Соглашаясь с Владиславлевым по этому вопросу, Вл. Соловьев также и здесь дал более сдержанную формулировку¹.

Профессор богословия Рождественский, похваливши докторанта в целом, возражал против чисто религиозных рассуждений в диссертации, которые казались ему слишком близкими к Шеллингу и Шлейермахеру и содержащими в себе черты пантеизма. Вл. Соловьев в ответ на это отрицал влияние на него Шлейермахера, а свою связь с Шеллингом он признавал только в тех трудах этого последнего, где уже не было никакого пантеизма².

После выступления третьего оппонента, профессора всеобщей истории Бауэра, относительно методов характеристики периодов истории четвертый оппонент, преподаватель полицейского права Ведров сделал интересное замечание о невозможности видеть в социализме только одну материалистическую основу. Кроме материально-экономического процесса, говорил Ведров, в социализме имеются элементы нравственные, религиозные и т. д. В ответ на это Вл. Соловьев не отрицал широты взглядов у разнообразных социали-

¹ Письма, т. II, с. 99—100.

² Там же, с. 100.

стов, но продолжал настаивать на материально-экономическом принципе как на основном¹.

Было еще три оппонента с возражениями не столь существенного порядка².

Если бы мы имели тексты всех этих оппонентов, то, может быть, мы и не сделали бы того замечания, которое мы сейчас считаем необходимым сделать. Нам представляется, что никто из оппонентов в ясной форме не указал на ту теоретическую мощь, которую Вл. Соловьев проявил в своем учении о слиянии рационализма и эмпиризма в неразрывное целое, в то новое качество, в котором уже нет никаких и намеков на рационализм и эмпиризм в их изолированном виде. Кроме того, это новое синтетическое качество рассматривается у Вл. Соловьева еще и как необходимым образом историческое. Эта историческая диалектика Вл. Соловьева приведена в диссертации с небывалой силой, с неопровержимой ясностью и простотой. Несомненно, здесь сказалась огромная диалектическая мощь философа, аналогии которой, кажется, невозможно найти во всем XIX веке в России. К этому нужно прибавить, что и в литературе, возникшей по поводу диссертации Вл. Соловьева, эта сторона дела тоже почти не освещалась.

Вторая диссертация Вл. Соловьева не вызвала такого шума, как первая. Но мы хотели бы указать на два значительных труда, посвященных критике второй диссертации, правда, весьма различной значимости.

Первый труд, на который мы хотели бы обратить внимание читателя,— это целая книга Б. Н. Чичерина «Мистицизм в науке» (М., 1880), в которой все 196 страниц посвящены диссертации Вл. Соловьева. Этот крупнейший русский гегельянец (1828—1904), крупнейший теоретик государства и права, конституционный монархист и во многом далеко идущий вперед либерал, а также и реалистически мыслящий общественный деятель, конечно, мог понять в диссертации Вл. Соловьева больше, чем кто-либо другой. Б. Н. Чичерин несомненно обладал острым умом и создавал свою собственную и часто весьма оригинальную логику. Достаточно указать хотя бы на то, что он даже

¹ Письма, т. II, с. 101.

² Там же.

осмелился расчленить гегелевскую триаду, и не без основания. Его основная философская позиция создала для него ряд крупных преимуществ в сравнении с другими критиками Вл. Соловьева, поскольку Чичерин, будучи принципиальным противником всякого позитивизма, критиковал в то же самое время и безусловное основание философии на любых вероучительных теориях. Знаток и ценитель истории философии, Б. Н. Чичерин не мог без нарушения правил писательской честности не ставить высоко такого напряженно-мыслительного произведения, как «Критика отвлеченных начал». Поэтому в своей критике соловьевской диссертации он чувствует себя на одной плоскости с Вл. Соловьевым и оценивает его как равный равному. Вот почему эта книга Б. Н. Чичерина, несмотря на весь свой весьма острый критицизм в отношении Вл. Соловьева, еще и сейчас читается с огромным интересом, да, может быть, этот наш теперешний интерес к Чичерину даже больше того и гораздо глубже мотивирован, чем в период выхода этой книги в свет.

Приведем два-три примера. Б. Н. Чичерин упрекает Вл. Соловьева за то, что тот делает слишком большие уступки эмпиризму¹, делая это ничтожное направление таким же «отвлеченным началом», как и рационализм. Не нравится Б. Н. Чичерину и то, что Вл. Соловьев свое всеединство понимает исключительно нравственно² и это делает соловьевское всеединство тоже только «отвлеченным началом». Тут критик совершенно неправ, так как соловьевское всеединство безусловно выше даже и всякой нравственности. Диссертация Вл. Соловьева, как это мы увидим ниже, кончается конструкциями «теософии», «теургии» и «искусства». Где же тут абсолютизация нравственности? Заставляют задумываться и такие рассуждения Б. Н. Чичерина, как рассуждение о том, как понимает Вл. Соловьев истину. Б. Н. Чичерин, правда, понимает мистицизм слишком расплывчато, совсем не по-соловьевски. Поэтому является глубоким противоречием то, что Вл. Соловьев понимает свой абсолют как сущее всеединство и тем самым пользуется терминологией

¹ Чичерин Б. Н. Мистицизм в науке, с. 24, 29.

² Там же, с. 95—96.

гией традиционного рационализма¹. Однако Б. Н. Чичерин не вполне разбирается в том, что мистицизм Вл. Соловьева отличается установлением вполне интеллектуалистических структур, так что обвинять здесь Вл. Соловьева за неправомерное использование им рационализма совершенно неправильно. Принципиально Вл. Соловьев здесь весьма рационалистичен. Но только его рационализм совершенно оригинальный и весьма специфический. И вот тут-то Б. Н. Чичерин находится слишком уже во власти традиционных представлений о мистицизме и не разбирается в интеллектуалистической его структуре у Вл. Соловьева.

Не будем приводить других примеров. Скажем только, что Б. Н. Чичерин глубоко ценит Вл. Соловьева за его попытку оставаться на почве философии, давать философскую систему и мыслить чисто философскими понятиями вопреки отсутствию всех такого рода методов в тогдашнем позитивизме и в тогдашних пошлых и банальных попытках философствовать. Изучение книги Б. Н. Чичерина о Вл. Соловьеве настойчиво рекомендуем.

Другая работа, о которой стоит упомянуть в связи со второй диссертацией Вл. Соловьева, принадлежит Н. Г. Дебольскому и называется «О высшем благе, или О верховной цели нравственной деятельности» (СПб., 1886). Логический аппарат Н. Г. Дебольского хуже, чем у Б. Н. Чичерина. Все же, однако, здесь мы находим одну из главнейших работ, критикующих докторскую диссертацию Вл. Соловьева. Сам Н. Г. Дебольский (1842—1918) в общем имел довольно путанное мировоззрение, включавшее элементы позитивизма, гегельянства и платонизма. Из многочисленных мнений Дебольского о Вл. Соловьеве мы укажем только на якобы пантеистическую разработку учения о всеединстве². Кажется, в некотором отношении Дебольский здесь прав, поскольку соловьевская концепция всеединства в отчетливой форме не содержит в себе идеи надмирного творца и мировой материальной тварности. В целом, однако, эта критика пантеизма у Вл. Соловьева является слишком большим пре-

¹ Чичерин Б. Н. Указ. соч., с. 115—120.

² Дебольский Н. Г. О высшем благе, или О верховной цели нравственной деятельности, с. 63.

увеличением. Невозможно согласиться с Дебольским также и в том, что религиозное мировоззрение Вл. Соловьева есть только продукт разложения церковных начал¹. В общем здесь кое-что правильно. Но и здесь слишком явное преувеличение. Так или иначе, но изучение работы Н. Г. Дебольского весьма полезно для выяснения как исторического, так и теоретического значения докторской диссертации Вл. Соловьева.

7. ПУБЛИЧНАЯ ЛЕКЦИЯ 28 МАРТА 1881 ГОДА

В 1881 году преподавательская деятельность Вл. Соловьева в Петербургском университете окончилась раз и навсегда после прочтения им публичной лекции 28 марта 1881 года, в которой он призывал помиловать убийц Александра II.

Прочтение этой лекции, текст которой не сохранился, обычно считают причиной ухода Вл. Соловьева из университета. Однако, ради соблюдения исторической точности, необходимо сказать, что в несколько более ранней публичной лекции от 13 марта того же года Вл. Соловьев энергично протестовал против всякого революционного насилия. После прочтения лекции от 28 марта петербургский градоначальник хотел наказать Вл. Соловьева, но по желанию Александра III ему только было временно запрещено чтение публичных лекций и он был оставлен в Петербурге.

И вообще относительно прочтения этой не записанной автором лекции возник целый ряд недостойных сплетен, которые объективный историк должен безусловно отвергнуть. Вероятно, в связи с революционной атмосферой 1905 года жена известного петербургского лингвиста и писательница Р. Бодуэн де Куртенэ обрисовала эту лекцию в виде какого-то митинга, на котором одни будто бы носили Вл. Соловьева на руках и кричали ему: «Ты наш вождь!», а другие будто бы кричали: «Тебя самого нужно казнить!» В этом виде со слов «Биржевых ведомостей» описание лекции, сделанное П. Щеголевым, появилось в «Былом» в 1906 году (№ 3, с. 48—55). В 1907 году Л. З. Слонимский в том же журнале (март, с. 306—307) опровергал

¹ Дебольский Н. Г. Указ. соч., с. 91.

митинговый характер выступления Вл. Соловьева, а в 1918 году в «Былом» (№ 4—5 (32—33), с. 330—336) тот же П. Щеголев приводит еще и другие материалы, целиком опровергающие революционную направленность лекции Вл. Соловьева.

Оказывается, что министр внутренних дел М. Т. Лорис-Меликов написал Александру III докладную записку, в которой указывал на нецелесообразность наказания Вл. Соловьева ввиду его глубокой аскетической религиозности и ввиду того, что он сын крупнейшего русского историка, бывшего ректора Московского университета С. М. Соловьева. Какой-то доносчик в III отделение описывал лекцию Вл. Соловьева тоже в весьма мягких тонах. Наконец, в указанном номере «Былого» 1918 года приводится письмо и самого Вл. Соловьева к Александру III. Оно написано в самых верно-подданных и искренне христианских тонах о том, что «только духовная сила Христовой истины может победить силу зла и разрушения» и что «настоящее тягостное время дает русскому Царю небывалую прежде возможность заявить силу христианского начала всепрощения...»¹.

Таким образом, требование Вл. Соловьева о помиловании убийц Александра II не имело никакого отношения к революционным симпатиям, а было продиктовано наивным, искренним и вполне честным убеждением в необходимости христианского всепрощения. Требование это с известной точки зрения можно считать наивным и глупым, но приписывать Вл. Соловьеву революционный образ мыслей — это не только наивно и глупо, но и вполне смехотворно.

Все же из университета Вл. Соловьеву пришлось уйти, хотя его никто не увольнял. Прощение его об отставке было принято, но министр народного просвещения, барон Николаи, сказал ему: «Я этого не требовал». Да и ушел он, как можно думать, не столько из-за шумихи по поводу его лекции, сколько потому, что весьма не любил преподавание с его принудительными моментами вроде лекционных программ, принудительного расписания лекций, студенческих экзаменов, ученых советов, отчетов и т. д. Несмотря на огромные философские знания и редкую научную выуч-

¹ Письма, 1923, с. 149—150.

ку, Вл. Соловьев чувствовал, что в его жилах бьется кровь проповедника, публициста, агитатора и оратора, литературного критика, поэта, иной раз даже какого-то пророка и визионера и вообще человека, преданного изысканным духовным интересам. Быть профессором было для него просто скучно. Как мы видели, и в свою бытность преподавателем университета он не столько преподавал, сколько разъезжал по разным интересным для него местам и больше занимался делами интимного характера. Поэтому переход Вл. Соловьева к работе вне университета более чем понятен.

8. 80-Е ГОДЫ

Прежде всего на этих свободных от казенных форм путях деятельности Вл. Соловьев целиком отдается написанию произведений чисто церковного характера. В произведении 1882—1884 годов «Духовные основы жизни» он дает в основном не что иное, как толкование на молитву «Отче наш». К 1881—1883 годам относятся его «Три речи в память Достоевского». Но решающим признаком его церковных занятий является почти никогда не покидавшее его увлечение католицизмом, о чем можно судить по его малопопулярной работе 1883 года под названием «Великий спор и христианская политика». Вл. Соловьев задумывает трехтомный труд в защиту католицизма, но по разным причинам цензурного и технического характера вместо этих запланированных трех томов вышла в 1886 году только работа «История и будущность теократии», а в 1889 году, но уже на французском языке, в Париже, «Россия и вселенская церковь».

Сближение с католицизмом сопровождалось близостью философа с видными католическими деятелями, как, например, епископом Штроссмайером в Загребе, куда Вл. Соловьев ездил в 1886 году. С этим Штроссмайером Вл. Соловьева сближала также очень глубокая и в то же время идейная дружба. Оба они стояли за соединение церквей, католической и православной, ввиду чего в области богословия у Вл. Соловьева появилось много врагов и неприятностей, вплоть до запрещения ему писать на церковные темы. Но опять-таки здесь Вл. Соловьев нашел для себя выход. Глубокий ум и широкая натура философа обеспечили для

него работу не менее интересную, чем богословие, а именно работу литературно-критическую и эстетическую.

Что касается биографических сведений о Вл. Соловьеве чисто личного характера, то 80-е годы складывались для него весьма неблагоприятно, что, между прочим, могло повлиять и на его здоровье, поскольку в эти годы он жалуется на ряд болезней.

Прежде всего выше мы уже касались отношений Вл. Соловьева с С. П. Хитрово, которые складывались для философа довольно неудачно. И в 1887 году у него назрел даже какой-то мучительный разрыв с С. П. Хитрово, никогда, впрочем, не носивший окончательного характера. Поездка в Загреб в 1886 году тоже не дала никаких заметных результатов. Увлечение католицизмом осталось, но католиком Вл. Соловьев не стал и, как мы опять-таки увидим ниже, чувствовал себя после этой поездки более православным, чем до нее. К этому нужно прибавить строгости тогдашней церковной цензуры, из-за которых ему приходилось думать теперь о печатании своих церковно-политических работ на французском языке. А это было не так просто. Хотя Вл. Соловьев, среди прочих языков, владел французским лучше всего и удивлял парижан безукоризненным языком своих французских докладов, тем не менее его французский все же доставлял ему некоторого рода озабоченность; да и прибегать к этому языку приходилось, так сказать, с горя.

Ради печатания своих работ Вл. Соловьев выехал в Париж в 20-х числах апреля 1888 года. В Париже его встретила довольно пестрая обстановка. Нашлись у него друзья, но нашлись и враги. Особенно нужно отметить его расхождение с отцами иезуитами, несмотря на прежнюю близость. Кое-кто из католиков считал его прямо еретиком. Из России тоже приходили не очень приятные известия. Ему писали о разного рода угрозах, так что, не угодивши иезуитам, он боялся по возвращении попасть в Соловки. Правда, к концу этого 1888 года он все же нашел в Париже издателя для своей книги «Россия и вселенская церковь», которая и вышла в 1889 году. Католическим богословам особенно не нравилась 3 часть книги, имевшая слишком теософский характер. Когда Вл. Соловьев вновь посетил Штрассмайера на обратном пути, то и

в нем он почувствовал уже иное настроение, не то, что 2 года назад.

К числу значительных причин невеселого настроения Вл. Соловьева во 2-й половине 80-х годов несомненно нужно отнести и его резкое расхождение со славянофилами. Расхождение это создавало для него какую-то беспокойную внутреннюю атмосферу, поскольку философу приходилось расставаться с близкими для него людьми, часто вызывавшими у него глубокое уважение. Ради иллюстрации того, с какой тревогой и беспокойством относился Вл. Соловьев к И. С. Аксакову (скончавшемуся в 1886 году), приведем письмо Вл. Соловьева к Анне Федоровне Аксаковой, вдове И. С. Аксакова. С ней философ всегда поддерживал самые дружеские отношения.

Вот что он пишет ей 14 июня 1888 года из Парижа: «По приезде в Париж в первый раз видел во сне Ивана Сергеевича. Очень яркий и кажется знаменательный сон. Будто мы с Вами разбирали бумаги и читали печатные корректуры писем И. С. Встретилось какое-то недоразумение, и Вы меня послали на могилу И. С. спросить его самого. Около могилы был недостроенный дом. Я вошел туда и увидел И. С., очень больного. Он позвал меня за собой, и мы перешли в другое здание, огромное и великолепное. Тут И. С. сделался вдруг совсем молодым и цветущим. Он обнял меня и сказал: я и мы, все помогаем тебе. Тут я спросил его: разве Вы не сердитесь на меня, И. С., за то, что я не согласен со славянофильством? Он сказал: да, немного, немного, но это не важно. Потом мы вошли опять в недостроенный дом, и И. С. опять изменился, лицо его сделалось бледно-серым, и он падал от слабости. Я посадил его на красное кресло с колесами, и он сказал: здесь мне нечем дышать, неоткуда жизнь брать, скорее туда! — Тогда я повез его на кресле к великолепному зданию, — но тут меня разбудили. Утром я помнил больше подробностей этого сна, теперь они сгладились. Это было, должно быть, 27 или 28 апреля...»¹

Можно по-разному интерпретировать это сновидение Вл. Соловьева. Но как бы его ни интерпретировать, оно безусловно отражает беспокойные и неуве-

¹ Цит. по: Соловьев С. М. Указ. соч., с. 278.

ренные настроения Вл. Соловьева в связи с выступлениями против славянофилов.

Приведем еще один факт, свидетельствующий о беспокойном состоянии духа Вл. Соловьева в конце 80-х годов. Дело в том, что он уже давно был в дружеских отношениях с Н. Н. Страховым, одним из крупнейших представителей так называемого почвенничества (весьма близкого к славянофильству), и поклонником Н. Я. Данилевского, известная книга которого «Россия и Европа» впервые появилась в журнале «Заря» в 1869 году, а отдельным изданием — в 1871 году. Когда Вл. Соловьев острейшим образом критиковал книгу Н. Я. Данилевского (в статье «Россия и Европа». — «Вестник Европы», 1888, № 2, 4), то Н. Н. Страхов, в свою очередь, критиковал («Русский вестник», июнь 1888) эту оценку книги Н. Я. Данилевского у Вл. Соловьева. И вот теперь Вл. Соловьев вновь опровергает рецензию Н. Н. Страхова и печатает в «Вестнике Европы» (1889, № 1) статью под названием «О грехах и болезнях».

Летом 1890 года Вл. Соловьев пишет вторую статью против Страхова — «Мнимая борьба с Западом» («Русская мысль», 1890, № 8), на которую Страхов ответил статьей в «Новом времени» (1890, № 5231). Наконец, в конце осени того же года последовал новый ответ Вл. Соловьева — «Счастливые мысли Н. Н. Страхова» («Вестник Европы», 1890, № 11), написанный в столь обидном тоне, что личные отношения между двумя друзьями испортились окончательно. Что же это за настроение, под влиянием которого Вл. Соловьев критикует теперь своего старого приятеля?

В письме брату Михаилу (на обратном пути из Парижа, 16 декабря 1888 года) говорится: «Страхов, которого я люблю, но которого всегда считал свиньей порядочной, несколько меня не озадачил своей последней мазуркой, и хотя я в печати изругал его как последнего мерзавца, но это несколько не изменит наших интимно-дружеских и даже нежных отношений»¹. Как видно, настроение Вл. Соловьева в этом письме, во всяком случае, слишком сложное, чтобы быть спокойным. Это подтверждается и другим письмом — к М. М. Стасюлевичу от 7 декабря 1888 года: «Вчера очень торопился отправить конец статьи, даже не перечел как следует. Если

¹ Письма, 1923, с. 118.

найдете какое-нибудь личное обращение слишком грубым или какую-нибудь шутку тяжелою — зачеркните, пожалуйста [...] Я знаю, что в последнее время и в известных кругах Страхов стал пользоваться чуть ли не авторитетом, и избоблнчить его восточные грехи дело, по-моему, не бесполезное, хотя и очень скучное. Это первая и, я надеюсь, последняя статья, в этом роде мною написанная, и я почувствовал вчера большое облегчение, сдавши на почту последние листы»¹.

Наконец, большой интерес представляет последнее письмо Вл. Соловьева к Н. Н. Страхову (на этом их переписка прекратилась) от 23 августа 1890 года, написанное вскоре после окончания статьи «Мнимая борьба с Западом» и свидетельствующее о большом теоретическом разногласии при глубокой личной симпатии, хотя, как мы знаем, эта симпатия не помешала охлаждению и последовавшему вскоре окончательному разрыву их отношений. В указанном письме мы читаем:

«Красный Рог, 23 авг. 90.

Дорогой и многоуважаемый Николай Николаевич! Я хотел и не успел перед Вашим отъездом сказать Вам о своей полемической статье, которая на этих днях должна появиться (или уже появилась) в «Русской мысли», если только не вмешалась цензура. Хотя мне пришлось многое у Вас одобрить, а за кое-что и горячо похвалить, но в общем, конечно, Вы будете недовольны. Что же делать? В этом споре из-за России и Европы последнее слово во всяком случае должно остаться за мной — так написано на звездах. Не сердитесь, голубчик Николай Николаевич, и прочтите внимательно следующее объяснение.

Книга Данилевского всегда была для меня ungeniessbar², и во всяком случае ее прославление Вами и Бестужевым кажется мне непомерным и намеренным преувеличением. Но это, конечно, не причина для меня нападать на нее, и Вы, может быть, помните, что в прежнее время я из дружбы к Вам даже похваливал мимоходом эту книгу, — разумеется, лишь в общих и неопределенных выражениях. Но вот эта невинная книга, составлявшая прежде лишь предмет непонятной стра-

¹ Письма, 1923, с. 39—40.

² Неудобоваримой (нем.).— Ред.

сти Николая Николаевича Страхова, а через то бывшая и мне до некоторой степени любезною, — вдруг становится специальным кораном всех мерзавцев и глупцов, желающих погубить Россию и уготовить путь грядущему антихристу. Когда в каком-нибудь лесу засел неприятель, то вопрос не в том, хорош или дурен этот лес, а в том, как бы его получше поджечь. Вы можете удивляться ошибочности моего взгляда, но убедить меня в ней не можете уже потому, что самая точка зрения, с которой я в этом случае сужу, для Вас совершенно чужда. Вы смотрите на историю, как китаец-буддист, и для Вас не имеет никакого смысла мой еврейско-христианский вопрос: полезно или вредно данное умственное явление для богочеловеческого дела, на земле в данную историческую минуту? А кстати: как объяснить по теории Данилевского, что наша с Вами общая чисто русская (ибо поповская) национальная культура не мешает Вам быть китайцем, а мне — евреем?

Если это объяснение и не удовлетворит Вас, то, надеюсь, Вы мне поверите на слово, что поддерживать свою позицию в этом споре есть для меня обязанность.

На днях я еду к Фету, а что дальше — не знаю. Думаю быть в Петербурге в начале зимы, а может быть, и раньше. Будьте здоровы и не сердитесь на душевно преданного Вам

Влад. Соловьева»¹.

Н. Н. Страхов умер 26 января 1896 года, но дружеские отношения с Вл. Соловьевым за эти 6 лет у них так и не восстановились.

Вообще говоря, конец 80-х и начало 90-х годов были для Вл. Соловьева временем довольно тяжелым. Правда, в 1891 году он был назначен редактором отдела философии энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона. Но, кажется, это единственное благоприятное явление за весь этот период. Прежде всего, его весьма удручала полемика с эпигонами славянофильства. Если в первых двух очерках своего «Национального вопроса» он касался только соединения церквей, то в дальнейшем последовала довольно бурная полемика с эпигонами славянофильства. Так как Н. Н. Страхов защищал славянофилов против критики Вл. Соловьева, то последний

¹ Письма, т. I, с. 59—60.

не только в очень резкой форме возражал ему, но эти статьи против славянофильских эпигонов — Н. Н. Стрехова, О. Мюллера, Д. Ф. Самарина, П. Е. Астафьева, Л. Тихомирова, Щеглова и др.— доставляли ему большую озабоченность, отнимали много времени и часто приводили к личным разрывам. В тогдашнем славянофильстве Вл. Соловьев выделял византизм, либерализм и брюшной патриотизм. И в письме к Стасюлевичу от 25 декабря 1888 года он пишет: «В нынешнем quasi-славянофильстве каждый из этих элементов выделился и гуляет сам по себе как нос майора Ковалева. Византийский элемент нашел себе проповедников в Т. Филиппове, К. Леонтьеве, либеральный в О. Мюллере и особенно в проф. Ламанском, у которого от славянофильства осталось только одно звание, наконец, брюшной патриотизм, освобожденный от всякой идейной примеси, широко разлился по всем нашим низинам, а из писателей индивидуальных представителем его выступил мой друг Страхов, который головою всецело принадлежит «гнилому Западу» и лишь живот свой возлагает на алтарь отечества»¹.

Большой неприятностью для Вл. Соловьева было также и то, что его трехтомный труд о теократии не состоялся вследствие цензурных затруднений. Вышел в свет, как мы сказали, только его труд «История и будущность теократии», составлявший лишь третью часть от замысленного. Второй и третий тома пришлось ликвидировать. Читать лекции по церковным вопросам ему в 1891 году также было запрещено. Третье издание его труда «Религиозные основы жизни» тоже было запрещено. Вместе с Н. Я. Гротом он основал в Москве журнал «Вопросы философии и психологии» (1889), в создании которого участвовали еще А. Н. Гиляров и Л. М. Лопатин. Правда, все эти лица были связаны глубокой и сердечной дружбой. Но, кроме Вл. Соловьева, никто из них не интересовался близко вопросами религии, а к вопросам конфессиональным (в частности, к католическим симпатиям Вл. Соловьева) они относились равнодушно или даже враждебно.

19 октября 1891 года Вл. Соловьев прочитал в Московском психологическом обществе лекцию «Об упадке средневекового миросозерцания», в которой доказыва-

¹ Письма, 1923, с. 40—41.

лось падение христианства и необходимость выхода на другие культурные пути. Лекция эта тоже вызвала взрыв полемики в московском обществе: одни считали его пророком, а другие — лже-либералом, которому пора заткнуть рот. Реферат лекции был напечатан в № 56 журнала «Вопросы философии и психологии», а также в Собрании сочинений (т. VI, с. 381—393). Уже на первом заседании Вл. Соловьеву были сделаны весьма существенные возражения П. Е. Астафьевым, Ю. Говорухой-Отроком и П. Зверевым о недопустимости отождествлять христианство как внутреннее общение человека с богом и внешнее его выражение в государстве и быту, где оно может быть самым разнообразным по своему достоинству и развитию. Особенно встали против лекции К. Леонтьев и Ю. Николаев (Говоруха-Отрок) в «Московских ведомостях». В конце концов в ноябре того же года Вл. Соловьев заболел дифтеритом, хотя и в не слишком тяжелой форме.

Представляют большой интерес отношения Вл. Соловьева к А. М. Иванцову-Платонову. Как мы знаем, этот протоиерей был профессором церковной истории в Московском университете в студенческие годы Вл. Соловьева. Между профессором и студентом уже тогда завязались личные и самые сердечные отношения. Но вот что пишет Вл. Соловьев 2 марта 1888 года той же А. Ф. Аксаковой: «Бывший мой друг Иванцов издал маленькую книжку, в которой опровергает католичество, а кстати уж и все протестантские секты. При теперешних условиях нашей печати полемизировать в России против католичества и протестантства значит нападать на связанного противника, это просто *нечестный поступок*, после которого я больше не желаю видаться с Иванцовым. Я очень снисходителен к личным слабостям и порокам, и если б этот почтенный протоиерей украл или нарушил седьмую заповедь, то это нисколько бы не помешало нашей дружбе. Но в вопросах социальной нравственности я считаю нетерпимость обязательной»¹.

Однако необходимо сказать, что Вл. Соловьев здесь слишком преувеличивает строгость и суровость своих моральных оценок. Когда мы будем говорить специально о конфессиональных убеждениях философа, мы

¹ Цит. по: Соловьев С. М. Указ. соч., с. 275.

столкнемся с удивительными фактами: в 1896 году Вл. Соловьев пошел на исповедь не к кому другому, как именно к этому же Иванцову-Платонову, а Иванцов-Платонов не дал ему отпущения грехов из-за его догматических ошибок; но в своей предсмертной исповеди Вл. Соловьев в этом покаялся. После всех этих фактов читатель пусть уже сам судит о постоянных беспокойных исканиях философа и о нетвердости его психологии во многих случаях жизни.

С Н. Ф. Федоровым Вл. Соловьев в конце 80-х годов тоже резко разошелся. Причина расхождения автору настоящей книги неизвестна. Судя по письму Вл. Соловьева к брату Михаилу от 16 декабря 1888 года, произошло это в результате какой-то странной выходки со стороны Н. Ф. Федорова. Что же касается идейных расхождений между ними, то это потребовало бы специального изложения теории Федорова, чего мы здесь делать не будем. После неимоверного увлечения Н. Ф. Федоровым Вл. Соловьев хорошо распознал грозный и ужасающе недуховный характер его учения о физическом воскрешении покойников. Отсюда видно, какие глубокие изъяны могли возникнуть в отношениях между Вл. Соловьевым и Н. Ф. Федоровым.

Н. Ф. Федоров (1828—1903), скромный сотрудник Румянцевского музея, ничего не печатавший при жизни и получивший известность только после смерти в связи с изданием его учениками написанного им труда «Философия общего дела» (т. I — Верный, 1906; т. II — Москва, 1913), проповедовал чудовищную теорию физического воскрешения покойников, без всякого участия церкви и даже вообще религии, исключительно только при помощи естественнонаучных методов. Этот утопизм Федорова был неимоверной вульгаризацией общечеловеческих мечтаний о лучшем будущем и основан на полном непонимании разницы между законами природы и законами общественного развития. Вл. Соловьев, читавший «Философию общего дела» в рукописи, сначала был буквально ошеломлен грандиозностью замыслов Федорова, поскольку и сам мечтал о вселенском возрождении человечества. И прежде чем досконально разобраться в теории Федорова, Вл. Соловьев беспрецедентно влюбился в него и в его теорию, считая ее первым практическим шагом после появления христианства, а самого Федорова — своим учителем. Для биографа Вл. Соловьева такое безмерное и некритическое увле-

чение философа, конечно, представляет большой интерес.

Вот что писал Вл. Соловьев Федорову в своем недатированном письме, которое относится, по-видимому, к середине 90-х годов:

«Глубокоуважаемый Николай Федорович!

Прочел я Вашу рукопись с жадностью и наслаждением духа, посвятив этому чтению всю ночь и часть утра, а в следующие два дня, субботу и воскресенье, много думал о прочитанном.

«Проект» Ваш я принимаю *безусловно* и без всяких разговоров: поговорить же нужно не о самом проекте, а об некоторых теоретических его основаниях или предположениях, а также и о первых практических шагах к его осуществлению. В среду я завезу Вам рукопись в музей, а в конце недели нужно нам сойтись как-нибудь вечером. Я очень много имею Вам сказать. А пока скажу только одно, что со времени появления христианства Ваш «проект» есть первое движение вперед человеческого духа по пути Христову. Я с своей стороны могу только признать Вас своим учителем и отцом духовным. Но Ваша цель не в том, чтобы основывать секту, а в том, чтобы общим делом спасти все человечество, а для того прежде всего нужно, чтобы Ваш проект стал общепризнанным. Какие ближайшие средства могут к этому повести — вот о чем, главным образом, я хотел бы с Вами поговорить при свидании.

Будьте здоровы, дорогой учитель и утешитель. Сердечно Вам преданный

*Владимир Соловьев»*¹.

Само собой разумеется, оставаться в позиции коленопреклонения перед Федоровым Вл. Соловьев долго не мог. Будучи сам охвачен пафосом вселенского универсализма, он на первых порах не разобрался в теории Федорова, тоже универсалистской, но вместе с тем и отвратительной. Вл. Соловьев относился положительно к теории Федорова даже после уяснения ее антиобщественной направленности, не говоря уже о ее направленности антихристианской. Ему все еще казалось, что активная борьба Федорова со всякого рода сверхъестественными упованиями как-то совместима с христианством. Нам кажется, что Вл. Соловьев не вполне разо-

¹ Письма, т. II, с. 345.

брался в этом жутком утопизме Федорова. Мы приведем отрывки еще из другого письма Вл. Соловьева к Федорову:

«Дело воскресения не только как процесс, но и *по самой цели своей* есть нечто обусловленное. Простое физическое воскрешение умерших само по себе не может быть целью. Воскресить людей в том их состоянии, в каком они стремятся пожирать друг друга, воскресить человечество на степени каннибализма было бы и невозможно, и совершенно нежелательно. Значит, цель не есть простое воскресение *личного состава* человечества, а восстановление его *в должном виде*, именно в таком состоянии, в котором все части его и отдельные единицы не исключают и не сменяют, а напротив, сохраняют и восполняют друг друга. С этим Вы, конечно, совершенно согласны: если *должный* вид человечества (каким оно будет в воскресении мертвых и жизни будущего века) есть еще только желанный, а не действительный, то о действительном человечестве никак нельзя рассуждать по образцу должного, потому что если должное человечество (в котором Бог есть все во всех) вполне творит волю Отца, так что здесь в человеческих действиях прямо и нераздельно действует сам Бог, так что нет надобности ни в каких особенных действиях Божиих, то совсем не то в действительном человечестве, которое вовсе не творит воли Отца и никак не есть прямое выражение формы Божества; поскольку наши действия не соответствуют воле Божией, постольку эта воля получает для нас свое собственное, особенное действие, которое для нас является как нечто внешнее. Если бы человечество своей деятельностью покрывало Божество (как в Вашей будущей психократии), тогда действительно Бога не было бы видно за людьми; но теперь этого нет, мы не покрываем Бога, и потому божественное действие (благодать) выглядывает из-за нашей действительности и притом тем в более чуждых (чудесных) формах, чем менее мы сами соответствуем своему Богу. Если взрослый сын настолько внутренне солидарен с любимым отцом, что во всех своих действиях творит волю его, не нуждаясь ни в каких внешних указаниях, то для ребенка по необходимости воля отца является до известной степени внешней силою и непонятной мудростью, от которой он требует указаний и руководства. Все мы пока дети и потому нуждаемся в детоводительстве внешней религии. Следовательно, в положи-

тельной религии и церкви мы имеем не только начаток и прообраз воскресения и будущего царствия Божия, но и настоящий (практический) путь и действительное средство к этой цели. Поэтому наше дело и должно иметь религиозный, а не научный характер, и опираться должно на верующие массы, а не на рассуждающих интеллигентов. Вот Вам короткое оправдание тех чувств, которые я в последнее время в Москве Вам высказывал.

До свидания, дорогой учитель. Храни Вас Бог. Заботьтесь больше о своем физическом здоровье, остального у Вас в избытке. Собираете ли рукописи? Хорошо было бы приготовить к осени в литографию.

Истинно любящий Вас и глубокоуважающий

Влад. Соловьев»¹.

В конце концов с федоровской теорией у Вл. Соловьева сделалась вполне определенная и для него самого мучительная путаница: физически воскрешать мертвых как будто и можно и нужно, но в подлинном смысле воскресить их может только Бог. И причиной этой путаницы, как уже сказано, является, конечно, постоянный для Вл. Соловьева пафос универсализма. Этот пафос уже завел Вл. Соловьева в тупик в его преувеличенной оценке католицизма. Он же заставил Вл. Соловьева создавать и утопическую теорию вселенской церкви. Он же помешал и правильной оценке федоровской теории как в сущности антиобщественной для него, Вл. Соловьева, и антихристианской.

В порядке обзора главнейших данных биографии Вл. Соловьева по 80-м и отчасти в начале 90-х годов необходимо упомянуть еще две надломленные и, можно сказать, погибшие дружбы Вл. Соловьева с его крупными современниками. Это — дружба с А. А. Фетом и К. Леонтьевым.

Творчество Фета было для Вл. Соловьева чем-то пленительным и поучительным. Эта так называемая «чистая поэзия» Фета вызвала у него неизменную симпатию. Вл. Соловьев и Фет настолько сблизились, что Вл. Соловьев бывал даже в имени Фета в Воробьевке, проводя время в весьма утешительной и даже поэтически-творческой обстановке. Фет в то время переводил

¹ Письма, т. II, с. 346—347.

«Энеиду» Вергилия, и Вл. Соловьев ревностно и с любовью ему в этом помогал. Если VI песня «Энеиды» переводилась ими совместно, то песни VII, IX и X были переведены самим Вл. Соловьевым. При этом надо заметить, что перевод Вл. Соловьева звучнее и легче переводов Фета. О своем утешительном пребывании у Фета Вл. Соловьев так писал сестре Надежде 5 мая 1887 года: «Я вспоминаю о вас, ходя по здешнему парку, и во внимание к вашей заботливости о моем здоровье стал с нынешнего дня пить железную воду из здешнего источника, в котором, по исследованиям знающих людей, столько же железа, сколько в Кавказском железноводском... Я более или менее здоров, продолжаю вести правильный образ жизни. Здесь началась жара с дождями вперемешку, березы и тополи распустились, черемуха цветет, соловьи поют, фонтан плещет...»¹

В июле 1887 года в Воробьевке Вл. Соловьев помогал Фету в композиции его «Вечерних огней», защищая при этом Фета от неумеренной критики Н. Н. Страхова, тоже гостившего в это время в Воробьевке. Характерно, что свою книгу «Вечерние огни» Фет подарил Вл. Соловьеву с надписью: «Зодчему этой книги».

Казалось бы, более счастливой дружбы, чем та, которая была между Вл. Соловьевым и Фетом, нельзя себе и представить. Но вот в чем дело. Фет во многом подражал пантеистической эстетике Гёте и, кроме того, любил и даже переводил Шопенгауэра. До тех пор пока речь шла о «чистой поэзии» и о погружении в мир поэтического освобождения от тревог и страданий жизни, Вл. Соловьев был единомышленником и Гёте, и Шопенгауэра, и Фета. Но дело в том, что Вл. Соловьев никогда не был принципиальным пантеистом; и если некоторые моменты его философского и поэтического творчества соприкасаются с пантеизмом, то это либо простая случайность, либо результат неточных формулировок. В основном он всегда был и оставался христианином, и притом православным. Красота природы никогда не имела для него самодовлеющего значения, будучи лишь отдаленным подобием бесконечного божественно-личного совершенства. Фет не любил христианства и откровенно над ним посмеивался. Для Вл. Соловьева это

¹ Письмо не опубликовано в изданиях писем Вл. Соловьева и цитируется по книге С. М. Соловьева, с. 266.

было тем более неприятно, что Фет оказался отъявленным карьеристом, использовавшим для себя всякие православные и неправославные связи и в конце концов добившимся для себя звания камергера 26 февраля 1889 года при содействии великого князя и поэта Константина Константиновича, который считал Фета своим учителем. Правда, карьеризм Фета был вынужденным и проводился под насилием тягчайших обстоятельств его личной судьбы. Как к этому должен был относиться Вл. Соловьев, человек всегда либеральный и добросовестный, которому противны были всякие намеки на подобные карьерные методы? Вероятно, уже и в 1887 году дело не обходилось без споров на эту тему между Вл. Соловьевым, Фетом и его женой Марьей Петровной. Во всяком случае, по религиозной и православной части Вл. Соловьев и Марья Петровна имели общий язык и выступали сообща, а вот с самим Фетом этого общего языка у Вл. Соловьева здесь не было. На Пасху 1887 года, то есть непосредственно перед своим приездом в Воробьевку в 20-х числах апреля, Вл. Соловьев начал свое письмо Фетам от 9 апреля: «Христос воскрес, дорогая Марья Петровна, здравствуйте, дорогой Афанасий Афанасьевич!»¹ Что же касается камергерства Фета, то отношение Вл. Соловьева к этому обстоятельству достаточно ясно по следующим стихам:

Жил-был поэт,
Нам всем знаком,
Под старость лет
Стал дураком.

Однако дело здесь было, конечно, не в дурости. В 90-х годах, после того как Фет покончил самоубийством², Вл. Соловьев уже в самых серьезных тонах с ужасом и жалостью вспоминает свою погибшую дружбу с Фетом, когда сам Фет является ему во сне и обращается с горькой и беспомощной просьбой не забывать о нем. Таковы стихи, посвященные памяти Фета, 1895, 1897 и 1898 годов.

¹ Письма, т. III, с. 115.

² О самоубийстве Фета обычно не говорится. О необычайном характере этого самоубийства трактуют: Федина В. С. А. А. Фет (Шеншин). Материалы к характеристике. Пг., 1915, с. 47—53; Благый Д. Д. Мир как красота (статья в изд.: Фет А. А. Вечерние огни. М., 1971, с. 630).

Другая дружба, тоже кончившаяся крахом, была у Вл. Соловьева с К. Леонтьевым (1831—1891). Вернее сказать, горячие и восторженные чувства высказывал к Вл. Соловьеву именно К. Леонтьев, который признавался в своем «личном пристрастии» к Вл. Соловьеву и в своем «почтительном изумлении» перед ним¹. Для К. Леонтьева Вл. Соловьев «несомненно самый блестящий, глубокий и ясный философ-писатель в современной Европе»², «сердечной совестливости» которого невозможно не верить³. Как известно, постоянно благожелательный Вл. Соловьев никогда не высказывался в печати о крайне реакционной деятельности К. Леонтьева и отвечал на его влюбленность не столь горячими, но все же самыми дружескими чувствами. Правда, Вл. Соловьев никогда не мог произнести тех слов, которые в отношении него сказал К. Леонтьев даже после их жестокого взаимного отчуждения: «Я его крепко люблю»⁴. И это после того, как Вл. Соловьев в глазах К. Леонтьева оказался «сатаной» и «негодяем».

При всем полном идейном расхождении К. Леонтьева и Вл. Соловьева, начавшегося в конце 80-х годов, первый, даже обличая бывшего друга, восхищенно признавался, вспоминая его главные книги по церковным вопросам, что «ничего подобного не читал», и утверждал, что в сравнении с Вл. Соловьевым «хомяковский туман против этого слаб»⁵, что «соловьевская мысль несравненно яснее и осязательнее хомяковской»⁶, что это «верх совершенства по силе, ясности и правде»⁷. Вл. Соловьев же откликнулся на связывающую двух этих людей в прошлом близость только после смерти К. Леонтьева. В статье, посвященной его памяти, он назвал его писателем «редкого таланта», «замечательно самостоятельным и своеобразным мыслителем», «сердечно религиозным, а главное, добрым человеком» (IX, 406). Однако при жизни К. Леонтьев так и не дождался от Вл. Соловьева подобных утешительных слов, что, возможно, было свидетельством внутренней неудовле-

¹ К. Леонтьев о Вл. Соловьеве и эстетике жизни (по двум письмам). М., 1912, с. 5.

² Там же, с. 14.

³ Там же, с. 10.

⁴ Там же, с. 10.

⁵ Там же, с. 19.

⁶ Там же, с. 10.

⁷ Там же, с. 30.

творенности и недоверия Вл. Соловьева в своем отношении к К. Леонтьеву даже в период их безоблачной дружбы¹.

Очень интересно отношение К. Леонтьева к Вл. Соловьеву, которое является полной противоположностью добродушному отношению Вл. Соловьева к К. Леонтьеву. Некий Анатолий Александров (приват-доцент Московского университета по кафедре литературы и сотрудник «Московских ведомостей»), с которым К. Леонтьев познакомился в 1884 году, когда тот был студентом Московского лицея, напечатал в 1915 году письма К. Леонтьева к нему (с 1884-го до 1891 года, то есть вплоть до последних дней К. Леонтьева). В конце октября 1891 года К. Леонтьев писал ему (29 октября): «Правда, что неверующие люди сделали гораздо больше для уравнительного прогресса, чем верующие. Но тот, кто верует, поймет из этого не то, что хочет понять негодяй Соловьев, а то, что сам прогресс — нехорош [...] и что до него в сущности христианству и дела нет»². Еще более резко высказался К. Леонтьев в следующем письме (31 октября): «Надо бы [...] чтобы духовенство наше, наконец, возвысило голос. [...] Скажут: много чести? Я не согласен. Преосв. Никанор удостоил же внимания своего Л. Н. Толстого; а что такое проповедь этого самодура и юрода сравнительно с *логической* и связною проповедью сатаны — Соловьева?»³ В тех же письмах Леонтьев предлагает изгнать Вл. Соловьева из России: «Изгнать, изгнать Соловьева из пределов Империи нужно...»⁴ Нужно «употребить все усилия, чтобы Вл. Соловьева выслали (навсегда или до публичного покаяния) за границу»⁵. Повторяем, здесь произошла весьма интересная и по существу своему весьма редкая история: никто так глубоко не понял Вл. Соловьева, как К. Леонтьев, признавший его философское превосходство над публицистическими приемами Хомякова; но никто так резко не изругал Вл. Соловьева, как тот же

¹ Ср.: Фудель И. К. Леонтьев и Вл. Соловьев в их взаимных отношениях. — «Русская мысль», 1917, кн. XII, с. 17—32.

² Александров А. Памяти К. Н. Леонтьева. Письма К. Н. Леонтьева к Анатолию Александрову. Сергиев Посад, 1915, с. 124.

³ Там же, с. 126—127.

⁴ Там же, с. 125.

⁵ Там же, с. 127.

К. Леонтьев, считавший недопустимым соловьевское смешение православия и светского прогресса. Добродушный и объективно настроенный Вл. Соловьев написал в «Русском обозрении» (1892, № 1) весьма дружескую статью «Памяти К. Н. Леонтьева».

Чтобы заключить наш обзор биографических сведений о Вл. Соловьеве в 80-е годы, необходимо сказать, что вторая половина этих годов не только привела Вл. Соловьева к разрыву с его близкими друзьями или подготовила этот разрыв, но, помимо этого, Вл. Соловьев столкнулся еще с общим непониманием его дела, что конкретно выразилось в обстоятельствах, связанных с двумя его лекциями в Москве (март 1887 года) в пользу студентов. Лекции были прочитаны на тему «Славянофильство и русская идея». Нужно сказать, что для тогдашней славянофильствующей московской аристократии идея, проводимая в этих лекциях, была действительно неприемлема. То, что он выставлял в качестве идеала деятельность Владимира Святого, — это принималось еще более или менее сочувственно. Но когда Вл. Соловьев доказывал в этих лекциях, что подлинным прогрессом православия была западническая деятельность Петра I или что русскую идею целиком воплотил Пушкин, — то это воспринималось тогдашней московской публикой либо без всякого сочувствия, либо даже враждебно. С. М. Соловьев-младший имел возможность воспользоваться из архива Л. И. Поливанова письмом этого последнего к Н. А. Демидову.

В этом письме мы читаем: «На лекцию Соловьева съехалась вся та часть московской публики, которая представляет современную аристократию, и та часть неаристократической Москвы, которая интересуется философией, литературой, а также политикой, разделяя так или иначе мнение славянофилов». В письме так излагается основной взгляд Вл. Соловьева: «Нужно осуществить на земле организацию вселенской Церкви, с видимою одною главою: видимою, ибо невидимая глава есть Христос; но я говорю о земной организации человечества христианского. Вывод неизбежен один: нужен общехристианский вселенский отец. Нам неизбежно обратиться к такому хранителю церковной дисциплины, сохраненному историей».

Впечатление, произведенное лекциями на московскую публику, письмо резюмирует так: «Встреченный шумными рукоплесканиями», Вл. Соловьев был отпу-

щен «гробовым и мрачным молчанием»¹. По-видимому, тогдашняя московская публика была настроена достаточно славянофильски, чтобы косо относиться к восхвалению Петра I и Пушкина, но в то же самое время достаточно западнически, чтобы отнестись холодно к идее вселенской церкви. Что же касается самого Вл. Соловьева, то после прочтения этих своих лекций он уже не питал ровно никаких иллюзий относительно московской публики, да заодно и относительно самой Москвы. После своего публичного выступления в 20-х числах марта он написал 4 апреля следующие стихи:

Город глупый, город грязный!
Смесь Каткова и кутьи,
Царство сплетни неотвязной,
Скуки, сна, галиматьи.

К числу всех этих довольно суровых неприятностей в связи с очень сложным положением Вл. Соловьева среди близких друзей и в более широкой общественности необходимо прибавить еще и ту реакцию на его публичные выступления, которую проявила А. Ф. Аксакова, этот давнишний и постоянный друг философа. В то время она издавала статьи своего покойного мужа и попросила Вл. Соловьева написать вступление к одному из сборников, что Вл. Соловьев и сделал. Но после его лекций А. Ф. Аксакова вырвала предисловие Вл. Соловьева и потребовала сделать то же с остальными экземплярами. Впоследствии Вл. Соловьев в своих воспоминаниях писал: «Мне было интереснее видаться с Аксаковыми без гостей; я полюбил и мужа и жену, хотя с нею мне было более по себе, между прочим, потому, что в Иване Сергеевиче, при всех его серьезных достоинствах, было всегда что-то условное, был какой-то традиционный панцирь, стягивавший и закрывавший его прекрасную душу. У него не было того, что французы называют abandon [непринужденность]. У его жены в этом не было недостатка. Унаследовав от своего отца [Ф. И. Тютчева] живой и тонкий ум при высоком строе мыслей и при большой чуткости ко всему хорошему, она соединяла с этим недостававшую ее отцу силу характера, германское прямодушие и серьезную добросовест-

¹ Цитаты из письма приводятся нами по С. М. Соловьеву (указ. соч., с. 263—264).

ность во всех нравственных вопросах — den sittlichen Ernst. Это, вероятно, пришло к ней с материнской стороны. Но другого свойства она не унаследовала от матери, которая, по ее словам, была воплощенной кротостью, чего уж никогда нельзя было сказать про саму Анну Федоровну. При большой сердечной доброте она менее всего была похожа на овечку. Я никогда в жизни не видал более раздражительного, резкого и вспыльчивого существа»¹. Кроткий и благодушный Вл. Соловьев, конечно, простил А. Ф. Аксаковой ее выходку и с этой своей старой приятельницей сохранил дружбу до конца. Однако можно себе представить, какого морального напряжения стоили ему все эти неудачи и неприятности конца 80-х годов.

И все же, вероятно, больше всего неприятностей доставляли ему католические дела. Свою книгу «Россия и вселенская церковь» он, правда, издал в Париже на французском языке в 1889 году. Но, не говоря уже о русских мыслителях, католические отцы отнеслись к этой книге тоже, вообще говоря, отрицательно. Папские симпатии Вл. Соловьева им, конечно, нравились. Но дело в том, что третью часть этой книги Вл. Соловьев посвятил философии, где подробно говорил о троичности, о Софии и вообще высказался по разным церковным и богословским вопросам, которые многим весьма не нравились. Еще когда он был в Париже и печатал свою книгу, то родственники и благожелатели предупреждали его из России, чтобы он вел себя смирнее, поскольку в России уже ходили слухи об его возможной высылке. В Париже отцы иезуиты были недовольны его католичеством и грозили ему анафемой, а в России Победоносцев ждал его со своими Соловками. Можно же себе представить, как тяжело должен был себя чувствовать Вл. Соловьев в такой обстановке. И вообще в конце 80-х годов для Вл. Соловьева психологически наступило очень тяжелое время.

С. М. Соловьев-младший, который был не только родным племянником Вл. Соловьева, но и большим знатоком его биографии, рисует этот конец 80-х годов в очень мрачных для Вл. Соловьева тонах. Главная тема здесь — та, что его писания не могли одобрить ни католики, ни православные.

¹ Письма, т. III, с. 277.

Вот что пишет Вл. Соловьев, возвращаясь из Парижа, А. Ф. Аксаковой на французском языке ¹: «Я далек от того, чтобы стать иезуитом, и не имею никакого отношения к этим благим отцам, которые объявили мне, что, несмотря на все мои достоинства, они не могут одобрить мои слишком дерзкие и попахивающие ересью идеи». Тот же самый мотив проскальзывает и в письме Вл. Соловьева к Фету ²: «Я не получил еще ни одного экземпляра и никаких известий, кроме того, что мои приятели иезуиты сильно меня ругают за вольнодумство, мечтательность и мистицизм. Вот и угоди на людей! Я, впрочем, не только об угождении, но даже и об убеждении людей — давно оставил попечение».

И еще 9 (21) декабря 1889 года Вл. Соловьев писал канонику Рачкому ³: «Книгу мою французскую не одобряют с двух сторон: либералы за клерикализм, а клерикалы за либерализм. О. о. иезуиты совсем на меня махнули рукой и стараются меня «замалчивать». Зато я получил (косвенное) известие о печатном одобрении со стороны епископа, и это меня очень утешило». А ведь в 1886 году во время своей поездки в Загреб Вл. Соловьев находился в очень дружеских отношениях с этим Рачким.

Несколько позже, но все с теми же католическими разочарованиями, Вл. Соловьев писал летом 1892 года С. М. Мартыновой ⁴. «Вот Вам в двух словах мое окончательное отношение к папизму: я его понимаю и принимаю таким, каков он есть, но он меня не понимает и не принимает, я его вместил в себя, в свой духовный мир, а он меня вместить не может, я пользуюсь им как элементом и орудием истины, а он не может сделать из меня своего орудия и элемента. Бог превратил для меня латинский камень в хлеб и иезуитскую змею в рыбу, а дьявол сделал для них мой хлеб камнем преткновения и мою рыбу — ядовитую змею. Один иезуит так прямо и говорил мне: «Ваши идеи тем более опасны, что они

¹ Даем этот отрывок в нашем переводе по книге С. М. Соловьева, с. 288.

² Письма, т. III, с. 121. Письмо точно не датировано, но относится приблизительно к тому же 1889 году.

³ Там же, т. I, с. 179.

⁴ Письмо не опубликовано, и мы цитируем его по указанной книге С. М. Соловьева, с. 288. Французские фразы в этом русском письме переводятся нами.

кажутся католическими. Вы пользуетесь самым чистым латинским золотом, чтобы позолотить пилюли, заключающие в себе ваш восточный яд. Но мы его не проглотим никогда...» Но чувствую также, что Вы уже давно упрекаете меня в гордости и самомнении».

С. М. Соловьев подводит такой мрачный итог церковно-политическим исканиям Вл. Соловьева к концу 80-х годов: «С 1889 г. Соловьев понемногу отходит от церковного вопроса. Он работает над вторым томом Теократии, но эта работа останавливается. Мы пока не имеем второго тома Теократии. Самая его теократическая схема начинает разрушаться. Он все более разочаровывается в русском самодержавии и ведет ожесточенную борьбу с православным клерикализмом. Либерализм его растет с каждым годом, и, наконец, в 1891 г. назревает новый кризис, так же совпавший с болезнью, как кризис 1883 г.»¹.

Общий биографический вывод относительно конца 80-х — начала 90-х годов напрашивается сам собой: обстоятельства жизни и деятельности Вл. Соловьева, вместе с ростом его личности и творчества, становились все тяжелее и тяжелее, но сам он в своем внутреннем самочувствии неизменно сохранял кротость и благодушие.

9. 90-Е ГОДЫ

Последние годы своей жизни, и особенно с 1895 года Вл. Соловьев опять вернулся к теоретической философии.

Еще к концу 80-х годов относится его трактат «Красота в природе» (1889), а в начале 90-х годов Вл. Соловьев написал «Смысл любви» (1892—1894). Далее же он написал такие значительные произведения, как «Понятие о Боге (В защиту философии Спинозы)» (1897) и «Теоретическая философия» (1897—1899). Наконец, тоже чисто философским трудом необходимо считать огромное его произведение «Оправдание добра» (2 изд., 1899).

Таким образом, после своих церковных увлечений Вл. Соловьев все-таки опять вернулся к теоретической философии и если касался религиозных вопросов, то

¹ Соловьев С. М. Указ. соч., с. 289.

уже вне всякой конфессиональной проблематики — «Три разговора» (1899—1900). О падении у Вл. Соловьева в эти годы интереса к проблемам чисто конфессиональным говорит очень многое, и в том числе хотя бы письмо к Л. П. Никифорову: «О французских своих книгах не могу вам ничего сообщить. Их судьба меня мало интересует. Хотя в них нет ничего противного объективной истине, но то субъективное настроение, те чувства и чаяния, с которыми я их писал, мною уже пережиты»¹.

Философско-теоретическими интересами был продиктован также, например, новый перевод Платона. Но из этого перевода сам Вл. Соловьев успел перевести и напечатать лишь первый том («Творения Платона», перевод Владимира Соловьева, т. I. М., 1899), а второй том включал уже не только оставшиеся после смерти философа переводы, но и переводы С. Н. Трубецкого и М. С. Соловьева («Творения Платона», перевод Владимира Соловьева, М. С. Соловьева и кн. С. Н. Трубецкого, т. II. М., 1903).

Вл. Соловьев — это, в основном, светлая, здоровая, энергичная, глубоко верующая в конечное торжество общечеловеческого и всечеловеческого идеала натура. Другими словами, здесь перед нами с начала и до конца то, что можно назвать классикой философской мысли. От этой классики Вл. Соловьев не отступал до конца своих дней. И тем не менее не в результате преодоления этой классики, а в результате параллельного с ней духовного метода Вл. Соловьев под влиянием постоянных и усиленных исторических занятий пришел невольно для себя к той философской позиции, которая уже была лишена у него жизнерадостных оценок современности и которая чем дальше, тем больше стала отличаться чертами тревоги, беспокойства, неуверенности и даже трагических ожиданий.

Вл. Соловьев — идеалист. Но в своей работе 1898 года «Жизненная драма Платона» он прямо приходит к выводу, что и Платон не выдержал своего светлого идеализма до конца и вообще человек не может «исполнить свое назначение... одною силою ума, гения и нравственной воли...» (IX, 241). В предварительном очерке к упомянутым нами переводам Платона Вл. Соловьев

¹ Письма, 1923, с. 6.

также пишет: «Действительная жизненная история Платона, увековеченная в совокупности его творений, более всякого вымысла может быть названа *трагедией человечества*»¹.

Еще в 1890 году Вл. Соловьев страшился уничтожения западной цивилизации новым монгольским нашествием, на этот раз — из Китая. Эта идея панмонголизма, как и вообще все главнейшие соловьевские идеи, была продумана им обстоятельно и глубоко на основании анализа всей исторической жизни Китая. Вл. Соловьев стал полагать, что в этом столкновении Китая с западной цивилизацией китайская идея порядка столкнется с западной идеей прогресса. «Мы должны отстоять свой прогресс своей любовью и свободой, своей убежденностью в равноправии всех народов, а не путем физического сопротивления и насилия» (VI, 147—150). В стихотворении 1894 года «Панмонголизм» философ напоминает, как изменившая своим идеалам Византия пала в свое время в результате торжества чуждого ей народа и чуждой религии. Так и мы, изменяя своим идеалам прогресса, тоже можем подпасть под власть чуждого для Европы народа и чуждой для нее религии. Но что этот ужас перед новым монгольским завоеванием не покидал Вл. Соловьева до его последних дней, видно из его рассуждения 1900 года, где он прямо высказывает такой тезис: «Историческая драма сыграна, и остался еще один эпилог, который, впрочем, как у Ибсена, может сам растянуться на пять актов. Но содержание их в существе дела заранее известно» (X, 226). Таким образом, ожидание панмонголизма не покидало Вл. Соловьева в течение всего последнего десятилетия его жизни. Даже больше того, Л. М. Лопатин говорил, что Вл. Соловьев «в возрасте 12—13 лет с одушевлением доказывал, какую огромную опасность для России и всей Европы представляет в будущем Китай». Л. М. Лопатин по этому поводу заметил, что «предчувствие монгольской опасности проснулось в Соловьеве гораздо раньше, чем думают обыкновенно»².

Немного более успокоительно Вл. Соловьев рассуждает о Японии (VI, 173). Но что касается Китая, то его

¹ «Творения Платона», перевод Владимира Соловьева, т. I. М., 1899, с. 30.

² Лукьянов С. М. Указ. соч., т. III, вып. I, с. 82.

столкновение с Европой, по-видимому, переживалось Вл. Соловьевым как историческая необходимость, поскольку в своей фантастической картине последних времен он отвел панмонголизму не только огромное, но и ужасающее место (X, 193—196).

Само собой разумеется, дать нам сейчас научный отчет в правильности всех этих исторических ожиданий Вл. Соловьева совершенно невозможно. Действительно ли можно весь Китай характеризовать так, как это делает Вл. Соловьев, имеются ли какие-нибудь исторические основания для панмонголизма и что можно сказать о судьбе его в будущем — об этом должны судить историки и политики. Автор настоящей работы совершенно некомпетентен в этих сложнейших вопросах. Однако то, в чем мы безусловно уверены и что можно научно подтвердить анализом сочинений Вл. Соловьева, это несомненно есть предчувствие каких-то небывалых мировых катастроф, как бы эти катастрофы ни изображались самим философом и как бы мы сами ни оценивали их в настоящее время. Нужно просто сказать, что Соловьев мучительно ощущал надвигающуюся гибель новейшей цивилизации. Об этом спорить невозможно, но это-то и есть для нас самое важное. Фактическим доказательством глубочайших предчувствий грядущей катастрофы является произведение Вл. Соловьева «Три разговора».

Что касается личных, а также интимных настроений Вл. Соловьева в 90-е годы, то, насколько можно судить по дошедшим до нас биографическим данным, в эти годы он уже не испытывал той бодрости духа и, в частности, тех глубоких конфессиональных переживаний, которыми ознаменовались его юность и его зрелые годы. Изображенное у нас выше ослабление внутренних восторгов философа, сильных на рубеже 80-х годов, собственно говоря, осталось у него до конца. Отдельные минуты увлечения и даже вдохновения у него бывали. Но они бывали слишком кратковременны и не отличались большим оптимизмом.

Ко всему этому необходимо прибавить, что здоровье Вл. Соловьева становилось в это время все хуже и хуже, что он тяжело переносил свое одиночество и часто даже испытывал материальные затруднения. В письме к жене Фета Марье Петровне от 20 июля 1890 года он, скрывая свое болезненное состояние, писал: «Чувствую себя довольно хорошо и очень много работаю: станов-

люсь чем-то вроде литературного поденщика»¹. Тяжела была для Вл. Соловьева также его кочевая жизнь, поскольку по разным обстоятельствам ему приходилось бывать во многих городах. В письме к М. М. Стасюлевичу от 7 октября 1890 года он дает краткое резюме своего существования: «Я мало-помалу превращаюсь в машину Ремингтона. Сверх того истекаю кровью, вижу видения и хлопочу о сорока тысячах чужих дел»².

Из этих весьма нелегких для Вл. Соловьева времен отметим следующие обстоятельства.

В самом начале 90-х годов, в минуты почти, можно сказать, духовного отчаяния, его постигло новое женское увлечение, которое, однако, трудно сравнить с чувствами к С. П. Хитрово и которое не могло заставить его забыть об этой старой любви. Именно в конце 1891 года он сблизился с Софьей Михайловной Мартыновой (опять «Софья»!), светской замужней дамой, любившей наряды, удовольствия и вообще светскую жизнь, а кроме того, имевшей к этому времени двоих детей. Той духовности, которой обладала С. П. Хитрово, у С. М. Мартыновой, по-видимому, совсем не было. Но она привлекла Вл. Соловьева (правда, всего на несколько месяцев) содержательностью и солидностью своего поведения. Это давало Вл. Соловьеву также и в ней видеть отражение той Софии, которую он исповедовал целую жизнь. С. М. Соловьев ознакомился в рукописи с неопубликованным письмом Вл. Соловьева к С. М. Мартыновой. В связи с вопросом о Софии он приводит из этого письма следующую выдержку: «Это мы с Богом, как Христос есть Бог с нами. Понимаете разницу? Бог с нами, значит он активен, а мы пассивны, мы с Богом — наоборот, он тут пассивен, он — тело, материя, а мы — воля, дух»³. Здесь нет точного определения Софии. Но здесь ясен очень важный момент: софийные переживания начинаются у нас тогда, когда мы активно относимся к Богу, а Бог является как бы той пассивной материей, к которой мы стремимся. В какой мере С. М. Мартынова соответствовала возвышенным чувствам Вл. Соловьева, сказать трудно. Нетрудно только быть уверенным в том,

¹ Письма, т. III, с. 122.

² Письма, 1923, с. 46.

³ Соловьев С. М. Указ. соч., с. 311.

что духовная проницательность Вл. Соловьева не могла быть пустой и беспредметной.

Вообще же отношения Вл. Соловьева к С. М. Мартыновой не лишены комизма, как это, впрочем, не раз бывало у Вл. Соловьева и в серьезных случаях. Так, например, на лето 1892 года он снял дачу неподалеку от имения С. М. Мартыновой около станции Сходня под Москвой, чтобы иметь возможность чаще встречаться со своей новой возлюбленной. Но клопы, тараканы и многие еще более неприятные вещи заставили Вл. Соловьева покинуть дачу уже в июле. О кратковременном (конец 1891-го — осень 1892 года) романе Вл. Соловьева и С. М. Мартыновой С. М. Соловьев пишет следующее:

«Любовь Соловьева и на этот раз носила глубоко мистический характер. Лучшее из стихотворений, вызванных личностью Мартыновой, «Зачем слова?», написано им в «телепатическом настроении». Как будто в лице Софьи Михайловны он последний раз увидел и «розовое сияние» вечной Софии и двойственную душу мира, «ниву Христову, которую Сатана засеивает своими плевелами». Но сравнительно с длительной, «мучительной и жгучей» любовью его весны и, скажем смело, всей жизни, любовь эта носила романтический, фантастический и иногда не вполне серьезный характер. Фантастическое переплетается здесь с шуточным, как у немецких романтиков. В то же время огонь страсти жгуч, как никогда раньше. «Страсть моя дышит как пожаром», признается Соловьев и умоляет любимую женщину «потушить его огненный пламень». Его возлюбленная кажется ему иногда «холодную, злою русалкой», которую он покинуть не в силах...»¹.

В письме того же 1892 года к брату Михаилу Вл. Соловьев жалуется, что претерпевает «сердечные огорчения и тоску не малую» и что имеет дело «с таким нравом, сравнительно с которым С. П. есть сама простота и сама легкость, да, — прибавляет он, — и внешние обстоятельства не те»².

Насколько это мимолетное увлечение Вл. Соловьева ничего ему не дало и не решило никаких проблем рубежа 80—90-х годов, можно судить по следующему месту из письма к С. А. Венгеру от 12 июля 1892 года: «На

¹ Соловьев С. М. Указ. соч., с. 308.

² Письма, 1923, с. 126.

вопрос Ваш, как я поживаю, прямого ответа дать не могу, ибо я вовсе не поживаю. Я умер, о чем бесспорно свидетельствует следующая эпитафия, высеченная (вопреки закону, избавляющему женский род от телесного наказания) на моем могильном камне:

Владимир Соловьев лежит на месте этом;
Сперва был философ, а ныне стал скелетом.
Иным любезен быв, он многим был и враг;
Но, без ума любив, сам ввергнулся в овраг.
Он душу потерял, не говоря о теле:
Ее диавол взял, его ж собаки съели.
Прохожий! Научись из этого примера,
Сколь пагубна любовь и сколь полезна вера»¹.

Неизвестно, чего больше в этих стихах, комической иронии или безысходного трагизма.

То, что роман с С. М. Мартыновой ни к чему не привел, выяснилось очень скоро, не позже конца 1892 года. Чувствуя себя чрезвычайно утомленным, Вл. Соловьев предпринимает в следующем году небольшую заграничную поездку ради поддержания здоровья и настроения. В июле 1893 года он едет в Финляндию и Швецию, оттуда в Шотландию, живет некоторое время во Франции и в январе 1894 года возвращается в Петербург, минуя Москву. Из настроений этого последнего года стоит отметить, пожалуй, то, что он и в разгар своего увлечения Мартыновой ни на минуту не забывал своей долголетней любви к С. П. Хитрово. Еще 29 января 1892 года, в разгар романа с С. М. Мартыновой, Вл. Соловьев, вспоминая С. П. Хитрово, написал стихотворение «Память»:

Мчи меня, память, крылом нестареющим
В милую сердцу страну.
Вижу ее на пожарище тлеющем
В сумраке зимнем одну.

Горькой тоскою душа разрывается,
Жизни там две сожжены,
Новое что-то вдали начинается
Вместо погибшей весны.

Далее, память! Крылом тиховеющим
Образ навей мне иной...

¹ Письма, т. II, с. 321; т. I, с. 198.

Вижу ее на лугу зеленеющем
Светлою летней порой.

Солнце играет над дикою Тосною,
Берег отвесный высок...
Вижу знакомые старые сосны я,
Белый сыпучий песок...

Память, довольно! Тень эту скорбящую
Было мне время отпеть!
Срок миновал, и царевною спящею
Витязь не мог овладеть¹.

К той же самой С. П. Хитрово Вл. Соловьев, несомненно, обращается в стихотворении «С новым годом», написанном 25 ноября 1893 года и предназначенном к 1 января 1894 года:

Новый год встречают новые могилы,
Тесен для бывшего новой жизни круг,
Радостное слово прозвучит уныло,—
Все же: с новым годом, старый, бедный друг!
Власть ли роковая, или немощь наша
В злую страсть одела светлую любовь,—
Будем благодарны, миновала чаша,
Страсть перегорела, мы свободны вновь.

Важно отметить и то, что с конца 1892-го до 1894 года Вл. Соловьев писал свой известный трактат «Смысл любви», где на первый план выставляются внутренние отношения мужчины и женщины, между прочим, чрезвычайно одухотворенные, вплоть до использования христианских символов, Христа и Церкви. Эти мысли вызвали недовольство некоторых друзей Вл. Соловьева, например, у С. Н. и Е. Н. Трубецких, считавших, что он принижает здесь христианскую идею семьи. Об этом трактате необходимо говорить отдельно.

Откладывая изложение теоретических взглядов Вл. Соловьева до наших последующих исследований, здесь мы укажем, во-первых, на то, что начиная с 1894 года Вл. Соловьев работает над своим фундамен-

¹ В советском издании стихотворений Вл. Соловьева (1974) последняя строфа напечатана в той второй редакции, которую придал ей сам Вл. Соловьев:

Память, довольно! Вся скорбь пережитая
Вновь овладела душой,
Словно те прежние слезы пролитые
Льются воскресшей волной.

тальным трудом «Оправдание добра» в течение трех лет, не считая последующих его исправлений для 2-го издания в 1899 году.

Во-вторых, Вл. Соловьев сближается в эти годы с новыми людьми, без учета общения с которыми биография философа была бы неполной. Таков, например, будущий обер-прокурор Святейшего Синода князь Алексей Дмитриевич Оболенский, в те времена большой почитатель таланта и воззрений Вл. Соловьева. В те же 90-е годы близкими друзьями Вл. Соловьева становятся Сергей и Евгений Николаевич Трубецкие. Дружба эта была не только самая близкая, но и вполне сердечная. Тем не менее по своему мировоззрению братья Трубецкие отличались от Вл. Соловьева либерализмом протестантского типа, выше всего ставили модную тогда историческую критику, проводимую тюбингенским богословием, и равнодушно, если не прямо враждебно, относились к соловьевской Софии и к его превознесению Рима. Кроме того, оба Трубецкие в области христианского мировоззрения были настроены все же рационалистически, в то время как Вл. Соловьев продолжал относить рационализм к области «отвлеченных начал». Точно так же в чисто биографическом плане к середине и к концу 90-х годов относится полемика Вл. Соловьева с В. В. Розановым, с Л. М. Лопатиным, его расхождения с Л. Н. Толстым, его острая полемика вокруг Пушкина. Точно так же нужно отдельно говорить о полемике этих лет Вл. Соловьева с Б. Н. Чичериным и об его столкновениях с впервые появившимися тогда символистами.

Ко всему этому необходимо прибавить еще и то, что свои статьи под названием «Теоретическая философия» (1897—1899), в которых проводится весьма сниженный взгляд на понятие субстанции, Вл. Соловьев написал без влияния со стороны своих тяжелых настроений последних лет и даже с явным разочарованием в неприступности своей обычной идеалистической позиции. С этой стороны возражения, сделанные ему Л. М. Лопатиным по вопросу о понятии субстанции, имеют весьма значительный биографический смысл.

Летом 1894 года Вл. Соловьев сильно болел, и, между прочим, холерой. После этого, с сентября, он отдыхал в Финляндии до мая 1895 года. Настроение этого времени отличается мудрым спокойствием и углубленным созерцанием природы. Иногда он наезжал в Петербург, иногда его навещали петербургские друзья. Для харак-

теристики мирочувствия Вл. Соловьева в это время, может быть, нелишне привести рассказ В. Л. Величко в его биографии Вл. Соловьева. Этот В. Л. Величко был человеком весьма правых убеждений, гораздо правее, чем Вл. Соловьев, и небольшой руки поэтом, ныне забытым. Для нас важно, что он прямо-таки боготворил Вл. Соловьева, разделял многие его настроения и знал много таких фактов его биографии, которые неизвестны из других источников. Вот и в связи с посещением своего друга в Финляндии В. Л. Величко писал: «Помню, как мы с ним однажды ехали из Иматры лесом в Рауху, где он жил зимой 1895 г. Сквозь ветви пышных сосен и елей ярко сияла луна. Синеватый снег сверкал миллионами алмазов, спорхнувшие стаи синичек и снегирей о чем-то защебетали, словно весной... Мы онемели оба как в опьянении, и я невольно воскликнул: «Видишь ли ты Бога?» Владимир Соловьев точно в полусне, точно перед ним в действительности проходило близкое душе видение, отвечал: «Вижу богиню, мировую душу, тоскующую о едином Боге». Всю дорогу затем мы промолчали»¹.

Из событий последних 3—4 лет жизни Вл. Соловьева можно привести следующее.

В 1896 году умер М. А. Хитрово, муж Софьи Петровны Хитрово. Это побудило Вл. Соловьева возобновить свои брачные предложения С. П. Хитрово, на которые он вновь получил отказ, поскольку 48-летняя С. П. Хитрово в это время уже готовилась стать бабушкой. Тем не менее с 1897 года возобновились поездки Вл. Соловьева в Пустыньку после 10-летней разлуки с этими местами.

Вл. Соловьев в эти последние годы довольно много разъезжает, но его поездки производят какое-то беспорядочное и случайное впечатление. Осень 1896 года Вл. Соловьев проводит в Финляндии. Оттуда отправляется в Пустыньку. Летом 1897 года Вл. Соловьев — у своего брата Михаила в Дедове Звенигородского уезда и — опять в Пустыньке. В этом же году его тянет во Францию, но поехать туда ему на этот раз не удалось. Зато в марте 1898 года он вдруг направляется в Египет, вероятно, ради своих молодых воспоминаний из египетского путешествия 1875 года. Поскольку за эти последние 3 года его жизни имеются точные сведения о прогрессирующем расстройстве его здоровья, постольку для нас имеет значение сообщение о том, что поездка в

¹ Величко В. Л. Указ. соч., с. 54.

Египет его освежила. Вл. Соловьев страдал невритом, сердечной слабостью и артериосклерозом. Летом 1898 года Вл. Соловьев — опять в Пустыньке.

Здесь Вл. Соловьев вспоминает то место, на котором он когда-то, 12 лет назад, смиренно склонил голову перед «владычицей-землей». Именно, в мае 1886 года он писал:

Земля-владычица! К тебе чело склонил я,
И сквозь покров благоуханный твой
Родного сердца пламень ощутил я,
Услышал трепет жизни мировой.
В полуденных лучах такую негой жгучей
Сходила благодать сияющих небес,
И блеску тихому несли привет певучий
И вольная река и многошумный лес.
И в явном таинстве вновь вижу сочетание
Земной души со светом неземным,
И от огня любви житейское страданье
Уносится, как мимолетный дым.

Теперь, при новом посещении Пустыньки, Вл. Соловьев вспоминает когда-то так глубоко пережитые им чувства к матери-земле. Возможно, что эти мотивы навеяны Достоевским, у которого мы находим потрясающее изображение целования земли на манер отдаленнейшей языческой старины. У Достоевского эта мать-земля есть прямо мистическая аналогия христианского представления о Богородице. Об этом у Вл. Соловьева не говорится. Но его постоянная софийная устремленность всегда выдвигала на первый план материалистические тенденции старых и языческих и христианских представлений. С этой софийной точки зрения, образ матери-земли был особенно близок поэтической и мистической настроенности философа. Вот это другое стихотворение, написанное в Пустыньке 12 лет спустя, 29 июня 1898 года, по поводу впечатлений в той же Пустыньке в 1886 году. Оно имеет характерное название «На том же месте».

Ушли двенадцать лет отважных увлечений,
И снов мучительных, и тягостных забот,
Осиливших на миг и павших искушений,
Похмелья горького и трезвенных работ.

Хвала предвечному! Израиля одежды
В пустыне сорок лет он целыми хранил...
Не тронуты в душе все лучшие надежды,
И не иссякло в ней русло творящих сил!

Владычица-земля! С бывалым умилением
И с нежностью любви склоняюсь над тобой.
Лес древний и река звучат мне юным пеньем...
Все вечное и в них осталось со мной.

Другой был, правда, день, безоблачный и яркий,
С небес лился поток ликующих лучей,
И всюду меж дерев запущенного парка
Мелькали призраки загадочных огней.

И призраки ушли, но вера неизменна...
А вот и солнце вдруг взглянуло из-за туч.
Владычица-земля! Твоя краса нетленна,
И светлый богатырь бессмертен и могуч.

Именно здесь, в Пустыньке, под впечатлением двух своих путешествий в Египет Вл. Соловьев 26 сентября 1898 года пишет поэму «Три свидания», которую он считал самым лучшим и важным из своих стихотворных произведений. Эта поэма настолько значительна, что требует от нас специального анализа.

Между прочим, по поводу приведенных у нас выше стихов с глубоким преклонением перед Владычицей-землей необходимо отметить одно весьма немаловажное обстоятельство. При изучении Вл. Соловьева мы вообще часто встречаемся со своего рода каким-то материалистическим идеализмом. Можно сказать, что это вообще является центром всего соловьевского мировоззрения. Правда, в этом отношении он не дошел до мистического материализма Достоевского. Но, несомненно, вместе с Достоевским Вл. Соловьев пророчествовал о какой-то новой религии, где на первом плане была Земля, хотя, что интереснее всего, здесь не было ни малейшего пантеизма. Христианское богочеловечество потому не имеет никакого отношения к пантеизму, что в нем две совершенно разные субстанции, божественная и человеческая, даны не только нераздельно, но, кроме того, и неслиянно.

С тем, какая древняя перспектива имеется для подобных настроений Вл. Соловьева и Достоевского, можно познакомиться по одному весьма интересному исследованию, которое принадлежит С. И. Смирнову¹ и в котором можно найти много важных материалов как из

¹ С м и р н о в С. Древнерусский духовник. Исследование по истории церковного быта. М., [1913]. Здесь приложение II озаглавлено «Исповедь земле» (с. 255—283).

языческих, так и из древнерусских представлений по вопросу об исповеди земле. У С. И. Смирнова целое обстоятельное исследование с цитатами, между прочим и из Достоевского. Так, у этого последнего в «Бесах» мы читаем: «Богородица — великая мать сыра земля есть, и великая в том заключается радость. И всякая тоска земная, и всякая слеза земная — радость нам есть, а как напоит слезами под собою землю на поларшина в глубину, то тотчас же о всем и возрадуешься».

Вл. Соловьев не зашел так далеко в почитании земли, как это мы находим у Достоевского. Однако он, во всяком случае, пророчествовал об этом культе. А признать его целиком он никак не мог ввиду своего глубокого учения о богочеловечестве. И все же у Вл. Соловьева в 1883 году мы читаем: «И верить в природу — значит признавать в ней сокровенную светлость и красоту, которые делают ее телом Божиим. Истинный гуманизм есть вера в Бого-человека, и истинный натурализм есть вера в Бого-материю» (III, 214). А почему здесь Вл. Соловьев не имел ничего общего с языческим пантеизмом, видно из следующих слов того же времени: «Оправдание же этой веры, положительное откровение этих начал, действительность Бого-человека и Бого-материи даны нам в Христе и Церкви, которая есть живое тело Бого-человека» (там же).

В апреле 1899 года Вл. Соловьев уезжает на Ривьеру, в Канн, где он написал первую часть «Трех разговоров». В следующем месяце он проехал через Женеву в Лозанну, где было написано общее предисловие к переводу творений Платона. Между прочим, и в Канне, и в Лозанне он жил одновременно с семьей С. П. Хитрово. Ненадолго заехав в Базель, в начале июня Вл. Соловьев возвратился в Петербург. Имеются сведения о появлении у него в это время возвышенных чувств в отношении Петербурга, который становится его любимым городом. Однако вскоре он оказывается в Москве, в «Славянском базаре», где работает над переводом «Протагора» Платона.

Но вообще в последний год своей жизни (лето 1899 — лето 1900) Вл. Соловьев начинает сильно болеть, хотя невероятно много работает. В октябре 1899 года он заканчивает второй разговор из «Трех разговоров», а в январе — феврале 1900 года печатает третий разговор. Ввиду того что М. М. Стасюлевич отказался печатать «Три разговора» в «Вестнике Европы»,

Вл. Соловьеву пришлось поместить свое сочинение в менее солидном издании — «Книжках недели». Отдельным изданием оно вышло в том же 1900 году, но уже после смерти философа. В октябре 1899 года Вл. Соловьев занимался также статьей о поэзии Пушкина, как и вообще в течение этого года им написано несколько работ о Пушкине. Огромная литературная продуктивность Вл. Соловьева в последний год жизни все больше и больше расстраивала его здоровье. Достаточно указать хотя бы на то, что в ноябре 1899 года у него произошло отслоение сетчатки в одном глазу, что означало в те времена слепоту пострадавшего глаза. Тем временем популярность Вл. Соловьева достигла такой степени, что его буквально осаждали разного рода письмами, просьбами о свидании, мольбами о прочтении разных рукописей, о рецензиях, заказами всевозможных новых работ.

Все это очень досаждало Вл. Соловьеву. О его утомлении от растущей собственной популярности можно судить по открытому письму, помещенному им в «Новом времени» (от 25 ноября 1899 года, № 8530). Здесь мы читаем:

«М. Г.! Ввиду справедливого неудовольствия разных лиц, не получающих от меня никакого ответа на свои вопросы, желания и требования, я должен представить следующее объяснение. Недавно болезнь глаза принудила меня к двухмесячному воздержанию от книги и пера. Получивши это первое предостережение и не желая вызывать дальнейших, я решил отказаться впредь от всякой побочной работы, как-то: от чтения чужих рукописей и редактирования чужих переводов, от писания рецензий, заметок и критических статей по текущей литературе, а также от переписки с посторонними лицами. Такая решимость не есть следствие дурного характера, и я немедленно от нее откажусь, лишь только окончу начатые мною большие труды, которые кажутся мне главною и прямою моею обязанностью, к которым принадлежат:

- 1) перевод Платона с этюдами о нем,
- 2) теоретическая философия,
- 3) эстетика,
- 4) эстетический разбор Пушкина,
- 5) библейская философия с переводом и толкованием Библии.

Если Бог и добрые люди дозволят мне кончить все

это, то, конечно, вместе с досугом я приобрету и ту высокую степень старческой экспансивности, которая сделает меня приятнейшим почтовым собеседником для всех, малознакомых или вовсе незнакомых лиц, пишущих мне о своих делах.

Владимир Соловьев

*23 ноября 1899»*¹.

Нет никаких оснований думать, что бодрость духа окончательно покинула Вл. Соловьева в эти последние год или два его жизни. В течение всей своей жизни, с начала и до конца, он исповедовал свой вероучительный идеализм, который оберегал его от последнего отчаяния и уныния. Тем не менее об этом вероучительном идеализме можно говорить разве только в самой общей форме. Что же касается деталей, то в них Вл. Соловьев начинал уже думать по-новому, а иной раз уже и думал фактически. Упомянутые у нас выше его лекции и статьи об упадке средневекового мирозерцания (1891), его блестящее выступление об идее человечества у Огюста Конта (1898) достаточно свидетельствуют о гораздо более сниженном отношении философа к индивидуальной человеческой субстанции, чем то было у него раньше. В споре с Л. М. Лопатиным Вл. Соловьев вообще единственной субстанцией признавал только Бога, а за человеческой личностью был склонен даже вообще отрицать ее субстанциальный характер. Эта тенденция десубстанциализировать человеческую личность сказалась и в его статьях о Пушкине. В платоновском идеализме Вл. Соловьев прямо указывал на беспомощность теоретического идеализма. Сниженным характером стало отличаться и его отношение к высоко превозносимому им раньше Оригену. В этом свете нужно рассматривать и его «Теоретическую философию», что, однако, потребует от нас в дальнейшем специального разъяснения.

С. М. Соловьев вполне прав, рассматривая один отрывок из «Трех разговоров» как автобиографический. Здесь мы читаем:

«Мой друг, думавший также, что вежливость есть хотя и не единственная добродетель, но во всяком случае первая необходимая ступень общественной

¹ Письма, т. III, с. 185.

нравственности, считал своею обязанностью строжайшим образом исполнять все ее требования. А сюда он относил, между прочим, следующее: читать все получаемые им письма, хотя бы от незнакомых, а также все книги и брошюры, присылаемые ему с требованием рецензий; на каждое письмо отвечать и все требуемые рецензии писать; старательно вообще исполнять все обращенные к нему просьбы и ходатайства, вследствие чего он был весь день в хлопотах по чужим делам, а на свои собственные оставлял только ночи; далее — принимать все приглашения, а также всех посетителей, застававших его дома. Пока мой друг был молод и мог легко переносить крепкие напитки, каторжная жизнь, которую он себе создал, вследствие своей вежливости, хотя и удручала его, но не переходила в трагедию: вино веселило его сердце и спасало от отчаяния. Уже готовый взяться за веревку, он брался за бутылку и, потянувши из нее, бодрее тянул и свою цепь. Но здоровья он был слабого и в сорок пять лет должен был отказаться от крепких напитков. В трезвом состоянии его каторга показалась ему адом, и вот теперь меня извещают, что он покончил с собою» (X, 121—122) ¹.

Приведя этот отрывок из «Трех разговоров», С. М. Соловьев прибавляет: «Кроме заключительного самоубийства, здесь все автобиографично: и слабое здоровье, и 45 лет, и крепкие напитки. Действительно, Соловьев для поддержания нервной энергии не мог в последние годы обходиться без вина, и не принято было приглашать его к обеду, не заготовив бутылку красного вина. Это вино он особенно любил и с удивлением вспоминал: «А папа совсем не признавал красного вина, он говорил: это чернила» ².

Не слишком много радости доставило Вл. Соловьеву знакомство и переписка с А. Н. Шмидт.

Анна Николаевна Шмидт (1851/53—1905) — из обедневшей дворянской семьи. Отец ее был юрист, оставивший свою семью, что заставило А. Н. Шмидт рано начать самостоятельную жизнь. Она получила неплохое домашнее образование и даже преподавала три года в гимназии французский язык. Она жила в Ниж-

¹ Имеется буквально почти та же самая запись Вл. Соловьева в его неизданных бумагах. — Соловьев С. М. Указ. соч., с. 411—413.

² Там же, с. 389.

нем Новгороде, будучи скромнейшей сотрудницей «Нижегородского листка», и за несколько месяцев до кончины Вл. Соловьева вступила с ним в переписку, до этого времени не зная даже о его существовании. Психически весьма неуравновешенный человек, она жила внутренне глубокой и напряженной духовной жизнью, внешне производя впечатление чудаковатого, очень доброго и отзывчивого человека, которого знал весь город. Не обладая никаким философским образованием, она тайно от всех создала в своих записях целую мистическую систему взаимоотношений мира и бога, считала себя воплощением церкви и воображала себя чем-то вроде Софии, Премудрости Божией. А узнав о идеях и книгах Вл. Соловьева, стала представлять его Сыном Божиим и своим небесным женихом, который некогда придет судить мир. На эту тему имеется большое ее письмо к Вл. Соловьеву, полученное им 7 марта 1900 года. Вежливый, добрый и всегда благожелательный, Вл. Соловьев отвечал ей в нескольких письмах (по июнь включительно). Не желая обижать и принижать А. Н. Шмидт, он отделялся общими фразами положительного содержания. А. Н. Шмидт во что бы то ни стало хотела увидеться с ним, и местом свидания они назначили Владимир на Клязьме, на полпути из Москвы в Нижний Новгород. Встреча состоялась 30 апреля и продолжалась два часа. Как и следовало ожидать, она не дала и не могла дать никаких результатов. Вл. Соловьев вел себя в высшей степени вежливо и любезно, но сочувствовать психопатическим настроениям А. Н. Шмидт он, конечно, не мог. За встречей последовала незначительная переписка, поскольку 31 июля Вл. Соловьев скончался. Но, по-видимому, Вл. Соловьеву, по крайней мере до некоторой степени, удалось убедить А. Н. Шмидт в субъективном характере ее видений, о чем он сам говорит в письме к ней от 22 июня 1900 года:

«Дорогая Анна Николаевна! Приехав из деревни, нашел Ваше письмо от 17 июня. В нем много верного. Я тоже думаю, что прежняя историческая канитель кончилась. Ну, а дальнейшее: не нам дано ведать времена и сроки.

На днях еду в южную Россию на неопределенное время. Как видите, Ваше желание приехать в Петербург, чтобы видеться со мною, независимо от основательности или неосновательности этого желания, все

равно не может осуществиться. Очень рад, что Вы сами сомневаетесь в объективном значении известных видений и внушений, или сообщений, которых Вы не знаете. Настаивать еще на их сомнительности было бы с моей стороны не великодушно. По возвращении в Петербург (вероятно, в августе), напишу Вам непременно. Будьте здоровы, дорогая Анна Николаевна. Искренне Ваш

*Влад. Соловьев*¹.

Самое серьезное, однако, из этих последних месяцев жизни Вл. Соловьева заключается не в том, что он внутренне отверг психически больную А. Н. Шмидт, но в том, что даже и его вполне здоровые церковные убеждения начинают в этот период ослабевать под влиянием заметно прогрессирующего пессимизма. Справедливость заставляет сказать, что его православные убеждения остаются до конца его дней в основном непоколебимыми. Но давнишнее сниженное отношение к обрядам, таинствам и догматам православной церкви несомненно в эти последние месяцы усиливается. Те, кто безусловно убежден в полной непоколебимости православных убеждений Вл. Соловьева, пусть прочитают, что пишет о его церковных настроениях в последние дни В. Л. Величко. Во второй половине июня Вл. Соловьев объяснял Величко, почему он теперь не ходит в церковь: «Боюсь, что я вынес бы из здешней церкви некоторую нежелательную неудовлетворенность. Мне было бы даже странно видеть беспрепятственный, торжественный чин богослужения. Я чую близость времен, когда христиане опять будут собираться в катакомбах, потому что вера будет гонима — быть может, менее резким способом, чем в нероновские дни, но более тонким и жестоким: ложью, насмешкой, подделками, да мало ли еще чем! Разве ты не видишь, кто надвигается? Я вижу, давно вижу!»²

¹ Письма, 1923, с. 13. Впервые письма к А. Н. Шмидт напечатаны в изд.: Из рукописей А. Н. Шмидт. С письмами к ней Вл. Соловьева. М., 1916. Насколько мне известно, вступительная статья и подготовка издания принадлежат С. Н. Булгакову, который, однако, здесь не обозначил своего имени, опасаясь близости к неортодоксальной мистике А. Н. Шмидт.

² Величко В. Л. Указ. соч., с. 167—168.

10. ПОСЛЕДНИЕ ДНИ ЖИЗНИ

В конце 90-х годов Вл. Соловьев чувствовал себя очень плохо. Это ведь был бездомный человек, без семьи, без определенных занятий, и ухаживать за ним было совершенно некому. Человек он был экспансивный, восторженный, порывистый и, как мы сказали выше, жилавал большей частью в имениях своих друзей или за границей. Имея весьма оригинальные взгляды, он никогда не сходил ни с правыми, ни с левыми. Как мы знаем, в 90-х годах он сблизился с западным и позитивистским журналом «Вестник Европы». Но сотрудники этого журнала, такие, как А. Н. Пыпин, В. Д. Спасович, равно как и близкий к ним М. М. Стасюлевич, не могли быть близкими друзьями Вл. Соловьева уже ввиду своего крайнего равнодушия к религиозным вопросам. Это тоже нам известно. Пробовал Вл. Соловьев сблизиться также с журналом «Северный вестник», который был органом первых русских ницшеанцев и модернистов, почему и не удивительно, что сотрудник этого журнала Флексер, писавший под псевдонимом А. Волынского, впоследствии написал разгромную рецензию на «Оправдание добра» Вл. Соловьева.

Все эти обстоятельства не давали Вл. Соловьеву ни морального, ни материального удовлетворения. К концу 90-х годов здоровье его стало заметно ухудшаться и он стал чувствовать невероятную физическую слабость.

Беспокойное, тревожное и болезненное настроение Вл. Соловьева в конце его жизни, которое заметным образом отразилось и на его сочинениях этого времени, хорошо рисует А. Ф. Кони в следующих словах:

«В произведениях последнего года его жизни видны, наряду с глубиной мысли и строгим изяществом формы, следы торопливости, вызываемой утомлением и нарушением нервного равновесия. Насколько изложение его выигрывало в блеске и живости, доведенных до совершенства, например, в «Трех разговорах», настолько же он начинал терять в прежней спокойной объективности. Отсюда — полемический тон, отсутствие необходимой терпимости к мнению «несогласно мыслящих» и хотя и прикрытые, но тем не менее резкие нападения, преимущественно на Л. Н. Толстого, в выражениях, не соответствующих тому уважению, которое, даже и при несогласии с его учением, не

может не вызывать его чистый и возвышенный нравственный облик».

«Неспокойное настроение Соловьева, связанное с утратой в его доводах и взглядах прежней правильности перспективы, подчас тревожило, в последний год его жизни, тех, кто любил его и привык ценить содержание и форму его трудов. Отдавая полную справедливость ряду его взглядов, проникнутых то добродушным и ярким юмором, то едкой иронией, нельзя, как мне кажется, отрицать, что в отголосках на различные события европейской жизни последних годов у Соловьева представление о вселенском христианстве стало незаметно сливаться с представлением о европейской цивилизации»¹.

Летом 1900 года Вл. Соловьев приехал в Москву все из той же любимой им Пустыньки, для того чтобы сдать в печать свой перевод Платона. Приехал он 14 июля и остановился в «Славянском базаре», а уже 15-го, в день своих именин, почувствовал себя очень плохо. В тот же день он зашел к своему другу Н. В. Давыдову, родственнику Трубецких и гимназическому товарищу старшего брата Вл. Соловьева, Всеволода. Вернувшись домой около двух часов дня, Н. В. Давыдов обнаружил Вл. Соловьева лежащим на диване в весьма болезненном состоянии. Вл. Соловьев сказал ему, что хотел бы вместе с ним поехать в Узкое к С. Н. Трубецкому. Подмосковное имение Узкое принадлежало тогда Петру Николаевичу Трубецкому; там жили также друзья Вл. Соловьева, известные московские профессора Сергей Николаевич и Евгений Николаевич Трубецкие.

Далее Н. В. Давыдов вспоминает: «В. С. был настолько плох на вид, что я усомнился в возможности везти его в «Узкое» и отправился на телефон, чтобы спросить у Трубецкого совета. С. Н. ответил, что если у Соловьева тошнота и головокружение, то его можно везти, что такие явления у него бывают нередко, как результат малокровия мозга. [...] Время шло, а В. С. просил дать ему еще полежать; уже было больше пяти часов, и я предложил Соловьеву, отложив поездку в «Узкое», остаться и переночевать у меня, а к Трубецкому отправиться завтра. Но он ни за что не соглашался

¹ Ко ни А. Ф. Очерки и воспоминания. СПб., 1906, с. 225—226.

отложить до следующего дня посещение Трубецкого и наконец объявил, что так как я, по-видимому, не хочу ехать, то он отправится один. При этом В. С. действительно встал и отправился, плохо стоя на ногах от слабости, в переднюю. Оставить его силой у себя я не решился и предпочел везти В. С. в «Узкое». Других, кроме связки книг, вещей с ним не было, и остановился ли он где-либо в Москве, я от него добиться не мог; он повторял упорно только одно: «Я должен нынче быть у Трубецкого»¹.

Поездка в Узкое (в те времена до Узкого считали 16 верст), как вспоминает Н. В. Давыдов, была очень тяжела. Вл. Соловьеву несколько раз становилось плохо. Когда ему делалось немного лучше, он шутил и вообще извинялся за свое нездоровье. В Узкое они приехали поздно. Вл. Соловьев был так слаб, что из пролетки его пришлось вынести на руках.

Наутро Н. В. Давыдов уезжал в Москву. Провожая его, супруга С. Н. Трубецкого, Прасковья Владимировна, объяснила ему, почему Вл. Соловьев так стремился в Узкое. «Прасковья Владимировна Трубецкая сказала, что она уверена, вопреки мнению С. Н., что Соловьев не поправится; при этом она вспомнила, что как-то, расставаясь с В. С., она сказала ему «прощайте», но он поправил ее, сказав «пока до свидания, а не прощайте. Мы наверное еще увидимся, я перед смертью приеду к Вам». Несознательным предчувствием В. С. смерти она объясняла такое упорное стремление его добратся к Трубецким, ибо ни экстренного, ни простого дела у него в то время к С. Н. не было»².

Дальше день ото дня Вл. Соловьеву становилось все хуже и хуже. Многочисленные врачи ничем не могли ему помочь и определили у него склероз артерий, цирроз почек и уремию, а также полное истощение организма. Напутствовал его местный священник села Узкого, и перед смертью он часто терял сознание.

Два обстоятельства из последних дней Вл. Соловьева являются не очень ясными. С. Н. Трубецкой пишет: «Молился он и в сознании и в полузабытьи. Раз он сказал моей жене: «Мешайте мне засыпать, заставляйте меня молиться за еврейский народ, мне надо за

¹ Давыдов Н. В. Из воспоминаний о В. С. Соловьеве.— «Голос минувшего», 1916, № 12, с. 199—200.

² Там же, с. 201.

него молиться», и стал громко читать псалом по-еврейски. Те, кто знал Владимира Сергеевича и его глубокую любовь к еврейскому народу, поймут, что эти слова не были бредом»¹. Все-таки необходимо сказать, что в этой предсмертной молитве об еврействе для нас далеко не все понятно.

Другое обстоятельство заключается в том, что пишет тот же С. Н. Трубецкой: «То была цельная и светлая жизнь, несмотря на все пережитые бури, жизнь подвижника, победившего темные, низшие силы, бывшие в его груди. Нелегко далась она ему: «Трудна работа Господня»,— говорил он на смертном одре»². Загадочно, что же именно Вл. Соловьев имел в виду, говоря о «работе Господней». Едва ли он здесь говорил о трудностях и тягостях обыкновенной человеческой жизни. Вероятно, здесь имелись в виду какие-то специальные намерения и чрезвычайные цели. Но что именно, сказать трудно, хотя и возможны разного рода догадки.

Еще будучи в Пустыньке (куда он приехал 2 июля) и чувствуя приближение рокового конца, Вл. Соловьев сам выбрал для себя место, где просил похоронить его. На этом месте он перед отъездом сорвал красный цветок и вставил его в петлицу сюртука.

Здесь же, 8 июля, за неделю до приезда в Москву, Вл. Соловьев написал свое последнее стихотворение по поводу цветов — колокольчиков, которое в биографическом отношении необходимо считать весьма значительным.

В грозные, знойные
Летние дни —
Белые, стройные
Те же они.
 Признаки вешние
 Пусть сожжены,—
 Здесь вы нездешние,
 Верные сны,
Зло пережитое
Тонет в крови,—
Всходит омытое
Солнце любви.
 Замыслы смелые
 В сердце больном,—

¹ Трубецкой С. Н. Собр. соч., т. I. М., 1907, с. 347.

² Там же, с. 352.

Ангелы белые
Встали кругом.¹
Стройно-воздушные
Те же они —
В тяжкие, душные,
Грозные дни².

Обстоятельства, однако, сложились так, что Вл. Соловьев был похоронен не в Пустыньке, как он хотел, но в Москве, хотя приехавшая в Москву С. Хитрово и просила выполнить волю покойного, встретив при этом отказ со стороны семьи Вл. Соловьева и особенно его сестер.

Кончина Вл. Соловьева произошла в имении Трубецких в 9^{1/2} часов вечера 31 июля 1900 года. Отпевали Вл. Соловьева в университетской церкви, где присутствовало (может быть, в связи с летним временем) очень мало народа.

Похоронен же был Вл. Соловьев на Новодевичьем кладбище рядом с могилой его отца С. М. Соловьева³.

Так безвременно оборвалась жизнь человека, которому едва было 47 лет и который отличался небывалой силой философской мысли, небывалым владением мировой философией, напряженнейшей духовной жизнью и мощной творческой энергией, полной неискаемых замыслов.

1978—1981

¹ Данная строфа имеется еще в таком варианте:

Замыслы смелые
Крепнут в груди,
Ангелы белые
Шепчут: иди!

² Вариант:

В знойные, душные,
Тяжкие дни.

³ Последние дни жизни Вл. Соловьева изображены в статьях: Трубецкой С. Н. Смерть В. С. Соловьева.— «Вестник Европы», 1900, кн. 9, с. 412—420 (перепечатана в Собрании сочинений кн. С. Н. Трубецкого, т. I. М., 1907, с. 344—352); Давыдов Н. В. Из воспоминаний о В. С. Соловьеве.— «Голос минувшего», 1916, № 12, с. 192—202; а также — Величко В. Л. Указ. соч., с. 204—206; Сперанский В. Четверть века назад. Памяти Вл. Соловьева.— «Путь», № 2, январь, 1926. Подробные сведения о похоронах Вл. Соловьева у С. М. Соловьева (указ. соч., с. 405—407). Некоторые интересные подробности о похоронах Вл. Соловьева содержатся в воспоминаниях некоего М. А. Н. (мне не известного), помещенные в книге «Из рукописей А. Н. Шмидт» (М., 1916, с. VII—VIII).

Философско-поэтический символ Софии у Вл. Соловьева

I. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА И РАННИЙ ПЕРИОД

1. Вступительные замечания. Весь сложный, беспокойный и бесконечно разнообразный философский путь Вл. Соловьева требует от нас одного научно-исследовательского наблюдения, которое помогло бы максимально обобщить этот путь и дать его краткую и предельную формулировку¹.

Вл. Соловьев — идеалист. Но вот от классических форм идеализма он дошел до полного их отрицания. Как это могло случиться и имеется ли что-нибудь общее между началом, серединой и концом его философского пути? Мы часто наталкиваемся у философа также на ярко выраженные тенденции, если не прямо материалистические, то, по крайней мере, мощно возвещающие о выходе за пределы идеализма в обычном смысле слова. Как это могло случиться и где у него такая теория, такая понятийная система и такая терминология, которая свидетельствовала бы не просто о наших догадках и не просто о рассыпанных повсюду и подчас противоречивых суждениях философа? Несомненно, здесь чувствуется и такая теория, и такая категория, и такой термин, которые соответствуют и глубочайшим намерениям философа, и нашему намерению довести дело по полной ясности.

И далее, на протяжении всей своей сознательной

¹ Сочинения Вл. Соловьева в дальнейшем цитируются у нас с указанием римской цифры, обозначающей том собрания сочинений философа, и арабской цифры, обозначающей страницу данного тома (имеется в виду второе десяти томное издание сочинений Вл. Соловьева, не содержащее указаний на годы выхода в свет отдельных томов, но предположительно выходящее в 1911—1913 гг.).

жизни Вл. Соловьев неустанно призывает к общественному и политическому служению и старается в этом смысле переработать отвлеченность всякого идеализма. Вл. Соловьев — восторженный поклонник прогресса и философ, пришедший к его безусловному отрицанию. Вл. Соловьев — теоретик всеединства, и он же — горячий патриот, всю жизнь мечтавший о всемирно-исторической и международной роли России. Но этот патриотизм не может же быть каким-то внешним привеском у столь синтетически мыслящего философа. Его патриотизм, конечно, должен быть заложен в самых глубоких основаниях его идеалистического мировоззрения. Наконец, в целях отдельного и постепенного изучения философии Вл. Соловьева мы нашли необходимым отделить везде господствующую у него мистическую презумпцию от рациональных доказательств, основанных на здравом смысле и тоже пронизывающих его философию с первых ее страниц и до последних. Но ведь такого рода разделение двух сторон в философии Вл. Соловьева для нас тоже не может быть окончательным. Это разделение мы произвели только для удобства последовательного анализа соловьевской философии. А для самого-то Вл. Соловьева это разделение, хотя он проводил его и всегда, и систематически, в то же самое время имело и глубочайший синтетический и универсальный смысл. Но тогда опять и опять возникает вопрос: где же, в чем же и когда же, в какой концепции, в какой основной категории и в каком основном термине этот синтез у философа больше и яснее всего выражен? А главное, что в этом отношении для соловьевского идеализма специфичнее всего и чем он больше всего отличается от других типов идеализма?

Эта концепция у Вл. Соловьева есть концепция *Софии* (Мудрости, или Премудрости); и эта категория, и этот термин у Вл. Соловьева есть «*софия*». И сейчас мы увидим, как в учении Соловьева о Софии совместились и его идеализм, и его материалистическая тенденция, и его общественно-политическая стихия, и его русский патриотизм, и его эсхатология.

В дни ранней молодости автора настоящей работы вопрос о Софии с жаром обсуждался в известных философских и литературных кругах, причем в этих прениях меньше всего участвовали профессиональные философы, считавшие для себя эту тему слишком мо-

дернистской, а обсуждалась она больше дилетантами и разного рода любителями. В результате этих прений в данном вопросе водворилась огромная путаница, которую в те времена было трудно ликвидировать уже из-за модности самой темы. В настоящее время тема о Софии уже давно стала историей; и современный исследователь имеет все данные и все условия, чтобы изучить этот вопрос спокойно и систематически, соблюдая и теперешнюю историко-философскую остроту, и необходимость общественно-политической интерпретации, в отношении Вл. Соловьева как раз весьма специфичной.

Идеалисты обычно не любят, когда у них находят материалистические тенденции. Но вот Вл. Соловьева как раз не удовлетворяет идея в своем чистом виде, то есть идея просто как смысл вещи, без самой вещи, без ее тела, без ее фактической осуществленности. И это у него прежде всего касается учения о самом обществе. Конечно, божество у него охватывает решительно все и есть всеединство; и это божество тоже имеет свою идею, свой смысл, свой логос. Но всего этого для Вл. Соловьева еще очень мало. Божество обязательно есть еще и соответствующее тело, от него неотъемлемое, но тем не менее не сводящееся только на логос.

Здесь мы должны предупредить читателя, что характер соловьевского учения о Софии не является для Вл. Соловьева чем-то необычным, чем-то неожиданным и одиночным. Этот идеалистический материализм или этот материалистический идеализм пронизывает всего Вл. Соловьева с первых его произведений и до последних. И вообще Вл. Соловьев не терпел ничего слишком правого и ничего слишком левого. Он считал себя апостолом свободы и был противником всякой реакции, шла ли она справа или слева. И нужно сказать, что это его враждебное отношение ко всякого рода реакции, и правой и левой, вообще говоря, мало кто понимал. Из близких Вл. Соловьеву людей, которые это понимали, можно назвать, пожалуй, только его близкого друга В. Л. Величко, который пишет: «Соловьев видел опасность языческого одичания и со стороны прогрессистов, закусивших удила, и, не меньше того, со стороны реакционеров, у которых он не без основания видел «белый нигилизм», противоречащий истинно охранительным и созидательным основам жизни. Глав-

ною, важнейшею среди этих последних он считал *религию*»¹. Именно в области религии Вл. Соловьев находил то протiwоестественное раздвоение, которое было характерно для его времени и выражено было, с одной стороны, церковью, не признававшей никакого светского прогресса, а с другой стороны, обществом, которое отрицало церковь, считая ее отжившим и некультурным учреждением. Наивный Вл. Соловьев думал, что нужно только объединить православие и католичество и все будет хорошо. И с еще большей наивностью он полагал, что все народы откажутся от своих национальных претензий и во главе с Россией вольются в общую вселенскую церковь, в которой и сольется все духовное и все светское. Вот такой же верой относительно воссоединения идеализма и материализма отличается и все соловьевское мировоззрение. И такой же вот верой в слияние всего духовного и светского проникнуто и учение Вл. Соловьева о Софии. Такое учение можно назвать наивным, но его никак нельзя назвать глупым. Его можно считать малообоснованным и даже утопическим, но философскую аргументацию Вл. Соловьева в данной области никак нельзя считать чем-то нефилософским и чем-то нерациональным. Можно считать необоснованным даже и вообще все глубокое внимание мыслителя ко всей этой религиозно-философской области, считая ее чем-то только мнимым и фантастическим и потому нелепым. Но если стать на позицию самого Вл. Соловьева, то учение о Софии придется считать и философским, и хорошо обоснованным, и совсем не наивным.

Итак, учение Вл. Соловьева о Софии как об идеальном-материальном или о материально-идеальном отнюдь не противоречит общему мировоззрению философа, но, наоборот, весьма красочно не только его иллюстрирует, но и логически демонстрирует.

Чтобы приблизиться к пониманию Софии-Мудрости, не худо обратить внимание на русские слова, которые в данном случае употребляются. Дело в том, что «ум» русский язык обычно понимает как теоретическую способность правильно и целесообразно мыслить. Но слово «разум» имеет уже некоторый новый оттенок, указывающий не только на теоретическое мышление,

¹ Величко В. Л. Владимир Соловьев. Жизнь и творения, с. 72.

но и на способность практически пользоваться этим мышлением («разумный план», «разумное предложение», «разумное действие», «разумный выход»). Что же касается слова «мудрость», то, если прислушаться к общему чувству русского языка, здесь имеется не просто практическая способность применять теорию, но уже и законченное владение такой теорией, которая умеет разбираться в действительности и целесообразно ее направлять. Приблизительно то же самое мы находим и у древнегреческих философов, которые четко различали *poys*, или «ум», далее — *logos*, имеющий в греческом языке множество значений, но для нас в данном случае важно значение «разум», и *sophia*, которая и представляет собою жизненно-оформленный ум, или ум, впитавший в себя уже заранее все возможные фактические ситуации, где он может быть применяем. Вот из этих античных источников через разного рода трудноизучимые посредства к Вл. Соловьеву и перешла эта София, о которой он говорит много раз, говорит в течение всей своей жизни, и говорит не без противоречий.

2. *Ненапечатанная рукопись на французском языке под названием «Sophie».* Прежде всего имеет смысл указать на одно довольно странное произведение Вл. Соловьева, которое осталось ненапечатанным и которое даже едва ли целесообразно печатать ввиду его чернового и небрежного характера. Этот небольшой трактат Вл. Соловьев писал еще в Каире и Сорренто, то есть еще в 1876 году, во время своей первой заграничной поездки. Следовательно, произведение это очень раннее и принадлежит 23-летнему философу, хотя, впрочем, уже почти через 2 года после защиты магистерской диссертации. Эта рукопись по наследству перешла к племяннику философа С. М. Соловьеву, а от него в ЦГАЛИ СССР (ф. 446, оп. 1, ед. хр. 19). Произведение это является не только черновым наброском вообще,— подобного рода наброски всегда предшествуют выработке окончательного текста. Это черновик в каком-то внутреннем смысле слова, поскольку в значительной мере является сумбуром разных идей, то соловьевских, то несоловьевских, с использованием разных знаков и чертежей, иной раз совсем непонятных, с приписками на полях и вообще с хаотическим распределением материала. Таким образом, то, что мы сейчас будем говорить о соловьевской Софии, отно-

сится только к очень раннему Вл. Соловьеву; а его общее учение о Софии мы будем излагать и анализировать позже.

Формально это диалог, который ведется философom с Софией. Но что понимать здесь под Софией, это требует многих размышлений и догадок. В диалоге она выступает просто как философ с теми же рассуждениями и с той же терминологией, которые свойственны и вообще беседующим между собой философам. Впрочем, форма диалога поддерживается только вначале, в дальнейшем же диалог переходит к обычному философскому повествованию вполне монологического характера.

София у Вл. Соловьева — это основной и центральный образ, или идея всего его философствования. Ее, как мы сказали выше, он мыслил как нераздельное тождество идеального и материального, то есть как материально осуществленную идею или как идеально преображенную материю. И, как известно, именно такого рода трактаты интересовали Вл. Соловьева в Британском музее и именно такого рода умозрения охватывали его в Египте. Но вся эта интимно-умозрительная сторона Софии в рукописном трактате почти не затрагивается.

Сергей Соловьев-младший, для которого эта рукопись при его жизни была его собственностью, при составлении биографии Вл. Соловьева имел полную возможность как изложить это сочинение, так и дать русский перевод его главнейших мест. Этими материалами покойного С. М. Соловьева мы здесь и воспользуемся.

3. Программа философии вообще. Рукописи предшествует программа, написанная на русском языке, вероятно, еще в Лондоне, в начале первого заграничного путешествия Вл. Соловьева, в 1875 году, и имеющая своей целью формулировать задачи философии вообще.

Вот эта программа:

Предисловие:

- гл. 1* — о трех типах философии вообще,
- гл. 2* — метафизический характер человека и общая возможность метафизики,
- гл. 3* — о положительной метафизике в частности. Ее формальные принципы. Ее отношение к двум

другим типам философии, к религии, положительной науке, к искусству и к жизни.

Изложение начал:

гл. 4 — антропологические основы положительной метафизики,

гл. 5 — теологические начала,

гл. 6 — космогонические и сотериологические начала,

гл. 7 — эсхатологические начала.

4. *Вселенская религия.* В первом диалоге ставится вопрос о том, что такое вселенская религия. Здесь интересны возможные определения христианства: «Есть ли это папство, которое, вместо того чтобы очиститься от крови и грязи, которыми оно покрылось в течение веков, освящает их и утверждает, объявляя себя непогрешимым? Есть ли это протестантизм, разделенный и немощный, который хочет верить и не верит больше? Есть ли это слепое невежество, рутина масс, для которых религия есть только старая привычка, от которой они понемногу освобождаются? Есть ли это корыстное лицемерие священников и «великих мира»?» Здесь важна уничтожающая оценка католичества и протестантизма, отсутствующая в позднейших сочинениях Вл. Соловьева. Православие формально здесь не названо. Но вполне очевидно, что именно к нему относятся такие выражения, как «слепое невежество» и «рутина масс». Вместо всех этих исторических типов христианства София говорит о некоей вселенской религии, вовсе не только о христианстве, которая подобна «дереву с бесчисленными ветвями, отягченному плодами и простирающему свою сень на всю землю и на грядущие миры». Это цветущее дерево не имеет ничего общего с голым и гладким стволом.

Всякий объективно мыслящий историк философии и знакомый с православными убеждениями Вл. Соловьева, несомненно, будет прав в том, что юный Вл. Соловьев проповедует здесь самый настоящий пантеизм. Он только старается представить этот пантеизм не в виде метафизических категорий, но, по возможности, более конкретно. И все же в данном случае это есть пантеизм. Вселенская религия — «это не произведение абстракции или обобщение, это реальный и свободный синтез всех религий, который не отнимает у них ничего положительного и дает им еще то, чего они не имеют». «Единственное, что она разрушает, — это их узость, их

исключительность, их взаимное отрицание, их эгоизм и их ненависть».

5. *Понятие абсолютного.* После установления такой вселенской религии в изучаемой нами рукописи Вл. Соловьева ставится вопрос о самой возможности постижения того абсолюта, без которого невозможна сама эта вселенская религия. В результате обмена мнениями между философом и Софией устанавливается полная возможность постижения внутренней сущности через ее внешнее явление. По поводу соотношения сущности и явления София говорит, что «явление не есть существо в себе, но оно находится с ним в определенном отношении, оно ему соответствует».

И в противоположность предыдущей пантеистической конструкции, которую Вл. Соловьев всерьез никогда не утверждал, здесь мы имеем чисто соловьевский взгляд на соотношение сущности и явления. И этот чисто соловьевский взгляд тут же углубляется путем критики абсолютного имманентизма — то есть учения о прямом и непосредственном явлении самой сущности, о ее абсолютно полном и непосредственном мышлении у человека. По мнению Софии, сущность ни в каком случае не может являться человеку целиком, вся без остатка, поскольку бытие, переходя без остатка в свое действие, перестает быть самим собой, то есть перестает быть сущностью. В этом случае «раз действие предполагает действующего, если действующий перестает быть, всякое действие также прекращается: ничто не производится!». Это тоже чисто соловьевский взгляд.

Но что же такое абсолютное в себе? Здесь, в этих ранних набросках своей философской системы, Вл. Соловьев также удивительно точно формулирует свой исходный принцип. Его София рассуждает здесь буквально языком самого Вл. Соловьева, утверждая, что исходное начало выше всех отдельных своих признаков и в этом смысле есть ничто и что оно есть не бытие, но мощь бытия, бесконечная его потенция. Это то, что можно встретить и в теоретических трактатах Вл. Соловьева. Посмотрим теперь, в каких же выражениях София внушает философу держаться правильного учения об абсолюте.

«Мы должны сказать, что абсолютное начало не есть бытие, то есть оно не может быть ни непосредственным предметом наших внешних чувств, ни непосредственным субъектом нашего внутреннего сознания. Что

она не есть бытие, ты можешь видеть еще с другой стороны. Оно — начало всякого бытия; если бы оно само было бытием, получилось бы бытие вне всякого бытия, что нелепо; таким образом, ясно, что начало бытия не может быть определено как бытие.

Философ. Тогда я должен определить его как не-бытие?

София. Ты мог бы с успехом это сделать, и в этом ты только последовал бы примеру многих великих богословов и даже богословов православных, которые нисколько не смущались, называя Бога не-бытием. Но, чтобы не смущать робкие умы, лучше от этого воздержаться. Так как под не-бытием заурядный человек всегда понимает недостаток или отсутствие бытия. А очевидно, что в этом смысле не-бытие не может стать предикатом абсолютного начала. Мы видели, что, обнаруживаясь, то есть переходя в бытие (реализуясь), оно не перестает оставаться в себе самом, оно не теряется, не истощается своим обнаружением... Если ты определяешь лишение или недостаток как бессилие (*impuissance*), противоположное будет мощь, или положительная возможность, сила. Таким образом, абсолютное начало, не будучи как таковое бытием, есть сила бытия, что очевидно, так как оно обнаруживается, то есть производит бытие. И так как, *обнаруживаясь*, оно не может истощаться или перейти без остатка в свое обнаружение, оно остается всегда силой бытия, так что это его постоянный и собственный атрибут. И так как имеющий силу превосходит то, над чем он ее имеет, мы должны сказать, что абсолютное начало превосходит бытие, что оно над ним, что оно есть *Superens-hyperius*¹. Аналитически ясно, что абсолютное начало в себе самом есть единое и простое, так как множественность предполагает относительность».

6. *Восток и Запад*. В рассматриваемой нами рукописи Вл. Соловьева чисто соловьевским является также и противопоставление Востока и Запада, с чем тоже можно встретиться в больших трактатах Вл. Соловьева и что тоже осталось у него навсегда, причем, как можно заметить, совсем не в славянофильском духе. Вот это противопоставление.

«Это единство и абсолютная простота, — читаем мы здесь, — есть первое определение абсолютного начала,

¹ Сверхсущее (*лат. и греч.*). — *Ред.*

под которым оно было познано Востоком, и, так как религиозный человек всегда желает стать как его Бог, и этим путем соединиться с Ним, постоянным стремлением восточных религий было заставить человека отвлечься от всей множественности, от всех форм и таким образом от всякого бытия. Но абсолютное начало есть начало всякого бытия; единое есть начало всей множественности, простое — начало сложного, чистое от всех форм производит их все. Оно есть *hen cai rap*¹. Таким образом те, кто хотят познавать его лишь как *hen*², только в его единстве, познают его только наполовину; и их религия, как теоретическая, так и практическая, остается несовершенной и бессильной. Таков общий характер Востока. Западная тенденция, наоборот, в том, чтобы пожертвовать абсолютным и субстанциональным единством множественности форм и индивидуальных характеров, так что они даже не могут понять единство иначе как чисто внешний порядок — таков характер их Церкви, их государства и их общества».

Универсальная религия, как ее мыслит Вл. Соловьев в цитируемой нами рукописи, конечно, может быть только смещением восточной и западной тенденций. Вселенская религия призвана соединить эти две тенденции в их истине, познать и осуществить истинное *hen cai rap*.

В той неопрятной и неряшливой рукописи Вл. Соловьева, которую мы сейчас цитируем, приведенные нами тексты в логическом отношении являются вполне ясными и безупречными. И они очевиднейшим образом являются вполне соловьевскими. Но и здесь мы должны заметить, что при отсутствии соответствующих оговорок проводимая здесь концепция Вл. Соловьева является вполне пантеистической. Если исключить рассуждение о Востоке и Западе, то подобного рода рассуждения можно найти и у язычников-неоплатоников.

7. Множественность бытия. Во втором диалоге изучаемой нами рукописи «София» мы находим рассуждение о множественности бытия, которую Вл. Соловьев признает рядом с тем абсолютным единством, которое выше множественности и которое он рассматривал в первом диалоге. Здесь тоже очень важной является чисто соловьевская мысль о функциях материи. Выше

¹ Одно (единое) и всё (греч.).— Ред.

² Одно (единое) (греч.).— Ред.

мы не раз замечали о некоторого рода материалистических тенденциях идеализма Вл. Соловьева. Но в этом втором диалоге учение о материи (к сожалению, весьма краткое) дается в отчетливой и совершенно неприкрытой форме. Именно, под материей философ понимает здесь не ту грубую вещественность, которую мы ощущаем в чувственно данных вещах, но также своего рода возможность бытия или, в данном случае лучше сказать, возможность не-бытия. Если развить мысль Вл. Соловьева до последней и краткой формулы, то можно будет сказать, что как всякая вещь не есть просто идея вещи, то есть не есть просто возможность вещи, но материально осуществленная идея, так и всякая вещь тоже не есть и просто материя, которая сама по себе тоже опять-таки есть еще только возможность вещи, но не сама вещь, и поэтому всякая вещь есть идеальная осмысленность простой ее материальной возможности. Поэтому как первый и высший принцип есть только возможность бытия, так и материальный принцип есть только возможность не-бытия. И, следовательно, оба эти принципа либо есть одно и то же, либо разные аспекты одного и того же.

Вл. Соловьев пишет: «Созерцай сходство и созерцай различие. Абсолютное начало и мировая материя в равной мере отличаются от бытия; атрибуты бытия им в равной мере чужды. И так же оба они не суть не-бытие, не суть ничто, они — потенция (*puissance*) бытия. Но абсолютное начало есть потенция положительная (*puissance positive*), свобода бытия (*la liberté de l'être*); материальное начало, будучи необходимым стремлением, тяготением к бытию, есть его потенция отрицательная, оно только лишение, отсутствие бытия (*la privation, le manque de l'être*)».

По поводу всех этих рассуждений Вл. Соловьева необходимо сказать, что без специальных оговорок учение о тождестве двух возможностей, то есть возможности бытия и возможности не-бытия, нам приходится считать также пантеизмом. Но никаких специальных оговорок, которые бы помешали нам видеть здесь пантеизм, у Вл. Соловьева в данном месте не имеется.

8. *Человек как органическое единство.* Второй диалог изучаемой нами рукописи интересен еще одной мыслью, которая, правда, оставлена в неразвитой форме, но которая указывает путь употребленных до сих пор отвлеченных категорий к их органическому

единству. Это органическое единство для Вл. Соловьева есть в данном случае *человек*, в котором при всей его внутренней разнородности сохраняется именно то самое единство, о котором раньше в этой рукописи Вл. Соловьев говорил только в отвлеченной форме. У Вл. Соловьева мы здесь читаем: «Мы должны сказать, что абсолютное существо в своем конкретном обнаружении есть великий человек, человек абсолютно вселенский и в то же время человек абсолютно индивидуальный. Как три ипостаси в совершенстве индивидуальны, и великий человек вмещает в себе трех людей: человека духовного (*spirituel*), человека разумного (*intellectuel ou rationnel*) и человека душевного (*animique*). Нормальный пол человека душевного есть женский, человека разумного, который есть супруг души, — мужской, Дух — выше этих различий». Заметим и здесь, что Вл. Соловьев все еще находится во власти пантеизма. Этот универсальный и в то же время индивидуальный человек изображается у Вл. Соловьева не больше как высшее достижение теологической и космологической общности. Никакого хотя бы отдаленно намеченного монотеизма мы здесь не находим.

9. Вопросы космогонии. Третий диалог посвящен вопросам специально космогоническим и историческим. Здесь мы находим невообразимый хаос разного рода фантастических представлений, понимать и учитывать которые необходимо для всех тех, кто хотел бы изучить мировоззрение Вл. Соловьева с учетом всех его зародышевых форм. Многие из этой фантастики раз и навсегда отпало для философа. Однако многое здесь настолько специфично для всего мировоззрения Вл. Соловьева в целом, что можно только удивляться тому, как этот 23-летний философ смог давать философские формулы, характерные для всего его последующего развития. Излагать всю эту фантастику мы не считаем возможным и не считаем нужным. Главнейшее, однако, указать придется, конечно, с необходимыми критическими замечаниями.

Прежде всего здесь мы находим теорию отпадения Души от Ума, которому она подчинена, но которому она теперь не хочет подчиняться, а вместо этого подчиняется окружающей негативной области. Здесь у нас возникает вопрос: если Душа является третьим лицом Пресвятой Троицы, то каким же это образом она вообще может грешить и отпадать от Божественного Ума? Ясно, что

здесь Вл. Соловьев не проявляет чувства полной надмирности и надприродности божественного начала. Христианский теолог при таком учении о падении Духа Святого может только ужаснуться.

Далее Душа, ставшая теперь Душой мира, квалифицируется как Сатана. И если под Сатаной понимать предельное обобщение мирового зла, то превращение Души, то есть Духа Святого, в Сатану тоже становится не очень понятным и противоречащим христианской ортодоксии. Более понятно разделение Сатаны и Демиурга: если под Сатаной Вл. Соловьев понимает самую стихию зла, то Демиург оказывается у него принципом оформления этой стихии зла, то есть в конце концов тоже злом. Но функции того и другого все-таки различны. Это различие Вл. Соловьев находит уже в физической природе, где демиургический эфир занимает верх мироздания, а сатанинское сгущение и инертность материальной массы характерны для низших сфер. У Вл. Соловьева тут рисуется целая фантастическая картина борьбы этих двух материальных стихий, доходящая до образования всех небесных светил и до бесконечного органического разнообразия на земле, в котором и локализуется Мировая Душа с порождением живых организмов и с происхождением видов по Дарвину. Тут же непонятно, почему Мировая Душа локализуется только на земле. А куда же девался весь прочий мир? Это непонятно так же, как непонятна у Вл. Соловьева и его трактовка Сатаны то как «духа космоса», то как «духа хаоса», тогда как всякий читатель, конечно, считает понятие «хаоса» и «космоса» противоположными, и в этом противоположении он совершенно прав.

Наиболее совершенным организмом объявляется здесь у Вл. Соловьева человек в двух своих видах, в мужском, где преобладает начало демиургическое, и в женском, где демиургическое начало выражено гораздо меньше. Вероятно, в женском начале выражено не демиургическое, но сатанинское начало, но прямым образом в тексте этого не сказано. Цель космического процесса — создание индивидуального человека, который, однако, развивается в истории, так что конечная цель космического процесса есть реализация Души и Бога в Душе, то есть в организме в собственном смысле, произведенном Душой Мира. История также является борьбой Сатаны с Демиургом, бесконечной враждой и войной. Демиург действует в человеке как

разум и справедливость, Сатана же — как эгоистическая воля. Пока действуют в человеке Демиург и Сатана, сознание человеческое остается на стадии мифологии. Но мифология, пройдя свои три основные ступени — 1) ураническую или астральную, 2) солнечную и 3) теллурическую или органическую, — завершается появлением человеческого сознания, в котором уже демиургический и сатанинский принципы имеют подчиненное значение.

Это теперь уже чисто человеческое сознание тоже проходит три ступени своего развития. Первая — это индусы, у которых человек еще мало развит, так что в буддизме он трактуется просто как чистейшая иллюзия. На второй ступени, именно у греков и римлян, Душа начинает освобождаться от космических сил и испытывает воздействие от своего божественного супруга, Логоса. Но что это за Логос и откуда он взялся, у Вл. Соловьева в данном случае не говорится. Вероятно, его нужно находить в той первоначальной Троице, в которой второе место занимал Ум. Не есть ли этот Ум то, что Вл. Соловьев здесь называет Логосом? Но тогда здесь мы опять находим подтверждение нашего пантеистического понимания раннего Вл. Соловьева, поскольку Мировая Душа не является результатом творения Бога, а уже его супругой, то есть в какой-то степени Мировую Душу и Бога мы должны рассматривать на одной плоскости. Выше греков и римлян в смысле осознания божества трактуются евреи, которые уже осознали Бога как отца, но и они слишком ограничены своим национализмом и претензией на универсализм. Настоящее же воплощение Логоса (Логос тут уже, вероятно, трактуется как Сын) произошло, по этому самому, в Иудее, и уже в окончательном виде, поскольку наш Спаситель после своей смерти, воскресения и вознесения стал подлинным единым главой Церквей невидимой и видимой, образовавших единый живой организм. Но здесь у Вл. Соловьева на общем фоне его пантеизма неожиданно вдруг появляется христианский догмат о богочеловечестве, и даже мыслится дальнейшая евангельская священная история. Поскольку, однако, у Вл. Соловьева до сих пор не было учения о творении и твари, то и его богочеловечество все-таки отличается огромной примесью пантеизма. Что такое этот неожиданно появляющийся «наш Спаситель», из предыдущих рассуждений никак нельзя

определить. Ясно только, что среди пантеизма здесь неожиданно врывается евангельская священная история. Но как ее связать со всей философией Вл. Соловьева, в данном случае совершенно неизвестно.

В этих черновых набросках религиозно-философской системы важен также и упор на проводимый у Вл. Соловьева взгляд на историю христианства, которая у него тоже далеко не сразу принимает идеальную форму. Так, под действием Демиурга (а Сатана после пришествия Христа был ввергнут в бездну) император Константин обманным путем сделал христианство государственной религией, на самом деле оставляя государство на прежней языческой, чисто диоклетиановской основе. Что же касается Запада, то здесь христианство имело дело не с организованным государством, но с хаотическими силами варваров, и потому Церковь превратилась здесь в воинственную монархию пап, которая, однако, в дальнейшем подчинилась феодальным королям. Ставши земной силой под воздействием Демиурга, западная Церковь, однако, не выдержала натиска отдельной человеческой личности, в результате чего и появились в Европе такие системы, как епископальный протестантизм, пресвитерианство, унитаризм или социанизм, деизм, атеизм (или материализм). Прогресс Демиурга в сфере практической: королевский абсолютизм, парламентаризм, республиканизм, социализм и анархизм. По Вл. Соловьеву, теперешняя Душа должна отвлечься от всего внешнего, пришедшего к такому упадку, и сосредоточиться только внутри себя самой.

«Это возвращение души начинается с теории. Отсюда развитие современной спекулятивной философии, которая хочет создать свой внутренний мир. В этом ее отличие от древней философии — та есть философия объективного логоса, между тем как современная философия — философия субъективной души, души в себе самой. Современная поэзия есть также проявление души ввиду ее субъективного характера. Мысли души выражаются современными философами. То, что она думает, она сообщает людям, способным понимать и хорошо выражать ее откровения. Это теоретическое воплощение Софии — развитие современной философии — Якоб Бёме, Сведенборг, Шеллинг. Реальное воплощение Софии — Вселенская религия».

Для историка философии в этом рассуждении

Вл. Соловьева обращают на себя внимание два обстоятельства. Во-первых, выступающая здесь у Вл. Соловьева София не содержит в себе ничего божественного, а трактуется просто как мудрость или просто как общечеловеческая мудрость. Во-вторых, Вл. Соловьев сам же указывает на свою прямую зависимость не только от немецкого идеализма, но и от теософии Якоба Бёме и Сведенборга. Но весьма нетрудно установить связь этой западноевропейской теософии с каббалистической традицией, которую, как известно, Вл. Соловьев специально изучал в Британском музее. Таким образом, каббалистические источники философии Вл. Соловьева без особого труда устанавливаются на основании изучения текста Вл. Соловьева и открыто признаются им самим.

В конце этой третьей главы у Вл. Соловьева проводится невыразимая наивность. Он доказывает, что до Рождества Христова человеческая мысль развивалась под влиянием невоплощенных душ, а после Рождества Христова — под влиянием «мертвых» душ, то есть отличалась характером «сознательным, рефлексивным, экспериментальным». Эта вторая эра, по заявлению Вл. Соловьева, кончается при его жизни. Начиная с 1878 года начнется третья эра, которая совместит в себе особенности первой и второй. После такого заявления Вл. Соловьева остается только развести руками.

Между прочим, культуру до Рождества Христова Вл. Соловьев понимает как основанную на религии Отца, а после появления Христа — как основанную на религии Сына. Поскольку эта религия Сына, по мнению Вл. Соловьева, должна на нем кончиться и после нее должна начаться еще и новая религия, то возникает вопрос, не считает ли Вл. Соловьев эту третью религию религией Духа Святого. Об этой долженствующей наступить культуре и религии Духа Святого как раз и говорили некоторые из последующих сторонников Вл. Соловьева. Если это думал также и сам Вл. Соловьев, то здесь перед нами еще и новое доказательство его пантеизма, поскольку вся человеческая история трактуется в этом случае как последовательная, и уже земная, эманация трех лиц Божества. Мы уж не говорим о том, зачем нужна будет такая культура Духа Святого. Ведь, по мысли самого же Вл. Соловьева, ни культура Отца, ни культура Сына ни к чему хорошему

не привели. К чему же приведет культура и религия Святого Духа? Из слов Вл. Соловьева ясно, что здесь нужно мыслить нечто положительное. Но в чем заключается это положительное, у Вл. Соловьева опять-таки ничего не сказано.

11. Каббалистические мотивы. Наконец, чтобы исчерпывающим образом характеризовать изучаемую здесь нами французскую рукопись Вл. Соловьева, надо обратить внимание еще на одно обстоятельство.

Это обстоятельство заключается в том, о чем мы уже сказали, а именно в довольно определенных связях мысли Вл. Соловьева с каббалистической традицией. К этому сейчас можно прибавить, что свое исходное сверхсущее, или первоначальное ничто, он здесь так и называет каббалистическим термином — Эн Соф, что значит по-русски «Не-нечто». Проводимый здесь Вл. Соловьевым принцип, как мы знаем, вполне прост и ясен: никакая вещь не сводится на свои признаки, а есть нечто такое, что является лишь носителем своих признаков. Весь мир тоже, с одной стороны, состоит из бесконечного числа явлений, а с другой стороны, никак не сводится на эти явления, является только их носителем. В этом смысле вполне можно сказать, что он есть «Не-нечто». Однако при чем же здесь Каббала? Ведь этот сверхсущий принцип мы находим и в античном неоплатонизме, и в христианской литературе Востока и Запада. Но Вл. Соловьеву хочется в данном случае связаться именно с Каббалой, а не с Плотинем и не с Дионисием Ареопагитом. Тенденция здесь самая ясная. Никакого такого «Эн Соф» мы не находим ни в «Философских началах цельного знания» Вл. Соловьева, ни в «Критике отвлеченных начал». Точно так же термин «София» явно привлекается здесь Вл. Соловьевым из каббалистических источников. Правда, в разбираемой нами рукописи термин этот почти никак не поясняется. Но в «Философских началах цельного знания» София отождествляется с третьим лицом Пресвятой Троицы, которое Вл. Соловьев называет то «Идеей» (после «Абсолютного» и «Логоса»), то «Сущностью» (после «Сущего» и «Бытия»). Но с христианской точки зрения это не просто случайная замена терминов, а только лишнее подтверждение пантеистического характера раннего соловьевского понимания Софии.

12. Иерархия софийного подчинения. За вторым

диалогом следует маленькая третья глава «Мораль и политика». Но, судя по причудливому содержанию этой главы, здесь не идет речь ни о морали, ни о политике, но об иерархии существ, подчиненных Софии. Что такое София, в точности и здесь все-таки не определяется. Здесь говорится о вселенской любви, которая возникает из начала восходящего и нисходящего. София — выше всего. Ей подчиняются все мужчины, которые любят ее восходящей любовью, а она любит их нисходящей любовью. Всем мужчинам подчинены все женщины, которые тоже любят мужчин восходящей любовью, а те их — нисходящей любовью. Ниже этих двух человеческих сфер, мужской и женской, располагаются в нисходящем порядке все прочие сферы человеческой жизни, из которых каждая любит следующую нисходящей любовью, а эта низшая любит непосредственно предшествующую ей сферу восходящей любовью. Эти сферы такие: 3) архиепископы, 4) епископы, 5) деканы, 6) священники в собственном смысле, 7) дьяконы, 8) верующие, 9) оглашенные, 10) начинающие. К этому удивительнейшему разделению автор без всякого разъяснения присоединяет еще и второе разделение, которое явно позаимствовано им у Платона. Это разделение — на земледельцев, ремесленников и священников. Дальше еще идет разделение по частям света: Африка, Восток, Передняя Азия, Индия, Запад, Америка и Россия (с делением еще более дробным). На полях рукописи набросана еще такая программа устройства Вселенской Церкви: 1 папа, 7 патриархов, 46 митрополитов, 7000 епископов, 70 000 деканов, 700 000 священников, 700 000 кандидатов в священники.

13. Побочные мотивы. Далее в изучаемой нами рукописи следует перевод из конца «Фауста» Гёте, где в последней строке сознательно допущено искажение гётевского текста. Здесь написано: «Женственность вечная всех нас влечет». У Гёте, однако, стоит не это, а совсем другое, именно не просто «zieht uns an», а «zieht uns hinan», то есть «влечет нас ввысь».

В конце дается еще одно специально-политическое деление, которое ввиду его полной курьезности не стоит здесь и приводить. Изложение прерывается медиумическим письмом: «Думай обо мне. Я рожусь в апреле 1878. София». Также читаем и еще одну вставку: «Осборн. Я открою большую тайну. Люди могут господствовать над силами природы, если они решительно откажутся

от всех земных целей. Ты ясно, о друг мой, видишь все, что нужно для этого. Ты должен стараться одолеть Демиурга в себе, чтобы овладеть силой его вне себя».

Таков этот жуткий философско-мистический набросок, составляющий целую рукопись под названием «София». Что необходимо сказать о нем в целях философско-исторического анализа мировоззрения Вл. Соловьева?

14. *Общая философская характеристика трактата «София».* Хотя рукопись эта создавалась только полтора-два года после защиты магистерской диссертации, носившей, во всяком случае, чисто академический характер, здесь мы находим то, что можно назвать стихийным и неистовым бурлением разного рода сложных страстей философского, теософского и оккультного характера вперемешку с тем, что иначе и нельзя назвать как философским бредом. По-видимому, здесь Вл. Соловьев находился под сильным влиянием изучения теософско-оккультной литературы в Британском музее, причем влияние это доходило у него до курьеза, до бреда, до таких вымыслов, которыми философ и сам впоследствии никогда не пользовался. Но для историка философии это бредовое бурление очень ценно. Ведь не всегда же все продуманное, все логичное и научное возникает сразу в готовом виде. Философской логике и системе у философов всегда предшествуют какие-нибудь стихийно-хаотические состояния, но только обычно философы не любят о них говорить. И сам Вл. Соловьев тоже не любил вспоминать и тем более говорить о своих теософско-оккультных увлечениях ранней молодости. Но при посредстве разобранной нами рукописи «София», составленной весьма небрежно и неряшливо и сохранившейся только в результате чудовищной случайности, мы можем теперь заглянуть в область самой эмбриологии философского творчества Вл. Соловьева. И не стоит удивляться, что здесь много чудачества, фантастики и непродуманных бредовых идей.

Однако среди этого эмоционально-умозрительного и теософско-оккультного кипения страстей в голове философа есть кое-что и такое, что для характеристики философии Вл. Соловьева имеет также и положительное значение.

Прежде всего становится ясным, что подлинным источником философии Вл. Соловьева является не только христианство, не только немецкий идеализм и не

только русские славянофилы, но и вполне определенная *каббалистическая* традиция, причем на этот раз он сам указывает на таких теософов и оккультистов, как Бёме и Сведенборг. На основании других источников сюда можно было бы присоединить еще Парацельса и Сен-Мартена. Впоследствии Вл. Соловьев не любил ссылаться на эту каббалистическую традицию, да это и понятно почему. Он и без всякого Бёме или Сведенборга уже переживал особого рода эмоционально-умозрительные состояния, которые формально были родственны Каббале, но по своему содержанию все же отличались христианским характером и несли на себе следы немецко-идеалистической выучки.

Все же в период создания рукописи «София», то есть в 1875—1876 годах, Вл. Соловьев, можно сказать, почти находится во власти пантеизма. Если изложить его философскую систему в более точном виде, то здесь придется нам указать на четыре проблемы, из которых ни одна не выражена определенным образом монотеистически.

1) То, что все вещи представляют собою нечто единое, превосходящее всякую отдельную вещь. Этот апофатизм был и в языческом неоплатонизме, и в иудаистической Каббале.

2) То, что это первоединое есть только возможность всякого бытия, а не само это бытие, это тоже ничего не содержит в себе чисто христианского, так же как и учение о взаимном соответствии сущности и явления.

3) Это подтверждается также и учением о материи, которая тоже есть только возможность, на этот раз возможность небытия, но участвующая в образовании вещей с такой же необходимостью, с какой участвует в них и сверхсущее единое.

Наконец, 4) в результате теогонического процесса появляется какой-то подозрительный Человек, о котором тоже неизвестно, что сказать, бог он или не бог.

Эти четыре момента несомненно свидетельствуют о пантеистических тенденциях раннего Вл. Соловьева.

Но запутаннее всего обстоит дело с проблемой Христа и Софии. Поскольку Христос является у Вл. Соловьева не как субстанциальное богочеловечество, он больше всего похож на языческие и иудаистические эманации. Ведь для ортодоксального христианства богочеловек есть единство в одном лице и нетварного Бога как субстанции, и тварной материи как субстанции,

почему для понятия «богочеловечества» уже необходимо предварительно иметь представление о тварной материи. Что же касается учения Вл. Соловьева, то в его Христе нет соединения тварности и нетварности, поскольку о творении в этой концепции не поднимается никакого разговора. О Софии в изучаемой нами рукописи тоже трудно сказать, является ли она Богом или не Богом. И если оставить в стороне связанные с ней фантастические и бредовые идеи, то ясной окажется в ней одна и на этот раз уже чисто соловьевская тенденция — это рассмотрение всего высшего с максимально интимной человеческой точки зрения. Что в этой Софии божественного и небожественного, здесь это пока еще неизвестно. Но уже известно, что это есть какая-то наивысшая область бытия, что она есть любовь и что она есть нечто женское, то «вечно женственное», которое было так популярно в истории новой и новейшей Европы. Иерархия всех существ ниже Софии — это у Вл. Соловьева пока еще фантастика и бред. Но что высшее, к чему стремится человек, есть предмет человеческой любви и что это высшее олицетворяется в виде всепрекрасной женщины, это глубоко понятно для тех людей, которых не удовлетворяют никакие низкие и земные формы и которые хотели бы приобщиться к высшему бытию путем соответствующих эмоционально-умозрительных состояний.

Далее, совершенно по-соловьевски звучит разделение любви на три степени, из которых более всего и выясняется природа Софии. «Любовь натуральная, которая в своем происхождении есть любовь половая, но может быть распространена и на другие отношения, происходящие из отношений половых. Любовь интеллектуальная, которой мы любим то, что не знаешь непосредственно, или, лучше сказать, предметы, которые недоступны непосредственно нашим чувствам. Она также может более или менее расширяться. Это патриотизм, любовь к человечеству, наконец, любовь к Богу, как общему началу всего или мировой субстанции. *Amor Dei intellectualis*¹ Спинозы — последняя степень этой любви. Натуральная любовь обладает самопроизвольной силой, но у нее недостает всеобщности, любовь интеллектуальная имеет всеобщность, но у нее недостает самопроизвольной силы. Третья степень, которая

¹ Интеллектуальная любовь к Богу (лат.). — *Ред.*

есть синтез двух предыдущих, соединяет самопроизвольную силу любви натуральной со всеобщностью любви интеллектуальной — это абсолютная любовь. Чтобы иметь этот характер, она должна иметь предметом существо индивидуальное, доступное чувствам, но представляющее всеобщее начало или его воплощающее». Этим предметом абсолютной любви, по Вл. Соловьеву, и является София.

Таким образом, соловьевская рукопись «София» в историко-аналитическом плане представляет для нас огромный интерес. Она воочию свидетельствует для нас, как все рационально-философские и систематически-понятийные конструкции и магистерской и докторской диссертаций Вл. Соловьева и его трактата «Философские начала цельного знания» с большим трудом возникали из эмоционально-умозрительного хаоса, который кипел и бурлил в сознании юного философа и который уходил своими корнями меньше всего в православие и вообще в христианство и больше всего в очень сильные на Западе теософско-окультурные, то есть в основе своей каббалистические традиции.

Что же касается самого учения о Софии, которому и посвящен весь этот трактат, то никак нельзя сказать, чтобы оно обладало здесь какой-нибудь достаточно ясной и определенной формой. Единственное, что формулировано здесь в ясной форме, — это психологическая сторона Софии. Именно здесь она представлена как слияние в одно целое непосредственно данной самопроизвольно действующей любви, с одной стороны, и любви умозрительной, предельно обобщающей, с другой. Иначе сказать, это есть соединение чувственности и разума, непосредственного ощущения и опосредствованного размышления, единичного и общего или натурального и умозрительного. Такое определение Софии, несомненно, дает очень многое. Но находить здесь точное ее определение совершенно невозможно, даже если и оставаться только в психологическом плане. Например, эстетическое чувство тоже ведь есть соединение единичного ощущения и смысловой обобщенности. То же самое необходимо сказать и о религиозном чувстве. В чем же тогда специфика самой-то софийности? Никакого ответа на этот вопрос в рукописи не дается.

Но что уже совсем остается в ней незатронутым и что не дается даже в своей приблизительной тенденции, это онтологическая сущность Софии, ее объектив-

но-реальный характер. Что она не сводится на одни только субъективные переживания, это, по Вл. Соловьеву, совершенно ясно. Она трактуется у него, кроме психологических состояний, обязательно как некоего рода объективная реальность, как обязательно онтологическая сущность, или субстанция. Но тут-то как раз и хотелось бы узнать, каково отношение Софии к человеку вообще, к человечеству, к космосу и, наконец, к божественной субстанции, а особенно к тем трем ее ипостасям, которые были в свое время вполне отчетливо сформулированы не только в христианской догматике, но и в языческом неоплатонизме и в христианских ареопагитских аналогиях античного неоплатонизма. И отсутствие этого онтологического учения о Софии в анализируемой нами рукописи тем более бросается в глаза, что сам-то Вл. Соловьев, как это ясно, глубочайше уверен в онтологизме своей Софии и, по-видимому, даже и философски представляет себе эту онтологию весьма ясно и уверенно. Конечно, перед нами только незаконченная рукопись и только небрежный набросок. От такой рукописи, вероятно, нельзя и требовать законченной философской системы.

Бросается в глаза в изучаемой нами рукописи и то также, что осталось у Вл. Соловьева навсегда, как равно и то, от чего он вскоре отказался. Любопытно, что вовсе не в трактате «Россия и вселенская церковь» (1889), но именно уже в этой рукописи, еще 1876 года, византийское православие расценивается невероятно низко. Правда, здесь было одно огромное исключение. Император Константин уже скоро перестал расцениваться у Вл. Соловьева как орудие зла и стал расцениваться, как и во всем христианстве, в качестве равноапостольного. О низкой оценке римского католицизма в дальнейшем у Вл. Соловьева не может быть и речи. Наоборот, в 80-х годах католицизм будет у него всячески превозноситься. Но странным образом на самом вершине человеческой и церковной организации уже и здесь стоит какой-то «папа», о котором не дается никаких пояснений. Что же касается «папы» в 80-х годах, то там уже, безусловно, имеется в виду не кто иной, как реальный римский папа. Наконец, «универсальная церковь» фигурирует и здесь, в 1876 году, на первом плане. Правда, пока еще достаточно абстрактно. Впрочем, как известно, даже в своем окончательном учении о вселенской церкви Вл. Соловьев так и не достиг

полной ясности, поскольку она будет у него прославляться в виде окончательного торжества христианства и даже всего человечества, но так и останется невыясненным, какими же путями и при помощи каких именно изменений эти три враждебные односторонности — православие, католичество и протестантство — должны эволюционировать до степени универсальности. По-видимому, вселенская церковь так и остается в сознании Вл. Соловьева в виде какой-то недостижимой романтической утопии.

Самое главное заключается, однако, в том, что не только идея вселенской церкви, но также и теория Софии, несмотря на всю заинтересованность Вл. Соловьева в этих областях, тоже осталась не продуманной до конца и не формулированной в каком-нибудь безупречном и несомненном виде. Тут мы имеем интересный пример философской мысли, которая одновременно и заострена чрезвычайно критически, и находится под сильнейшим влиянием общего пафоса универсализма. Как мы убедимся ниже, София у Вл. Соловьева есть не что иное, как конкретное выражение его общей концепции всеединства. Но в то время как в ранних своих трудах Вл. Соловьев охвачен пафосом понятийной системы, доходящей до формалистического схематизма, как раз в учении о Софии философ гораздо более патетичен, гораздо более настроен художественно, чем научно-философски и понятийно, и наконец, находится под влиянием интимно-личных и сердечных волнений, помешавших ему дать стройную логическую систему софийной теории. То, что для Вл. Соловьева было ближе всего и что вызывало в нем наиболее глубокий философский пафос, это самое оказалось у него философски наименее систематически выраженным, а в логическом отношении даже противоречивым. Это заставляет нас внимательно проследить все высказывания Вл. Соловьева о Софии, определить, где и в чем они совпадают и в чем они противоречивы, и, в конце концов, формулировать целых десять аспектов Софии, о последовательности и о совпадении которых можно сомневаться и спорить, но которые все продиктованы у философа единым и всегдашним для Вл. Соловьева универсалистским пафосом.

Перейдем к формулировке этих десяти аспектов соловьевского учения о Софии.

II. ПЕРВЫЕ ЧЕТЫРЕ ОСНОВНЫХ АСПЕКТА СОФИИ.

1. *Противоречия в учении о Софии.* В другом месте мы уже встретились с терминологической неясностью, которую Вл. Соловьев допускает в работе «Философские начала цельного знания» (1877)¹. Но теперь учение о Софии мы должны формулировать в свете всех других сочинений философа; и тогда эта неясность, вызванная слишком большим софийным пафосом, должна исчезнуть.

В другой работе приблизительно тех же лет (1877—1881) эта неясность хотя и не устраняется вполне, но формулы делаются гораздо более четкими. Именно здесь, в «Чтениях о богочеловечестве» (III, 115), мы читаем: «Если в абсолютном вообще мы различаем его как такового, то есть как безусловно сущего, от его содержания, сущности или идеи, то прямое выражение первого мы найдем в Логосе, а второй — в Софии, которая таким образом есть выраженная, осуществленная идея. И как сущий, различаясь от своей идеи, вместе с тем есть одно с нею, так же и Логос, различаясь от Софии, внутренне соединен с нею. София есть тело Божие, материя божества, проникнутая началом божественного единства». Здесь ясно, по крайней мере, одно: София есть материя Бога, его тело.

Но некоторая неясность остается и здесь, в учении о Христе, поскольку Вл. Соловьев тут же заключает: «Осуществляющий в себе или носящий это единство Христос, как цельный божественный организм — универсальный и индивидуальный вместе — есть и Логос и София». И неясность эта продолжается дальше (III, 121): «Итак, София есть идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном существе или Христе».

2. *Нетварная и тварная София.* Как мы сейчас увидим, неясность здесь у Вл. Соловьева только словесная, но не по существу. Чтобы была полная ясность, необходимо сказать, что во всех такого рода местах Вл. Соловьев учит, собственно говоря, не об одной, но о двух Софиях. Одна София — это материально-телесная осуществленность самого абсолюта, отличная от него, но

¹ Лосев А. Ф. Вл. Соловьев. М., 1983, с. 111, 118—119.

субстанциально от него неотделимая и, значит, такая же несотворенная, как несотворен и сам абсолют, поскольку, кроме него, вообще нет ничего и никого, что могло бы его сотворить. В этом смысле София, Премудрость Божия, есть не что иное, как сам же Бог. И если в этом плане говорится у философа о Христе, то Христос здесь, очевидно, пока еще не богочеловек, то есть не соединение Творца и твари, поскольку ни о какой твари здесь еще пока нет никакой речи. Это какой-то неземной и дочеловеческий, то есть пока еще первичный Христос.

Совсем другая София — та, которая возникает в инобытии, которое, с христианской и соловьевской точки зрения, есть уже нечто сотворенное, то есть космос и человечество. Это, прежде всего, — всецелая воплощенность Софии, но уже в чувственном теле, в материи вещественной и сотворенной. Христос в этом смысле есть не просто предвечный Бог, но уже Богочеловек, то есть он не есть уже бытие только нетварное, но — тварное и нетварное одновременно. Богочеловеческая София, очевидно, тоже не есть просто божественная София. И в позднейшем своем произведении, а именно в книге «Россия и вселенская церковь» (1889) Вл. Соловьев так и трактует о «тройном воплощении Божественной премудрости» (с. 363 сл.). Это уже Богочеловеческая София, то есть, мы бы сказали, тварно-нетварная, и в христианских догматах она представлена Святой Девой, Христом и Церковью. При этом необходимо всячески подчеркивать именно телесно-материальный момент богочеловеческой Софии. Человек, по Вл. Соловьеву, как обладающий телом, в космическом порядке выше даже ангелов, потому что они по своей сущности только умопостигаемы, но не телесны, они — бесплотны. «Поэтому вечная Премудрость и находит свою радость не в ангелах, а в сынах человеческих» (с. 365). Человек выше ангелов также и потому, что обладает больше свободой, в то время как ангелы, как чистые идеи, лишены всяких колебаний и свободы выбора.

3. *Космизм.* Но и это еще не есть все соловьевское учение о Софии. Вл. Соловьев мыслит Софию также и в чисто космическом и в чисто человеческом плане, когда имеется в виду не нетварность, не тварность-нетварность, но просто только одна тварность.

Поскольку сам Вл. Соловьев отнюдь не везде отчетливо различает проповедуемые им типы Софии, мы для

внесения последней ясности в дело сейчас позволим себе просто даже занумеровать эти разные софийные аспекты. Абсолютно божественная София, домировая и внемировая и, следовательно, дотварная является *первым* аспектом, Богочеловеческая София, предполагающая воплощение абсолютной Софии в материально-вещественном мире и, следовательно, и тварная и нетварная одинаково, есть *второй* аспект. Что же касается чисто тварной Софии по образу и подобию первых двух Софий, то она есть либо разумная духовная благоустроенность космоса в целом, и это есть *третий*, космический аспект, либо она есть такая же благоустроенность в человечестве, которое, будучи взятое в целом, тоже есть тварное подобие первых двух Софий, и это уже *четвертый*, антропологический аспект.

4. *Антропологизм*. С поразительной ясностью мысли и с небывалой, даже дерзновенной (с христианской точки зрения) смелостью Вл. Соловьев проповедует софийность того человечества, о котором учил не больше и не меньше как основатель позитивизма О. Конт, которого сам Вл. Соловьев называет «безбожником и нехристом» (IX, 190).

Прежде всего нам хотелось бы указать на то, как Вл. Соловьев получает понятие человечества при помощи, буквально можно сказать, блещущей своей простотой и ясностью геометрической аналогии. Что такое точка? Ведь сама же геометрия учит о том, что точка не содержит в себе никакого измерения. А ведь это значит, что она никак и не изобразима и является голой абстракцией. Изобразима она и понятна только в результате соотношения с тем, что не есть она сама и что уже есть линия. Если нет линии, например, пересечения линий, то нет и никакой точки. Точно так же и линия является голой и малопонятной абстракцией, если она не соотнесена с тем, что не есть она сама, то есть если она не соотнесена с плоскостью. В результате таких же геометрических отношений возникает точное представление о теле и в дальнейшем о разных свойствах этого тела. Линия не составляется из точек, потому что отдельная точка уже предполагает существование линии. Также и плоскость нельзя получить из линии, потому что сама линия уже предполагает существование плоскости. Буквально то же самое происходит и с человеком. Отдельный, изолированный человек есть только наша головная абстракция. В действительности такой аб-

стракции ровно ничего не соответствует. Но все-таки отдельный человек есть реальность, и это — только потому, что существует общество, элементом которого является каждая отдельная человеческая личность. Так Вл. Соловьев доходит до представления об общем человечестве, которое пока не делится на отдельные народы, эпохи, общины и личности, но есть самостоятельное живое существо (IX, 179—182). Вот тут-то и пригодился Вл. Соловьеву О. Конт, который тоже создал учение об этом общем человечестве и по образцу старых французских революционеров называл его Великим существом, то есть прежде всего живым существом.

До сих пор еще можно было считать, что Вл. Соловьев просто умно излагает Конта и больше ничего. Но оказывается, что этот общечеловеческий организм есть для Вл. Соловьева не что иное, как София, Премудрость Божия. Мало того, в этом же своем докладе об О. Конте Вл. Соловьев считает, что контовское человечество есть христианское богочеловечество и что это есть исконная вера русского народа, который в отличие от византийского чисто идеального понимания божества давал телесно-человеческое его понимание и даже строил софийные храмы в Новгороде и Киеве. Вл. Соловьев приводит для подтверждения своей концепции одну древнерусскую икону, на которой в центре изображена сидящая на престоле в царском одеянии женская фигура и в окружении этой фигуры — Богородица, Иоанн Креститель и возносится над ней Христос (IX, 187—188).

Пусть простит нас глубокочтимый Владимир Сергеевич, но тут у него допущена весьма существенная путаница. Ведь если контовское человечество и содержит в себе нечто софийное, то, очевидно, софийность эта здесь вполне тварная, то есть то, что мы называем четвертым аспектом Софии. Тем не менее Вл. Соловьев почему-то именует это контовское человечество не человечеством просто, но богочеловечеством и приводит ради иллюстрации новгородскую икону, в которой центральная женская фигура явно есть богочеловеческая идея и богочеловеческое обобщение, в отношении которых Христос, Богородица и Иоанн Креститель являются только отдельными и специальными проявлениями. Таким образом, Вл. Соловьев путает здесь четвертую Софию со второй Софией. Объясняется это не просто логической ошибкой у Вл. Соловьева, а его софийным

пафосом, в котором человечество играло обязательно одну из главных ролей.

Итак, нами рассмотрены первые четыре аспекта соловьевского учения о Софии: дотварный, или абсолютный; тварно-нетварный, то есть богочеловеческий; тварный общекосмический и тварный общечеловеческий. Теперь нам предстоит углубиться в последние два аспекта, то есть в космический и общечеловеческий, для чего придется ввести различия сначала еще других пяти аспектов, а в дальнейшем еще и десятый аспект.

III. ДАЛЬНЕЙШИЕ ПЯТЬ АСПЕКТОВ КОСМИЧЕСКИ-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ СОФИИ

1. *«Вечная женственность»*. Тут есть, однако, еще одно обстоятельство, которое необходимо иметь в виду, если у кого есть желание разобраться в соловьевском учении о Софии. Дело в том, что О. Конт, в противоречии со своей квалификацией человечества как Великого существа, с точки зрения французского революционизма, трактует это человечество как *женское начало*, которое не только совмещает в себе всех умерших и живущих, но и вечно порождает человеческие поколения, являясь для них матерью. Если Вл. Соловьев и это контовское человечество считает тоже Софией и вместе с Контом понимает его как женское существо, то, очевидно, здесь перед нами еще новый аспект софийности. Это софийность уже не просто антропологическая, но специально универсально-феминистическая; и этот универсально-феминистический аспект софийности, очевидно, есть уже по общему счету всех соловьевских аспектов Софии *пятый* ее аспект, являющийся, правда, разновидностью четвертого аспекта. Но эта женственность формулируется здесь пока еще в слишком общих тонах. Но она для Вл. Соловьева имеет и гораздо более интимное значение, в чем мы сейчас и убедимся.

2. *Интимно-романтический аспект*. Именно, все указанные у нас выше пять аспектов софийности переживались Вл. Соловьевым не только глубоко, но и патетически, доходя до каких-то вполне чувственных узрений и созерцаний. Излагатели Вл. Соловьева обычно употребляют здесь термин «видение», и действительно чувственная острота такого умонастроения доходит у философа до самой настоящей образности. Однако к этому

термину «видение» здесь мы находим нужным отнестись критически.

Дело в том, что незадолго до своей кончины, а именно в 1898 году, Вл. Соловьев сам решил подвести поэтический итог своих софийных умозрений и написал небольшую поэму под названием «Три свидания». В этой поэме вскрывается в очень ясной форме еще один аспект космически-антропологической Софии. Здесь это не просто Вечная Женственность, но такая Вечная Женственность, которая одинаково представлена и как небесная лазурь, и как лик любимой женщины одновременно. Анализ этого стихотворения «Три свидания» мы производили в другом месте¹, а здесь мы должны сказать только то, что в «Трех свиданиях» София впервые переживается как возлюбленная, как вечная подруга, как существующая в бесконечности и как предмет интимного стремления философа-поэта, несмотря на всю бесконечность софийного охвата. Если под романтизмом мы условимся понимать стремление ко всякой возлюбленной, влекущей к себе любящего в свою бесконечную даль, то, очевидно, здесь перед нами еще *шестой* аспект софийности, а именно *интимно-романтический*. Для этого интимного романтизма не была обязательна лирическая обстановка «свиданий». Имеются стихотворения Вл. Соловьева, тематически связанные с «Тремя свиданиями», но написанные в качестве обычных поэтических стихотворений. Это — стихотворения «Вся в лазури сегодня явилась...», «У царицы моей есть высокий дворец...», «Близко, далёко, не здесь и не там...», «Песня офитов», написанные Вл. Соловьевым еще в Каире в 1875—1876 годах или вскорости после его отъезда оттуда.

Необходимо сказать, что объединение в одном образе природной стихии в том или ином ее виде женского лица тоже в разных его видах (например, улыбки или глаз) не такое уж редкое явление в мировой поэзии. У Вл. Соловьева подобного рода отождествления, правда, выступают весьма насыщенно ввиду его софийных устремлений. Но при чтении подобного рода стихотворений Вл. Соловьева, где даже не упоминается самого имени Софии, можно отвлечься от соловьевского софийного умозрения, и — получают стихотворения, которые никто не сочтет чересчур мистическими, тем более

¹ Лосев А. Ф. Указ. соч., с. 165—169.

что природная стихия в таких его стихотворениях отнюдь не всегда выступает в гармоническом и успокоенном виде, а иной раз и бурно, и страстно, и хаотически, и даже мрачно. Для характеристики такой интерпретации женских особенностей природы мы приведем здесь два стихотворения. Одно из них, которое Вл. Соловьев считает даже лучшим в софийном цикле, было написано 21 ноября 1898 года и звучит так:

Лишь забудешься днем иль проснешься в полночи —
Кто-то здесь... Мы вдвоем,—
Прямо в душу глядят лучезарные очи
Темной ночью и днем.

Тает лед, расплываются хмурые тучи,
Расцветают цветы...
И в прозрачной тиши неподвижных созвучий
Отражаешься ты.

Исчезает в душе старый грех первородный:
Сквозь зеркальную гладь
Видишь, нет и травы, змей не виден подводный,
Да и скал не видать.

Только свет да вода. И в прозрачном тумане
Блещут очи одни,
И слились давно, как роса в океане,
Все житейские дни.

Другое стихотворение («Июньская ночь на Сайме»), написанное 17 июня 1896 года, таково:

В эту ночь золотисто-пурпурную,
Видно, нам не остаться вдвоем,
И сквозь розы небес что-то сдержанно-бурное
Уловил я во взоре твоём.

Вот и полночь прошла незаметная...
Все светлей и светлей над тобой,
Но померкла святыня заветная,
Что царит над моею судьбой.

Не пленяюсь я солнечной силою,
А взглядеться в тебя — холоднó!
Но с душою моею унылою
Тайно шепчется слово одно.

Знаю, в утро осеннее, бледное,
Знаю, в зимний закат ледяной
Прозвучит это слово победное,
И его повторишь ты за мной!

Этот шестой аспект, очевидно, отличается от пятого

аспекта, контовского, где вечная женственность тоже превознесена, но без интимной романтики.

3. *Критические замечания о романтизме.* Для правильного понимания этого шестого аспекта весьма важно учитывать два обстоятельства, из которых одно является нашей некоторого рода критикой соловьевского учения о женском начале, а другое принадлежит Вл. Соловьеву и направлено против вульгаризаторов его учения.

Что касается первого обстоятельства, то оно заключается в том, что у Вл. Соловьева оказывается не везде ясным отождествление Софии и женского начала. Дело в том, что к этой концепции Софии Вл. Соловьев пришел в результате своего глубокого отвращения к абстрактно-логическим операциям, которые у многих философов имеют самодовлеющее значение и не завершаются своим воплощением в окружающем инобытии. Идея активно действует для того, чтобы воплотиться в своем инобытии; а это инобытие есть нечто приемлющее идею, есть то, что воплощает на себе идею. Такая структурная картина воплощения идеи еще в античной философии приводила к тому, чтобы организующий идеальный принцип понимать как нечто мужское, а организуемое материнское инобытие — как принцип женский, так что реальная вещь, возникшая из слияния этих двух принципов, есть уже порождение, или детище брачного союза идеи и материи. Этот процесс, по воззрению древних платоников, происходит еще в самом же идеальном мире, в котором имеется порождающий логос и приемлющая его умопостигаемая материя. Такой умопостигаемый воплощенный логос у Платона прямо называется Софией. Значит, материальный, или женский, момент входит в Софию и является ее принадлежностью, но не исчерпывает ее целиком. София есть не просто женское начало, но благоустроенное слияние мужского и женского начал, детище этого брака идеи с материей. Почему же, в таком случае, Вл. Соловьев именуется Софию только женским началом? И такого рода вопрос возникает в особенности относительно контовского человечества. Совершенно непонятно, почему Конт именуется свое человечество живым женским существом. И Конт, и восторженно излагающий его Вл. Соловьев должны были бы говорить не о женском, но о мужеженском начале. И почему все эти высокие чувства у Вл. Соловьева, да и не только у него одного, относят-

ся именно к вечно женственному и не относятся в то же самое время и к вечно мужскому?

В логическом смысле более выдержанную позицию Вл. Соловьев занимает по этому вопросу в работе «Смысл любви» (1892—1894). Здесь, правда, тоже говорится, что «для Бога его *другое* (то есть вселенная) имеет от века образ совершенной женственности» (VII, 46). Это едва ли так, поскольку вселенная не есть просто хаотическая, никак не оформленная материя, пассивно принимающая свой законченный облик, но именно этот облик, законченный в результате воздействия божественных энергий на пустоту и бесформенность. Однако если последовательно проводить соловьевскую точку зрения, то гораздо логичнее других звучат те места, где говорится, что «истинный человек в полноте своей идеальной личности, очевидно, не может быть только мужчиной или только женщиной, а должен быть высшим единством обоих» (VII, 24). То же самое, очевидно, необходимо сказать не только о человеке, но и о человечестве, а также и о вселенной в целом, о космосе, где идеальное и материальное, то есть мужское и женское, слито в одно неделимое целое.

Таким образом, и у самого Вл. Соловьева космическая и всечеловеческая София не есть просто вечная женственность, но также и вечно мужское. При этом мы должны заметить, что если не у Конта, то у романтически настроенного Вл. Соловьева были все основания, пусть не логические, но во всяком случае психологические, воспевать именно вечно женственное, поскольку всегда имелось страстное желание отставить традиционный абсолютный идеализм и внести в него жизнь, хотя бы только в женском смысле слова.

Другое обстоятельство, которое необходимо принимать во внимание для правильной оценки соловьевской теории вечной женственности,— это старательная забота философа отмежеваться в этой проблеме от всякого вульгаризма, который легко может возникнуть в связи с выдвиганием вечной женственности на первый план. Сам Вл. Соловьев предвидел такого рода вульгаризм, а может быть, даже и конкретно с ним встречаться. Тут ведь дело не только в неосведомленности или в невежестве. Тут соловьевскую женственность подстерегал гораздо более опасный враг, чем невежество, а именно анархически-сексуальная розановщина. Вл. Соловьев счел необходимым коренным образом отмежеваться

от такого рода концепции женственности; и сделал он это в таких выражениях, которые не только не допускают никаких сомнений, но которые даже отличаются совсем уже несоловьевской резкостью и даже гневом.

Вот что мы читаем в предисловии Вл. Соловьева к третьему изданию его «Стихотворений»¹: «Более серьезных оговорок требуют два другие произведения: «Das Ewig-Weibliche» (слово увещательное к морским чертям) и «Три свидания». Они могут подать повод к обвинению меня в пагубном лжеучении. Не вносится ли здесь женское начало в самое Божество? Не входя в разбор этого теософского вопроса по существу, я должен, чтобы не вводить читателя в соблазн, а себя оградить от напрасных нареканий, заявить следующее: 1) перенесение плотских, животно-человеческих отношений в область сверхчеловеческую есть величайшая мерзость и причина крайней гибели (потоп, Содом и Гоморра, «глубины сатанинские» последних времен); 2) поклонение женской природе самой по себе, то есть началу двусмыслия и безразличия, восприимчивому ко лжи и ко злу не менее, чем к истине и добру,— есть величайшее безумие и главная причина господствующего ныне размягчения и расслабления; 3) ничего общего с этой глупостью и с тою мерзостью не имеет истинное почитание вечной женственности как действительно от века восприявшей силу Божества, действительно вместившей полноту добра и истины, а чрез них нетленное сияние красоты.

Но чем совершеннее и ближе откровение настоящей красоты, одевающей Божество и Его силою ведущей нас к избавлению от страдания и смерти, тем тоньше черта, отделяющая ее от лживого ее подобия — от той обманчивой и бессильной красоты, которая только увековечивает царство страданий и смерти. Жена, облеченная в солнце, уже мучается родами: она должна явить истину, родить слово, и вот древний змий собирает против нее свои последние силы и хочет потопить ее в ядовитых потоках благовидной лжи, правдоподобных обманов. Все это предсказано, и предсказан конец: в конце Вечная красота будет плодотворна, и из нее выйдет спасение мира, когда ее обманчивые подобия исчезнут, как та морская пена, что родила простонародную Афродиту. Этой мои стихи не служат ни единым словом, и вот един-

¹ Цитируем по 7-му изд. 1921 г., с. XII—XIII.

ственное неотъемлемое достоинство, которое я могу и должен за ними признать».

Это чрезвычайно важное рассуждение Вл. Соловьева, написанное к тому же в год смерти философа, с точки зрения исследователя, ценно в разных смыслах.

Прежде всего отмежевание у Вл. Соловьева его теории вечной женственности от всяких вульгаристических извращений выражено здесь настолько ярко, что ни в каком комментарии не нуждается.

4. *Эстетическое творчество и эсхатология.* Гораздо ценнее то, что Вл. Соловьев, и на этот раз уже в полном согласии со своими исходными позициями, вовсе не возводит женское начало в какой-то абсолют. Женское начало, думает он, можно понимать по-разному, но он понимает его только в контексте своей общей философии, где оно играет огромную роль, хотя роль эта вовсе не абсолютна.

Еще ценнее в данном рассуждении третий момент, который в литературе о Вл. Соловьеве тоже часто понимался неправильно. Это — образ «Жены, облеченной в солнце», заимствованный из новозаветной книги, носящей название «Откровение Иоанна Богослова». Это — любимый образ Вл. Соловьева, о котором он не раз вспоминает в своих сочинениях. Здесь, в приведенном рассуждении, образ этот толкуется как принцип космической красоты, который не может быть побежден никакими злыми силами и который обязательно приведет к спасению всего мира. Но в «Трех разговорах» (1900) этот же самый образ Жены, облеченной в солнце, с луной у ног и венцом из 12-ти звезд, появляется в последние времена среди тьмы и указывает путь после соединения церкви (X, 218). Здесь, таким образом, вечная Жена трактуется не просто космогонически, но и эсхатологически. При этом эсхатологии предшествует у Вл. Соловьева момент эстетически-творческий, поскольку здесь говорится о красоте, которая должна спасти весь мир. Поэтому мы будем правы, если кроме приведенных у нас выше шести аспектов софийности терминологически зафиксируем еще два совершенно новых ее аспекта. Один аспект — это *эстетически-творческий*, то есть по нашему общему счету *седьмой*. И дальше, очевидно, нужно фиксировать еще *восьмой* аспект софийности, аспект *эсхатологический*. Заметим, что образ Жены, облеченной в солнце, в статье о Конте понимался Вл. Соловьевым антропологически, а в рабо-

те «Россия и вселенская церковь» (с. 369—370) понимается богочеловечески, причем этот разнობой, как мы знаем, у Вл. Соловьева встречается часто.

Наконец, это раздвоенное представление о Софии, по-видимому, содержится и в самом новозаветном Апокалипсисе, а именно в том его знаменитом месте, где рисуется образ этой Жены, облеченной в солнце. С одной стороны, Жена мучится родами, и красный дракон со своими полчищами пытается умертвить у этой Жены ее порождаемое (Апокалипсис, XII, 1—4). Однако рожденное дитя мужского пола восхищено было к престолу Божию, и ему надлежало пасти народы жезлом железным (5). По-видимому, под этим порождением Жены мы должны понимать не больше и не меньше как Иисуса Христа. Другими словами, образ апокалиптической Жены есть образ не просто космический, но образ богочеловеческий, то есть эта Жена есть, попросту говоря, Богородица. С другой стороны, однако, вся эта XII глава Апокалипсиса посвящена весьма красочному изображению борьбы светлых и темных сил вокруг Жены, ее последующему уединению в пустыню и дальнейшей борьбе дракона с прочими порождениями ее (6—9, 14, 17). При этом совершенно очевидным становится то, что подобного рода космически-катастрофические явления вовсе никак не сведены с традиционным христианским образом Богородицы, стоящей выше всяких космических катастроф. Таким образом, не только у Вл. Соловьева, но и в самом Апокалипсисе, на который он любит ссылаться, несомненно промелькивает какая-то противоречивая двойственность тварно-нетварного богочеловечества и уже чисто тварного космически-антропологического аспекта общей Софии.

5. *Магизм.* Изучая дальнейшие соловьевские материалы по Софии, мы наталкиваемся на один любопытнейший документ, не вошедший ни в собрание сочинений, ни в собрание писем, а сохранившийся только в личном соловьевском альбоме, откуда Сергей Соловьев-младший, к которому этот альбом перешел после смерти Вл. Соловьева, и приводит текст под названием «Молитва об откровении великой тайны» (в примечаниях к стихам Вл. Соловьева, с. 300). Мы не будем приводить этого текста целиком, но следующие строки невольно обращают на себя внимание. Тут мы читаем: «Пресвятая Божественная София, существенный образ красоты и сладость сверхсущего Бога, светлое тело

вечности, душа миров и единая царица всех душ, глубиною неизреченною и благодатию первого сына твоего и возлюбленного Иисуса Христа молю тебя...» И дальше следует молитва к Софии. Для исследователя, который захотел бы разобраться в соловьевском учении о Софии до последней ясности, здесь возникает весьма существенная терминологическая путаница. С одной стороны, София отнесена к «сверхсущему Богу». Значит, это то, что мы выше называли первым аспектом софийности, то есть софийность до мира и вне мира, софийность нетварная, как нетварен и сам Бог. С другой стороны, однако, это «душа миров», то есть уже нечто тварное, поскольку мир для Вл. Соловьева есть творение Бога. Значит, это уже наш третий аспект софийности, то есть аспект космологический. Тут же вдруг говорится, что ее сын — Христос. А ведь для Вл. Соловьева Христос есть богочеловек, то есть не только тварь, но и сам Бог по своей субстанции. Значит, тут перед нами второй аспект софийности, уже богочеловеческий. Между прочим, здесь вызывает большие сомнения соловьевский термин, сам по себе интересный, но логически весьма неясный. Этот термин — «тело вечности». Едва ли это есть тело самого «сверхсущего Бога», поскольку Бог, по Вл. Соловьеву, выше вообще всего и выше самой вечности. Но понимать это «тело вечности» космологически тоже будет не очень удобно, поскольку тут же говорится о Христе, который здесь отнюдь не только вечность и не только тело вечности, но по своей субстанции и вечный бог и тварный временный человек. Рассуждать иначе значило бы игнорировать постоянное и упорное учение Вл. Соловьева о богочеловечестве. Заметим, что и в своем главном сочинении о Софии¹ Вл. Соловьев тоже сначала говорит о воплощении божества в человеке в самом общем смысле слова, так что здесь упоминается и обожествленная природа, и обожествленный человек («человек-Бог»), и «совершенное общество». А потом оказывается, что этот совершенный человек есть не больше и не меньше как сам Христос. Но это противоречит и самому Вл. Соловьеву, и христианству вообще, поскольку Христос мыслится здесь и как бог, и как человек по своей субстанции. Но такая богочеловеческая София вовсе не есть антропологическая София. Логически тут полная путаница. Но ведь

¹ Соловьев Вл. Россия и вселенская церковь, с. 366—367.

кроме логики еще есть психология. Психологически же Вл. Соловьев был буквально одержим пафосом софийности, а это и заставляло его находить ее решительно во всех центральных пунктах своего мировоззрения. Поэтому сказать, что здесь у Вл. Соловьева не столько логическое, сколько чисто словесное противоречие, нисколько не будет обидно для философа. Ведь словесные выражения здесь потому и кажутся противоречивыми, что слишком разнообразен и глубок тот предмет, который они призваны выражать.

Наконец, молитва к Софии вознесена и еще в одном отношении. Ее автор пользуется Софией как некоторого рода орудием в борьбе с другими силами бытия и для привлечения их к соучастию в его молитвенной акции. Он пишет: «Неизреченным, страшным и всемогущим именем заклинаю богов, демонов, людей и всех живущих. Соберите воедино лучи силы вашей, преградите источник вашего хотения и будьте причастниками молитвы моей: Да возможем уловить чистую голубизну Сиона, да обретем бесценную жемчужину Офира и да соединятся розы с лилиями в долине Саронской». Таким образом, здесь перед нами возникает уже *девятый* аспект соловьевского учения о Софии, а именно аспект *магический*.

Последний, десятый аспект соловьевского учения о Софии будет рассмотрен нами ниже, после разбора исторических источников соловьевской теории.

IV. ИСТОРИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ ¹

1. *Гностицизм*. Все это столь богатое и глубокое, столь разнообразное и многообразное учение Вл. Соловьева о Софии не могло, конечно, появиться у философа как-нибудь случайно или походя. Оно должно иметь также и соответствующее и тоже достаточно богатое

¹ Необходимо указать на полезную работу В. Н. Топорова «Древнегреческая *sophia*: происхождение слова и его внутренний смысл» («Античная балканистика», вып. 3. М., 1978, с. 46—50). Этот автор ухватил глубокую сущность термина, указывающую на совмещение умозрительности и производственно-технической направленности древнегреческой «софии». Это полезно не только для понимания древнегреческого термина, но и для всей вообще истории этого термина, включая Вл. Соловьева, у которого на первый план тоже выдвигалось совмещение здесь идеально существующего ума и всех его материальных функций в его окружении.

и глубокое происхождение. Что же можно было бы сказать об этом происхождении?

Учение о Софии как об умопостигаемо-материальной воплощенности логоса мы находим еще в античном неоплатонизме¹. Но в своей статье «Плотин» (X, 479—483) в Энциклопедическом словаре Вл. Соловьев об этом ничего не говорит. Значит, дело не просто в неоплатонизме.

По-видимому, для Вл. Соловьева имело гораздо больше значения *библейское* учение о Софии, которое мы находим в «Притчах Соломоновых» (VIII, 22—23, 30—31). Во всяком случае, неоплатонические учения о Софии Вл. Соловьев нигде не излагает, в то время как библейское учение излагается у него очень подробно с весьма существенными из него выводами. Это библейское учение о Софии мы находим в книге «Россия и вселенская церковь» (с. 326—327, 331, 333, 339, 343—344, 346—347, 357—358, 362—372). Существенное отличие библейского учения от языческого учения Плотина и Прокла заключается в том, что неоплатоническая София имеет исключительно только категориальный смысл и является завершением учения об Уме. В этом Уме имеется отвлеченное Бытие, становящаяся Жизнь и синтез того и другого в Софии, или в царстве Идей. Здесь мы находим логическую систему категорий и больше ничего другого. Что же касается этой логической системы, то она потому и имеет такое фундаментальное значение в неоплатонизме, что она не содержит в себе ничего человеческого и, в частности, ничего личностного. Античное ноуменальное учение неоплатонизма возникало на интуициях не человеческой личности, но природы. И этому совершенно противоположно то, что мы находим в «Притчах Соломоновых».

Здесь София прежде всего личность, как личностью является и сам Бог, притом единый, всесовершенный. В Софии Бог осуществляет сам себя. Это есть его тело и его материя, которые неотделимы от него и потому тоже являются Богом. Но поскольку София есть тело Божие, она является первообразом и вообще для всего телесного и материального вне Бога. Библейская Со-

¹ Учение неоплатоника Плотина о Софии с приведением главных текстов можно найти, например, у А. Ф. Лосева в его работе «История античной эстетики. Поздний эллинизм» (М., 1980, с. 398—400).

фия — это совокупность тех путей Божиих, которые лежат в основе всего тварного и, следовательно, всего тварно-нетварного, богочеловеческого, куда Вл. Соловьев относит Святую Деву, Христа и Церковь. Вот почему Вл. Соловьев не мог удовлетвориться только одним античным неоплатоническим учением о Софии.

Но Вл. Соловьеву пришлось преодолеть еще один сильнейший историко-философский барьер, а именно то, что в истории философии называется *гностицизмом*. Вл. Соловьев преодолел гностицизм. Но сказать, что у него не осталось ровно никаких следов гностицизма, никак нельзя. И сейчас мы скажем, почему античный гностицизм и гностические элементы в новой философии были привлекательны не только для Вл. Соловьева, но и для многих других мыслителей.

Дело в том, что античный гностицизм, как мы его знаем из II—III веков нашей эры, представлял собой острейшую эллинизацию христианства, так что трудно даже и сказать, чего в нем было больше, христианства или язычества. Прежде всего в нем был непреодолимый дуализм материального и идеального, человеческого и божественного. И в своей статье «Гностицизм» (X, 324—326), строжайше критической, Вл. Соловьев выставляет этот дуализм на первый план, чем и вносит большую ясность в запутанные гностические концепции, о которых мы можем составить здесь довольно определенное представление. Этот дуализм, конечно, вовсе не античный, а чисто христианский, поскольку античные боги чересчур человечны, и дуализм здесь не так уж велик. Но Вл. Соловьев все же допускает два очень больших недосмотра в своем понимании античного гностицизма.

Будучи беспорядочным смешением язычества и христианства, гностицизм при всем своем дуализме был весь пронизан ожиданием общечеловеческого искупления и весьма интенсивным стремлением вырваться из царства зла и грехопадения. В своей указанной нами статье Вл. Соловьев об этом почти ничего не говорит. И, во-вторых, личности, изображенные в Новом Завете, рассматриваются в гностицизме на одной плоскости с античными мифологическими героями, что, конечно, для Вл. Соловьева было не только неприемлемо, но и достаточно неприятно.

И все же в той Софии, которую исповедовал Вл. Соловьев, заметны отблески античного гностицизма в том

смысле, что Вл. Соловьев не терпел чистых и абстрактных идей, лишенных всякой материи, и не терпел материи, лишенной всякого идеального одухотворения. Образ Софии был близок для него потому, что к нему он испытывал какие-то интимно-человеческие чувства, гораздо более материальные и земные, гораздо более сердечные и осязаемые, чем это было у него вообще в религиозной области, взятой в целом во всей своей непреклонной, суровой и недостижимо возвышенной действительности. Вот почему образ Софии был так близок для него в течение всей его жизни, несмотря на то что первоначальные источники этой Софии были для него часто далеки, а иной раз и совсем чужды.

Однако сейчас мы покажем, почему образ Софии, пленявший Вл. Соловьева в течение всей его жизни, почти, можно сказать, не имеет ничего общего с Софией, известной нам из гностических источников. Единственно только слияние природы и личности, или материи и человечности, что вытекало из смешения в гностицизме античности с иудаизмом, было близко настроениям Вл. Соловьева. Все остальное из исторически известного нам гностицизма было ему совершенно чуждо. Исторически известный нам гностицизм был не только дуализмом, но и страстным, хотя в конце концов только кажущимся стремлением человека к спасению. Из огромного количества гностических текстов мы ради примера используем сейчас только Иринея Лионского (*Cont. imp. haer.*, I, 1—8), который, критикуя одного из вождей гностицизма, Валентина, излагает довольно подробно всю систему гностицизма и место Софии в этой системе. Системы гностицизма были весьма разнообразны, противоречивы и достаточно сумбурны. В настоящем месте нашей работы касаться их, конечно, не стоит, но сказать два слова о Валентине и валентинианах вполне необходимо, чтобы резко противопоставить соловьевскую Софию той, которая известна нам из истории гностицизма.

Уже то одно, что София у валентиниан занимает только тридцатое место в осуществлении божественной «полноты», или Плеромы, а также целый ряд романтических происшествий в связи с этой Софией свидетельствует о чересчур человеческом ее понимании, вполне чуждом Вл. Соловьеву. Соловьевская София тоже вполне человечна, но она целомудренна и лишена всяких бытовых страстей и чувств и являет собою только

путь сердечного восхождения человека к высоте духовного совершенства.

Итак, София — самый младший, тридцатый эон («эон» — это тот или иной тип «вечносущего») из числа тех, что составляют божественную «полноту», или Плерому. Со всей пылкостью юного существа София охвачена любовью и страстью, дерзостно стремясь постигнуть величие того, кто именуется первым эоном, или Отцом, и является вообще одним из Первоначал бытия, или Бездной. Однако от опасности, грозящей растворением во «всеобщей сущности» и «сладкой радости» Отца, удерживает Софию сила под названием «Предел», или «Крест». София вынуждена отбросить свою дерзостную мысль, питаемую страстью к познанию. Она вновь возвращается в состав «полноты», нарушенная гармония восстанавливается, но независимо от Плеромы все-таки сохраняет свое существование жалкий, лишенный формы и образа «недоносок» — «мысль» Софии и порожденная ею страсть. Однако это аморфное, как бы случайно брошенное в пустоту и мрак существо возрождается к жизни благодаря милосердию Христа, рожденного Умом, то есть тоже одним из первых эонов Плеромы. Теперь эта «мысль» Софии под именем Ахамот получает от Христа новую жизнь, согласно ее сущности, то есть осознает свой разум и образ, свойственный бессмертной мысли, уже вполне умственно мечтая соединиться с Христом. Вновь остановленная «Пределом», Ахамот мучится от одиночества, переживает печаль и страхи. Но ее поддерживает новое состояние ее души, а именно обращение к тому, кто созидает жизнь. И эта ее обращенность к творческим принципам жизни дает начало материальному космосу, душе мира и Демиургу.

Наконец сжалившийся Христос посылает к несчастной Ахамот Параклета-Утешителя, или, что то же, Иисуса, Спасителя. Именно с ним вступает в брак Ахамот, предварительно освободившись от страстей и получив возможность в радости созерцать божественный свет. От душевной сущности Ахамот произошел, как уже говорилось, Демиург, создавший все небесное и земное, то, что находится вне божественной «полноты». Из печали Ахамот возникли духи злобы и сам Космократор, Дьявол. Таким образом оказалось, что Ахамот («Мать», «София», «Святой Дух») заняла «наднебесное место» — «Середину», Демиург, ее сын, — «не-

бесное место», а Космократор — земной мир, где он и царствует.

Однако наступят времена, когда София-Ахамот во всей полноте своей умной сущности войдет в Плерому, оставив наднебесное место своему сыну Демиургу. Но эта грядущая гармония таит в себе начало эсхатологической катастрофы, так как весь космос погибнет в огненной стихии, вырвавшейся из его собственных недр, и вновь воцарится небытие, как бы знаменуя тщетность усилий Софии-Ахамот, некогда возлюбившей того, кто созидает жизнь.

Вся эта характеристика валентинианства как одного из главных типов гностицизма дает очень много для понимания концепции Софии Вл. Соловьева, изображая, впрочем, не столько то, чем является София у Вл. Соловьева, сколько то, чем она у него не является. А это очень важно потому, что о связях Вл. Соловьева с теософско-гностической литературой не раз высказывались чересчур преувеличенные взгляды. Некоторые черты гностической Софии уже были указаны у нас выше; но сейчас, после учета материалов Иринея Лионского, о гностической Софии можно сказать гораздо больше.

Ясно, во-первых, что гностическая София представляет собой слияние эллинских платонических концепций с библейскими. И вообще, на рубеже двух эр возникла весьма внушительная эллинистически-иудейская культура, основанная на платоническом истолковании библейского вероучения. Крупнейшим представителем этой эллинистически-иудаистической философии, как известно, был Филон Александрийский (ок. 20 г. до н. э.— ок. 40 г. н. э.). От эллинистической философии, кульминаровавшей в неоплатонизме, в гностицизм перешел дуализм, усиленный христианским учением о противоположности творца и твари. От иудаизма же в гностицизм перешло интимно-личное отношение к боже-ству, усиленное христианской жадой искупления и спасения. Кроме того, эллинская стихия в гностицизме привела к учению о множестве самых разнообразных мифологических фигур, куда был отнесен и Христос.

Однако гностицизм, не дошедший до монотеизма во всей его полноте, мыслил как всю свою мифологию, так и вообще все природно-личностные элементы в их полной дробности и даже в их полной раздробленности. Поэтому спасение мира и человека мыслилось не

в их существовании, но в их перераспределении ради преодоления их злой и хаотической раздробленности. И здесь нельзя не вспомнить платонического учения о природе, которую демиург не то чтобы создавал в ее субстанции, но только приводил в порядок ее хаотически раздробленные части.

Самое же главное то, что София, эта мудрость Божия, наделялась у гностиков всякими чересчур человеческими страстями и эмоциями и чересчур человеческой, драматически свершавшейся судьбой. А в конце концов торжествовало опять христианское учение о творении из ничего, потому что все эти мифологические образы и вся человеческая жизнь возвращались опять в Плерому, ничего не получивши от своей земной и драматической истории. Только в христианстве мир и человек спасаются в условиях получения огромного наследия от внебожественного существования, а в гностицизме после всего их драматического существования они превращались в пустую иллюзию и в простой мираж, обесценивавший всю внебожественную историю инобития.

Что мог Вл. Соловьев взять из этой христианско-языческой мешанины? Можно сказать, ровно ничего. Но почему же тогда образ Софии пленял его в течение всей его сознательной жизни? Он пленял его вне всякого гностического мифологизма, а только как более человеческое понимание божественной непостижимости. Вл. Соловьев не выносил двух вещей. Он всегда с отвращением относился к бытовой, обывательской и плоской религии, хотя бы речь шла о православии и хотя бы речь шла о церковности. Но он не выносил также отвлеченного идеализма, пусть хотя бы и богословского, пусть хотя бы и православно-догматического. Ему врождено было максимально материалистическое понимание божества, но только без пантеизма и с полным сохранением христианской монотеистической догматики. Это и заставляло его подчеркивать материальный характер того боговоплощения, о котором толковало христианство. Тут-то и пригодился ему гностический термин «София», которым он пытался выразить свое интимно-сердечное отношение к высшему миру и которым он пользовался совершенно без всякой связи с исторически известными ему то языческими, то библейскими бесконечно спутанными мифологическими образами гностицизма, трактовавшимися в свое время на манер грече-

ских романов. *Чисто ноуменальное, всегда сердечное, но и всегда целомудренное* понимание Софии — вот что в корне отличает Вл. Соловьева от всяких исторически нам известных форм гностицизма. Гностицизм, будучи переходом от язычества к христианству, настолько очеловечивает божественную Софию, что повествование о ней доводит до самой настоящей беллетристики с весьма заметными сексуальными элементами. Но для Вл. Соловьева София, оставаясь интимно-человечески переживаемым существом, полна целомудрия и романтического величия. А что касается приписываемых ему низких сторон Софии, то мы знаем, как сам Вл. Соловьев относился к этому — не только с осуждением, но даже с негодованием и гневом.

2. *Каббала и мыслители нового времени.* Далее, говорили о занятиях Вл. Соловьева средневековой Каббалой; и, как мы знаем, для изучения такого рода литературы он и был командирован в Британский музей в 1875 году. Однако в своей энциклопедической статье «Каббала» (X, 339—343) Вл. Соловьев о Софии опять-таки ничего не говорит. Но вопрос о каббалистических истоках соловьевского учения о Софии все-таки осложняется.

Вл. Соловьев в своем предисловии к работе Д. Г. Гинцбурга «Каббала, мистическая философия евреев»¹ распространяется о том, что самое главное в Каббале — это принцип человека. Нам, без знания языка Каббалы, который отличен и от языка Талмуда, и от ветхозаветного языка, трудно высказываться по этим вопросам более или менее компетентно. Но автор настоящего исследования знаком с французским и немецким переводами Каббалы, в течение столетий возникавшей из отдельных трактатов и кодифицированной в XIII веке. Можно с уверенностью сказать, что это — самый настоящий неоплатонизм, но только не античный, где проблема человека почти не ставилась, а средневековый иудейский, в котором действительно все ступени эманации пронизаны идеей человека. И возможно, Вл. Соловьев прав в том, что каббалистическая эманация ведет не к ослаблению и затемнению сверхсущего первоначала, но к его развитию и совершенствованию, и притом в виде человека. Если это так, то опять ничего чисто соловьевского

¹ «Вопросы философии и психологии», 1896, май—июнь, с. 277—279 (в собрание сочинений Вл. Соловьева не вошло).

мы здесь найти не можем. Ведь основное учение Вл. Соловьева — не о человечестве, но о богочеловечестве, о Христе. И потому если что и перешло к Вл. Соловьеву из Каббалы, то это — самое общее учение о человеке как о венце творения, да и то соловьевские восторги перед человеческим прогрессом предполагают борьбу с первородным грехом, а это едва ли каббалистическая идея. Кроме того, несмотря на свое увлечение идеей прогресса, Вл. Соловьев в конце концов, как это известно, до конца в этом прогрессе разочаровался и перешел к прямой апокалиптике. Следовательно, вопрос о каббалистических истоках соловьевского учения — вопрос довольно темный и, может быть, для нас вовсе не является вопросом.

Добавим к этому, что в Каббале, если судить по немецким и французским переводам, которые известны автору этой работы, главенствует не столько идея человека вообще (в противоположность античности, где на первом плане не человек, а природа), но человек общественный, общество в своем реальном и трудовом развитии. Это какой-то мистический социализм, совершенно чуждый античности. Кроме того, в Каббале чувствуется весьма напряженная сексуальная атмосфера, так что это — какой-то мистически-сексуальный социализм. Едва ли такие идеи были близки Вл. Соловьеву. Существует и много других пунктов полной противоположности соловьевской философии средневековой Каббале, но распространяться о ней в нашей работе было бы неуместно и слишком бы завело в сторону.

Имеются также сведения о заимствовании Соловьевым учения о Софии у немецких мистиков нового времени. Но и здесь едва ли можно прийти к какому-нибудь положительному решению вопроса. В период написания магистерской диссертации 20-летний Вл. Соловьев вообще едва ли был знаком с немецкой мистикой. Другое нужно сказать о немецких философах. Имея в виду Канта, Гегеля, Фейербаха, Шопенгауэра, Е. Трубецкой пишет: «...он вполне ясно отдает себе отчет — чем он обязан всем этим мыслителям. По тому самому его отношение к ним — вполне свободное. Воспринимая от них те или другие отдельные элементы своей мысли, он более или менее ясно себя от них отграничивает»¹.

¹ Трубецкой Е. Миросозерцание Вл. Соловьева, т. I. М., 1913, с. 51.

О прямом влиянии Шеллинга на Вл. Соловьева едва ли можно думать безоговорочно, поскольку Шеллинг в свой последний период критиковал только рационализм, Вл. Соловьев же критикует всю западную философию. Что же касается мистиков, то до письма Вл. Соловьева 1877 года к С. А. Толстой¹ (вдове А. К. Толстого) никаких точных сведений в биографии Вл. Соловьева не имеется. Но из этого письма видно, что Вл. Соловьев уже знаком с Парацельсом, Бёме, Сведенборгом. Ко времени же его знакомства с Баадером, по мнению Л. М. Лопатина², философские взгляды Вл. Соловьева уже определились. Тем не менее относительно немецких мистиков Е. Трубецкой пишет: «...в них он видел предшественников своего учения о «Софии», имевшего для него центральное значение»³. Из этого нужно сделать тот вывод, что немецкие мистики, будучи предшественниками Вл. Соловьева, вовсе не были такими философами, у которых Вл. Соловьев заимствовал бы свое учение о Софии. В этом смысле Вл. Соловьев был вполне самостоятелен.

Наконец, трактовавшие о зависимости Вл. Соловьева от немецких идеалистов и мистиков всегда забывали, что эти последние обыкновенно были протестантами, а Вл. Соловьев с начала и до конца оставался православным или, по крайней мере, считал себя православным, рассматривая православие как совершенно оригинальную религиозно-философскую систему, не сравнимую ни с каким протестантизмом, всегда антицерковным и в своей мистике рационалистическим. И если уж говорить о заимствовании, то для Вл. Соловьева имелся один гораздо более близкий для него и гораздо более понятный источник.

3. Русский национальный момент — десятый аспект Софии. Выше, в рассуждении Вл. Соловьева о Конте, мы натолкнулись у философа на его суждение о древнерусской, а именно новгородской иконописи, в которой видное место занимал образ Софии Премудрости Божией. Теперь же мы можем привести и более общее суждение Вл. Соловьева на эту тему о Софии⁴.

«Христианская истина в этом окончательном виде, как полное и конкретное воплощение Божества, особен-

¹ Письма, т. II, с. 200.

² «Вопросы философии и психологии», кн. 56, с. 59—60.

³ Трубецкой Е. Указ. соч., т. I, с. 51.

⁴ Соловьев Вл. Россия и вселенская церковь, с. 371.

но привлекала религиозную душу русского народа с самых первых времен его обращения в христианство. Посвящая древнейшие свои храмы святой Софии, субстанциональной Премудрости Бога, русский народ дал этой идее новое воплощение, неизвестное грекам (которые отождествляли Софию с Логосом).

Точно связывая святую Софию с Богородицею и Иисусом Христом, религиозное искусство наших предков тем не менее отчетливо различало ее от Того и Другой, изображая ее в образе отдельного Божественного существа. Она была для них небесной сущностью, скрытой под видимостью низшего мира, лучезарным духом возрожденного человечества, ангелом-хранителем земли, грядущим и окончательным явлением Божества.

Так, наряду с индивидуальным, человеческим образом Божества — наряду с Богородицею и Сыном Божиим — русский народ знал и любил под именем святой Софии социальное воплощение Божества в Церкви Вселенской».

В этом небывало оригинальном рассуждении Вл. Соловьева мы находим — 1) доведение идеи Софии до предельного обобщения, 2) толкование этого обобщения как социально-исторического и 3) усмотрение творца этой социальной обобщенности в русском народе в отличие от абстрактно-умозрительного толкования ее в Византии, несмотря на византийское происхождение христианства в России. Это заставляет нас формулировать еще *десятый* аспект учения Вл. Соловьева о Софии, именно аспект *национально-русский*. Как видим, здесь перед нами не просто какой-то обывательский и квасный патриотизм, но патриотизм, укорененный в тех мировоззренческих глубинах, на которые Вл. Соловьев только был способен¹.

Между прочим, некоторые данные о русских источниках софийного учения Вл. Соловьева можно найти в истории Московской духовной академии. Именно, весьма интенсивное учение о Софии можно связывать с такими деятелями, как Ф. А. Голубинский, Н. И. На-

¹ Специфику софийного мировоззрения для Древней Руси после Вл. Соловьева еще более расширил П. А. Флоренский в своей статье «Троице-Сергиева лавра и Россия» (в сб. «Троице-Сергиева лавра». Комиссия по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой лавры. Сергиев Посад, 1919, с. 7—9, 12, 15). Софийная идея доведена здесь до быта, государства и целостного образа всей древнерусской истории.

деждин, Петр Гоманицкий и особенно А. М. Бухарев. Материалы эти, правда, довольно смутные и пока еще совсем не изучены. Некоторые представления о них можно составить по работе А. М. Белорукова «Внутренний перелом в жизни А. М. Бухарева (архимандрита Феодора)»¹.

Таким образом, в своем учении о Софии Вл. Соловьев не был ни каббалистом, ни учеником немецких идеалистов или мистиков, ни славянофилом (со всеми этими философами он резко расходился), но был русским человеком, который свою глубоко продуманную и сердечно прочувствованную концепцию Софии если куда и возводил, то к родной древнерусской старине, к иконописи и храмовой киевско-новгородской или старомосковской образности и символике.

4. Из литературы о Софии. В заключение мы позволим себе перечислить главнейшую литературу о Софии, чтобы облегчить научную работу последующих авторов, которые захотели бы довести разрешение этой трудной проблемы хотя бы до более или менее уверенного конца:

Введенский А. И. Призыв к самоуглублению. Памяти Владимира Сергеевича Соловьева. М., 1900.

Трубецкой Е. Н. Мироззрение Владимира Соловьева, т. I, с. 30—32.

Соловьев С. М. Идея церкви в поэзии Владимира Соловьева.— «Богословский вестник», 1915, январь — февраль (перепечатано в сб. С. М. Соловьева «Богословские и критические очерки». М., 1916).

Кудрявцев П. Идея святой Софии в русской литературе последних десятилетий.— «Христианская мысль», Киев, 1916, кн. IX, с. 70—83; кн. X, с. 74—97; 1917, кн. I, с. 76—81; кн. III—IV, с. 83—101 (работа до конца не печатана).

Самарин Д. Богородица в русском народном православии.— «Русская мысль», 1918, март — июнь, с. 1—38.

V. ОБЩИЙ ИТОГ

Общий обзор соловьевских суждений о Софии заставляет нас приходиться к очень важным выводам и по этой проблеме, и относительно всей соловьевской философии вообще.

¹ «Богословский вестник», 1915, октябрь — декабрь, с. 785—867.

1. *Наличие софийной теории во все периоды творчества Вл. Соловьева.* Прежде всего бросается в глаза какая-то подчеркнутая *универсальность* этой софийной символики для всего философского творчества Вл. Соловьева. София в своей умозрительно-художественной символике была прочувствована философом еще в 9-тилетнем возрасте, то есть в 1862 году. В том же самом виде она предстала ему как в Британском музее, так и в Египте, в 1875 году, когда ему было 23 года. Ее философскую концепцию он дает в работе 1877 года «Философские основы цельного знания». Развернутое учение о Софии мы находим в 80-х годах, особенно в «России и вселенской церкви» (1889). Определенная концепция Софии, как это мы тоже знаем, была у него в докладе о Конте (1898). В том же году появились в печати его «Три свидания», единственной темой которых только и была София. Наконец, отзвуки концепции и образа Софии необходимо находить также и в «Трех разговорах» (1900). Таким образом, символика Софии пронизывает мысль Вл. Соловьева с девятилетнего возраста до последнего года жизни.

2. *Смысловое разнообразие и универсальность идеи Софии.* Об универсальности символики Софии у Вл. Соловьева говорит также ее большое смысловое разнообразие, достигающее иной раз, как мы знаем, до разнобоя и даже логического противоречия. Но к такого рода соловьевским противоречиям нельзя относиться только формально-логически.

Во-первых, все указанные у нас десять аспектов понимания Софии у Вл. Соловьева нетрудно распределить в иерархическом порядке. И такого рода порядок будет иметь следующий вид: аспекты абсолютный, богочеловеческий, космологический, антропологический, универсально-феминистический, эстетически-теоретический, интимно-романтический, магический, национально-русский и эсхатологический. Совсем нетрудно уловить общую идею подобного софийного распорядка; и Вл. Соловьев, конечно, и сам бы формулировал этот распорядок приблизительно так же, если бы вообще писал книгу о Софии.

Во-вторых же, этот видимый разнобой и противоречивость, а вернее сказать, разноречивость софийных аспектов легко объясняется всегда острым у философа пафосом универсализма. Этот пафос очень часто заставлял Вл. Соловьева обращать мало и даже совсем не об-

ращать внимания на разного рода детали и разноречивые подходы, без которых и сам универсализм был невымыслим.

3. Материалистическая, критическая и художественная тенденция. Дальше мы вспомним о тех отдельных моментах философии Вл. Соловьева, которые и у самого Вл. Соловьева, и у его последователей могут пониматься не в виде каких-нибудь окончательных выводов, но в виде предварительных расчленений, единственное предназначение которых — исключительная всеобщая целостность и универсализм, общее учение о всеединстве как основной субстанции бытия. Рассмотрев учение Вл. Соловьева о Софии, мы должны с полной необходимостью признать, что его идеализм подошел к реализму и материализму так близко, как это для идеализма вообще возможно. Ведь как ни понимать соловьевское учение о Софии в виде мистической теории, совершенно ясно, что идея вещи и сама вещь даются здесь в своем окончательном и нерасторжимом единстве, а лучше сказать, даже тождестве. Тут возникает блестящая соловьевская специфика, которую весьма трудно найти у других мыслителей. Кто же еще из философов говорил о теле абсолюта или о теле вечности? У какого христианина повернется язык сказать, что человек выше бесплотных ангелов и именно потому, что он обладает плотью, телом, может бороться за себя и за других и обладает свободой выбора? Кто из религиозных и нерелигиозных философов учил, что божество есть не только индивидуальность, но и социальная структура? Кто из мистиков верил в необходимость и божественную обусловленность общественно-политического прогресса? И кто из философов настолько разочаровывался в либерально-буржуазном прогрессизме, чтобы заканчивать свою систему эсхатологией и апокалиптикой? И кто из мистиков так отчетливо понимал, что идея не существует без вещи, как бы она ни была высока и пусть хотя бы она была самим богом? И кто из общественно-политических мыслителей возводил свою общественную идею к древней и притом национально-русской символической Софии? И накануне мировых катастроф XX века кто из мыслителей, писателей, поэтов и общественно-политических деятелей в ужасе трепетал от развала современной цивилизации и с тревогой ожидал небывалого расслоения человечества, да и вообще мировой жизни? Само собой разумеется, при пользова-

нии различными историческими микроскопами и лупами можно было находить нечто соловьевское и у других мыслителей, поскольку всякие исторические перевороты всегда подготавливаются десятилетиями и столетиями. Однако даже и самые совершенные исторические микроскопы и лупы отнюдь не сразу и только с огромными трудностями могут указывать на тех или иных предшественников Вл. Соловьева, который в своей философской специфике и в своем русском патриотизме был, можно сказать, уникален.

Во всяком случае, если в соловьевском учении о Софии на время и только ради исследовательских целей отделить мистическую презумпцию от рациональной структуры его концепции, то мы получим просто диалектическое учение о нерасторжимости идеи и материи, когда идея только тогда действует, если она в материи, и материя только тогда и действует, если она по природе своей самодвижна. Другими словами, современный диалектический материализм, конечно не во всем и не в целом, но в некоторых весьма существенных пунктах, есть не что иное, как дехристианизированное или деиудаизированное соловьевское учение о Софии.

В итоге необходимо будет сказать, что в соловьевском учении о Софии повторилось общее свойство соловьевской мысли, именно, мыслить все критически, а не догматически и выражать все иной раз прямо почти в художественной форме общего учения о всеединстве.

4. Идея Софии — конкретизация. С. Н. Трубецкой писал: «Пусть укажут мне философское учение, которое, признавая в полной мере результаты современного знания и его строгие методы, сочетало бы с ним умозрение столь возвышенное, широкое и смелое, столь враждебное всякому догматизму и вместе с тем непосредственно проникнутое положительными религиозными началами. Художеству мысли в его творениях соответствовало и художественное совершенство ее выражения, и мы смело можем признать его одним из великих художников слова не только русской, но и всемирной литературы»¹.

В частности, соловьевское учение о Софии, если иметь в виду, с одной стороны, его универсализм, а с другой стороны, синтетический учет всех главнейших философских противоположностей, является не чем

¹ Трубецкой С. Н. Сочинения, т. I. М., 1907, с. 348.

иним, как художественным выражением соловьевской же философии всеединства. В этом учении всякий мог найти свое, но и всякий мог находить то, что ему чуждо. У того же автора читаем: «Учение Соловьева, учение «Положительного Всеединства», не было эклектической системой, собранной и составленной искусственно из разнородных частей. То был живой органический синтез, изумительный по своей творческой оригинальности и стройности, парадоксальный по самой широте своего замысла и проникнутый глубинной, истинной поэзией. Уже в раннем своем сочинении, в «Критике отвлеченных начал», Владимир Сергеевич раскрывает основное свое философское убеждение. Все отдельные философские начала, все отдельные политические и нравственные принципы, нашедшие свое выражение в противоположных учениях, представляются ему недостаточными и ложными, поскольку они утверждаются в своей исключительности и отдельности. Принимая одну сторону всеединой истины за целое и утверждая ее как самодовлеющую, безусловную и полную истину, мы обращаем ее в ложь и приходим к внутренним противоречиям. И вся философская деятельность Вл. С. Соловьева, начавшаяся со строго логической, мастерской критики «отвлеченных начал», состояла в добросовестном усилии «прийти в разум истины» и показать положительное, конкретное всеединство этой истины, которая не исключает из себя ничего, кроме отвлеченного утверждения отдельных частных начал и эгоистического самоутверждения единичной воли.

В учении Вл. С. Соловьева каждый мог найти нечто свое. И вместе каждый, сверх своего, находил в нем и много другого, чуждого себе, казавшегося несовместимым. Одно это соединение возбуждало против него досаду, и притом с противоположных сторон»¹.

Таким образом, если подвести самый общий итог учения Вл. Соловьева о Софии, то необходимо сказать, что оно было у него только конкретным и интимно-сердечным выражением его центрального учения о всеединстве, включая глубочайшее патриотическое чувство о первенстве России в системе общечеловеческого прогресса.

1978—1981²

¹ Трубецкой С. Н. Сочинения, т. I, с. 348—349.

² Текст позднее дорабатывался.— *Ред.*

Мировоззрение Скрябина

I

Перед изложением философских воззрений Скрябина полезно наметить в абстрактной форме те основные тенденции его внутреннего опыта, которые определили собою и его музыку, и его философию. Абстрактное вскрытие этих основных тенденций сделает более раздельным и наше конкретное представление о творчестве его в обеих областях.

Таковых тенденций я нахожу три.

Во-первых, перед нами крайне напряженный и безудержный *индивидуализм*. Скрябин весь в переливах и бесконечных утончениях собственной субъективности. Что бы ни думалось или ни чувствовалось — все оставалось одним и тем же, а именно собственной его личностью и ее жизнью. Можно указать несколько видов такого индивидуализма у Скрябина. То это капризное утверждение минуты и обожествление мельчайшего субъективного зигзага. То это нахождение в субъективности каких-то неведомых объективных данностей и установление какой-то неожиданной бытийственной иерархии. То, наконец, этот индивидуализм доходит до растворения и потопления индивидуального «я» в мировой соборности, так что это «я» насыщает собою всю вселенную и дорастает до ее значения. Однако во всех этих и еще возможных видах скрябинского индивидуализма всегда и везде налично одно: ничто не воспринимается и даже не есть — без индивидуально-субъективного напряжения и, я бы сказал, без какого-то своеобразного деспотического анархизма в индивидуализме. Это первая тенденция — *анархический и деспотический индивидуализм*.

Во-вторых, Скрябин всегда апологет мирового, великого, космического, универсального. Ничто частное не интересует его. Всякая частность — символ величай-

шего, вселенского. Его горизонт охватывает и отдельного человека со всеми деталями его жизни, и всех людей с их всемирно-историческим бытием, и всю вселенную, и само божество. Перед взором скрябинской философии проходит Одно великое, в котором все и всякие виды бытия и вся его история. Это напряженнейших размеров *универсализм*. Однако в нем нет ничего абстрактно-обобщенного, отвлеченно сведенного в одно родовое. Здесь все живет своей упорной конкретностью и несводимостью; здесь все полно, полнокровно, густо; здесь самая бытийственная гушь и тяжелое обилие пантеистического универсализма. Это — *мистический универсализм*.

В-третьих, наконец, Скрябину органически врождено видение вселенной в процессе, в тяжелой, сплошной историчности. Ему непонятно ничто устойчивое. Он бесконечно далек от былых форм созерцательного искусства. Не только все движется, но и все вожделеет движением. Стремясь и испытывая непрестанное и безраздельное влечение, мир проходит существенно разные стадии развития. Он вожделеет к преобразению, он в глубочайшей степени историчен. И Скрябин знает имя силы этой историчности. Имя ей — эротический экстаз и безумие. Вселенная исторична и вожделеет. Эрос — ее скрытая причина, вечно движущая сила и вожделенная цель. Третья тенденция, таким образом, — *эротический историзм*.

Эти три абстрактно вскрытые тенденции необходимо охватить одной живой идеей, чтобы ясно обнаружился цельный лик философствования Скрябина. Попробуем соединить в одно первые две тенденции: индивидуализм и универсализм. Попробуем представить себе, что все есть и возможно только через «я», что на это «я» надо перенести все категории универсализма и вселенности, что это универсальное «я» только и есть, а все остальное — от него зависит и даже его создание. Получается уже от одного этого весьма своеобразная концепция единства и безразличия Бога и мира в одном вселенском «я». Но прибавим к этому третью тенденцию скрябинского мироощущения. Прибавим весь этот мучительный и сладостный эротизм, рождающий из себя различные стадии мирового развития, всю эту последнюю исступленную напряженность и своеобразную апокалиптичность, присущую всякому эротическому томлению на его глубине. И мы получим в

результате знаменитую скрябинскую *идею мистерии и мира как мистерии*. В этом фокусе сходятся все излучения его напряженного творчества. Здесь с предельной ясностью и осознанностью синтезируется все диссонирующее многообразие этого апокалиптического мироощущения. Философия Скрябина есть философия мистерии. Изложить философию Скрябина значит изложить содержание мировой мистерии, как она ему представлялась, то есть изложить его взгляды на различные этапы общемировой и универсально-божественной драмы. Для Скрябина нет отвлеченных законов бытия и мира, формулируемых точной наукой философа. Для него существует только *история*, а именно — мистическая история. И поэтому можно лишь описать различные стадии мира, но нельзя дать его статическую картину. Все устойчивое, механическое, правильно повторяющееся, природа, если все это и есть, то только в качестве этапа общей мистериальной истории мирового и божественного Целого.

Всмотримся в темную глубину этой истории.

II

Для меня очевидно, что всякая философия есть не что иное, как осознание какого-нибудь опыта, все равно, чувственно-эмпирического, отвлеченно-рассудочного, мистического или какого-нибудь иного. Имея опыт, мы ищем логические формулировки, желая сделать из нашего опыта нечто более опосредствованное и потому более легкое, легче передаваемое другому и быстрее обсуждаемое. Эту противоположность и одновременно связанность алогического опыта и логических формулировок в особенности необходимо иметь в виду в том случае, когда опыт является столь глубоким и богатым, как у Скрябина. Такой опыт легче рискует не быть зафиксированным в понятии, ему легче ускользнуть от мысленного охвата. Интересна эта проблема у Скрябина.

Мы видели, откуда берет свое происхождение мистический опыт Скрябина. Мы видели, насколько он хотел быть глубоким и всеохватывающим. Люди, знающие музыку Скрябина, понимают глубину и всемогущество этого опыта. Но что привлек Скрябин для формулировки этого опыта мистерии в *понятии*? Какой порядок мыслей был привлечен для того, чтобы дать

философскую конструкцию понятий на основе столь красочного и прямо волшебного музыкально-мистического мироощущения?

Вот наиболее типичный для Скрябина ход мыслей, открывающий его философствование о мире: «Приступ к анализу действительности. Рассматривая те из ее элементов, которые нам даны непосредственно, я утверждаю *прежде всего* мое хотение жить и то чувство и те мысли, которые переживаю в настоящий момент. Это *первое* всего мне дано. Затем я утверждаю мир (вселенную) как ряд состояний моего сознания (моей деятельности (творчества))... Производить анализ действительности значит изучить природу моего деятельного сознания, моего свободного творчества. Я *должен буду прибегать к так называемому психологическому опыту для выяснения некоторых вопросов*, так как процесс изучения свободного творчества есть процесс самонаблюдения» (160)¹. Ссылаясь на «Очерк психологии» Вундта, Скрябин пытается из чисто психологического и эмпирического утверждения Вундтом единства непосредственного (внешнего и внутреннего) опыта вывести гносеологическую и даже метафизическую концепцию. «1) Внутренний или психологический опыт не составляет особой области опыта рядом с другими: это вообще непосредственный опыт. 2) Этот непосредственный опыт представляет не покойное содержание, но *связь процессов*. Он состоит не из объектов, но из процессов. 3) Всякий такой процесс имеет, с одной стороны, *объективное содержание*, с другой — представляет субъективное событие. Вот точка отправления современной психологии. Эти три положения принимаются как аксиома, и на них строится все здание психологии» (132). Уже здесь заметна наивность философа, не представляющего, очевидно, себе в полной мере ту область, в которой он начинает рассуждать. Выведение солипсизма из психологической методологии Вундта, конечно, носит несколько комический характер, а утверждение имманентизма субъективного и объективного опыта не только не есть «аксиома» и «точка

¹ Записи А. Н. Скрябина.— «Русские Пропилеи», т. 6. Материалы по истории русской мысли и литературы. Собрал М. Гершензон. М., 1919. Здесь и далее цитируются страницы этого издания, в том числе текст «Предварительного действия» и «Поэмы экстаза». Соблюдается орфография и пунктуация Скрябина (прим. А. Тахо-Годи).

отправления» «современной психологии», но даже не вмещается в философию и психологию самого Вундта. Тем не менее Скрябин несколько раз упорно повторяет мысль о выводе из субъективного опыта всей окружающей нас действительности. «В психологическом опыте нам даны *процессы*, нам (даны?) *объекты*, и мы их *воспринимаем*, как субъективные события. Но каким образом нам эти процессы даны? Каким образом от *субъективных* событий, которые мы только и можем утверждать, мы заключаем к этим процессам вне нас? Где основание к такому заключению, где мост? Мне кажется очевидным *тождество* объекта и субъекта в психологическом *опыте*. При таком взгляде опыт перестает быть *опытом*¹. Если мы *все* можем утверждать только как субъективное событие, то оно может быть *только* результатом нашей деятельности. Нашей единой и потому свободной и абсолютной деятельности. Итак, мир есть результат моей деятельности, моего творчества, *моего хотения* (свободного)» (132—133).

Ясно, что перед нами *концепция крайнего психологического солипсизма*. Вот, значит, откуда Скрябин черпает формулировку для своей мистической диалектики мирового «я». Нельзя, конечно, сказать, чтобы выбор был сделан правильно и умело. Во всех этих солипсических рассуждениях и терминологии Скрябина кроется какая-то наивная и по существу рабская зависимость от некоторых односторонних философских школ современности. Имея такой колоссально своеобразный и могучий музыкально-мистический опыт и чувствуя мировую роль своего «я», Скрябин формулировал это «я» как какую-то капризную и субъективную частность, состояния которой, выходило, более достоверны, чем сама объективная действительность. В этих рассуждениях Скрябина самая могучая опытная уверенность в бытии абсолютном соединилась с самой слабенькой и релятивистической философией сомнения, боящегося утвердить вообще что-нибудь иное помимо внутренних, субъективных состояний хотения. И здесь Скрябин почти неумолим. С предельной строгостью и лаконизмом формулирует он свою позицию солипсиста: «Я могу утверждать: 1) мир, как мое сознание, как мой творческий акт, 2) мое хотение жить, 3) мое хотение полного расцвета индивидуального» (156).

¹ и делается творчеством (прим. А. Н. Скрябина).

Однако было бы несправедливо вполне поверить этому солипсизму. Конечно, его нельзя свести на недостаток философской дисциплины ума у Скрябина или на «случайность» повлиявшей философской школы. Тут была какая-то своеобразная интеллигентски-болезненная и капризная щепетильность, нервно и наивно мнившая сравниться со всей вселенной. Но как бы ни оправдывать скрябинский теоретический солипсизм элементами самого опыта у него — ясно, что глубина опыта громко вещала совершенно о другом, да и концепция солипсизма не была у него единственной гносеолого-метафизической позицией. Правда, другие позиции возникали у него, несомненно, на почве философской сбивчивости и неясности мышления, и едва ли он отдавал себе в них какой-нибудь отчет. Однако указать на них стоит. Впрочем, посмотрим сначала места с абсолютным солипсизмом.

«Все есть мое творчество... Все, что существует, существует только в моем сознании. Все есть моя деятельность, которая в свою очередь есть только то, что она производит. Поэтому нельзя сказать, что мир *существует*. Вообще понятия существование, сущность совершенно не выражают того, что представляет из себя мир. Мир (время и пространство) есть процесс моего творчества, причем слово процесс (как понятие временное) тоже не выражает того что нужно. Мир — мое творчество, которое есть только мир» (136—137).

«Мы можем утверждать только наши ощущения (состояния сознания), которые суть деятельность нашего сознания, его творчество; само же сознание в каждый данный момент есть только переживаемое им ощущение. Сознание без создаваемого им ощущения пусто. Сознание того, что оно без ощущения пусто, есть тоже явление, как и всякое состояние сознания; сознание прерывается сознаваемым. Итак, *все*, весь чувственный мир есть творческий акт. Он есть мой творческий акт, *единый, свободный*, мое хотение... Мы можем утверждать только деятельность (нашего сознания), которая производит (творит) мир» (146—147).

«Ты существуешь *только* потому, что я существую; я тебя создаю» (150).

«Есть только одно сознание — есть мое сознание» (155).

«Познать можно только переживания (свои)» (159).

«Анализ действительности: 1) Действительность есть сфера наших ощущений, сфера наших переживаний, нашего сознания. В нем она есть наша непосредственная жизнь, наша деятельность, наше творчество. Это единственное положение, которое можно утверждать непогрешимо. Другими словами: действительность нам дана непосредственно только в сфере наших ощущений, психических состояний, и никакой другой действительности мы утверждать не можем. Выражение «мы познаем все *через призму* нашего сознания» — неверно, ибо ничего кроме моего сознания нет и не может быть. 2) Нельзя выйти из сферы сознания. Нельзя ничего утверждать, ни предполагать вне сферы сознания. Возражение, что есть другие люди, которые также имеют сознания, являющиеся для нас замкнутыми, непроницаемыми сферами, — неверно. Для меня другой человек есть комплекс моих же ощущений и только в этих моих переживаниях для меня и существует» (159).

«Вселенная тождественна его [то есть сознания] ¹ хотению — она его создание» (174). «Все — мое творчество... Все — феномены, рожденные в лучах моего сознания» (175). «Я познаю мир, как ряд состояний моего сознания, из сферы которого не могу выйти» (176). «Я познаю мир, как ряд состояний моего сознания, из сферы которого не могу выйти. Я утверждаю факт моего сознания, а также мою активность, с прекращением которой для меня исчезает все» (184).

В конце концов Скрябин договаривается прямо до материалистического феноменализма, указывая на мозг как на «носителя» сознания, а следовательно, и всего мира. «Я сознаю. Это мое сознание представляется мне результатом пребывающей в моем мозгу способности сознавать. Благодаря этой способности (возможности) я сознаю как окружающий меня мир, так и мое тело и ту голову, в которой кажется мне пребывающим мое сознание. В этом моем сознании пребывают как окружающий мир, так и мое тело с головой, в которую оно включено... Так как я не могу выйти из сферы *моего*, включенного в мой мозг, сознания, то весь воспринимаемый мною мир может быть творческой деятельностью этого сознания. Все, что ни происходит, есть моя

¹ В квадратных скобках даются пояснения А. Ф. Лосева (прим. А. Тахо-Годи).

деятельность, моя фантазия» (189—190). «Мой мозг и является носителем высшего принципа единства вселенной, а мое тело носителем (индивидуальной) личной воли» (191).

Все эти крайности солипсизма не могли, конечно, целиком выразить то, что переживал Скрябин в глубине своего опыта. И вот вполне понятно, что сквозь эти субъективистические и феноменалистические предрассудки, вполне оправданные исторически в кабинетно-мертвом философствовании современного антимистического сознания, но не уместные при наличии живого и яркого мистического опыта,— пробиваются там и здесь иные способы осознания опыта, правда, тонушие в общем упорном солипсизме.

Именно, прежде всего мы находим некоторую вариацию этого солипсизма. Из метафизического этот солипсизм кое-где превращается в чисто *гносеологический*, примыкая к заключениям имманентной школы о тождестве бытия и мышления и наличии общего, родового сознания, наряду с индивидуальным. Индивидуальные сознания отличаются только своим содержанием, носитель же их — совершенно один; он не вмещается в пространство и время и с их точки зрения есть настоящее и полное ничто. «Если индивидуальным сознанием называть не известный комплекс явлений, составляющих меня каждое мгновение, а их носителя, который есть совершенное ничто, ибо наше сознание и есть постольку сознание, поскольку оно что-нибудь сознает, то есть сознание есть только его содержание. Можно сказать, что вселенная представляется нам рядом состояний сознания плюс постоянное сознание о том, что все это я переживаю. Это «я переживаю» является единством индивидуального сознания. Сам по себе я только сознает, что оно переживает, и в смысле времени и пространства есть *абсолютное ничто*. Оно совершенно совпадает с тем же сознанием у другого лица, в котором неизменная и постоянная часть его есть также «я переживаю» — есть *ничто* в смысле пространства и времени. Отсюда уже явствует до некоторой степени природа множественности, природа *множества индивидуальных сознаний*. Они отличаются только своим содержанием, как носители же этого содержания они совершенно тождественны, они вне пространства и времени. Ясно, что дело идет не о множественности сознаний, а об одном и *том же* сознании,

то есть вообще о сознании, переживающем множество состояний вертикально (во времени) и горизонтально (в пространстве). Нас нисколько не удивило бы такое положение вещей, при котором одно и то же сознание переживало *сначала* одно, *потом* другое. Гораздо более для нас таинственно, что одно и то же сознание переживает *здесь* Ивана, а *подальше* Петра. С одной стороны, время как будто глубже и труднее доступно пониманию, а с другой, пространство, как очевидная форма множественности, более сбивает с толку. Итак, выражение «индивидуальное сознание» условно. Существует одно сознание, индивидуальное же сознание есть его кличка по тому содержанию, которое оно в данный момент и в данном месте переживает. Как творящее начало, оно есть ничто и возможность всего, «индивидуально» же оно только в формах пространства и времени, которые суть единственно возможные формы переживания чего бы то ни было и которые сами создаются этими переживаниями. «Индивидуальностью», то есть переживанием чего бы то ни было, я создаю не воображаемую, а действительную множественность центров, которая суть игра одного и того же творящего начала, одинаково переживающего все индивидуальности» (166—167).

Вся эта концепция почти противоположна предыдущей. Там мир творился моим субъективным и эмпирико-психологическим «я»; все — это мое хотение и мои состояния; гибнет мое «я» — гибнет и вся вселенная. Это — *метафизический* солипсизм. Здесь же мое «я», эмпирико-психологическое и субъективное, есть не что-нибудь самостоятельное и творящее мир как свое состояние, но — производное от другого сознания, «сознания вообще». Если разрушится мое субъективное «я», то вселенная тем самым еще не разрушится. Она будет пребывать в «сознании вообще», будет составлять с ним нечто единое. Это — *гносеологический* солипсизм, существенно отличный от солипсической метафизики, утверждающий только то, что постижение возможно лишь через призму собственного субъективного творчества. Скрябин, следовательно, знает два «я», или две стадии одного «я», общемировую и эмпирико-субъективную. Это уже значительно облегчает применение формул солипсизма к скрябинскому музыкально-мистическому опыту.

И это не единственное место. На стр. 185—186

Скрябин пишет: «Когда я говорю, что человек находит свою связь со вселенной в состояниях сознания не-я, пребывающих в *«его»* сознании, я делаю ошибку. Как только сознание созерцает мир безотносительно к тому, что делает это сознание его личным, *оно и перестает быть личным*. Оно становится тем высшим принципом, который связывает отдельные факты опыта в единый мир. Этот высший принцип *есть вообще сознание*, которое одно и то же в каждом человеке. Мир есть ряд состояний одного и того же универсального сознания». На стр. 188 человек определяется как «одно из состояний универсального сознания», причем «универсальное сознание, как таковое, ничего *не переживает*; оно есть сама жизнь, оно ничего не мыслит, оно сама мысль, оно ничего не делает, оно сама деятельность». Скрябин идет еще дальше в описании этого универсального сознания. Оно уже теряет то гносеологическое значение, которое приписывается ему в имманентной школе. Оно местами сразу получает религиозно-метафизический смысл. Оно есть Бог, Бог-человек, личность. «Человек-Бог является носителем универсального сознания» (189).

Итак, вариация метафизически-психологистического солипсизма на гносеологический аргумент об универсальном сознании и некоторые черты новой метафизики, уже не психологической, а религиозно-объективной, на основе этого аргумента, — первое нарушение первоначально принятой терминологии и философии. Не менее существенно изменение, допускаемое Скрябиным в солипсической философии и в другом направлении.

Именно, кое-где промелькивает взгляд, принимающий все значение сознания лишь в форме *осознания и различения* неопознанного Хаоса и Бездны бытия. *Создание* мира сознанием трактуется в этих местах лишь как *осознание* мира. До сознания мир не существует не в абсолютном смысле, а лишь не существует как *различенный*. Его нет, то есть его никто не знает и не понимает. И в этом смысле сознать мир и значит его создать. «Ты, познание, первый луч света моего божественного сознания, осветивший дотоле слепое блужданье (порывы) и тем создавший его» (158). «Я создаю пространство и время *тем, что я различаю*» (136). В связи с таким воззрением вполне объективистично звучат и такие мысли: «Состояния сознания сосуществуют. Иметь одно я могу только рядом с дру-

гим, и не только рядом с окружающими его, но со *всеми* возможными, которые заключены в каждой психике, как возможность, как бессознательный процесс, свершающийся *вне горизонта сознания*. В этом смысле в каждом человеке заключена вселенная, как процесс *вне горизонта сознания»* (157). Или: «Итак, бытие для меня есть с одной стороны мое переживание, а с другой внешний этому переживанию мир (в том числе мое тело)» (172). Здесь словоупотребление, предполагающее как будто трансцендентный психике «внешний мир». Такое же предположение, по-видимому, содержится и в такой мысли: «Чувство, переживаемое в каждый данный момент, есть равнодействующая всей системы отношений в тот же момент его индивидуальности к внешнему миру» (174). «История вселенной есть эволюция постепенно дифференцирующегося сознания» (186). Та же фраза и на стр. 187. «Порыв нарушает божественную гармонию и этим создает материал, на котором будет потом запечатлена божественная мысль» (143). Все это в смутной форме, несомненно, указывает на элементы объективизма в философской системе Скрябина.

Однако, быть может, ярче всего отразилось на философском мирозерцании Скрябина еще *четвертое* понимание взаимоотношений мышления и бытия; это — *немецкий идеализм*, и в первую очередь *Фихте*. Здесь нашли себе известное место все три предыдущие концепции. И поскольку Скрябин был не очень требователен и академичен в философской терминологии, немецко-идеалистическая концепция у него поглощала в себя все эти три, далеко не всегда совместимые с нею построения, будучи, конечно, и на самом деле гораздо более широким и полным мирозерцанием. Психологистический солипсизм, трансцендентально-логический имманентизм (с проблесками религиозно-метафизической мысли) и, наконец, философия дифференцированного сознания — эти три концепции растворились в мистическом фихтеанстве, и, пожалуй, последнее является наиболее для него показательным, несмотря на то что почти в каждой строке у него — кричащий солипсизм и изложенная выше путаница понятий.

Сущностью этой наиболее, я бы сказал, скрябинской философии «Я» является именно *мистериальный* характер этого «Я» с необходимым привхождением мистического историзма, охватывающего сокровенные судьбы мира и Бога. Только здесь мы находим полное (то есть самое полное из того, что есть у Скрябина) осуществление тех трех скрытых тенденций, которые были абстрактно сформулированы нами вначале. Это «Я» — мировое и Божественное, и вот — жизнь его есть мистерия.

Скрябин несколько раз и с разной степенью отчетливости формулирует главные стадии этой всемирно-божественной мистерии «Я».

Вот его — сначала малоконкретная — формула: «...жизнь есть вечно другое, вечно новое. Значит, процесс жизни (творческой) имеет три фазы: 1) *переживание чего-нибудь*, как точка отправления; 2) недовольство переживаемым, жажда новых переживаний и стремление к достижению цели; это и составляет сущность творчества. 3) Достижение идеала и новое переживание» (169). Далее даются им более детальные определения. Он берет понятие *абсолютного бытия* и наблюдает его эволюцию. Из небытия, покоя оно, движимое вечным недовольством и вечной страстью, переходит к бытию, к дифференциации Хаоса, к различению и оформлению, с тем чтобы в последнем осознании всего, когда все делается опять единым (ибо осознание всего есть опять осознание всего как нераздельного единства), прийти к новой потере сознания, к покою как вершине экстаза.

«Бытье в целом, то есть вся история вселенной, которая может быть рассматриваема как стремление к *абсолютному бытию*, то есть к экстазу, граничащему с небытием и представляющему, так сказать, *потерю сознания*, то есть возвращение к небытию, — выраженная в форме мышления, история вселенной есть рост человеческого сознания до всеобъемлющего божественного сознания — она есть эволюция Бога... Бытье, как противоположность небытию или покою, есть деятельность, то есть различение. Оно есть множественность по самой своей природе. Вечное недовольство, вечное стремление, вечное отрицание прошлого. *Минутные пребывания на известных высотах* служат гранями, создаю-

щими ритм жизни. Всегда иное, всегда новое, всегда вперед» (170). «Я хочу пережить высоту всеобъемлющего сознания, хочу пережить экстаз. Это мое желание создает историю вселенной, как рост человеческого сознания до моего сознания. Нельзя проследить последовательно всю эволюцию, так как это потребовало бы столько жизней, сколько их было до сих пор прожито. Главные же фазы развития можно, конечно, указать. В своем стремлении к *абсолютному бытию* дух должен пережить полный расцвет деятельности, то есть процесс дифференцирования. Океан творчества должен раскрасить все свои капли в разные цвета. Он сам должен пережить все эти цвета. *Последняя цель — абсолютное бытие* — есть *общий расцвет*. Это последний момент, в который свершится божественный синтез. Это расцвет моей всеобъемлющей индивидуальности, это восстановление мировой гармонии, экстаз, возвращающий меня к покою. Все другие моменты бытия суть последовательное развитие той же идеи, рост сознания до моего». Еще более красноречиво непосредственное продолжение этих мыслей. «Я говорил о том, что всякое стремление создает необходимое орудие для достижения своей цели (человека, например). До сих пор высшим синтезом в смысле такого орудия был человек и человеческое общество, а целью, главным образом, сохранение жизни и расцвет индивидуальности. Высший же синтез есть тот божественный синтез, который в последний момент бытия включит в себя вселенную и даст ей пережить гармонический расцвет (экстаз) и таким образом вернет ее к состоянию покоя, небытию. Такой синтез может быть свершен только человеческим сознанием, высшей индивидуальностью, которая явится центральным мировым сознанием, освободит дух от оков прошлого и увлечет в свой божественный творческий полет все живущее. Я говорю о последнем экстазе, который уже близок» (171).

Абсолютное «Я», следовательно, от нерасчлененной Бездны идет через расчленение и оформление к новому Единству, то есть опять к небытию. В общей форме этот процесс изображен также и в следующих выразительных словах: «Дана вселенная — процесс; дана возможность ее, возможность этого процесса — в себе и чрез себя; дана творческая сила; дана любовь к жизни; дано единство; дана свобода; процесс есть синтез *различных* моментов времени, которые обуславливаются *различ-*

ным пространственным содержанием; процесс есть ряд изменений в его носителе; процесс, как таковой, есть отрицание его возможности (растение — отрицание семени); бытие — отрицание небытия; завершение процесса есть возвращение к ничто; *семя* есть возможность растения; *ничто* есть возможность всего, вселенной; растительный процесс завершается образованием семени (возможность растения); абсолютный процесс (процесс жизни) завершает «ничто» (возможность всего); абсолютный процесс есть; процесс есть *множество*; процесс возможен *только как вселенная*. Нельзя мыслить одного состояния сознания, чередующегося с бессознательным состоянием. Процесс как деятельность есть *различение* и потому предполагает многое. Многое — есть форма времени и пространства и потому есть *бесконечно-многое*. Процесс может быть только *вселенной*. Вселенная — процесс. Вселенная — движение, ничто — покой. Как процесс, история вселенной есть эволюция постепенно дифференцирующегося сознания; абсолютная дифференциация есть впадение в ничто» (186—187).

Этот абсолютный процесс «Я» кончается, следовательно, тем, что надо назвать ничто. История вселенной есть «постепенное пробуждение до абсолютного бодрствования или, что то же, до абсолютного сна. Абсолютная дифференциация есть смешение, есть возвращение к хаосу. Время и пространство не суть *вместилища* исперва существующие, в которых свершится эволюция вселенной. Они сами эволюционируют, составляя с эволюцией вселенной одно» (183). «Последний момент — абсолютная дифференциация и абсолютное единство — экстаз. История — стремление к абсолютной дифференциации и к абсолютному единству, то есть стремление к абсолютной оригинальности и абсолютной простоте» (181).

Итак, всемирно-божественная мистерия «Я» свершится в трех актах — неразличенное стремление и хаос страсти, различенное множество и стремление охватить все и, наконец, последний экстаз, как охват всего и возвращение в ничто, к покою. Такова краткая формула мистерии мира и Бога.

Скрябин указывает и на *форму* протекания этой божественно-всемирной мистерии. По форме она *ритм*. «Акт дифференциации есть акт самоозарения. Все — есть единая деятельность духа, проявляющаяся в рит-

ме» (143). «Человеческая жизнь есть одна ритмическая фигура времени, один толчок сознания» (155). «После достижения поставленной цели человек, если он имеет еще желание жить, ставит себе другую и ритмически повторяет то же самое, то есть те же три состояния. Итак второй признак жизни есть ее ритм» (169). «Каждый человек создает себе мир сам (бессознательно). Мир столько раз создавался, сколько раз сознание человека его творило. Каждая жизнь ритмически повторяет его творение. Человек — ритмическая фигура (единич.). Я создал себя так же, как и *не-себя*. Я создал себя, как единицу ритма во времени и пространстве» (175). На этой же странице: «Род — одна из форм жизни. Рождение — смерть — рождение — ритм ее». Вибрацией объясняется смена и сосуществование всех и всяких переживаний, а также и вещей. «Вещи разнятся подъемом деятельности, так сказать, количеством вибраций в единицу времени» (181). «Каждое из состояний сознания есть предельная точка в вибрационном движении. Вибрация есть связь состояний сознания и есть единственный матерьял. Их кажущееся колебание дает нам схему противоположностей и их тождества в вибрации» (там же).

Теперь нам следует рассмотреть подробнее установленные три стадии ритмически данной всемирно-божественной мистерии.

IV

Первая стадия — мятущееся, нерасчлененное единство «Я».

а) Оно менее всего индивидуальность. «Не нужно забывать, что человек *носит* свою индивидуальность, как и тело (одежда). Некоторые философы смешивают индивидуальность с духом. Изучая *индивидуальность*, то есть, например, способность поступать так или иначе при известных обстоятельствах, они думают, что изучают способности душ, которые различны *по своей сущности*. Они забывают, что индивидуальность есть *отношение* к другим индивидуальностям; она есть краска, явление одного и того же духа в форме времени и пространства. Сущность духа, воли, жизни у всех и у всего безусловно *одна и та же*, ибо *различное* всегда есть *явление*, тогда как дух есть безусловно нечто вне

времени и пространства. Эта сущность творческая, это хотение деятельности и покоя, вечной смены, производящей равновесие, гармонию, справедливость. Бытие есть отношение к небытию, его противоположность» (173). Скрябин различает большое и малое «Я». «Мне *кажется*, что происходит не *то, что я хочу*, только потому, что я имею в виду мое маленькое я, которое *должно* подчиняться законам времени и пространства — созданиям моего большого «Я» (175). И даже прямо он говорит: «Личное сознание есть иллюзия, происходящая, когда универсальное или индивидуальное сознание отождествляет себя с низшими принципами, с телом и со всем, что связано с ним, то есть *с орудием деятельности* (тело есть орудие деятельности)» (191).

Итак, начало и глубина исследуемого «Я» — не индивидуальна, она глубже и выше индивидуальности. Что же она?

б) Это «Я» — *Ничто и Все, пребывающее как вечное стремление и желание*. «Я начинаю свою повесть, повесть мира, повесть вселенной. Я есмь, и ничего вне меня. Я ничто, я все, я единое и в нем единообразное множество. Я жить хочу. Я трепет жизни, я желанье, я мечта. О мой мир, излученный, мое пробуждение, моя игра, мой расцвет (мое исчезновение), чувств неизведанных играющий поток. Еще, всегда еще, другого, нового, более сильного, более нежного, новой неги, новых терзаний, новой игры. Пока не исчезну, пока не сгорю. Я пожар. Я хаос» (137—138). Однако это не просто хаос, данный как объект. «Может быть сделано предположение, что начинает он с хаоса [то есть дух при переходе из небытия в бытие] и затем постепенно осуществляет тот мир, который мы теперь созерцаем. Это совершеннейший абсурд. Хаос, как и всякое явление, есть одно из состояний сознания, а следовательно, может существовать только наряду со всеми остальными» (161). Это хаос не бытия, не объектов в бытии, а того до-объектного и до-субъектного состояния Божества-Мира, о котором еще даже нельзя говорить как о бытии. Это еще только рождающееся бытие, мировое и божественное лоно всех и всяческих возможностей. «Она [вселенная] существует в себе и чрез себя. Она есть (имеет в себе) возможность всего и все. Возможность всего есть ничто (в смысле времени и пространства), есть творческая сила, свободная деятель-

ность, хотенье жить» (180). «Все есть мое творчество. Но и само оно существует только в своих творениях, оно совершенно *тождественно с ними*. Я ничто. Я только то, что я создаю» (136). «*Ничто* есть возможность всего, вселенной» (186).

Итак, «Я» — это вечно творящее и движущееся, вечно страстно желающее единство всего и — ничто.

с) *Но такая жизнь «Я» есть игра*, божественная игра Абсолюта с самим собою. «Я создаю мир игрою моего настроения, своей улыбкой, своим вздохом, лаской, гневом, надеждой, сомнением» (139). Я хочу, пишет Скрябин,

В полет Божественный, бесцельный,
В мою свободную игру,
Тебя вовлечь, прекрасный мир (146).

«Я» — это играющий хаос, танцующая бездна. Если «пробуждение к жизни — хаос» (175), то сама жизнь — безумная и ласкающая нега игры. «Вселенная, моя игра, игра лучей моей мечты» (139). Это Ничто и Все, вечный Хаос и Огонь, «Бог, танцующий во мне» (Ницше), создает миры, и в этом его вечная игра с самим собою.

Я миг, излучающий вечность.
Я играющая свобода.
Я играющая жизнь.
Я чувств неизведанных играющий поток (140).

d) *Далее, эта танцующая Бездна есть вечное наслаждение и страдание*, вечная сладость вожеланий и неумолкаемая поэма страсти. «О, жизнь, о творческий порыв, всесоздающее хотенье: Ты все. Ты блаженство скорби (страданья), как и блаженство радости, и я одинаково люблю вас. Ты океан страстей, то бушующий, то спокойный. Я люблю твои стоны, люблю твою радость (не люблю только отчаяния)» (139). «Внимай! Моя радость так велика, что мириады вселенных погрузились бы в нее, не поколебав даже ее поверхности. Мир мой, упейся моей свободой и моим блаженством. Возьми и не бойся меня. Я не грозное Божество, а только любящее. Не поклоняйся мне, а только возьми. Я вырываю из твоего наболевшего сердца страх вечных мучений. Я снимаю с тебя гнет сомнения и обязательства и приношу тебе полный расцвет. Ты свободен, и если можешь, то свободен как я. Если дерзаешь, будь мне равным. Ты возможность всего, что ты хочешь, а твоя деятельность — осуществление. В твоём сердце не будет

более ни зла, ни зависти. Взамен минутной сладости греха и ужаса вечного мученья я дарю тебе вечную сладость деятельности, неиссякаемый источник радости, жизни» (145—146). «Желание есть страдание», повторяет несколько раз Скрябин, но это не только не удерживает его от самоотдания этому страданию, а, наоборот, тянет к нему. В этом сладострастии Скрябин доходит до несомненного садизма и мазохизма. «Ласкать» у него часто равносильно «терзать», и одно поясняется другим. Ярче всего в этом отношении, может быть, конец «Поэмы экстаза»:

Что угрожало —
Теперь возбужденье,
Что ужасало —
Теперь наслажденье.
И стали укусы пантер и гиен
Лишь новою лаской,
Новым терзаньем,
А жало змеи
Лишь лобзаньем сжигающим (201).

е) Наконец, это «Я», Все и Ничто, вечная Игра и Страсть и есть Божество, единственно мыслимая божественная жизнь. Это божество мыслится Скрябиным далеко за пределами того старого Бога и старых богов, которым до сих пор поклонялось человечество. Старый Бог — свобода и страсть, возликовавшая бездна. Подобно Ницше, Скрябин пишет: «Восстаньте на меня, Бог, пророки и стихии. Как ты создал меня силою своего слова, Саваоф, если ты не лжешь, так я уничтожаю тебя несокрушимою силою моего желанья и моей мысли. Тебя нет, и я свободен. Улыбка моей блаженной радости, безмерной и свободной, своим сиянием затмила боязливый и осторожный блеск твоих солнц. Ты страх хотел породить во мне, обрезать крылья ты мне хотел. Ты любовь убить хотел во мне — к жизни, то есть и к людям. Но я не дам тебе сделать это ни в себе, ни в других. Если я одну крупницу моего блаженства сообщу миру, то он возликует навеки. Бог, которому нужно поклонение,— не Бог» (145). «Вы будете Боги, ибо я бог, я вас создал; я ничто и я — то, что я создал» (152). «Я Бог» (153), ибо «я изласкаю, я истерзаю Тебя, истомившийся мир, и потом возьму Тебя. И в этом Божественном акте я познаю Тебя единым со мною. Я дам Тебе познать блаженство» (там же). «Я Бог. Я ничто — я хочу быть всем» (154). «Человек

Бог» — выражение, несколько раз выступающее в «Роёте Orgiaque» (183). Правда, другой тоже может сказать, что он Бог. Скрябин слишком горд, чтобы признать независимую от него божественность другого. Он с гордостью и сознанием величия отбрасывает эти слабые для него аргументы другого. «Ты скажешь мне: и я Бог, потому что и я переживу то же; нет, потому что *это твое сознание я создал* силой своего свободного творчества (то, что в твоём сознании, не в себе ты почерпнул его). Тем, что ты скажешь, что ты Бог, *ты меня исповедуешь*. Но ты не будешь Бог, ты будешь только как Бог, будешь моим отраженьем. *Я породил тебя*» (156). Значит, единственное возражение Скрябина в этом вопросе — это указание на безусловность его силы и могущества.

Такова эта *первая* стадия мирового и божественного «Я». Это неисповедимая Бездна, более глубокая, чем человеческое «Я» и эмпирическая индивидуальность (а), извечный хаос и всеобъемлющее Все и Ничто (b); оно — вечная игра Абсолюта с самим собою (с), вселенское сладострастие и хотение (d), единственное и всемогущее, свободное Божество (е).

Если бы мы захотели это расчленяющее резюме заменить мистически цельным резюме, то лучше всего в этом отношении послужат страницы 140—144.

Я миг, излучающий вечность.
Я играющая свобода.
Я играющая жизнь.
Я чувств неизведанных играющий поток.
Я свобода
Я жизнь
Я мечта
Я томленье
Я бесконечное жгучее желанье
Я блаженство
Я безумная страсть
Я ничто, я трепет
Я игра, я свобода, я жизнь, я мечта
Я томленье, я чувство
Я мир
Я безумная страсть
Я безумный полет
Я желанье
Я свет
Я творческий порыв,
То нежно ласкающий,
То ослепляющий,
То сжигающий,
Убивающий,

Оживляющий,
Я чувств неизведанных бушующий поток,
Я предел. Я вершина,
Я ничто
Я чувство
Я мир, я блаженство.
Я жажда блаженства
Сознание гордое
Силы божественной.
Этим сознанием
Я порождаю
Рост его в прошлом.
Я ничто, я игра, я свобода, я жизнь
Я томленье, я чувство
Я мир
Воспоминанье и мечта.

.
Я Бог!
Я ничто, я игра, я свобода, я жизнь
Я предел, я вершина
Я Бог
Я расцвет, я блаженство
Я страсть всежигающая,
Все поглощающая
Я пожар, охвативший вселенную
И ввергший ее в бездны хаоса
(Я покой) я хаос
Я слепая игра разошедшихся сил
Я сознание уснувшее, Разум угасший.

V

Вторая стадия всемирно-божественной мистерии — расчленение и оформление Бездны.

а) Прежде всего деятельность и порыв нарушают нерасчлененную Бездну и тем приводят ее в движение. Если «жизнь — деятельность, стремление, борьба» (138), то именно вторая стадия мистерии полна этих порывов и деятельности. «Порыв нарушает божественную гармонию и этим создает материал, на котором будет потом запечатлена божественная мысль» (143). «Покой рождает хотение деятельности, деятельность рождает желание покоя» (149). И вот нарушается покой гигантской силой призыва. «Вы услышали мой таинственный призыв, скрытые силы жизни, и зашевелились; мир охватила легкая как призрак мечты волна моего существования. К жизни, к расцвету! Я возбуждаю вас к жизни своею ласкою, таинственной прелестью моих обещаний. Я к жизни призываю вас, скрытые стремления, исчезающие в хаосе ощущений. Поднимайтесь из таинственных глубин творческого духа» (151).

И много раз Скрябин употребляет такие заклинания. «О вы, мои слепые порывы и исканья сильные и нежные, и их страшная борьба» (158). Это — вечное творчество. «Принцип его: хотение нового. Меня нет, я *ничто*, я хочу жить, я все. Я бытие вообще» (161). И получившая начало жизнь так, в виде Волн, ответствует своему повелителю:

Мы рождены твоим хотением различий
Нас будят отблески бессмертного луча
Мы знаменуем мир обманов и обличий
Ты в нас играешь многопенностью ключа.

И тут же, далее, эта новорожденная жизнь бурлит и пенится:

Мы волны жизни,
Волны
Первые
Волны
Робкие
Первые
Рокоты
Робкие
Шопоты
Первые
Трепеты
Робкие
Лепеты.

Волны
Нежные
Волны
Взбежные
Нежные
Сменности
Взбежные
Вспенности
Нежные
Вскрыльности
Взбежные
Вспыльности (206—207).

b) Однако «создать что-нибудь значит создать все» (158). Что же получается из этого создания и что такое это все?

c) *Творчество есть прежде всего различение, ограничение и, следовательно, оформление.* Мир всегда необходимо множественен: «если бы что-нибудь было только одно, то оно было бы ничем» (147); «понятие единства и множества существуют только рядом, и единое понимается только как *отличие* от множества. Но и единое без множества есть понятие безразличия — *ничто*» (150); «если бы что-нибудь (простое или сложное) было только одно или было всегда одно и то же, то оно было бы ничем, так же как и известный *комплекс явлений* в известном отношении существует только потому, что существует другой комплекс явлений в другом отношении» (там же: ср. об едином и множестве на стр. 151). «Я говорю, что творчество есть различение; создать что-нибудь значит ограничить одно другим» (136). В самой «первой ступени», в Едином заложено

стремление к множеству. «Единое, дав толчок, сообщило множеству движение и само стало центром». «Единое может воздействовать только на множество» (151). «Создать значит *ограничить* одно другим. Творчество — различие. Создать можно только множество» (149). В этом Скрябин видит даже «условия возможности переживания чего бы то ни было»; это условие формулируется им так: «1) *обособленность* ото всего другого, 2) *связь* со всем другим, то есть 1) индивидуальное (множество), 2) божественное (единство)» (156—157). «Природа — разбрызги того же сознания» (155). Волна — рождение различия и созерцание его.

И в этом вихре, в этом творческом взлете
Сознания чарами так сладко пленена
Волна в дотоле ей неведомой дремоте
Вся созерцанию различий отдана (214, ср. 246).

d) Это различие и оформление Первоединого рождает из себя пространство и время, которые суть «формы творчества», а «ощущения — его содержание» (147). «Я создаю пространство и время тем, что я различаю. При этом нельзя спросить, с чего я начал различать. Ибо что-нибудь существует в процессе различения только относительно другого. Значит, создавая какое-нибудь представление, какое-нибудь я, я одновременно создаю не-я, его ограничивающее, и всю историю его. Я создаю время различением ощущений и пространство различением в себе субъекта и объекта... Я уничтожаю пространство и время, когда перестаю различать. Выражения создаю и уничтожаю не означают создания и уничтожения времени и пространства во времени же и пространстве. Они лишь намекают на тот процесс творчества, который не может быть до конца выражен понятиями, которые сами только его продукт» (136). Пространство и время не отделимы от ощущений (147). Различение в последних и есть создание пространства и времени. И потому бессмысленно спрашивать, как начался мир. «Мир, который в пространстве и времени, никогда не начинался и никогда не пройдет. В пространстве и времени нельзя дойти до причины всех причин. Бесконечность и вечность содержат в себе все возможное в формах пространства и времени» (148).

К мгновенью устремилось
Безличное «везде»

Но создание пространства и времени есть создание и всей их полноты. И Скрябин резко говорит о создании прошлого и будущего. «То, чего я желаю, я желаю *здесь и теперь*, а для этого момента нужна вся история вселенной, человечества. И этим моим капризом, мимолетным желанием, я создаю эту историю, как создаю все будущее. Все — мое желание, моя мечта, и все это я сознаю» (140). «Я создаю тебя, (мое) прошлое, чтобы отрицать в настоящем и жить будущим» (152). «*Я жить хочу*. В этом желании все. Прошедшее и будущее» (156). «*Мне нужен мир*. Я весь — переживаемые мною чувства, и этими чувствами я создаю мир. Я создаю тебя, бесконечное прошлое, рост моего сознания, искание меня, и бесконечное будущее, успокоение во мне, печаль и радость обо мне. И как играет мое чувство, изменчивое как мечта, как каприз, так играет все прошлое и будущее... Для каждого изгиба моей фантазии нужно иное прошлое, как иное будущее» (139). «Вы нужны мне, темные глубины прошлого!» (140).

е) Но далее! *Пространство и время рождают далее индивидуальность*: они — единораздельно единомножественны. «Раз нет *действительной множественности*, нет индивидуального сознания, которое есть отношение к другим индивидуальным сознаниям и только и существует как отношение к ним. Другими словами, без действительной множественности нет жизни. Условия жизни суть: единство и множество (действительное). Итак, выходит, что я не только не могу отрицать внешнего мира, но я не мог бы существовать без этого внешнего мира. Мое индивидуальное сознание, которое есть отношение к другим индивидуальным сознаниям, перестало бы существовать» (166). «Не нужно забывать, что человек *носит* свою индивидуальность, как и тело (одежда). Некоторые философы смешивают индивидуальность с духом. Изучая *индивидуальность*, то есть, например, способность поступать так или иначе при известных обстоятельствах, они думают, что изучают способности душ, которые различны *по своей сущности*. Они забывают, что индивидуальность есть *отношение* к другим индивидуальностям; она есть краска, явление одного и того же духа в форме времени и пространства» (173).

f) Так рождаются «я» и «не-я», *взаимно предполагающие друг друга*. «Создать что-нибудь значит ограничить одно другим. Творить значит отделяться, значит желать нового, другого. Для этого необходимо то, от чего можно произойти (отделиться), — множество, не-я, — и то, что отделяется, — индивидуальность, я. Это единственное условие возможности деятельности, переживания ощущений, это свободная игра» (148). «Итак, необходимо не-я, чтобы Я в я могло творить. Я и не-я — форма деятельности. Но это не значит, что эта форма предшествует самой деятельности; она, как и все, есть единое свободное творчество» (148—149). «Я хочу деятельности, я хочу насытиться этой деятельностью. Деятельность — творчество — создание нового — различие — индивидуализация. Я отделяюсь от чего-нибудь, как ему противостремление — как различие, как новая индивидуальность, — насыщаюсь этой деятельностью, испытываю блаженство и снова впадаю в безразличие. Не-я представляет в данный момент из себя а. Если бы я остановился на этом, то а сделалось бы для меня безразличием. Я хочу действовать. Я различаю в а x и y , и для меня теперь $a = y + x$. Причем y и x существуют так же, как и я. Или — я отрицаю а и создаю b , как противостремление а» (150). Из этого различия — я. «Я — я и не-я. Я — единое из множества, и множество без единого вне меня» (151).

g) *И тогда я становится в центре мира*. «В прошлом все — искание меня (тоска обо мне), и я сам в юности — искание того, чем я потом сам стал (что потом я сам создал). Моя юность — это высшая точка напряжения томления мировой скорби (мира). Мое настоящее — это высшая точка блаженства и свободы, победа над скорбью. Будущее — успокоение в деятельности. Прошлое, кроме того, — предчувствие меня» (144—145). «Для того, чтобы пространство и время были для меня возможны, я должен включить себя в настоящий момент и центр вселенной. Я должен существовать в настоящий момент, чтобы строить прошлое и будущее. Другими словами, для меня прошлое и будущее возможны только от настоящего момента моего существования» (149). «И лишь мой отблеск в виде солнца сияет» (140). «Истинный центр вселенной — сознание, ее обнявшее. Лишь в этом сознании живет все прошлое, себя не сознававшее, и все будущее» (174).

h) *Мир тогда, или сознание, есть известная система*

отношений. Выйдя из бездны и Первоединого, он — стройное, хотя и текучее, единство отношений. «Мир может быть рассматриваем как *неподвижная* система отношений в каждый данный момент и как вечно изменяющаяся система во времени, причем она подвижна тогда во всех своих точках. Если одно состояние сознания переходит в другое, то про это первое можно сказать *условно*, что оно изменилось и что эта перемена влечет за собою изменение во всей системе отношений. *Вообще понятие изменения связано с понятием психологического синтеза различных моментов*, из которых каждый есть особое замкнутое в себе и недоступное для наших перемен, как таковое, состояние сознания» (179). Здесь все раздельно и отграничено. Одно здесь всегда отрицание другого. «Каждое состояние сознания, как таковое, есть замкнутая сфера, не проникаемая другим состоянием сознания, которое также есть замкнутая сфера. В этом факте замкнутости сферы каждого состояния кроется факт размножения единого сознания, в котором пребывают все его состояния. В вибрационном движении предельные точки каждого колебания суть моменты и могут быть восприняты только как границы колебательного движения. Сами по себе, будучи моментами, они восприняты быть не могут — этим и объясняется то обстоятельство, что каждое из состояний сознания существует только в *системе отношений* и вне ее немыслимо. Различение в вибрации предельных точек каждого колебания содержит в себе идею времени и пространства. Каждое из состояний сознания есть *отрицание* всякого другого» (181—182).

i) На почве этого «отрицания», этой «любви к врагам» (144) и зарождается главная характеристика оформившегося мира. «Я что-то чувствую, чего-то хочу. И события в стройном порядке окружают этот мой порыв со всех сторон. Чувство мое играет, меняется, и вселенная вибрирует вместе с ним, всегда оправдывая, объясняя и утверждая его. Я создаю каждый миг, чтобы отрицать его в следующий. Я всегда протест, всегда желание нового, другого. Я вечное отрицание прошлого, я вечная любовь, вечный расцвет. А многие не угадают любви в моем отрицании» (158—159). «Я познать хочу сопротивление. Я хочу создать сопротивление. Я — сопротивление (страдание)» (151). Все это — игра, сопротивление, страдание, наслаждение, жизнь в отрицании и самопротиворечии — и *заставля-*

ет Скрыбина характеризовать всю вторую стадию Бога-Мира одновременно и как чистую логику, и как чистый эрос. Как для настоящего идеалиста, для него нет различия между мыслью и бытием — жизнью. Все — исступленное ликование и самовлюбленность, и все же — железная и вечная логика вещей.

j) Когда «индивидуальное стремление создает *все другие*» и «само оно есть только отношение ко всем другим», то «вселенная построится вокруг этого переживания, как логический вывод из него» (170). «Еще раз повторю, что для сделанного мной вывода мне необходима вся история человеческого духа, или иначе, из моего положения, которое есть высота всеобъемлющего сознания, можно путем логического построения вывести всю историю вселенной во всех ее деталях» (171). Скрыбин часто говорит об этом логическом конструировании вселенной. «Прошлое всегда есть то, из чего логически выводится настоящее» (157). «Весь мир, всю вселенную человек может построить, наблюдая и изучая самого себя. Эта вселенная явится логическим построением вокруг переживаемого им чувства» (160). «Предсказание будущего есть только логическое построение» (168). «Настоящий момент есть центральное переживание (центральная фигура). Вокруг него построена вселенная (как логический вывод)» (179). И все-таки, несмотря на то что «материал, из которого построен мир, есть творческая мысль, творческое воображение» (168), сущность жизни одинаково — в любви и страсти. Мысль и страсть — одно и то же.

Я страсть всежигающая,
Все поглощающая (142).

«Я знает только страдание и хочет освобождения» (150). «Материал мира — любовь и мечта» (181). И вся природа — любовь и мечта. Горы говорят о себе:

Любовных гневов мы застывшие порывы
Мы бурных ласк окаменевшие валы
Охлады чарами застигнутые взрывы
Вершины снежные, долины и скалы (246).

«Жизнь — акт любви» (143).

к) Наконец, *развернувшаяся из Бездны жизнь мира и сознания есть арена гения, создание гения*. «Гений —

вечное отрицание (Бога) себя в прошлом. Гений — жажда нового. История человечества (вселенной) есть история гениев... Толпа — разбрызги сознания гениев, их отражение» (143). «Рост человеческого сознания есть рост сознания гениев; сознание же остальных людей есть разбрызги, искры того же сознания. Есть только одно сознание — есть мое сознание. Гений вполне вмещает все переливы чувств отдельных людей, и потому он как бы вмещает сознания всех современных ему людей» (155).

Резюмируя все указанные черты второй стадии развития божественной мистерии, необходимо отличить, значит, следующее. Деятельность и порыв нарушают нерасчлененную Бездну и тем приводят ее в движение (*a*); это и есть создание всего (*b*), творчество всего или различие, ограничение и, следовательно, оформление (*c*), рождающее из себя пространственно-временной мир (*d*) с его единораздельной единомножественностью (*e*), когда «я» и «не-я» взаимно предполагают друг друга (*f*), так что «я» оказывается в центре мира (*g*), будучи известной системой отношений (*h*) и совмещая в себе панлогизм и всестрастность, мысль и любовь (*i*) как материал мира (*j*); и это все есть гениальность (*k*).

Подыскивая же в записях Скрябина место, которое бы не абстрактно, но по всей полноте опыта резюмировало вторую стадию Мистерии, я, пожалуй, остановился бы на следующих словах (153—154):

«Мир порожден сопротивлением, которого я захотел. Жизнь есть преодоление сопротивления.

Первое усилие, первый порыв к освобождению есть первая ритмическая фигура времени, первая жизнь, первое сознание, пронизавшее хаос и создавшее 2-ю ступень (стадию), первую грань.

Судьба вселенной решена! Я жить хочу! Я люблю жизнь! Я весь свобода и любовь к жизни. Настала (наступила) возможность всего (наступил первый момент), и с ним наступила вечность и бесконечность — бесконечное прошлое, за ним следующее, и бесконечное будущее, ему предшествующее. Единственное данное есть настоящий момент, которого нет. Отдаленнейшее прошлое, ты существуешь только в будущем. Меня (сознания, человека) еще нет. Я весь исчез в этом хаосе, и хаос этот пронизывало мое единое, исчезнувшее в нем, ставшее множественным сознание. Я уничтожил

себя в нем или отождествился с ним. Я — ничто, я только то, что я создаю. Я Бог. Я ничто — я хочу быть всем. Я породил противоположное мне — ритм времени и множественность (принуждение, сопротивление). Это противоположное мне я сам, ибо я только то, что я порождаю. Я хочу быть Богом. Я хочу победить себя. Я хочу вернуться к себе. Творить землю и планетные системы звезд (космос). Первое познание — первый шаг на пути моего возвращения. (Я впервые познал — создал — разрушил). Оно породило во мне ужасающий мрак, образы страшные чудовищ могучих. Мир ищет Бога — я ищу себя, мир — порыв к Богу, я порыв к себе. Я — мир — я искание Бога, ибо я только то, что я ищу. Начинается мое искание, мое возвращение, начинается история человеческого сознания или познания или творчества его и моего...

Вы, теряющиеся во мраке веков, ищущие меня сознания! Я найду вас, я нашел вас, я создам вас, я объяснил вас. Я объясню сознания, бывшие до вас. Своим творящим взором я проник вечность и бесконечность. Я вечно буду создавать вас, как вечно вас создавал».

VI

В обрисовании *третьей стадии* божественной Мистерии — всеобъемлющего слияния в экстазе — Скрябин не пожалел красок. Друзья его говорят, что это было его неотступной мечтой последнего периода. Всмотримся в главные черты этой завершительной стадии.

а) Прежде всего *эта стадия вытекает из первых с диалектической необходимостью*. Уже Скрябин говорил: «Покой рождает хотение деятельности, деятельность рождает желание покоя» (149), уже мы знаем, что Единое само в себе таит стремление к множеству (151). Скрябин пишет теперь: «Последний момент — абсолютная дифференциация и абсолютное единство — экстаз. История — стремление к абсолютной дифференциации и к абсолютному единству, то есть стремление к абсолютной оригинальности и абсолютной простоте» (181). И не только последовательная дифференциация ищет абсолютного конца, нового единства. Тот же конец получается и как отрицание отрицания, из которого, как мы видели при изучении второй стадии, и состоит весь реальный единомножественный мир. «Время есть

результат распределения переживаний и как таковой оно создается в течение целого процесса вселенной, как и пространство. Итак наиболее реальное существование время и пространство будут иметь (выражаясь условно) в момент абсолютной дифференциации. Только тогда они будут в фиксационной точке всеобъемлющего сознания. Момент этот есть граница с бессознательным состоянием, в котором совершится отрицание отрицания и абстрактное бытие отождествится с небытием» (176).

б) Достижение экстаза есть предельное напряжение сладострастия и проникновения светом. «Я хочу быть самым ярким светом, самым большим (одним) солнцем, я хочу озарять (вселенную) своим светом, я хочу поглотить все, включить (все) в свою индивидуальность. Я хочу подарить (миру) наслаждение, я хочу взять (мир, как женщину)» (139). «Я изласкаю, я истерзаю Тебя, истомившийся мир, и потом возьму Тебя. И в этом Божественном акте я познаю Тебя единым со мною. Я дам Тебе познать блаженство» (153). В особенности изобилует яркими описаниями экстаза «Предварительное действие». «О праздников праздник! Вспыхнет твое пробуждение в нас огнекрылою пляской. Будет великим оно» (208). Волна — вся наполнена сладострастием последнего свершения.

Я любовью нежной мление,
Нежно-страдная волна
Я блаженного томления
Вся мучительно полна (211).

И немного далее:

О, проснись во мне сознанием
Светоносный луч, проснись!
Будь послушен заклинаниям
И смесись со мной, смесись!

Лишь в торжественном обличи
Тучи страшной, грозовой,
Подавляющей величию
Я могу сойтись с тобой (212).

Волна возносится в «пониклость сладко-влажную» своего героя, вливается «нежной вспенностью» (213). И когда завершается восхождение —

Небесным светом вся она озарена
И вечно-женственного в болях наслажденья
Теперь впервые ей открылась глубина (215).

Скрябину дорог экстаз и мучительный стон иступленного существа:

Хрупкий, он рассыпался
Светами и звонами
Бездны огласились
Сладостными стонами.

Заиграли радуги
Расцвелились сны
Цветами манящими
Чувственной весны (218).

И далее:

О блаженстве телесных услад
Песней дивных скрываем мы клад (219).

В скрябинском экстазе много нечистого и сатанинского, много самоотдания черной бездне и ее жрецам. Так гласит «Песня — Пляска падших»:

Черной крови дышим смрадом
Рвемся к мерзостным усладам
Мчимся в пламенной мы пляске
Пляске — ласке, пляске — сказке (220).

Эти падшие иступленно кричат:

К откровенью неба тупы
Нам отрадны только трупы
Только брызги черной крови
Нашей мерзостной любви (221).

Убеждение Скрябина — «проникнуть можно лишь сквозь пену сладострастия в ту область тайны, где сокровища души» (222).

с) Достижение экстаза всемирного и всебожественного и есть последнее спасение в одном вселенском «Я». «Народы искали освобождения в любви, искусстве, религии и философии; на тех высотах подъема, которые именуются экстазом, в блаженстве, уничтожающем пространство и время, соприкасались они со мной» (149). «Народы, расцветайте, творите, отрицайте меня и восставайте на меня. Восстаньте на меня, стихии! Воскрешаю вас, ужасы прошлого, все чудовища и все страшные, отвратительные образы, и дарю вам полный расцвет. Старайтесь поглотить меня, разверстые пасти драконов, змеи, обвейте, душийте и жальте! Всѐ и все ищите уничтожить меня, и когда все подыметя на меня, тогда я начну свою игру. Я любя буду побеждать

вас. Я буду отдаваться и брать. Но никогда не буду побежден, как никогда сам не побужу. Я всех и все укреплю в борьбе, всем и всему подарю полный расцвет... Вы будете во мне свободны и божественны, я буду Вашим Богом» (152). «Подняв Вас, легионы чувств, чистые деятельности, мои дети, я поднимаю тебя, мое сложное единое чувство, всех Вас охватывающее, моя единая деятельность, мой единый экстаз, блаженство, мой последний момент» (153). «Я пришел спасти мир от тиранов-царей, как и от тирана-народа. Я принес безграничную свободу и справедливость, принес полный расцвет, божественную радость творчества» (154). «Жизнь вообще есть освобождение в борьбе, в деятельности. Мы хотим страдания. Мы хотим власти. Самая большая власть — власть обаяния, власть без насилия. Потому уничтожение нашего врага не может нам дать удовлетворения. Овладеть, значит включить в свою индивидуальность» (146). Все включается в одно, мировое, божественное, мировое я, и все тонет в его экстазе. «Чем сильнее образ прошлого, тем он быстрее овладевает сознанием, тем больший подъем необходим для его исключения из сферы сознания. Потому вся история человечества есть подъем, в своем последнем моменте — экстаз» (181). «Универсальное сознание в состоянии деятельности является личностью, единым громадным организмом, который в каждый данный момент переживает новую стадию процесса, называемого эволюцией. Как личность не ощущает постоянно всю себя, например, человек не чувствует в каждый данный момент всех точек своего тела и еще менее всех доступных для него в будущем и пережитых раньше отношений, но, наоборот, отчетливо воспринимает или правильно сознает одно какое-нибудь переживание, так и Бог-личность в процессе эволюции отчетливо воспринимает переживаемую им в данный момент стадию эволюции и не чувствует всех точек своего организма — вселенной. Когда он достигнет предела высоты подъема, а время это приближается, то он сообщит свое блаженство всему организму. Как человек во время полового акта в минуту экстаза теряет сознание и весь его организм во всех точках переживает блаженство, так и Бог-человек, переживая экстаз, наполнит вселенную блаженством и зажжет пожар. Человек-Бог является носителем универсального сознания» (188—189).

d) В результате всего — тождество жизни и смерти, мировой пожар, где все погребено и все воскрешено к новой жизни. Скрыбин гордо заявляет:

Я пришел поведать Вам
Тайну жизни,
Тайну смерти,
Тайну неба и земли (138).

Или, в «Предварительном действии»:

О подвиг божественный, танец всезвездный
Ты нам даруешь победу над бездной
В тебе мы сорадно себя обретем,
В тебе мы блаженно друг в друга умрем (204).

Но, может быть, нигде так красочно не изображен мировой пожар, как в конце «Поэмы экстаза», где все указанное нами для характеристики третьей стадии Мистерии — необходимая предреченность (*a*), предельное напряжение сладострастия и световых взлетов (*b*), спасение и «объяснение» в одном всемирно-божественном «я» (*c*), наконец, тождество жизни и смерти в экстазе (*d*) — даны с наибольшей выразительностью и силой (199—201):

Я — свобода тобою любимая,
Ты мой возлюбленный мир!
Я прихожу
Тебя ослепить
Великолепием
Снов очарованных;
Я приношу тебе
Прелесть волшебную
Жгучей любви
И ласк неизведанных.
Отдавайся доверчиво мне!
Я настигну тебя океаном блаженств
Влюбленным, манящим, ласкающим,
То тяжелой волной набегающим,
То лишь в отдалении играющим,
И целующим тебя
Лишь разбрызгами.
А ты будешь безумно хотеть
Иного
Нового!
И тогда дождем цветочным
Буду падать на тебя,
Целой гаммой ароматов
Буду нежить и томить,
Игрой благоуханий
То нежных, то острых,

Игрой прикосновений,
То легких, то бьющих.
И замирая
Ты будешь страстно
Шептать:
Еще,
Всегда еще!
Тогда я ринусь на тебя
Толпой чудовищ страшных
С диким ужасом терзаний,
Я наползу кишасим стадом змей
И буду жалить и душить!
А ты будешь хотеть
Все безумней, сильнее.
Я тогда упаду на тебя
Дождем дивных солнц.
Я зажгу вас молниями
Моей страсти,
Священные
Огни желаний
Самых сладостных,
Самых запретных,
Самых таинственных.
И ты весь — одна волна
Свободы и блаженства.
Создав тебя множество,
И подняв вас,
Легионы чувств,
О чистые стремленья,
Я создаю тебя,
Сложное единое,
Всех вас охватившее
Чувство блаженства.
Я миг, излучающий вечность,
Я утверждение.
Я Экстаз.
Пожаром всеобщим
Объята вселенная.
Дух на вершине бытья.
И чувствует он
Силы божественной,
Воли свободной
Прилив бесконечный.
Он весь дерзновение.
Что угрожало —
Теперь возбужденье,
Что ужасало —
Теперь наслажденье,
И стали укусы пантер и гиен
Лишь новою лаской,
Новым терзаньем,
А жало змеи
Лишь лобзаньем сжигающим.
И огласилась вселенная
Радостным криком
Я есмь!

Понять Скрябина значит понять всю западноевропейскую культуру и всю ее трагическую судьбу. Скрябин — из тех, на ком лежит печать целой истории, и на нем легче, чем на ком-нибудь другом, увидеть, что значили эти длинные и тоскливые столетия прожитой нами жизни и до чего мы теперь дошли. Скрябина не существует вне широких исторических горизонтов. Этот человек, многое возлюбивший и многое познавший, не вмещается ни в какую изолированную схему, возьмем ли мы ее из современности или из прошлого. Эта схема, если возможна, очень сложна и переливчата, и необходимо наметить ее, хотя бы кратчайшим образом, чтобы судить о Скрябине и его философии сколько-нибудь конкретно и ясно.

Одна, быть может, наиболее поразительная черта мироощущения и мировоззрения Скрябина роднит его не с каким-нибудь отдельным явлением в области истории философии или музыки, но с исконными, всечеловеческими основами жизни и опыта. *Эта черта есть имманентность Бога и мира.* За все XIX и XX столетия нет гения, более глубоко проникшего в этот имманентизм, и в этом — *существенное и по силе ни с чем не сравнимое язычество на новоевропейской почве.* Язычество как раз тем и отличается от христианства, что не знает никакого Бога вне мира; не Бог творит мир, но сами боги появляются в результате космогонического процесса; не мир во зле лежит и Бог пребывает чистейшим светом, нетронутым от язв скверной твари, но само зло — божественно, сам мир упителен и свят, сам мир есть самотворящееся Божество. В христианстве здесь антиномия. Христианское понятие «творения» нельзя осилить никакой диалектикой, никакой дедукцией, никакой логикой. Никакие понятия истечения, эманации, излучения, распада, самовыявления не могут даже отдаленно выразить христианское учение об отношении Бога к миру. Бог — свят и есть чистейшая любовь, абсолютнейший свет, предельное и бесконечное Благо и Красота; мир же смешан, спутан, в нем борется божеское и сатанинское. И зло мира ничуть не говорит о недостатках в Боге; наоборот, чем больше зла и ужасов, страданий и несчастий, тем больше восхваляют христиане Бога за премудрость Его и милосердие, тем ближе они ко спасению и к самой цели своей жизни. Антиномия Бога и мира — ра-

зумно непреодолима; но без нее нет мистического сознания в христианстве. Пережить и изжить, жизнью охватить эту антиномию и есть задача христианина. Что же делает язычество? Оно тоже знает разную степень совершенства мира и разную степень зла. Но это для него — одновременно и разная степень божественности мира, разная степень выявления божественности. Мир — выявление Бога. Мир и есть само Божество. Создающее и тварь — одно и то же. И вот Скрябин — язычник!

Стоит только стать на эту точку зрения и связать Скрябина не с новоевропейским, а с древнеязыческим мироощущением, как освещается масса черт, которые без такого обобщения рискуют остаться несвязанными и разрозненными. Языческое происхождение необходимо констатировать прежде всего для того *растворения личности в Бытии*, о котором Скрябин говорит так много. Только язычники знают последнюю сладость выхождения из себя и растворения в возрожденном море бытия и Божественной жизни. Личность для язычника — вторичный момент; она произошла, становится и исчезает. Сумеречное лоно бытия, океан Судьбы и хаос всех возможных противоречий рождают отдельную индивидуальность, в них же она и уходит. Никогда не прекращается чреватая связь ее с живым лоном хаотического бытия, и только этой связью она и жива. Только язычество могло научить Скрябина сладости этой связи и необходимости растворения в Первобытно-Едином. Христианство, как бы ни проповедовало слияние с Богом, всегда оставляет личность неслиянной. Она одновременно и в Боге и самостоятельна. Новоевропейская философия тоже не могла дать Скрябину живые образцы теории такого слияния: она слишком слабо чувствует онтологизм объекта и ей не с чем сливаться. Только языческая религия идет в сравнение со скрябинским экстазом, и только на почве таких явлений язычества, как трагический дионисизм, становится понятным это слияние с вожденной стихией Божества, какое мы видим в Скрябине. Далее, язычество вижу я в двух чертах, неизменно сопровождающих мироощущение Скрябина: в запелляционной самонадеянности и героизме и, с другой стороны, в безнадежности, бессильной скованности и трагизме. Только языческие герои, которым ведь не на кого надеяться, могут быть трагическими и подлинными героями силы. Надеяться на богов нельзя: вспомните,

как Гомер и многие другие поэты изображают злобу, зависть и капризы богов; смотрите, как они сами ищут часто помощи у людей, вступают с ними в борьбу, как люди их ранят и как часто люди более правы, чем они. Надеяться человеку можно только на себя. Откуда я и куда иду — неизвестно. Но, появившись и узнавши сладость индивидуального бытия, я хочу остаться. И вот я — герой, я бьюсь за свое бытие. Ведь если я буду побежден — все равно я ничего не потеряю; судьба уже назначила мне определенный жребий. А если останусь — продлится, значит, и мое наслаждение божественным миром. Но с этим связана и глубочайшая безотрадность, глухое стенание отъединенной души. Смотрите, как мучительно и страшно стонет оркестр «Поэмы экстаза» в промежутках между двумя взлетами и распылениями. Что-то жалкое и стонущее, плачущее и покинутое есть в этом мировом Духе, захотевшем себя утвердить в вечности. Герой по наружности — пронзительно и капризно кричит, надрывается, бессильно стонет и рыдает у себя на душе, внутри. Таков и есть античный героизм, все эти блестящие и жалкие Ахиллы, Гекторы и Приамы. Далее, только язычество может быть демонично, ибо только в язычестве обожествляется мир со всеми его несовершенствами и злобой. Демонизм есть обожествление твари и зла. И только отсюда ведет свое происхождение демонизм Скрябина. Правда, и христианство интимно чувствует демонов, и без них не была бы понятна ему злоба этого, земного мира. Но христианство *знает*, что демоны — зло; против них у него есть верные средства, вся эта нечисть падает бездыханной перед лицом Божиим, и креста довольно, чтобы она была обессилена. В язычестве же нет ощущения зла в демонизме; демоны суть те же божества, может быть, лишь рангом ниже. Язычник любит своих демонов, молится им; ему немыслимо уничтожить их или лишать силы. Наоборот, демонизм в язычестве — начало религии и красоты, и верующие — в интимном союзе с ним. Таков и Скрябин, любящий все демоническое, сам себя называющий злом, но видящий в нем лишь свою силу и красоту. Тогда зло уже не зло, тогда оно — стихия божественная. Наконец, ни христианство, ни какая другая культура, ни тем более механистическое новоевропейское мирозерцание не могли воспитать в Скрябине такого мистического анархизма, такого славословия Хаосу и эротически-исступленного вожделения к Безу-

мию и алогической Бездне, как это может сделать языческое мироощущение. Вся эта культура машин и отвлеченной математики рассыпается в порошок под натиском экстатического Безумия Скрябина. Слушая Скрябина, хочется броситься куда-то в бездну, хочется вскочить с места и сделать что-то небывалое и ужасное, хочется ломать и бить, убивать и самому быть растерзанным. Нет уже больше никаких норм и законов, забываются всякие правила и установки. Все тонет в эротическом Безумии и Восторге. Нет большей критики западноевропейской культуры, как творчество Скрябина, и нет более значительного знака «заката Европы», чем эта сладость экстаза, перед которой тяжелая громада библиотек и науки — пыль и прах, летающий легче пуха. Раз уж европейское человечество прикоснулось к такому экстазу и вспомнило древний Хаос, клокотавший в религиях и задавленный новой математикой и механикой, — конечно, прежнему естественнонаучному оптимизму и теоретической беззаботности ученых профессоров не может вернуться прежнее место и значение; уже многие искушены сладостью языческих восторгов, и их не заманишь формулами и таблицами. Это безумие крови и пола, иступление и экстаз в единении с божественной плотью мира я не находил нигде в европейской философии, искусстве и религии. Единственное, что я мог бы счесть некоторой аналогией, это описание дионисийского иступления в «Вакханках» Эврипида, да и то если исключить меланхолический рационализм Эврипида и приблизить его описание еще ближе к источнику и роднику религии Диониса.

Погруженные в поверхностную жизнь технического и утилитарного века, мы не представляем себе всей жгучей конкретности и жуткой жизненности языческого мироощущения. Профессора сделали все, чтобы живую античность превратить в сумбур внешне связанных фактов, и древние религии для нас стали недоступной абстракцией, материалом, интересным лишь для «специалистов». А между тем новая Европа уже давно стонет под напором язычества; ее скрепы трещат, и вот-вот рухнет многоэтажное здание, и ведь неизвестно, что станет с нами дальше. Скрябин — не первый гений, давший нам возможность столь интимно и жутко восчувствовать бездны и сладость языческого мироощущения (о других я должен буду тоже сказать, и в связи именно со Скрябиным). Но я буду спорить, если меня станут убеж-

дать, что есть кто-нибудь сильнее и ярче Скрябина в этом отношении. Нет, *этого* никто никогда не чувствовал. Даже без музыки Скрябина, читая только текст его записей, нельзя не содрогаться перед смелостью и необычностью его выражений. Так никто и никогда не говорил. *Такие* слова не выговаривали ни одни уста. Это превосходит по смелости все, что мы когда-нибудь читали или слышали. Тут меркнет, пожалуй, вся мистика, на которую только была способна механистическая Европа.

Скрябин — язычник. И только? О, сколько он прибавил к язычеству *нового, не-языческого!* Безмерно усложнено язычество у Скрябина. Язычество — только начало и исход, и сколько еще, кроме него, было им пережито, узнано, выявлено и закреплено! Он бесконечно сложнее язычества; на его плечах вся *после-языческая* культура человечества. Действительно, были у него некоторые основания (хотя, быть может, и не те, которые хотел привести он сам) говорить о себе, что он создает себе прошлое, вызывая его из глубины небытия.

И прежде всего в Скрябине поражает одна черта, вернее, стихия, заимствованная им из *христианства*. Это — *историзм*. Что античность не знала мистики истории, это, конечно, аксиома. Античная философия есть мистика *космоса*, красивого и прекрасного целого. Грек любит созерцать вечное движение в строго очерченных границах. Вот почему круговое движение — идеальное движение, а весь космос есть самовращающийся Разум. Христианство разбивает вечную скульптурность космоса, вернее, считает ее (с некоторыми оговорками) только одной из стадий мировой истории. Мир назначен выполнить особую миссию; было начало, творение, и будет конец мира. Будет апокалипсис мировой истории, и будет преобразование твари и просветление ее. Будет новое небо и новая земля. В язычестве же — концы и начала неизменно следуют одни за другими; мир рождается и гибнет в вечном возвращении. Космос греков един, но видов и периодов его — бесконечное количество. Только христианский космос имеет неповторимую и специально определенную Богом историю. Мистически чувствует христианин каждую эпоху, и каждая эпоха чем дальше, тем ближе подходит к осуществлению мировой цели. До Христа — падение, грехопадение, забвение истинного Бога; Христос спасает людей, мир онтологически становится иным; второе пришествие Христа — новое онтологическое изменение мира. Этот существенный,

мистический историзм есть достояние исключительно христианства. И вот Скрябин с восторгом отдается этой апокалиптике истории, мистической драме Мира, превращая его в Мистерию, в трепещущую историю судорог и стонаний по возрождению и спасению.

Скрябин — причудливая смесь языческого космизма с христианским историзмом. Он берет из язычества самое важное, что по существу отличает его от христианства, — имманентизм Бога и мира, но не хочет языческой статичности и «вечного повторения». Мир для него, как для христианина, неповторим и имеет свою единственно возможную историю; Бог для Скрябина есть Бог истории, неповторимых и особо установленных судеб человека и вселенной. Но в христианстве он отбрасывает антиномию Бога и мира, не критикует, как патристика и христианская часть средних веков, пантеизм, но отождествляет Бога и мир, сливает в одно божественно-мировое тело. Руководящий Бог истории и руководимая история сливаются в единое целое. На Бога переносятся категории времени и становления мира. Мир и есть становящийся Бог, а Бог — становящееся мировое целое. Отсюда христианский историзм наделяется языческим радованием божественной плоти, апокалиптика становится эротическим безумием, а спасение и конец истории — в личном и всепокоряющем демонизме и героизме самого трагического героя — Скрябина.

И — удивительно представить себе — Скрябин берет, может быть, тоже самое главное и существенное и из новоевропейской философии и мироощущения. Что существенно для новоевропейской философии? Отбросим из последекартовского периода все то, что в той или иной форме находили мы в античности и средневековье. Всего этого немало в новой Европе. Но спросим себя, что тут совершенно нового, небывалого раньше. Отбросим религиозную мистику, объективистический идеализм, учение об одушевленности мира. Отбросим диалектику, богословие, христианский историзм и языческий космизм. У нас останется, главным образом, одно завоевание, неведомое прошлым векам, — это в сильнейшей мере проявляющийся гносеологический и метафизический индивидуализм, философия отъединенного «я», раскол знания и бытия. Декарту очевиден в начале всего не Бог, но его собственное «я». Локку и Юму очевиден прежде всего не мир с его живыми связями и идеями, но отъединенная индивидуальная психика — с ее пробле-

матическими законами и установками. Для них важен не мир с логическим строением этого понятия, но то, как из отдельных изолированных психических состояний (а они для них очевиднее всего) конструировать в сознании подобие живого и воспринимаемого мира. На локковской точке зрения стоит и Кант: «я» отъединено от «не-я»; «не-я» действует на «я», вызывая в нем те или другие психические процессы; «я» только и может постигать эти свои психические процессы. Вся задача, следовательно, сходится к тому, чтобы, не воспринимая мира непосредственно и живо, все-таки конструировать его в сознании. Фихте переносит на «я» почти мистические категории, современный же субъективный идеализм аннулирует и самое «я», превращая его в логическую категорию и отказываясь говорить вообще о «данности». Все это — философия отъединенного «я», гносеологический и метафизический индивидуализм, исходящий из недоказанного предположения, что бытие и знание разъединены, несовместимы и соединение их — догматизм и предвзятость.

Скрябин взял из этого новоевропейского индивидуализма все самое крайнее, все самое невозможное и фантастическое. Скрябин сделал все, какие только возможны, выводы из этой философии, дошел до крайнего солипсизма, обожествления своего «я», до помещения в него всего мира, всей истории и всего бытия. Я не знаю философа, который бы в такой мере и так безбоязненно защищал психологизм в субъективизме. У Скрябина обожествлено каждое психическое состояние, лишь бы только можно было сказать, что оно в какой-нибудь мере выражает ту или другую функцию «я». Можно *бессознательно* доходить до крайнего психологического солипсизма, можно бессознательно вносить категорию внешнего мира как особого бытия наряду с субъективизмом. Но в такой мере сознательно, как у Скрябина, никто и никогда не соединил крайнего психологизма с крайним солипсизмом, крайнего теоретического солипсизма с чудовищным практически-мистическим чувством своего «Я» и его глубин. В недра этого субъективно-психологического «Я» Скрябин перенес все то соединение языческого космизма с христианским историзмом, и получилась небывалая система языческо-христиански-солипсистического атеизма. Никто так громко и смело не называл себя Богом. «Сверхчеловечество» Ницше

меркнет и кажется перед скрябинским индивидуализмом недостаточно солидным. Правда, Л. Л. Сабанеев сообщает, что в самом конце своей жизни Скрябин проповедовал уже другое «Я» и даже сам называл свой индивидуализм соборностью. Но это, конечно, только начало нового периода в творчестве; то же, что нам известно, есть исключительно солипсизм, хотя и в такой мере мистический, что ему позавидует любая религиозно-философская система. В этом солипсизме нет противоречия с космизмом и универсализмом, о которых мы уже не раз говорили. Само «я» — космично и универсально; в нем все Божество и весь мир — с космосом и хаосом. В обожествлении своего «я» Скрябин перешел всякие мыслимые пределы. Еще можно кое-как понять обожествление и мистическое оправдание «Я» у Фихте; понятно кое-как, что «трансцендентальный субъект» современной философии можно возвести в какой-нибудь религиозный принцип. Но чтобы божественен стал каждый мой порыв и позыв, каждое мое хотение и стремление — это невероятно и чудовишно. Скрябин с особенной силой и аффектацией произносит страшные слова: «Я — Бог». Тут предел западноевропейского индивидуализма и торжество его логики: раз нет ничего, кроме меня, то я и есмь настоящий Бог. Этот вывод не делает большинство субъективистических систем — быть может, потому, что им не хватало мистических ощущений вообще. Но представьте себе такого индивидуалиста и субъективиста религиозным — у него не получится никакой религии, кроме самообожествления. И вот Скрябин — ярчайшее выражение западной философии и мистики, логическое завершение западного мирозерцания, безбоязненное и дерзкое выявление всех его недоговоренностей и возможностей. Вот почему стоило изучить и изложить Скрябина, хотя тема о нем далека от наших академических, университетских тем и нашего исторического горизонта. Как говорил мне Л. Л. Сабанеев, Скрябин жалел, что не мог привесить колокола к небесам для исполнения его Мистерии, и свое рождение 25 декабря не в шутку сопоставлял с Рождеством Христовым, видя в себе нового Мессию и нового Бога, который спасет людей. Так и должны рассуждать люди новейшей культуры, если хотят действительно эту культуру строить и верить в нее.

В индивидуалистическом анархизме Скрябина — высшее достижение европейской культуры, но, по зако-

нам диалектики, и высшее ее отрицание. Нельзя понять Скрябина, не понявши и не выстрадавши этих ужасных веков новоевропейской культуры в их отличии от средневековья. Только самостоятельность и божественность «Я», о котором мечтает новая Европа, уничтожившая религию и церковь, только все эти бесконечные переливы метафизического и гносеологического индивидуализма делают понятным Скрябина и его невероятную философию. Но, с другой стороны, перенеся в «я» и религию, и церковь, и культуру, и науку, и все бытие, Европа приходит к отрицанию себя, ибо она как раз и возникла на почве критики религии, церкви, средневековой философии и средневековой науки. Скрябин снова делается астрологом и алхимиком, магом, волшебником, колдуном и чудотворцем. «Я» Скрябина — пророчество революции и гибели европейских богов, и не особенно дальновидны были наши доморожденные, интеллигентские дипломаты, когда они подсмеивались над постановкой скрябинского «Прометея» в Большом театре во дни годовщины Октябрьской революции. В Скрябине — гибель Европы, разрушение «старого строя», не политического, но гораздо более глубокого, гибель самого мистического существа Европы, ее механистического индивидуализма и мещанского самодовольства, и уж не устоит политический строй, когда все внутри сгнило и индивидуализм перешел (совсем по Гегелю) в свое отрицание. Только теперь, после Скрябина, чувствуешь, какая бездна мещанства и мелочности и какая сила отрыва от живого бытия царит в основании всей этой длинной и скучной «истории новой философии» и какая вековая несправедливость, рабская зависть и жульническая боязнь царит в суждениях наших авторитетов о средних веках и античности, знавших столь великую философию и столь целостные и жизненные умозрения.

Подыскивая для Скрябина аналогии и желая найти в истории философии и мистики прообразы этого соединения христианства, язычества и новоевропейского индивидуализма, мы, конечно, упираемся в немецкий идеализм, и прежде всего в философию Фихте, который был источником для Скрябина и по отзывам знавших его друзей. А. Б. Гольденвейзер сообщил мне еще о сильном влиянии Шопенгауэра, о каковом, кажется, еще не было никаких указаний в скрябинской литературе. Все это делает понятным принцип соединения трех вышеуказанных опытов в одно целое. Что в немецком идеализме

нет, вообще говоря, антиномии Бога и мира, это ясно само собою. Мир — это стадия Божества. Что немецкий идеализм дал также формы локализации божественно-мировой истории в недрах «Я» — это ясно из блестящего примера Фихте. Что все это не космизм, а историзм — также едва ли может подлежать сомнению. Немецкий идеализм — первая попытка связать новоевропейский опыт «Я» с антично-средневековой мистикой универсализма. Правда, Фихте слишком много отдает дани субъективистической философии, и потому его система не более как плохое язычество; по тем же основаниям она также и плохое христианство. Но что это лучшая попытка соединить то и другое — в этом едва ли можно сомневаться. Такое суждение, с некоторыми вариациями, применимо вообще к немецкому идеализму. Скрябин — отпрыск немецкого идеализма, его составного мистического опыта и его философских формулировок.

Но — Боже! — что сделал Скрябин с этим «немецким идеализмом» и романтизмом! Как непонятен Скрябин без «немецкого идеализма», так непонятен он и без той коренной реформы, которую он дал этому идеализму. Он разбил его в своем анархо-индивидуалистическом мистицизме на части, безумно расширил, углубил и возвеличил каждую такую часть, пустил эти части пестрым фейерверком, и они заиграли разноцветным фонтаном и стали какой-то сатанинской игрой и вселенскими судорогами. Он взял из романтизма углубленную утонченность построений, аристократическую изнеженность и перекультуренную интеллигентность настроений. Шопен ведь его первый наставник. Скрябин оказался любителем утонченных хрупкостей, настройтельных миггов и зигзагов, шепетильных и изысканных недоговоренностей и полунамеков. Шопеновский аристократизм он довел до полунамеков. Шопеновский аристократизм он довел до максимума утончения. В нем виден избалованный барин, употребляющий тонкие духи и брезгливо смотрящий на малейшее нарушение стиля и этикета. О Скрябине говорят, что мытье головы у него было целым событием в доме, что, боясь заразы, он все время носил на улице перчатки, не брал денег без перчаток, брезгал больными и покойниками, не ел пирожное, если оно падало с тарелки на скатерть, боясь бактерий; по словам Э. К. Розенова, Скрябин побоялся однажды есть яйца всмятку, боясь, как бы курица не оказалась

чахоточной. В этом надушенном, напомаженном и накрахмаленном барине, боящемся малейшего прикосновения совне, посылающем при всяком пустяке к доктору и рабски, с максимальным вниманием исполняющем его предписания,— в этом барине есть что-то отвратительное и мелкоэгоистическое; я знавал не одного такого, и везде под такой наружностью крылась мелкая и черствая душонка, нервная, бабья, самолюбивая. Таков ли Скрябин? Конечно, кроме этого у него бесконечные возможности в других направлениях, но эта нервная хрупкость и бабья капризность и самолюбование — лежит в глубине Скрябина, наряду со всем прочим. Из романтизма взят у него Шопен, из Шопена максимальное аристократическое утончение, из этого последнего будуарная сонливость и дамские капризы.

Но это только начало «реформы» романтизма. Наряду с Шопеном взят Лист со всеми крайностями его демонического трагизма. Подобно Шопену, и судьба Листа в смысле его влияния на Скрябина была также глубока и блестяща. Лист доведен до крайностей демонизма и сатанизма. Утонченный разврат объединил Шопена и Листа в Скрябине. Будуарная философия соединилась с чертовщиной, и благородный романтический демонизм и фантастика Листа стали значительно большим развратом, смрадом и богохульством. Скрябин гораздо больше запугивает, чем пугает. Н. С. Жилиев, имевший близкое личное общение с Скрябиным, в беседах со мной неоднократно говорил, что Скрябину ужасно хотелось быть злым, исполином нечистой силы, хотелось натворить зла, но часто его полеты титана делались просто полетами мотылька. Конечно, зло было посеяно им все-таки в громадных размерах. Часто мне слышится в скрябинской музыке и философии что-то безнадежно-бессильное, ноющее и хныкающее; кажется, что опять воскресает чеховская Россия с ее надрывом и бессилием. Но гораздо чаще это бессилие сменяется неугомонными попытками показать свою силу, и в конце концов и сам Скрябин, и слушатели его начинают верить в эту силу и отдаваться ей. Когда Скрябин пишет и в звуках и в словах: «Судьба вселенной решена! Я жить хочу! Я люблю жизнь!» — то родной наш русский хлестаковский смрад души — как на ладони, рассматриваешь его как поймавшуюся бабочку. Но вот будуар сменяется шабашом ведьм, и уже страшновато.

Но еще одну стихию взял Скрябин из богатейшего

источника романтической музыки и философии, еще одну стихию вырвал оттуда, чтобы и ее взвинтить до последнего предела, чтобы и из нее выжать все, какие только можно, силы и потенции. Я говорю об общеизвестном влиянии на Скрябина Рих. Вагнера. Мистический универсализм Вагнера, быть может, еще в большей степени, чем аристократическое утончение Шопена, пользуется композиторским и философским вниманием Скрябина, и Скрябин достигает в этом чудовищных результатов. Попробуйте представить себе, что Вагнер периода «Кольца» или «Парсифаля» пишет вальсы Шопена; это представимо с трудом. Скрябин же как раз в том и состоит, что, взявши отдельные струи романтической музыки, оторвавши их одну от другой, бесконечно усиливши и усложнивши, а часто чудовищно извративши и развративши каждую из них, дает ослепительный синтез Шопена, Листа и Вагнера.

Но и этого мало. Н. С. Жилиев отмечает еще одно, по его словам, крупное влияние на Скрябина, это — творчество Дебюсси. Когда Н. С. Жилиев мне об этом сказал, я принял это сообщение почти как само собою разумеющееся. Да, да, именно все это вместе, Вагнер и Дебюсси, Лист и Дебюсси. По словам Н. С. Жилиева, Скрябин сам сознавал свою зависимость от Дебюсси и сам давал характеристику его музыки как «умирающей чувственности».

Такова широта того музыкально-мистического опыта, который лежит в основании вышеизложенной философии Скрябина.

Скрябин, по словам Л. Л. Сабанеева, читал везде только себя. Неудивительно поэтому, что он зачитывался Шопенгауэром, Ницше, был дружен с С. Трубецким, увлекался Блаватской и в довершение всего был отъявленный солипсист и психологист. На основании оставшихся записей трудно судить о влиянии индийской философии на Скрябина, хотя и в литературе, и в устных суждениях о нем его друзей я находил частые указания на такое влияние, начавшееся еще с 1906 года. Правда, это влияние шло, как говорит Л. Л. Сабанеев, через английские прозаизмы и Блаватскую; кроме того, Б. Шлецер, в отличие от Т. Шлецер, довольно удачно иной раз напичкивал его современной западной философией. Все-таки и в такой ослабленной форме индийское влияние указуемо не так легко, как прочие влияния.

Вот что случилось с романтизмом и идеализмом в

творчестве Скрябина. Можно сказать, что существенное отличие его от романтической философии и музыки — это анархия разврата, захватывающая в свою бездну всю гамму настроений от будуара до вселенской Мистерии. Скрябин, как никто другой, показал всю сладость и какую-то тайную правду разврата. В этом смраде мазохизма, садизма, всякого рода изнасилований, в эротическом хаосе, где Скрябин берет мир как женщину и укусы змеи дарят ему неизъяснимое наслаждение, — во всей этой языческой мерзости, которая изгоняется только постом и молитвой, Скрябин обнаружил чисто религиозную стихию, и он, повторяю, один из немногих гениев, которые дают возможность конкретно пережить язычество и его какую-то ничем не уничтожимую правду. Вот почему неправ был протоиерей В. П. Некрасов, который говорил 16 апреля 1915 года перед раскрытым гробом Скрябина в храме святого Николая, что на Песках: «Помолимся же, да воспарит его светлый дух к Богу, Которому он служил своими художественными взлетами в надземную высь, и, как на крылах серафимских, нашими молитвами да вознесется его душа в царство вечной красоты и там, в небесной гармонии ангельских славословий, да найдет она полное удовлетворение своим земным не достигнутым вполне устремлениям, а с ним истинное для себя счастье и нескончаемую радость безмятежного покоя». Конечно, христианин молится за всех, и за Скрябина будет молиться в особенности, и никакой христианин не решится сказать наперед, примет ли Бог его в «царство вечной красоты» или нет. Но и христианин и нехристианин должны ясно и отчетливо сказать, что Скрябин, конечно, не христианскому Богу служил своими художественными взлетами, и его «небесная высь» была не та, куда уповают войти христиане. «Небесной гармонии» Скрябин не захочет, и «нескончаемая радость безмятежного покоя» есть как раз то самое, что наиболее чуждо и непонятно Скрябину. Христианину грешно слушать Скрябина, и у него одно отношение к Скрябину — отвернуться от него, ибо молиться за него — тоже грешно. За сатанистов не молятся. Их анафематствуют.

Исторически — Скрябин есть наивысшее напряжение западноевропейской мысли и творчества и вместе — конец ее.

Приложение. Письма из неволи (1930—1933)

Письма, представленные здесь, являются только незначительной частью переписки, которую вели между собой Алексей Федорович Лосев и его супруга Валентина Михайловна Лосева (1898—1954), математик и астроном, из двух лагерей — Беломорско-Балтийского (Свирстрой, поселок Важины) и Сибирского (поселок Боровлянка). А. Ф. Лосев был арестован 18 апреля 1930 года, Валентина Михайловна 5 июня 1930 года. Оба получили соответственно 10 лет и 5 лет концлагерей, поводом для чего послужило напечатание «Диалектики мифа» (М., 1930), изданной А. Ф. вопреки запретам цензуры в полном виде. Приговор мог бы быть и не столь суровым, если бы не политическое шельмование профессора Лосева Л. М. Кагановичем на XVI съезде ВКП(б), подкрепленное затем, когда А. Ф. уже отбывал срок в лагере, клеветническими выпадами в статье «О природе» («Правда» и «Известия», 12 декабря 1931 г.), подписанной М. Горьким и, возможно, специально инспирированной.

Супруги Лосевы просили разрешения объединиться в одном лагере, где они и встретились в июле 1932-го (лагерный поселок Медвежья Гора). Большую роль в объединении, а затем и досрочном освобождении, снятии судимости и возврате в Москву сыграла Е. П. Пешкова, о чем не раз упоминается в письмах, а также М. И. Ульянова. Несмотря на работы по лесосплаву, а затем сторожем лесной биржи, ледяные палатки, ревматизм, тяжелое состояние зрения, А. Ф., как видно из писем, не терял присутствия духа, продумывал книги «в уме» и был полон деятельных планов на будущее.

Письма хранились в личных бумагах В. М. Лосевой и впервые были мною обнаружены после ее кончины в 1954 году. Переписка сильно пострадала, когда в 1941 году был уничтожен фугасной бомбой дом, где жила семья Лосевых. Однако и сейчас она включает несколько десятков писем из лагеря в лагерь, из лагеря в Москву, где находилась освобожденная раньше В. М., причем многие письма А. Ф. — это своеобразные дневниковые записи в 10—15 страниц убогистого текста карандашом, с интереснейшими самохарактеристиками и размышлениями, которые свидетельствуют о напряженной духовной

жизни А. Ф. Лосева в условиях несвободы и о тех потенциях русского философа, которые были задавлены драматическими событиями в жизни страны.

А. Тахо-Годи

Важины, 19 февр. 1932 № 6

⟨...⟩ Итак, родная, наша «верхушка» ¹ погибла. ⟨...⟩ Не могу выразить тебе всей силы своего раздражения, озлобления и дикого отчаяния, в которые я погружен этим известием. До последней минуты я надеялся на сохранение библиотеки и научного архива, уповая, что Бог не тронет того, на что Сам же поставил и благословил. ⟨...⟩ Что мне теперь делать? Гибель библиотеки — это удар, который, чувствую, даром не пройдет. ⟨...⟩ Дело также и не в том, в конце концов, что власти не разрешили оставить библиотеку наверху. Тут дело не во властях. Можно ли остаться спокойным за более высокие ценности, которые делают возможным такое безобразие и возмутительное попрание всего святого и высокого?! Не нахожу слов, чтобы выразить всю глубину своего возмущения и негодования, и готов, кажется, бунтовать против всего, во что всю жизнь веровал и чем жил. Что же это такое?! Что остается нам, кроме этой сволочной жизни, которую мы сейчас с тобой ведем? Куда деться и что делать? Погибла последняя надежда на возвращение к научной работе, ибо что я такое без библиотеки? Это все равно что Шаляпин, потерявший свой голос, или Рахманинов — без рояля. Что буду я делать, я, музыкант, потерявший свой инструмент, который нельзя восстановить никакими силами? Там собраны сочинения всех главнейших философов, всех главных мировых классиков, специальная литература по массе отдельных вопросов. Помнишь, как на каждом листике таилась какая-нибудь мысль, плод иной раз многих бессонных ночей и больших усилий ищущего ума? Ты помнишь, милая, с каким уважением и даже благоговением относилась ты к каждому клочку из моих бумаг и клала их ко мне на стол, когда они падали на пол? Милый-милый, единственный человек! Только ты одна у меня осталась, да и ту Бог оторвал от меня на тысячи верст. Что со мною? Чувствую, что я теряю самообладание и перестаяю

¹ Библиотека. — *Примеч. А. Тахо-Годи.*

ручаться за себя. <...> Родная, я — писатель и не могу быть без литературной работы; и я — мыслитель и не могу жить без мысли и без умственного творчества. *Я не могу, не могу* иначе. Это — мой путь, мое послушание, мое призвание и то, что заняло всю жизнь и отняло все силы. Расстаться с этим значит духовно умереть, и я не вижу никакого иного пути. Мы с тобой за много лет дружбы выработали новые и совершенно оригинальные формы жизни, то соединение науки, философии и духовного брака, на которые мало у кого хватило пороха. <...> Соединение этих путей в один ясный и пламенный восторг, в котором совместились тишина внутренних безмолвных созерцаний любви и мира с энергией научно-философского творчества,— это то, что создал Лосев и никто другой, и это то, оригинальность, глубину и жизненность чего никто не может отнять у четы Лосевых. И что же? В расцвете сил, на пороге новых и еще небывалых творческих работ мы зверски избиты и загнаны в подполье — кем же? Не скрою от тебя (и не хочу, не могу скрывать), что душа моя полна дикого протеста и раздражения против высших сил, как бы ум ни говорил, что всякий ропот и бунт против Бога бессмыслен и нелеп. Кто я? Профессор? Советский профессор, которого отвергли сами Советы! Ученый? Никем не признанный и гонимый не меньше шпаны и бандитов! Арестант? Но какая же сволочь имеет право считать меня арестантом, меня, русского философа! Кто я и что я такое? И еще страшнее вопрос: что я *буду* через «10 лет» и даже не через 10, а через 5, через 3 и даже через год? Озлобление и духовное оцепенение, нарастающее изо дня в день, может привести к непоправимой духовной катастрофе, из которой уже нельзя будет выбраться на прежний путь. Я закован в цепи в то время, как в душе бурлят непочатые и неистощимые силы и творческие порывы, в уме кипят и напирают новые, все вечно новые и новые мысли, требующие физических условий для их осознания и оформления, а сердце, несмотря на холод и тоскливые сумерки теперешней моей жизни, неустанно бьется в унисон с какими-то мировыми, вселенскими пульсами, манящими в таинственную даль небывалых чувств, восторгов, созерцаний, красоты и силы духовных взлетов, умиления и подвига. <...> И еще многое хочу и имею тебе сказать, но — немеют уста и ум не находит слов выразить всю скорбь и боль по поводу гибели нашей верхушки. Не-

ужели моя любовь к книгам в какой-нибудь степени сравнима с плюшкинским скопидомством, достойным, действительно, лишь разрушения и возмездия? Неужели я любил книги из-за денег, из-за славы, из-за теплого угла и вкусного куска? Неужели творения великих людей не были для меня духовной пищей, мировой атмосферой мысли и чувства, вырвавшей меня из недр окружающего мещанства и пошлости? Книги любил я как люблю мысль, чистую мысль, как люблю всякий порыв и выражение духа, вечно стремящегося ввысь. Со многими своими книгами я жил 20—25—30 лет, с первых классов гимназии. Многие из них уже давно перестали для меня быть книгами, а превратились в живых спутников и друзей жизни, с которыми я беседовал как с живыми людьми и которые утешали меня как самые близкие родные. Многие из книг, которые теперь отданы на произвол судьбы, всю жизнь сопровождали меня на моем пути, с своими переплетами, с своими внешними дефектами, с своими мельчайшими внешними особенностями, дорогими и родными моему сердцу, как дорога родинка на твоём подбородке или как незабываем тембр твоего голоса, — хотя иной спиритуалист и моралист (вернее, дурак) и упрекнет меня здесь в материализме и сентиментализме. Как люблю я тебя, мой вечный друг и спутник, так я люблю и свои книги, и не знаю, где кончается общение с великим человеком через его книгу и начинается общение с тобою. Это ведь все же едино, одно нечто единое, целое и целомудренное, нерушимое и вечное. И если это все же как-то разрушено, то не есть ли это изнасилование нашей жизни, изгнание во тьму и безумие, ограбление и святотатство великого храма. Этого все равно же нельзя разрушить и — вот оно как-то разрушено! <...> Нуждаюсь в твоей ласке, как в воздухе. Помню, в одиночке метался я иной раз целыми часами, призывая твое имя, как бы заклиная тебя явиться и оказать помощь. И этой помощи не было и нет уже два года! <...> Или уж скоро конец — не трудно угадать, какой конец. Я знаю, как тут умирают. И когда я околею на своем сторожевом посту, на морозе и холоде, под забором своих дровяных складов, и придет насильно пригнанная шпана (другой никто не идет) поднять с матерщиной мой труп, чтобы сбросить его в случайную яму (так как нет охотников рыть на мерзлой земле нормальную могилу), — вот тогда-то и совершится подлинное окончание моих философских вздыханий

и стремлений, и будет достигнута достойная и красивая цель нашей с тобой дружбы и любви. Вот чего достойно теперь теперешнее состояние моего духа, <...> мутнеет мой ум и прорывается сознание, вижу черную бездну и не знаю, куда ступить. Холоднеет и костенеет дух, как холоднеют мои руки, на которых пальцы поражены ревматизмом после долгих работ с мокрыми баграми. <...>

И вот нет ни родины, ни родных, ни неба, ни сладости бытия! <...> Но как только всплывет в уме твой образ, твой чудный и прекрасный лик среди туманов и бурь жизни, среди мглы и безумия угасающего ума, и как только вспомню тебя, печальную и ясную, усталую и светлую как осенние горизонты, — так чувствую, что молитва начинается сама собой. Как прекрасна мысль, чистая мысль, чистый ум, из недр которого постоянно всплывает и плещет неугасимый источник жизни. «Живой ум», о котором говорит Плотин, — как он прекрасен, а ведь мы были с тобой, хотя и скромными, служителями этого ума, чистого ума. Мы хотели восславить Бога в разуме, в живом уме. Вот почему трудно примириться с теперешним положением, где гораздо больше смерти, чем жизни, и — сплошное безумие. Это не живой ум бытия и личности, а мертвое безумие небытия и безличия. Как это пережить?

Важины, 6—9 марта 1932 № 8

Родная, светлая, друг мой единственный! Может быть и не нужно было бы мне писать тебе в том положении и настроении, в каком я теперь всегда нахожусь. Скрывать от тебя свои интимные чувства и настроения я всегда мог только до известного момента (как и ты, конечно, в отношении меня), так как многое всплывает случайного и несущественного, говорить о чем и размазывать что было бы нецелесообразно и даже вредно, поскольку это могло освещать действительность жизни наших душ в ложном свете. Так научены мы с тобою опытом долголетней дружбы; и, как я теперь думаю, мы достигли здесь огромного, — м. б., небывалого, — результата в смысле тонких чувств взаимного уважения и охранения великого сокровища дружбы. Однако, когда перейден определенный предел, скрываться друг от друга мы не только переставали хотеть, но даже и не могли бы скрывать, если б захотели, так как слишком интимно знаем мы взаимно наши души. <...> Вот и теперь <...>

могу ли скрывать свои подлинные настроения и могу ли замазывать картину своей жизни чуждыми красками, т. е. надевать — перед кем же, перед тобою? — какую-то искажающую меня маску? Нет, это не в наших с тобою правилах, и волей-неволей приходится быть правдивым. <...> Что хочешь, а не принимает у меня душа этой безобразнейшей и гнуснейшей жизни в течение двух лет. *Не принимает*, понимаешь ли, не принимает. <...> Скажи, родная, можно ли оставаться нормальным человеком и сохранять ясную и безмятежную улыбку, когда вокруг себя постоянно и неизменно слышишь самую отвратительную ругань, когда эта сплошная и дикая матерщина доводит иной раз почти до истерики! Я понимаю, что по той или иной «необходимости» можно пробыть день-два, ну пусть месяц-два среди преступного мира, в бараках и палатках, где люди набиты как сельди. Но если это длится два года, да еще с перерывом тоже нескольких лет, то я уж не знаю, что это за «необходимость» и кому она нужна; и, главное, не знаю, во что превращусь я, всю жизнь уединявшийся и избиравший самое изысканное общество. Ты пишешь, что в Бутырках ты была с 40 человеками в одной камере в течение нескольких месяцев. А я, родная, до сих пор нахожусь в таком положении, что многие с сожалением вспоминают Бутырки, так как набиты мы (в мокрых и холодных палатках) настолько, что если ночью поворачивается с боку на бок кто-нибудь один, то с ним должны поворачиваться еще человека 4—5. Я понимаю, что наука, как она ни велика, она — ничто перед высшими ценностями, стремлением к которым мы с тобой привыкли жить. <...> Но, само собой разумеется, с наукой можно расстаться только именно ради высших ценностей, как я сказал. Наука у меня сейчас отнята, — вернее зверски и идиотски отнята и изуродована. Ну, и? Что взамен ее? Какая высшая ценность воплощается вместо нее? <...> Ум лишен всякой возможности (несколько лет!) сосредоточиться, когда душа расхищается ежеминутно, ежесекундно, когда рассеяние доходит до последних духовных глубин и мутнеет сознание. <...> Совсем не помогают слова о послушании. Пусть будет послушанием то, что пальто износилось и ползет (от скитания по овинам) так, что вата висит клочьями и нечем, да и некому его зашить; пусть будет послушанием то, что из-за каждой кружки кипятку приходится унижаться, кланчить и бегать по всей командировке, пусть послушание — шлять-

ся во тьме на больших ветрах около черт знает чего. Не принимать всего этого и из-за этого возмущаться — недостойно философа. <...>

Думать о себе приходится мало, так как, за исключением одиночки, я уже два года ни разу не оставался один в комнате, да в одиночке, как ты знаешь, нельзя быть одному... Раньше еще некоторое утешение доставляло уединение на моем посту. Но в последние недели и это утешение исчезло, ввиду холодов, ужасных ветров, затяжки того, что я ждал в январе, и общим ухудшением моего политического положения. Приходится бороться с общественными подонками и преступностью, нашедшей себе дорогу к власти, с тысячеголовым зверем и его хамством, невероятной дикостью и грубостью, озлобленностью против ума, культуры, чистоты душевной и физической, против интеллигенции. <...>

Важины 11 марта 1932 г. № 9

Радость моя, друг мой единственный! Продолжаю прошлое письмо № 8, прерванное внешними обстоятельствами. Существенной чертой своей жизни последних двух лет считаю невероятное нагромождение вопросов, которые, во-первых, совершенно никому не нужны, в том числе и мне, и для решения которых, во-вторых, совершенно нет никаких данных. И тем не менее все силы, и внутренние и внешние, направлены на меня с требованием во что бы то ни стало разрешить эти вопросы. Так, не зная многих существенных фактов современной церковной политики и не будучи достаточно осведомлен в каноническом праве и некоторых вопросах истории церкви, я в течение 1¹/₂ лет должен был во что бы то ни стало решать труднейшие вопросы из этих областей — решать иной раз чуть ли не под угрозой смерти. Сидя в тюрьме, я, как человек, волновался и занимался тысячью всяких вопросов о себе, о тебе, о родителях, о своей научной деятельности, о своей библиотеке; и это — при полном отсутствии всяких материалов по этим вопросам, в условиях строжайшей изоляции, да еще при активном вмешательстве внешних сил, стремившихся на каждом шагу обмануть, запутать и утопить. В течение первых месяцев одиночки я, как уже тебе писал, испытывал тяжелые состояния угнетения и покинутости, сопровождавшиеся постоянными слезами, расшатывавшими нервную систему. В этих состояниях почти все было для

меня ново, и я почти совсем не мог отличить в них хорошего от дурного. Это было новым уравнением, которое волей-неволей, чисто насильственно, пришлось решать, и решать немедленно и неотложно, но уравнение это явно было неразрешимо, так как оно состояло только из одних неизвестных. Наконец, и теперь я все время плаваю в стихии слухов, сплетен, догадок и предположений, благонамеренных или злонамеренных мнений, из которых волей-неволей (ибо больше неоткуда) приходится составлять и свое собственное мнение о происходящем, — в то время, как, собственно говоря, никто ничего не знает достоверно, все существенное (да и несущественное) скрыто и засекречено, и темная толпа живет смутными ожиданиями и надеждами, большею частью глупыми и тем не менее наивно проецированными вовне. Ты сама <...> знаешь, как все это нагло противоречит не нам (что такое *мы*?!), а свету разума, спокойному и ясному обладанию истиной и мудрой уравновешенности сознания, опирающегося только на достоверное. Мы привыкли с тобой жить очевидными и достоверными фактами разума, и душа наша тщательно избегала всякого нецеломудренного погружения во тьму недостоверного сознания, живущего нервами, сплетнями, истерикой, преждевременными выводами, всяческими преувеличениями и необоснованными обобщениями. Даже среди посещавших нас друзей мы не переваривали и как бы инстинктивно избегали тех, у кого разум жил на поводу у слепых фактов и кто вносил нервное раздражение и истерию туда, где должно царить величавое спокойствие мудро-уравновешенного духа. Был же у тебя какой-то инстинкт достоверного ума, когда ты, незрелой гимназисткой, выбрала своей специальностью математические науки. Едва ли ты много в этом понимала — вероятно, не больше, чем в том возрасте, от которого осталась твоя, любимая мною, фотография (личико, подпертое руками). <...> И все-таки какой-то внутренний инстинкт привел тебя именно к математике. Обо мне также тебе все известно. В религии я всегда был апологетом ума, и в мистически-духовном и в научно-рациональном смысле, в богословии — максимальный интерес я имел всегда почти исключительно к догматике, как той области, которая для богословствующего христианина есть нечто и максимально разработанное в Церкви и максимально достоверное (помнишь, как еще в 1917 году ты

обратила свое духовное и сердечное внимание на внутренне разумную стихию догмата о пресв. Троице), в философии я — логик и диалектик, «философ числа», из наук любимейшая — опять-таки математика, и, наконец, филологией-то я занимался почти исключительно классической, в области которой в науке достигнута наибольшая разработанность и четкость. И вот, после всего этого, неустанного и многолетнего славословия разума, после того, как мы с тобой научились прекрасно понимать всю внутреннюю пустоту и мещанство хулителей разума и их побеждать, после того, как мы обрели последнее единство всего сущего в разуме, в плотиновском Нусе (помнишь?), уходящем в бездну перво-единого Света, после всего этого — темный лес и невылазное бесконечное болото каких-то ненужных, часто мелких, но болезненных и напряженных исканий, это вечное болтание в атмосфере непроверенного, недостоверного, смутного, предположительного, беспросветное блуждание по разным топким трясинам субъективных чувств, случайных (ибо где же достоверность?) настроений и объективного хаоса, неразберихи и путаницы реально происходящего. Молчит догматика, ибо никому и ни для чего не нужны тончайшие методы, разработанные мною в этой области. Молчит логика и диалектика — за недостатком для них всякого материала, за полной, безобразно наглой и вопиющей их ненужностью ни для чего и ни для кого и за полной, постоянно нервирующей невозможностью, физической невозможностью что-нибудь систематически продумать и записать. В значительной мере умолкла и математика, которой я так усердно и успешно занимался в тюрьме, — за недостатком литературы и опять-таки за полной физической невозможностью что-нибудь систематически продумать и записать. Я уж не говорю об истории античной философии, своей ближайшей и университетской специальности, для которой нужны столичные библиотеки и которой тут нельзя заниматься, даже если бы физические условия и благоприятствовали этим занятиям. Я уже писал тебе в прошлом письме, что лучше я не могу охарактеризовать свое отношение ко всему этому, как назвавши все это невероятно скучным и пустым, не страшным и не ужасным, не беспокойным и даже не опасным, а просто только блевотно скучным и пустым. Есть что-то мелкое и бездарное во всех этих угрозах смерти, которые я пережил, во всей этой жесто-

чайшей, но в сущности наивной и пустой изоляции, в этом мареве мертвых душ и безнадежной запутанности мозгов, в бестолковости и азиатчине распоряжений, порядков, «обычаев» и «устоев». Все это как-то бездарно, внутренне бессодержательно. В этой невероятной жестокости и озлобленности чувствуется что-то пассивное, безнадежное духовное мещанство, отсутствие размаха, глубины, мысли, какие-то тщетные потуги бездарности стать гением. А хочется чего-то красивого, сильного, умного, даровитого. Хочется общения с возвышенным, мудрым, гениальным, духовно-радостным, просветленным и величавым, великим. Боже мой, сколько же в жизни грубого, топорного, духовно нетонкого и бессодержательного, сколько всякой хлестаковщины, неподлинного, глупого и неуравновешенного, сколько всего делается на «авось», на «ура», сколько этой мелкости и немощности, животной и осатанелой борьбы за существование, в которой люди не умеют сохранить элементарного достоинства и обнажают всю свою пустоту, плоскость, отчаянную дурость и бездарность до конца! И в этом болоте и вертепе не только живешь, но что-то делаешь, куда-то стремишься, имеешь какие-то чувства любви и ненависти, на что-то тратишь свой ум и способности... Была какая-то идея в нашей с тобой жизни и какая-то мысль воплощалась же в нашей любви, в нашей молитве, в нашей науке, — где она, эта идея и мысль, где эти чудное и прекрасное, ликующее солнце и праздничный, вечно юный небосвод, осенявший и благословлявший нашу жизнь и наши души? Что за сумерки и сырой погреб нас окружают, и что это за незнакомые нам, чуждые нам, бездарные и нерельефные картины вокруг нас, эти серые, несолнечные, скучные и нудные поверхности, эта бескрасочная, подчеркнуто будничная и лишенная всякой светлой мысли жизнь и участь? Вот и опять все снится: лезу-лезу на высокую колокольню, и — никак не долезу, — так высока колокольня; и богослужение уже кончилось, и народ разошелся, а я все лезу и лезу звонить, поднимаюсь по бесконечным лестницам и никак не могу добраться до колоколов. Что это? Это ли философ Л. и звонарь А.? Это ли профессор, мастер своей науки, и писатель, ведущий за собою общество? Это ли гражданин, нужный обществу, ученый, ценный для науки, педагог, увлекающий молодые души к истинному, прекрасному, подлинно человеческому и гениальному? Или вот еще: стою на клиросе,

должна начаться Херувимская; Досифей стоит рядом и толкает: «задавай тон!» Задаю тон «ре-си-соль», но никто меня не слышит, так как голоса у меня нет (как бывает во время простуды горла, когда говоришь хриплым шепотом). Тогда я начинаю петь сам и один, но — и сам своего голоса не слышу. Усиливаюсь петь, но никто меня не слышит, и сам я ничего не слышу, и — богослужение останавливается. Так путаюсь я сейчас в жизненном лесу, забытый Богом и людьми, и — чего, скажи пожалуйста, ждать? Бог требует отдать всякое, хотя бы простейшее понимание происходящего, и волей-неволей приходится его отдавать, ибо Христос выше и дороже и понимания жизни и самой жизни. Но, Боже мой, как все это безрадостно! Как Ты, Господи, отнял у меня всю ласку жизни, как лишил радости подвига и утешения в молитве! Как презрел всю мою многолетнюю службу Тебе в разуме и в поклонении святых славы!

⟨...⟩ Сейчас Масляница, блины. Мы никогда не были с тобой любителями этого рода «удовольствий», и часто, бывало, блины эти ешь только для того, чтобы не выразить пренебрежения к столу наших родителей и оказать необходимую тонкость и уважение к старикам-родителям. Но вот теперь, когда я лишен не только этих самых блинов, но и всего прочего в этом роде, — каким утешением и миром веет от этого быта, который, как ни далек от интересов чистого духа, таил в себе столько источников внутреннего равновесия и столько путей к мудрому обладанию жизнью! Блины и хороший стол — это ласка жизни, начало мирного устройства, наивная и беспечная радостность самого бытия. Блины, это звучит как-то празднично, даровито, устойчиво и крепко, и — как это обоснованнее, разумнее, духовнее моего теперешнего нищенства, не только ведь физического, но и духовного! Жизнь чистого духа выше, конечно, блинов. Но блины, этот внутренне оправданный и разумно сформированный быт, безусловно, духовнее, содержательнее, гениальнее этой вопиющей бессмыслицы и жесточайшей тупости и бездарности моего теперешнего бытия. Вот до чего, родная, приходится доходить в своих размышлениях о «сущности вещей». Терпеть не мог я радио. И мы считали духовным растлением и рассеянием провести радио в нашу тихую келию уединенного умственного труда, любви, мира и молитвы. Но вот, на днях, у нас провели тут в «Красном уголке» радио. Боже мой, с какой жадностью я прослушал, за несколько лет идиотиз-

ма и азиатчины своей жизни, симфонический концерт из питерской Филармонии, где один неизвестный мне немецкий скрипач прекрасно исполнил скрипичный концерт Глазунова (мне хорошо известный). Насколько духовнее, даровитее, глубже, нужнее и красочнее эта концертная жизнь, чем то дурацкое, безнадежно тупое, бездарное и блевотно скучное существование, которое я сейчас веду. Вот до чего дошел <...> и вот что имею смелость теперь выговаривать, мой дорогой и единственный друг!

Переходя к твоему письму № 5 от 6 февр., отмечаю и в нем эту потребность в «совете». Боже мой, сколько раз мы, значит, взывали заочно: «<...> посоветуй что-нибудь». И — встречали неумолимую, глухую и тупую, неприступную стену. Но ты умеешь этот кошмар объединять с радостью, а я — увы! — потерял радость надолго, — не навсегда ли? Было в древней Греции предание о некоей «пещере Трофония», раз заглянувши в которую человек терял способность смеяться на всю жизнь. Ко мне, вероятно, это неприменимо. Но пещера, в которую я заглянул, все же отняла смех на многие годы. — Ты пишешь о своей посылке и просишь не сообщать о ней старикам. Вот это и значит, что ты присылаешь мне то, что прислано ими тебе, и, значит, себе отказываешь. Это ужасно! <...> Сразу чувствую разом и умиление от дара твоих рук и обиду на твое самопожертвование. И не знаю, какое чувство сильнее. Но лучше все-таки не присылай больше. Не доставляй мне лишнюю скорбь (и радость?). Ну, Бог с тобой.

<...> Твое сообщение о том, что от работы у тебя болели глаза и что вообще много уходит времени на службу, несколько останавливает меня от совета (вернее, просьбы) изучить что-нибудь из математики и астрономии (как я писал раньше). При таких условиях, конечно, трудно заниматься. Нельзя ли как-нибудь сократить службу, и уж тогда заняться наукой. А так едва ли что выйдет. Да и здоровье твое для меня, конечно, несравненно дороже всякой твоей науки. Если будет возможность, то — займись математикой *систематически* для меня. Не для себя, а для меня. Ты ведь мне это сделаешь по благу. Другому (и себе) не сделаешь, а мне по благу сделаешь. Верю, что сделаешь по мере сил и возможности.

Относительно спотыкания в темноте мог бы очень многое тебе сказать, — вплоть до ночевки в глухом лесу

на снегу сбившись с пути и потерявши всю ориентировку местности. Но сейчас об этом нельзя, да и не стоит писать. Потом узнаешь. Каким-то чудом всегда избавлялся от ужасов. Думаю, что не всегда же, в самом деле, будут твориться такие чудеса. И что тогда? — заявления пиши во все три места, о которых я тебе писал. Сам я послал пока только прокурору. Второпях не вложил я копию этого заявления в свое предыдущее письмо к тебе. Прилагаю теперь. — То, что ты пишешь по поводу «Мифа», м. б. и правильно, но хочется к этому еще кое-что прибавить. Конечно, там много интимного и сокровенного из нашей дружбы и жизни. Но ведь не называл же я тебя там по имени. Речь идет там в общей форме, как стихи у поэта. И потому интимность тут достаточно прикрыта. Главное же, будучи поставлен в жесточайшие цензурные условия, я и без того в течение многих лет не выражал на бумаге ничего не только интимного, но и просто жизненного. Для философа, строящего философию не абстрактных форм, а жизненных явлений бытия, это было все более и более нестерпимо. Я задыхался от невозможности выразиться и высказаться. Этим и объясняются контрабандные вставки в мои сочинения после цензуры, и в том числе (и в особенности) в «Диалектику мифа». Я знал, что это опасно, но желание выразить себя, свою расцветающую индивидуальность для философа и писателя превозмогает всякие соображения об опасности. В те годы я *стихийно рос как философ*, и трудно было (да и нужно ли?) держать себя в железных обручах советской цензуры. Этим объясняются и те многочисленные выпады против моих врагов из разных лагерей, которые я допускал в своих книгах. В условиях нормальной общественности, где деятель литературы имеет возможность выражать идеи, которые у него созрели, не могло бы быть этого, часто нервного и резкого полемического тона, который я допускал и в печати и в устных выступлениях. Все это надо понять. И ты понимаешь.

Важины, 22 марта 1932 № 11

Радость моя, здравствуй! Родной, вечный человек, здравствуй! Опять ты выкинула номер — прислала мне, живущему под Питером, из сибирской глуши книги. Родная, только ты умеешь так обрадовать, и никто другой. Да откуда ты сама-то их взяла? Не могли же тебе,

в самом деле, присылать из Москвы учебник тригонометрии! Очевидно, ты их приобрела там. Но тогда — 1) как это возможно на какой-то Боровлянке, 2) на какие деньги ты это могла сделать и 3) что же это такое, что за родной и вечный человек мог придумать для меня такую радость, такую необычайную, давно не бывшую у меня радость!!! Хотя и всякий дар твоих рук для меня умилителен и трогателен и даже всякая мелочь, освященная твоим участием и лаской, становится для меня родной вечностью, но присланные тобою книги и сами по себе сейчас для меня не бесполезны. О «Раб. книге по математике» я думал а priori неблагоприятно, прочитавши о ней в объявлении в конце книги Куранта, и потому не выписывал ее (хотя, кроме Н. Д. М., до сих пор никто не откликнулся на мою просьбу). Но теперь, ознакомившись с нею ближе, нахожу ее весьма полезной, да, оказывается, и редактирована она Хинчиным (о котором, помню, Д. Ф. отзывался положительно). Только много написано прикладного. Жалею, что ты прислала только «2 концентр»¹. Что это, не оказалось под рукою 1-го и 3-го или же кто-нибудь сбавовал из наших почтальонов? Напиши, пожалуйста. Во всяком случае в бандероли оказался только второй концентр. Интересно бы почитать первый и посмотреть, как там рассказаны основные понятия. Напр., в главе о методах интегрирования очень хорошо приведено 12 основных формул, но тут ни одна из них не выведена. По-видимому, это сделано именно в 1 концентре. Также не все ясно в отделе диффер. уравнений. И если бы я раньше (в тюрьме) не прошел курс интегрирования дифференц. уравнений, то и вообще эту главу было бы трудно понять. Если найдутся 1 и 3 концентры, то, пожалуй, пришли их мне, хотя сейчас снова в 1001-й раз прошел «слух» о моем отъезде отсюда. Я уж теперь не обращаю на это внимания и веду переписку в расчете, что буду жить здесь до смерти. Прочитал тригонометрию Рашевского. Ты, вероятно, думала, что тригонометрические функции попадают на каждом шагу в анализе, и потому прислала мне эту книгу. Было приятно возобновить кое-что в памяти, и полезно иметь под руками список основных формул. Но тригонометрию я знаю очень прилично и могу сам, немедленно или подумавши, вывести любую формулу. Во

¹ К о н ц е н т р — отдельный выпуск курса, охватывающий круг близких проблем.— *Ред.*

всяком случае книжка нужная. Та — очень краткий учебник, почти конспект, в котором часто даже пропущены формулы для секансов. Наконец, что касается третьей книжки, об искусстве света и цвета (как она к тебе попала?), то она представляет для меня наименьший интерес, так как философская сторона ее слишком примитивна, а технически-прикладная — чужда мне, поскольку нет возможности увидеть предлагаемое этим автором на деле. Впрочем, и этот дар твой — свят для меня, как символ нашего с тобою всегдашнего благоговения перед искусством и интереса к его проблемам. <...>

Как не хочется умирать! Стою я как скульптор в мастерской, наполненной различными планами и моделями и разнообразным строительным материалом и не содержащей ни одной статуи, которая была бы совершенно закончена. Ничего я не создал, хотя приготовился создать что-то большое и нужное и только-только стал входить в зрелый возраст, когда должна была наступить кульминация всей работы и творчества. Тяжело умирать накануне больших работ и в сознании обладания большими средствами и материалами для этих работ. Что же это? Жалкое неудачничество, потерянные годы и тщетные усилия, ни к чему не приведшие?! Это ли твой родной человек, в которого ты всегда верила как в кого-то ценного и важного и которого ты выбрала за большие, почти непроявленные еще духовные возможности?! Да, тяжело так умирать и не хочется, не хочется умирать. Эта смерть, в подобных условиях, есть что-то в высшей степени скучное и неинтересное, прозаическое, что-то, прямо скажу, жалко-бессильное. Даже и умереть-то не могу с толком, а все как-то глупо, случайно, жалко, неярко, сумеречно. Конечно, не лишен я абсолютно светлых моментов жизни. Но за эти два года пережито столько разбитых надежд и оскорбленных упований, столько пустых и призрачных мечтаний, что, в конце концов, начинаешь познавать подлинную цену и этих т. н. «светлых» моментов. <...>

Свирстрой. 30 июня 1932. № 27

Дорогая, родная! Все боюсь, что ты не получаешь моих писем. Получила ли ты два письма из моего нового «местожительства»? И знаешь ли ты о переменах, про-

исшедших со мною после свидания с Т. Е. и Н. А. за июнь месяц? Ну, буду думать, что ты все знаешь, и не буду повторять. Скажу только, что приказ об оставлении меня на месте «впредь до распоряжения» остается пока в силе, и я продолжаю жить на пересыльном пункте и работать в I Отделении, которое находится тут же рядом. Работа — совсем не подходящая для моих глаз. Целый день разбираю плохо написанные бумаги, и глаза очень устают и болят. Болит от неестественного для моих глаз напряжения и лоб. Глазки твои с трудом открываются и закрываются, и — как будто засыпаны песком. Надеюсь, как обычно, только на тебя, что ты поможешь мне тем единственным способом, который только и остается в нашем распоряжении. Настроение, однако, весьма бодрое, такое, какого давно не было. По-моему, не было за все 2 года и 2 мес. наших страданий. Чувствую примиренность со своей судьбой, и посещают меня светлые минуты, несмотря на отчаянную тяжесть обстановки. Правда, наученный горьким опытом, не хвалюсь, что будет так всегда и что не сорвусь в ближайшие же дни. Однако — благодарен я и за эти минуты, ибо, долговременны они или нет, но все же их не было раньше. Изображать их подробно не стану, так как опять научен горьким опытом: писал я тебе очень много, по 12—15 страниц из своих тяжелых и отчаянных чувств, и — до тебя почти ничего не дошло. Пусть же останется все это так, внутри, и когда-нибудь узнаешь все отчаяние и всю радость, которую имел в сердце за эти годы твой друг и брат.

Может быть, тоже опять какая-нибудь «прелесть» или болезненный вывих, но последние месяцы чувствую в своей душе что-то совсем новое, о чем, кажется, еще ни разу тебе не писал. Именно, чувствую временами — и в общем очень часто — наплыв каких-то густых и сочных художественных образов, сплетающихся в целые фантастические рассказы и повести. Чувствую невероятную потребность писать беллетристику, причем исключительно в стиле Гофмана (Т. А.), Эдгара По и Уэллса. Уже сейчас, несмотря на ужас моей обстановки (если бы ты знала, если б ты знала, родная!), я выносил ряд разработанных сюжетов кошмарного содержания и — представь! — не имею ни малейшей возможности не только что-нибудь писать, но просто записать простую схему рассказа (чтобы не забыть). И сколько всего придумывается нового и неожиданного, и какие приходят

новые и неожиданные слова и образы, и — все это возникает и забывается, нарождается и опять умирает в памяти, так что многого теперь уже не могу вспомнить, в то время как если бы все это было записано, то получились бы не только законченные литературные образцы, но это было бы базой и для дальнейшей литературной эволюции и для прогресса в выработке собственных оригинальных приемов и стиля. Вспоминаю Вяч. Иванова, который тоже был всю жизнь ученым-филологом, а 38 лет издал первый сборник своих стихов. Только 38-ми лет! Может быть, и я так же, а? Впрочем, я — уже старый воробей в писательском деле, и меня этими хлопучками не проведешь. Так как есть непреодолимая потребность писать, то я буду писать эти вещи при первой же возможности. Однако относиться к ним серьезно и — тем более — стремиться к их напечатанию я буду только после твоей консультации. Как бы ты ни скрывала свое плохое отношение к этому, я увижу это по малейшему и тончайшему движению твоих глаз, твоего отцовского лба и твоих губ. И если ты одобришь это — и я, и ты сразу почувствуем, что так надо, что это правильно, что нужно стремиться здесь к серьезным целям. Важны тут, конечно, не просто определенные вкусы в литературе и искусстве, воспитанные у нас с тобою долговременным опытом жизни и общения родных душ. Важны и все прочие моменты нашей жизни и нашей работы, которые необходимо учитывать в этом новом деле и которые могут быть выявлены только при взаимном глубоком и любовном корректировании. Словом, если будем вместе — все будет, если же нет, то... Уж не знаю, что будет, если не вместе. Плохо, конечно, будет. Придется поставить крест над всеми жизненными проблемами и предоставить все — воле ветра. Ведь через год мне уже стукнет 40 лет. В этом возрасте трудно меняться и невозможно становиться на новый путь. <...> Потому, несмотря на 1930—1932, все же продолжаю думать, что путь наш был правильный и что мы правильно ориентировали себя, мы, люди 20 века, среди мировых проблем религии, науки, искусства, общественности, давши свой, исключительно индивидуальный и оригинальный образ жизни, который нельзя уничтожить, и не только потому, что мы уже не первой молодости, но потому, что он по существу своему есть образ правды людей 20 века, захотевших в своем уме и сердце вместить всемирно-исторический опыт человеческой культуры и не оторваться ни от хорошего

старого, ни от хорошего нового. Ведь истина — всегда одна и та же, хотя образ ее исторически меняется, и трудно бывает только разглядеть ее сквозь туманы и сутолоку узкого исторического момента. Думается, что мы правильно увидели эту нашу, нашу собственную с тобою, истину и дали свой стиль жизни, непонятный, м. б., никому из нашей современности, и русской, и западной. И если страдаем мы, то, хочется думать, не потому, что избранный нами путь плох, но потому, что по этому прекрасному и правильному избранному нами пути мы плохо шли. В этом единственный смысл этой вопиющей бессмыслицы последних двух лет.

Ну, хорошо. Так как же? Я все боюсь, что тебя пригонят сюда. Если не дадут нам жить в Лодейном поле, то прямо говорю: лучше тебе сюда не ездить! И что за мое положение сейчас — никак не пойму. Живу на пересыльном пункте и считаюсь пересыльным (с 13 июня), а работаю — в солидном учреждении, в Отделении. Не пойму ничего и насчет Сиблага. Если хотят объединить меня с тобою, то почему не шлют меня в Белбалтлаг? А если не хотят этого объединения, то зачем вызвали меня сюда для пересылки в Сиблаг? И что значит: «оставить впредь до распоряжения?» Оставить ли навсегда или что-то там еще решается о нас и будет еще какой-нибудь приказ? Соколовым писал два раза — в ответ ни слова. Просил пойти и узнать (они ведь наметили кое-какие ходы) и сообщить. Не последнюю роль в проблеме Сиблага сыграла, оказывается, Зинаида Аполлоновна. Ее я и просил исправить наше теперешнее положение и, если объединять, то не так, чтобы ты осталась на Медвежке, а я уехал в Маринск, и не так, чтобы ты жила в Свирлаге с проститутками и сифилитичками. Жду каждый день из Москвы и писем и жратвы. И — пока ничего нет. Впрочем — все очень хорошо, очень хорошо! Я напишу тебе рассказ о математике, который осеменял женщин одним взглядом, и они забеременевали, и который построил прибор на основании интеграла Коши о комплексных величинах, превращающий всякую вещь в фигуру с мнимыми пределами, так что всякое пространство и в том числе всякое живое существо по определенным формулам может быть мгновенно вывернуто наизнанку. И опишу, что там оказывается, наизнанку. Ну, прости своего [зачеркнуто] Твой вечно А.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>В. Ерофеев. Последний классический мыслитель</i>	3
<i>В поисках смысла (Из бесед и воспоминаний)</i>	14
<i>Русская философия</i>	68
<i>Жизненный путь Вл. Соловьева</i>	102
<i>Философско-поэтический символ Софии у Вл. Соловьева</i> . . .	203
<i>Мировоззрение Скрябина</i>	256
<i>Приложение. Письма из неволи (1930—1933)</i>	302

Алексей Федорович Лосев

СТРАСТЬ К ДИАЛЕКТИКЕ

Редактор *С. Н. Зенкин*

Художественный редактор *Ф. С. Меркуров*

Технический редактор *Е. Б. Спрукт*

Корректор *Н. П. Задорнова*

ИБ № 7237

Сдано в набор 20.02.89. Подписано к печати 05.01.90. А-03004. Формат 84×
×108¹/₃₂. Бумага тип. № 1. Литературная гарнитура. Высокая печать. Усл.
печ. л. 16,80+0,84 вкл. Уч.-изд. л. 18,08. Тираж 30 000 экз. Заказ № 174.
Цена 1 р. 10 к.

Ордена Дружбы народов издательство «Советский писатель», 121069, Мо-
сква, ул. Воровского, 11.

Ордена Октябрьской Революции, ордена Трудового Красного Знамени
Ленинградское производственно-техническое объединение «Печатный
Двор» имени А. М. Горького при Госкомпечати СССР. 197136, Ленинград,
П-136, Чкаловский пр., 15.

Алексей Лосев.
1903 г.



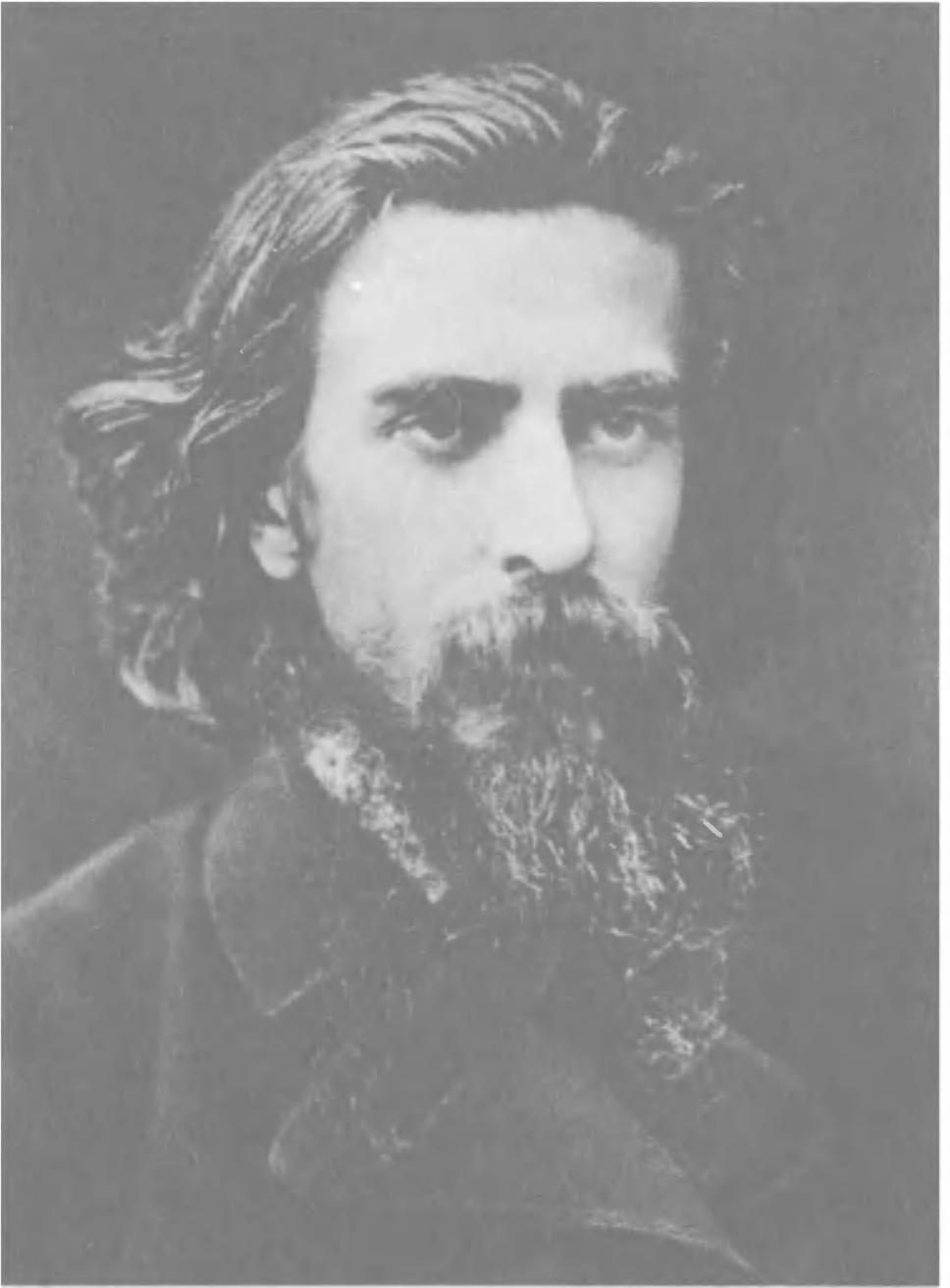
1915 г.



1919 г.



1921 г.



Вл. Соловьев



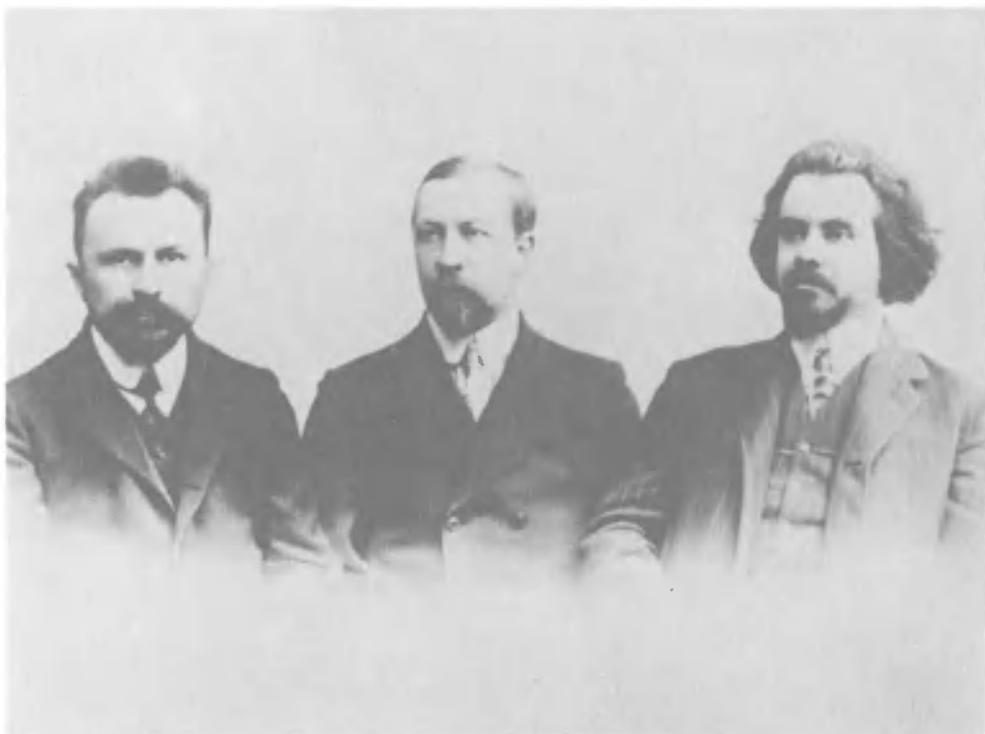
Вяч. Иванов и его жена Л. Д. Зиновьева-Аннибал



С. Н. Трубецкой



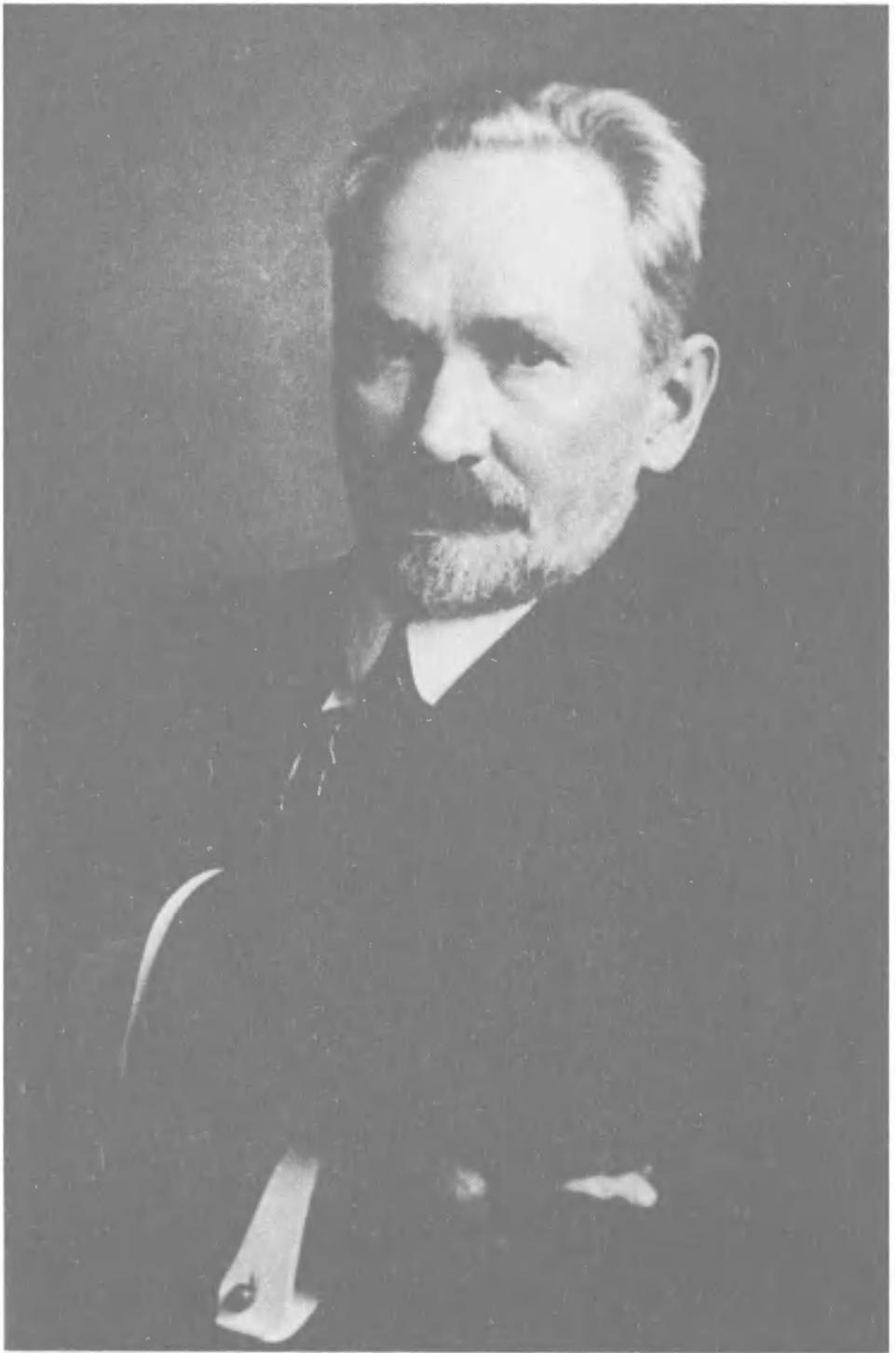
Е. Н. Трубецкой



Н. А. Бердяев, В. Ф. Эрн, С. Н. Булгаков



П. А. Флоренский



В. В. Розанов



А. Н. Скрябин



А. Ф. Лосев. 1923 г.

В. М. Лосева. 20-е годы



**В. М. Лосева. Около
1933 г., после лагеря**

А. Ф. Лосев. 1940 г.



1961 г.

1984 г.



1986 г.



1986 г.

1р. 10к.



А.Ф. Лосев · *Страсть к диалектике*