

1910-е –
начало
1920-х гг.

А.Ф. Лосев

НА
РУБЕЖЕ
ЭПОХ



Прогресс-Традиция

А.Ф. Лосев

НА
РУБЕЖЕ
ЭПОХ



ББК 87
УДК 1
Л 24



*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проект № 14-03-16013*

Лосев А.Ф.

Л 24 На рубеже эпох. Работы 1910-х – начала 1920-х годов / Общая ред. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. Сост. Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. Предисл. А.А. Тахо-Годи. Комментарии и примечания А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкий. – М.: Прогресс-Традиция, 2015. – 1086 с.

ISBN 978-5-89826-435-2

В книгу впервые собраны все выявленные на сегодняшний день ранние сочинения А.Ф. Лосева. Монографии, статьи, тезисы распределены по разделам – философия, классическая филология, психология, богословие, музыка, публицистика – демонстрирующим междисциплинарный характер научных интересов автора. В том также включены гимназические сочинения, дневниковые записи и биографические материалы, позволяющие представить личность Лосева в данный исторический отрезок с максимальной полнотой.

Книга рассчитана на специалистов по философии, филологии, психологии, богословов и музыковедов, эстетиков, а также всех интересующихся историей русской философской мысли.

**УДК 1
ББК 87**

*В оформлении обложки использована картина В. Кандинского
"Черное отношение", 1924 г.
На фронтисписе фото А.Ф. Лосева, 1915 г.*

© Лосев А.Ф., наследники, 2014
© Тахо-Годи А.А., статья, 2014
© Тахо-Годи А.А., Тахо-Годи Е.А.,
Троицкий В.П., комментарии, 2014
© Прогресс-Традиция, 2015

ISBN 978-5-89826-435-2

СОДЕРЖАНИЕ

- 11 *Тахо-Годи А.А.*
Алексей Федорович Лосев – на рубеже двух эпох (1910–1920-е годы)

41 **ФИЛОСОФИЯ**

- 43 **ЗНАЧЕНИЕ НАУК И ИСКУССТВ И ДИССЕРТАЦИЯ РУССО**
«О ВЛИЯНИИ НАУК НА НРАВЫ»
- 43 *I. Вступление*
- 45 *II. Содержание диссертации Руссо «О влиянии наук на нравы»*
- 48 *III. Общий характер диссертации*
- 49 *IV. Жизнь первобытных людей и ее понимание Руссо*
- 52 *V. Разбор учения Руссо о происхождении наук и искусств*
- 55 *VI. Влияние наук и искусств на нравственность*
- 61 *VII. Ценность разума и науки. Заключение*
- 63 **ВЫСШИЙ СИНТЕЗ КАК СЧАСТЬЕ И ВЕДЕНИЕ**
- 77 **ЭТИКА КАК НАУКА**
- 94 **ЭТИКО-СОЦИАЛЬНЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ ПЛАТОНА**
- 153 **ЭРОС У ПЛАТОНА**
- 178 **РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ЛИТЕРАТУРА В 1917–18 ГГ.**
- 181 **К СТОЛЕТИЮ ВЕЛИКОЙ КНИГИ...**
- 183 **РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ**
- 213 **РОЖДЕНИЕ МИФА**

251 **КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОЛОГИЯ**

- 253 **О МИРООЩУЩЕНИЯ ЭСХИЛА**
- 253 *1. Миросозерцание и мироощущение*
- 256 *2. Методологическое введение*
- 262 *3. Психология страха у Эсхила. Трагедия «Семь против Фив», 78–180. Перебегание и неустойчивость сознания. Краткость фраз и бессоюзие. Общий молитвенный тон*
- 268 *4. Психология страха и ужаса. «Семь», 803–1004. Лирическая оратория и музыка страха*
- 274 *5. Психология страха и ужаса. «Персы», 1–154. Образность в художественном приеме и вне-образность. Трагическая и музыкальная насыщенность «эпических» образов*

- 278 6. Психология страха и ужаса. «Семь», 287–368, 720–791.
Не-психологические объекты страха и ужаса
- 283 7. Первые итоги психологии страха и ужаса у Эсхила.
«Персы» и образ Атоссы
- 289 8. Психология страха и ужаса. «Не-драматичность» образа
Прометея. Музыка и лиризм «Умоляющих»
- 294 9. Психология страха и ужаса. Растворяемость чувства
страха среди прочих переживаний. Эволюция
мистического экстаза у Кассандры. Драма и музыка
- 300 10. Психология страха и ужаса Эринний в «Орестее» и
симфония ужаса и кошмара: «дионисизм» и «аполлинизм»
в «Орестее»
- 305 11. Психология страха и ужаса. Эриннии – дочери ночи
- 313 12. Общие итоги эсхиловой психологии страха и ужаса
- 315 13. Психология чувства в «Умоляющих», «Семи против Фив»,
«Скованном Прометее» и ее мистическая подпочва
- 323 14. Психология чувства в «Орестее»
- 325 15. Психология волевых процессов и характеров в «Семи».
Антидраматизм и музыка
- 330 16. Психология волевых процессов и характеров в «Орестее».
Психологические и непсихологические мотивировки
- 340 17. Общие итоги человеческой психологии у Эсхила
- 343 18. Логическая противоречивость терминов эсхиловского
мироощущения и музыкальная его стройность
- 350 19. Основные объекты мироощущения Эсхила. Аморальная и
хаотическая основа мира и жизни. Моральное сознание
человека

355 ПСИХОЛОГИЯ

- 357 ПРОЕКТ ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ
ЭСТЕТИЧЕСКОГО РИТМА
- 367 ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ
ОБРАЗНОСТИ
- 371 ПРОЕКТ ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ
ЭСТЕТИЧЕСКОЙ ОБРАЗНОСТИ
- 373 ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ФИЛОСОФИИ И ПСИХОЛОГИИ МЫШЛЕНИЯ
- 373 *Оглавление*
- 378 *Предисловие*
- 381 *Вступление*
- 384 *1 ЧАСТЬ. ТОЧКИ ЗРЕНИЯ КРИТИКИ*
- 384 *1. Необходимость преодоления Канта и для психологии*

389	<i>II. Критика основоположения кантовской гносеологии</i>
399	<i>III. Ценность критики кантовской гносеологии для психологии</i>
406	<i>IV. Введение в науку о непосредственной данности</i>
416	<i>V. Гуссерль и Джемс о непосредственной данности</i>
423	<i>VI. Объективный смысл как непосредственная данность</i>
434	<i>VII. Итоги этой части и переход ко II части</i>
435	II ЧАСТЬ. ИСТОРИЯ ВЮРЦБУРГСКОЙ ШКОЛЫ И ИММАНЕНТНАЯ КРИТИКА ЕЕ
435	<i>VIII. Орт и Майер. Марбе</i>
441	<i>IX. Критика учения Марбе о суждении</i>
448	<i>X. Кюльпе, Орт, Бинэ</i>
456	<i>XI. Исследования Уотта о мышлении</i>
463	<i>XII. Критика исследований Уотта</i>
472	<i>XIII. Исследования Аха</i>
480	<i>XIV. Исследования Мессера</i>
488	<i>XV. Критика исследований Мессера</i>
501	<i>XVI. Учение Бюлера о мышлении</i>
511	<i>XVII. Критика учения Бюлера</i>
523	<i>XVIII. Дополнительный обзор литературы и переход к III части</i>
532	III ЧАСТЬ. СИСТЕМА И ТРАНСЦЕНДЕНТНАЯ КРИТИКА
532	<i>XIX. Систематический обзор основных учений Вюрцбургской школы</i>
538	<i>XX. Критика основных выводов Вюрцбургской школы</i>
549	<i>XXI. Критика метода вюрцбургских исследований</i>
554	<i>XXII. Критика метода (продолжение)</i>
561	<i>XXIII. Общие итоги трансцендентной критики</i>
567	БОГОСЛОВИЕ
569	АТЕИЗМ, ЕГО ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ВЛИЯНИЕ НА НАУКУ И ЖИЗНЬ
575	О РЕЛИГИИ
577	О РЕФОРМЕ ЗАКОНА БОЖИЯ В ГИМНАЗИИ
582	ОБЩАЯ МЕТОДОЛОГИЯ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ И МИФА
590	ПРОИСХОЖДЕНИЕ И СУЩНОСТЬ РЕЛИГИИ
593	ИМЯСЛАВИЕ
593	<i>I. История вопроса</i>
601	<i>II. Догматическое учение</i>
605	О МЕТОДАХ РЕЛИГИОЗНОГО ВОСПИТАНИЯ

- 621 **ФИЛОСОФИЯ МУЗЫКИ**
- 623 ДВА МИРООЩУЩЕНИЯ (ИЗ ВПЕЧАТЛЕНИЙ ПОСЛЕ «ТРАВИАТЫ»)
- 634 О МУЗЫКАЛЬНОМ ОЩУЩЕНИИ ЛЮБВИ И ПРИРОДЫ
(К ТРИДЦАТИПЯТИЛЕТИЮ «СНЕГУРОЧКИ» РИМСКОГО-
КОРСАКОВА)
- 650 СТРОЕНИЕ ХУДОЖЕСТВЕННОГО МИРООЩУЩЕНИЯ
- 650 [I.]
- 650 1. Чистый опыт и структуры сознания
- 652 2. Принцип оформления в искусстве (чистая музыка и
образное искусство)
- 656 3. Различное оформление чисто музыкального опыта
- 658 4. Принцип личной актуальности в эстетическом
переживании
- 663 II. МУЗЫКА, РЕЛИГИЯ, ТРАГЕДИЯ
- 663 1. Трагизм и драматизм
- 663 2. Этическое и эстетическое понимание трагизма
- 665 3. Три основных плана бытия, данных в трагическом
мироощущении
- 666 4. План мирового хаоса (Хаокосмос)
- 667 5. План души, переживающей космические грани
- 668 6. Тождество в процессуальной качественности
музыкального и трагического волнения
- 671 7. Плоть религии
- 671 ОЧЕРК О МУЗЫКЕ
- 696 О ФИЛОСОФСКОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ СКРЯБИНА
- 739 [ЗАМЕТКИ О «КОЛЬЦЕ НИБЕЛУНГА» Р. ВАГНЕРА]
- 741 ФИЛОСОФСКИЙ КОММЕНТАРИЙ К ДРАМАМ РИХАРДА ВАГНЕРА
- 809 **ПУБЛИЦИСТИКА**
- 811 КРИЗИС ЧАСТНОЙ СРЕДНЕЙ ШКОЛЫ
- 813 **ГИМНАЗИЧЕСКИЕ СОЧИНЕНИЯ И ЗАПИСИ**
- 815 ЗНАЧЕНИЕ ДОНА
- 817 ЗНАЧЕНИЕ ПУТЕШЕСТВИЙ
- 820 «КРИВДОЮ ВЕСЬ СВЕТ ПРОЙДЕШЬ, ДА НАЗАД НЕ
ВОРОТИШЬСЯ»
- 822 ЗНАЧЕНИЕ ЛОМОНОСОВА В ИСТОРИИ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- 826 РОМАНТИЧЕСКИЕ ИДЕИ В ЭЛЕГИЯХ И БАЛЛАДАХ ЖУКОВСКОГО
835 «СЕЛЬСКОЕ КЛАДБИЩЕ» [В.А. ЖУКОВСКОГО] КАК
РОМАНТИЧЕСКОЕ ПРОИЗВЕДЕНИЕ
- 838 О НАРОДНОСТИ ПУШКИНА
839 ТИП МОЕЙ ПАМЯТИ
841 «КОРЕНЬ УЧЕНИЯ ГОРЕК, НО ПЛОДЫ ЕГО СЛАДКИ»
847 «ТРУД КОРМИТ, ЛЕНЬ ПОРТИТ». НАРОДНАЯ ПОСЛОВИЦА
850 Г.С. СКОВОРОДА В ИСТОРИИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ
855 «ЧЕЛОВЕК ЛИШЬ В ЛЮДЯХ СВОЙ ОБРАЗ УЗНАЕТ, И ТОЛЬКО
ЖИЗНЬ ЕГО САМОПОЗНАНИЮ НАУЧИТ»
- 862 ЗНАЧЕНИЕ ОБЩЕНИЯ С УМНЫМИ ЛЮДЬМИ И С ДОБРЫМИ
866 «ДА, ЖАЛОК ТОТ, В КОМ СОВЕСТЬ НЕЧИСТА»
873 [РАЗМЫШЛЕНИЯ О БОГЕ, МИРЕ И ЧЕЛОВЕКЕ (ИЗ ДНЕВНИКОВЫХ
ЗАПИСЕЙ)]
- 873 1. По поводу чтения Фламарионовой «Стэллы»
873 2. *Vanitas vanitatum*
874 3. *Философия обыденщины*
874 4. *О созерцании и действии*
875 5. *[Размышления о Боге, мире и человеке]*
- 879 **ДНЕВНИКИ**
881 ДНЕВНИКИ 1911–1913
914 ДНЕВНИКИ 1914 [–1919]
- 995 **БИОГРАФИЧЕСКИЕ МАТЕРИАЛЫ**
997 ОТЧЕТ О ЗАНЯТИЯХ В 1916–1917 АКАДЕМИЧЕСКОМ ГОДУ...
998 I. *Общие замечания*
999 II. *Греческая филология*
1001 III. *Римская филология*
1002 IV. *Университетские семинарии, лекции и занятия*
1002 ПРИЛОЖЕНИЕ
1002 ПРОГРАММА ИСПЫТАНИЯ ПО ГРЕЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ
1002 I. *Архилох*
1005 II. *Происхождение греческой трагедии*
1006 III. *Характеристика творчества Эсхила*
1008 IV. *Изучение общих руководств по истории греческой
литературы*
1008 CURRICULUM VITAE [1918]

- 1010 CURRICULUM VITAE [1919]
1012 ОБЪЯСНИТЕЛЬНАЯ ЗАПИСКА К КУРСУ «ВВЕДЕНИЕ В
КЛАССИЧЕСКУЮ ФИЛОЛОГИЮ»
1014 ИСТОРИЯ ГРЕЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ. *ПРОГРАММА КУРСА*
1018 СРАВНИТЕЛЬНЫЙ СИНТАКСИС ГРЕЧЕСКОГО И ЛАТИНСКОГО
ЯЗЫКОВ. *ПРОГРАММА КУРСА*
1019 СЕМИНАРИЙ ПО «ПОЭТИКЕ» АРИСТОТЕЛЯ
- 1021 **КОММЕНТАРИИ**

Проф. А.А. Тахо-Годи

АЛЕКСЕЙ ФЕДОРОВИЧ ЛОСЕВ –
НА РУБЕЖЕ ДВУХ ЭПОХ
(1910–1920-е ГОДЫ)

В научной литературе стало прочной традицией делить творчество Алексея Федоровича Лосева на два периода – ранний и поздний. К раннему обычно относят 20-е годы с так называемым первым «восьмикнижием»¹. К позднему – печатные работы, выходящие в свет после смерти Сталина. Если обратить внимание на удивительный факт – выход важнейших философских трудов Лосева всего лишь за четыре года, то встанет вопрос, когда же их автор сумел продумать, осмыслить, подготовить к печати, если ограничить раннего Лосева только двадцатыми годами. Значит, автор фундаментальных исследований на что-то опирался, серьезно готовился к ним, осваивал горы научной литературы, интерпретировал ее, критиковал, использовал со знанием дела. Вот тут-то и возникает сомнение в чисто механистическом делении его творческого пути на два периода. Механистическое деление оказывается лишенным логического смысла, да и просто трезвого взгляда. Следовательно, надо углубиться в научную и жизненную биографию человека, который сам считал себя философом и филологом одновременно. И мы невольно приходим к необходимости взглянуть на Лосева на рубеже двух эпох, о котором почти забывают или упоминают как бы походя. А ведь этот рубеж и есть та основа, та земля, на которой вырастал Алексей Лосев, с годов гимназических и универси-

¹ К первому восьмикнижию (всем теперь известный термин введен С.С. Хоружим) относятся «Философия имени», «Античный космос и современная наука», «Музыка как предмет логики», «Диалектика художественной формы» – 1927 г., «Диалектика числа у Плотина» – 1928 г. «Критика платонизма у Аристотеля» – 1929 г.; «Очерки античного символизма и мифологии», «Диалектика мифа» – 1930 г. Эти книги немедленно были высоко оценены известными русскими философами в эмиграции, и не только в 1920-е годы, но и в 1950-е и даже в 1980-е (т. е. еще при жизни А.Ф.) – их вспоминали, ими восхищались.

тетских, ни ранний, ни поздний, а всегда единый, на всем протяжении своей многотрудной драмы жизни и мысли.

Алексей Федорович Лосев (10 сент.ст.ст. (23 сент.н.ст.) 1893г. – 24 мая 1988г., Москва) родился на юге России, на Дону, в Новочеркасске, столице Всевеликого войска Донского, в семье учителя гимназии. Отец Федор Петрович, талантливый математик, скрипач, дирижер, хормейстер (заслуги оценены императором Александром III, документы и послужной список сохранились), однако человек богемы, который оставил семью, трехмесячного сына. Мать, Наталья Алексеевна, дочь протоиерея Алексея Григорьевича Полякова, настоятеля храма Михаила Архангела, где мальчик и был крещен своим дедом. Женщина строгих правил, она сама воспитывала сына, который еще в старших классах классической гимназии начал увлекаться наукой. По материнской линии все предки Алексея военные (донские казаки), участники русско-турецких войн и Отечественной войны 1812 г. Прадед, сын есаула, сотник Алексей Житенев, в пятнадцатилетнем возрасте участвовал в кампании 1812–1814 годов отличился в знаменитой «Битве народов» под Лейпцигом, где в 1813 г. разбили Наполеона. За участие во взятии Парижа молодого казака наградили не только боевым орденом Св. Георгия (№ 27850) и памятной серебряной медалью, но и удостоили потомственного дворянства. Скончался он 42 лет в 1839 г., когда его дочери Евдокии (бабке А.Ф. Лосева) было всего три года. Да, было чем гордиться правнуку, не случайно получившему имя Алексей.

В 1903 г. мальчик поступил в классическую Новочеркасскую гимназию, которую открыли в 1875 г. и содержали на войсковые средства. В 1913 г., к столетию Отечественной войны 1812 г., ей присвоили имя знаменитого героя и основателя Новочеркасска (1805 г.) наказного атамана Войска Донского графа Матвея Ивановича Платова.

Особенно процветала гимназия, когда ее директором был Федор Карпович Фролов¹. Гимназия, как и все гимназии вообще, не была сословным учреждением. Алексей Федорович вспоминал, что с ним учился сын керосинщика, развозившего по городу керосин. Здесь же учились братья Меркуловы, дети швейцара Сергея, который встречал у парадного входа с Ермаковского проспекта посетителей в мундире с медалью за русско-турецкую войну. В гимназии учились не только православные, но и лютеране, и иудеи – времена были либеральные даже в столице Донского войска. Алексей Федорович с невыразимой тепло-

¹ В эмиграции, в Чехословакии, Ф.К. Фролов открыл в 1920 г. гимназию, которая считалась преемницей Новочеркасской.

той и трепетом вспоминал родную гимназию. Гимназия – это был особый мир, дом, семья, в которой были старшие – директор, учителя, инспектор, классные надзиратели и младшие – ученики. В последнем, что написал Алексей Федорович перед своей кончиной, в слове о Кирилле и Мефодии, он наряду с самыми дорогими святынями назвал родную гимназию и домовую церковь, посвященную святым Кириллу и Мефодию, Солунским братьям, просветителям славян, а значит и России. Эти покровители науки оберегали и наставляли гимназиста Алешу, провиденциально помогали ему, укрепляя для будущих испытаний¹.

Слабо учившийся в младших классах (у нас сохранились ведомости с отметками и замечаниями учителей), в старших он как будто неожиданно пробудился, воспрял духом и вышел в первые ученики. Можно сказать – влюбился в науку, в красоту неба, в звезды, в бесконечность космоса, в книги французского астронома Камилла Фламариона. Алексей понимает уже, что только в надзвездной красоте – бессмертие, только там нетленная жизнь, что Бог прежде всего есть бесконечность. Значит, человек и Бог будут бесконечно стремиться к соединению. Бесконечность – и в поисках истины, и в движении к красоте, к любви. Человек – у «моря тайн», и нет предела этим неразгаданным тайнам, и нет предела стремлению к ним человека.

Недаром как никто более стали созвучны юному Лосеву Вл. Соловьев и Платон. Сочинения Вл. Соловьева подарил Алексею при переходе в восьмой, последний класс (в гимназии было два приготовительных) директор Ф.К. Фролов как своему лучшему ученику. Платона же (в переводе проф. В. Карпова) Алексей получил в подарок от любимого преподавателя древних языков Иосифа Антоновича Микша². Вот вам удивительная внутренняя связь, взаимопонимание старших и младшего – можно только позавидовать – другие времена, другие нравы.

¹ Слово, написанное Алексеем Федоровичем, было приурочено к Тысячелетию крещения Руси. На девятый день после кончины Алексея Федоровича я прочитала его в Институте мировой литературы АН СССР, на международной конференции по просьбе нашего друга П.В. Палиевского, зам. директора по науке.

² И.А. Микш (род. в 1859 г.), чех, учился в Пражском университете, а потом поступил в Русскую филологическую семинарию в Лейпциге, где обучался три года (там же учился и Ф.Ф. Зелинский, поляк, выдающийся русский ученый). По условиям русского правительства преподаватели древних языков приглашались из славянских стран, получали стипендию и должны были отработать в России шесть лет. Так Микш и Зелинский попали в Россию. Микш принял русское подданство, преподавал в Тамбове. Среди его учеников был Г.В. Чичерин (будущий наркоминдел советской России, который помог Микшу после революции вернуться на родину). Из Тамбова Микш переехал на юг, в Новочеркасск (1886 г.), в семье было два сына и две дочери. Сын Владимир – любимый друг Лосева. И.А. Микш известен как переводчик русских классиков на чешский язык. Имя его внесено в чешскую энциклопедию Отто.

Еще в начальных классах вдруг появилась у Алеши страсть к музыкальному исполнительству. Летом в Каменской, у протоиерея о. Стефана и его супруги Марфы Алексеевны (сестры матери Алеши), где всегда звучала музыка (кузина Маша собиралась стать пианисткой), подружка детских игр мальчишка, дочь инженера немца, Цецилия Ганзен выступила с сольным концертом, играя на скрипке. Алеша так был очарован этим концертом, что потребовал у матери купить скрипку, чтобы стать исполнителем-виртуозом. Пути его с Цецилией разошлись. Она уехала за границу, стала известной скрипачкой, а затем и профессором в Гейдельберге. Алексей же поступил в музыкальную школу Фридриха Ахиллесовича Стаджи, лауреата Флорентийской музыкальной академии им. Керубини. Стаджи начинал как скрипач, затем известным оперным тенором, много концертировал по Европе и Соединенным штатам, попал в Россию, но в Таганроге простудился, потерял голос и вернулся к скрипке. В 1886 г. в Новочеркасске Стаджи открыл частную школу и с большим успехом подготавливал музыкантов. Алексей Лосев одновременно с гимназией в 1911 году окончил и музыкальную школу, на выпускном экзамене играл трудную «Чакону» Баха. Его музыкальная – исполнительская и теоретическая – подготовка была так высока, что позволила в дальнейшем, будучи профессором Московской консерватории, общаться с выдающимися теоретиками и исполнителями (это были Г.Г. Нейгауз, А.Б. Гольденвейзер, Н.Я. Мясковский, Н.С. Жилиев, Г.Э. Конюс, М.Ф. Гнесин, В.А. Гарбузов, С.С. Скребков и др.), а также выпустить книгу «Музыка как предмет логики». Так оказалось, что страсть к музыкальной стихии и глубокий интерес к математике Алексей Федорович унаследовал от своего беспутного отца. А вот нравственность – это уже, безусловно, материнское начало. Так естественно переплелись эти линии, оказавшиеся в жизни родителей несовместимыми.

Выступать с докладами и писать сочинения не только по гимназической программе, но и по собственному почину начал Алексей Лосев достаточно рано. К 1909 г. относится написанное 18–17 июня летом, на каникулах в станице (так называли уездные города по обычаю донского казачества) небольшое, но основательно продуманное, со ссылками на ученых с мировым авторитетом сочинение «Атеизм, его происхождение и влияние на науку и жизнь». Писавшийся с юношеским максимализмом текст кончается вдохновенными словами о новой земле и новом совершенном человеке, о Солнце любви (как не вспомнить здесь и Данте, и Вл. Соловьева). Наступит время, заключает юный автор, когда все человечество будет хвалить Всеблагого Творца и Мудрого Промыслителя. Здесь уже виден интерес юноши к мировоззренческим во-

просам и заметны логические обоснования для постановки проблемы веры и разума. Напомним, что именно эта проблема будет блестяще разработана с позиций интеллектуальных и эстетических в книге 1930 г. «Диалектика мифа», послужившей поводом для ареста Лосева и отправки его в концлагерь – на стройку Беломоро-Балтийского канала.

К этому же 1909 г. относится сочинение Алексея Лосева «Значение наук и искусств и диссертация Руссо “О влиянии наук на нравы”» (представлено сначала в виде доклада в классе). Характерно, что эта работа (32 страницы большого формата) является как бы откликом на только что вышедшее в свет издание Ж.-Ж. Руссо «О влиянии наук на нравы». СПб., 1908. И здесь юный философствующий гимназист опять обращается к союзу веры и разума. Он пишет: «Всё человеческое знание основано на вере, вера же должна вести его и к знанию абсолютного. Наука только совершенствует наши духовные способности». Руссо, делает вывод автор, был совершенно не прав, отвергая науку. Отрицать науку нельзя, так как она ведет человечество к познанию того «Существа, которое для нас есть и путь, и истина, и жизнь» (ср. со словами в Евангелии от Иоанна о Христе: Ин 14, 6).

Взгляд юного Лосева на Руссо не был случайным. В 70-е годы умудренный философ вновь вспомнил о Жан-Жаке в книге «Эстетика природы. Природа и ее стилевые функции у Р. Роллана» (1-е изд. – Киев: Collegium, 1998; 2-е изд. – М.: Наука, 2006). Основная часть книги написана М.А. Тахо-Годи. А.Ф. Лосеву принадлежит ряд глав, в том числе глава под названием «Руссоистская модель», относящаяся к пониманию природы у Жан-Жака. Автор, изучив огромную научную литературу на эту тему, остановился на очерке Р. Роллана «Жан-Жак Руссо» (1938 г.) близком ему по трактовке данного вопроса.

Замечательно, что выводы, сделанные Лосевым в 70-е годы, вполне совпадают с выводами его юношеской работы. Но и здесь, критикуя Руссо за противоречивость и отсутствие логической системы, автор выделяет четыре типа природы в интерпретации Руссо, этом «сердце XVIII столетия». Лосев – логик и систематик – всегда, с юных лет, стремился к пониманию типологии культуры, да и вообще к типам человеческой жизнедеятельности (ср., напр., его заметку «Тип моей памяти»).

Принципиальное значение для всей жизненной и научной позиции Лосева имеет его юношеская статья, написанная в 1911 г., в канун поступления в Московский Императорский университет на историко-филологический факультет (учился и кончил два отделения – философское и классической филологии). Статья эта называется «Высший синтез как счастье и ведение» (здесь употреблен старинный русский

глагол «ведать», т. е. знать). Писалась эта работа очень продуманно, но в большой спешке, так как уже 1 сентября начиналась университетская жизнь. И писалась она не по гимназической программе, а именно по собственному желанию (как признался Алексей Вере Знаменской *ex privata diligentia*). Задуман был большой текст, но университетская жизнь поставила ряд других проблем и эта статья 1911 г. так и не была завершена.

Если судить по структуре работы, то после дефиниций науки, философии, религии, искусства и, что очень важно, нравственности, автор распределяет эти пять составляющих, предполагая их рассмотреть в целом ряде комбинаций. Все главы завершаются 14-й главой, которая объединяет установленные им принципы высшего синтеза, и главой 15-й, где эти принципы высшего синтеза применяются к современной эпохе. Но это пока еще план. В действительности написана полностью глава «Религия и наука» (24 августа), а план со ссылками на огромное количество подсобного материала и текстов занял тоже один день 16 августа.

Здесь несомненно влияние трудов Вл. Соловьева, его учение о целостном знании, о единстве всех сторон духовной жизни человека, о всеединстве человека и мироздания – все темы, которыми полны дневниковые записи молодого человека. Главное же – самая актуальная идея для всего житнетворчества Лосева – единство веры и разума, то знаменитое «верою разумеваем» в послании апостола Павла (Послание к евреям 11, 3) ставшее фундаментом, на котором твердо и бескомпромиссно стоял Алексей Федорович. Единство веры и разума составляло основу для представления об единораздельном универсуме, об его едином организме (а отнюдь не механизме), в котором каждая мельчайшая частица несет на себе печать этой целостности. Сущность же частей этого организма может изучаться во всех внешних проявлениях и формах: математических, словесных, музыкальных, временных, символических, мифологических и др.

Отсюда будет проистекать широта научных интересов Лосева, стремившегося изучить проявление сущности целого в его частях. Отметим, что это изучение шло путем особой лосевской диалектики, основанной не на антиномическом противопоставлении материи и духа, а именно на их единстве, когда идея одушевляет материю, а эта последняя придает идее плоть, овеществляет ее. Вот почему диалектическое саморазвитие единого живого телесного духа станет для зрелого Лосева единственной известной ему реальностью.

Как видим, принцип целостного бытия, высшего синтеза всех его составляющих – основной для философа. Ростки же его мы нахо-

дим в юношеской работе, которая оказалась тем зерном, из которого в дальнейшем выросло мощное древо лосевской философии. Целостный универсум Вл. Соловьева и динамика платоновских диалогов сохраняли для Алексея Федоровича неизменную актуальность и были главными импульсами творческих поисков. Изучение в юные годы сочинений Вл. Соловьева и Платона принесли свои благодатные плоды. Кто теперь не знает замечательных лосевских книг «Вл. Соловьев» 1983 года¹ и другой, вышедшей после кончины философа, – «Вл. Соловьев и его время» (1990, 2-е изд. испр. и дополн. М., 2000, серия ЖЗЛ, 3-е изд. 2009 г.). Кто не знает издание сочинений Платона, возглавленное А.Ф. Лосевым и В.Ф. Асмусом, впервые вышедшее с комментариями и статьей Алексея Федоровича (вышло с большими трудностями в 1968–1972), и полное собрание сочинений Платона и его школы 1990–1994 (где уже значилась и А.А. Тахо-Годи) и совместные с А.А. Тахо-Годи книги «Платон. Жизнеописание» (М., 1977), «Платон. Аристотель» (1993, 2001, 2005, серия ЖЗЛ). А ведь все начиналось с даров, которые получил гимназист старших классов Алексей Лосев от директора гимназии Федора Карповича Фролова и преподавателя древних языков Иосифа Антоновича Микша. Лосев – философ и филолог един и никаких механических делений не терпит. Кончая гимназию, Алексей Лосев, по его собственным словам, был уже готовым философом и филологом-классиком, знатоком греческого, латинского языков и античной литературы (см.: *Лосев А.Ф. Из воспоминаний // Студенческий меридиан. 1990. № 5. С. 32; воспроизведено в книге: Лосев А.Ф. «Я сослан в XX век...». Т. 2. М., 2002).*

В 1911 г. Алексей Лосев окончил гимназию с золотой медалью. Можно было и отдохнуть. Гимназисты во главе с батюшкой, о. Василием Чернявским отправились в путешествие (отдых был познавательный), пешком по Военно-Грузинской дороге от Владикавказа до Тифлиса (ок. 205 км.), а затем через Западную Грузию к Черному морю². Интересной личностью был о. Василий. Человек молодой, образованный (окончил в Киеве Духовную Академию), знаток не только духовной, но и светской литературы, классической и современной, в том

¹ Судьба этой небольшой книги была, кстати сказать, весьма драматична – готовилась к уничтожению, потом запрещена в продаже в университетских городах.

² В будущем Лосев в 1936 и 1937 годах проведет вновь лето в путешествиях по Кавказу. Они с женой остановятся в г. Орджоникидзе (б. Владикавказ) в турбазе на ул. Осетинской, напротив дома, где жила у своего дядюшки, проф. Леонида Петровича Семенова девочка Аза, которая лишилась в Москве родительского очага (отец и мать арестованы в 1937 году). Вот бывают такие загадочные встречи-невстречи, о многом говорящие.

числе и символистов, любитель дискуссий, диспутов и путешествий. Будучи студентом первого курса, Алексей Лосев снова отправляется путешествовать вместе с гимназистами и во главе с о. Василием за Урал и по Каме.

Во время путешествия 1911 г. в Адлере, на Черном море, на пароходе Алексей Лосев встречает гимназистку из Великого Новгорода, которая собирается получить высшее образование в Петербурге, – Веру Знаменскую. Вера произвела на юношу неизгладимое впечатление, и он передает ей записку со «скромными пожеланиями скромного человека» 28 июня. Вспомним, что, постоянно вздыхая о родственной душе, гимназист Лосев носил в карманах тужурки письма к Верочке Фроловой, дочери директора гимназии, так никогда ей не переданные, – слишком недосыгаема была дочь директора для влюбленного платонически юного Алеши. Зато в Адлере студент Лосев осмелел, и молодые люди успели доверительно поговорить, обменяться адресами и заручились обещанием обменяться также фотографиями. Во всяком случае, переписка началась серьезная с 14 июля 1911 г. Сохранились 17 писем Алексея к Вере¹, из которых можно узнать об очень насыщенной жизни студента Московского Императорского университета. Последнее письмо датировано 22 июля 1914 г. Отношения развивались серьезные, но у Веры уже наметилась своя судьба, да и война началась, да и окончание университета близилось. Слова Алексея в его первой записке Вере (28 июня 1911 г.) оказались пророческими: «Весьма возможно, что мы не встретимся в течение целой жизни». В этом мире они никогда больше не встречались. Но Вера, выйдя замуж и обретя свой путь, все-таки берегла давние письма молодого человека, мечтавшего о ней «на заре туманной юности». Поиски родной души Алексеем Лосевым продолжались.

В университете Алексей Лосев сразу окунулся в напряженную научную жизнь, но он соединял ее с музыкой, театром, оперой. Хорошо, что он был избавлен от чисто бытовых забот: жил в замечательном общежитии им. Императора Николая II, куда, кстати, не допускалась ни одна женщина (даже приехавшая мать встречалась с сыном в гости-

¹ История обретения этих писем, роль известного ученого М.В. Толмачева и главного редактора журнала «Студенческий меридиан» Ю.А. Ростовцева изложена мною впервые в книге: *Лосев А.Ф. «Мне было 19 лет...»: Дневники. Письма. Проза / Сост., предисл., коммент. А.А. Тахо-Годи. М., 1997.* Фотографию Веры я нашла в старом черном портфеле, чудом уцелевшем после уничтожения дома № 13 на Воздвиженке, где жили Лосевы (август 1941 г.). Все цитаты из дневников и писем даются мною по двухтомнику: *Лосев А.Ф. «Я сослан в XX век...». Т. 1–2. Под ред. А.А. Тахо-Годи. Комментарии А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. М.: Время. 2002.*

ной на 1-м этаже). Здесь, на ул. Большой Грузинской, 12, кв. 2 платить следовало 32 р. в месяц. По тем временам – большие деньги. Но мать продала дом в Новочеркасске, и казачий надел тоже давал кое-какие доходы. Надо было содержать в Москве сына, и мать жила у сестры в Каменской.

Алексей в университете сблизился с проф. Георгием Ивановичем Челпановым, чьи лекции «Введение в философию и логику» слушал с большим интересом. Активно работал в его семинарах и просеминариях. Именно Г.И. Челпанов дал рекомендательное письмо своему студенту, заметив его талант и усердие, чтобы он мог посещать Религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева, где Алексей постепенно познакомился с философами С.Л. Франком, С.Н. Булгаковым, П.А. Флоренским, Е.Н. Трубецким, Н.А. Бердяевым, критиком Ю.И. Айхенвальдом, писателем С.Н. Дурылиным (секретарем РФО).

Вспомним, что в гимназическом сочинении о Высшем синтезе пятым компонентом автор указал на нравственность. Теперь же, в университете, он пишет статью «Этика как наука» (1912 г.) и вместе с тем, став членом Психологического института (при Университете) под руководством Г.И. Челпанова, с большим рвением занимается экспериментальной психологией. В члены этого замечательного института, оснащенного новейшей техникой, привезенной профессором из США, Алексея Лосева включил тот же Г.И. Челпанов. Лосев готовит «Проект экспериментального исследования эстетического ритма», «Экспериментальное исследование эстетической образности». В 20-е годы он продолжит изучение ритмических структур. Так, в архиве ГАХН сохранились его доклады «Шеллинг о ритме», «Гегель о ритме», «О понятии и структуре ритма», «О понятии ритма», «Диалектика музыкального образа». А в 1910-е годы молодой человек, вдохновленный работой в Психологическом институте, начал писать большую работу – критический обзор психологии Вюрцбургской школы (Германия). В дальнейшем, в 1919 г., он переработал ее в книгу «Исследования по философии и психологии мышления» и посвятил своему учителю Г.И. Челпанову, «борцу за истинную психологию в России».

Интерес к психологии личности сопровождал Лосева всю жизнь, если мы вспомним замечательные портреты в «Истории античной эстетики» (1963–1994) таких трагических героев, как император Юлиан Отступник, с его попыткой возродить язычество, или Сократ, приговоренный к смерти афинскими демократами, или Платон с его утопическими идеями, а то и неоплатоники Плотин и Порфирий. Недаром в предисловии к рукописи «Исследования по философии и психологии

мышления» молодой ученый признавался, что его влекло «во вселенские просторы космической жизни, в сокровенные глубины человеческой души». Невольно вспоминаются любимые романы юного гимназиста «Стелла» и «Урания» французского астронома К. Фламариона (восстанавливая после войны 1941–1945 гг. свою библиотеку, Алексей Федорович купил сочинения этого автора); и тот восторг, который Алексей Федорович испытывал в 1970-е гг., слушая гуслера Садко в опере Римского-Корсакова: «Высота ль, высота поднебесная, глубота, глубота океан-море». Помню, как охваченные музыкой мы тогда с Алексеем Федоровичем, идя пешком от Большого театра, прошли мимо нашего дома на Арбате. Вот это и есть упоение музыкальной стихией. А в древнегреческом языке даже есть особый эпитет для человека, упоенного музыкальной стихией – μουσόληπτος – «охваченный музой».

Молодой Лосев часто ощущает себя одиноким. Он продолжает искать родную, близкую душу, с которой мог бы вместе думать, читать, слушать музыку, иметь одного батюшку-исповедника, вместе любить Древнюю Русь, которая еще теплится в Чудовом монастыре, в Успенском соборе, у Иверской, соединять Вагнера и славянофилов. А вот если этого вместе нет, то, делает вывод Алексей, в одиночку я сделаю больше, чем вдвоем (11/X–1914). Подобными размышлениями полны дневники Алексея Лосева, где он анализирует свое собственное состояние – бежать ли в мечту от печальной реальности? Однако наука пытается взять свое, может быть, спасет, но и наука «без любви – уродство» (16/II–1914). Как хороший знаток экспериментальной психологии (недаром ученик Г.И. Челпанова) он изучает сам себя в дневниковых записях, хотя ведет их нерегулярно. Приходит однажды к выводу после частных уроков латинского языка девочкам-гимназисткам (надо подрабатывать), что «стал стареть». И это умозаключение молодого двадцатилетнего человека! Ему грустно – девицы обращаются к нему по имени отчеству, у него маленькая бородка и усики – вот незадача. Уж лучше отправиться в Румянцевский музей (2/III–1914 г.) – наука все-таки побеждает.

А вместе с наукой пробуждается радость научения других теми знаниями, которыми владеешь сам. Алексей начинает сознавать, что он создан для важного дела «воспитания и перевоспитания человека». Он хочет жить не для приобретения материальных видимых благ, не для простого преподавания эмпирической науки, а работать для того, «что нерушимо, что дает жизнь о Духе Святе». «Господи, – восклицает он, – даже голова кружится от такой бездны дела, которая меня ждет» (запись в дневнике 30 мая 1914 г.). Это есть настоящее предчувствие

своего дара учительства, которое сопутствовало Лосеву всю жизнь, с юных лет и до глубокой старости: учить человека, воспитывать и перевоспитывать его, даже если это требует жертвенного служения.

Блестящие способности студента обратили на него внимание профессоров, его учителей, и молодого человека отправили в научную командировку в Берлин. Но кто знал, что время выбрали так неудачно для работы в Королевской библиотеке и для слушания всей тетралогии Вагнера «Кольцо нибелунга»? Кто мог предугадать к чему приведет фатальный выстрел некоего серба Принципа, убившего эрцгерцога (наследника австро-венгерского престола) и его юную супругу? Пришлось спешно покинуть Берлин, испытыв множество неудобств и невозможных потерь, напр., чемодана с рукописями по средневековой латинской схоластике и комментариями к операм Вагнера. В Берлине начались антирусские и антисербские волнения возмущенных столичных толп. И, несмотря на все, в голове бродят идеи о кандидатской (дипломной) работе, связанной с мироощущением великого грека, трагика Эсхила, которую он писал под руководством профессора Николая Ивановича Новосадского, ставшего в дальнейшем близким другом Лосева вплоть до начала Второй мировой войны. Н.И. Новосадский в трудные для Лосева годы, когда его обвиняла советская власть во вражеской деятельности, не устрасился и давал положительные отзывы о трудах своего ученика. Бедный старик профессор скончался в первые дни Отечественной войны, когда в Москве устраивались учебные тревоги с имитацией бомбежек. Я их хорошо помню. Учитель не вынес наступившего ужаса и умер от разрыва сердца. А ученик пережил уничтожение своего дома 12 августа 1941 г. от удара фугасной бомбы, и среди обгоревших рукописей сохранились странички отзывов Николая Ивановича, его отзывы о работе Алексея Лосева и отчеты ученика о проделанной работе.

Итак, вернувшись из Берлина, Алексей засел за сочинение под названием «О мироощущении Эсхила», внутренне близкое ему как убежденному символисту и мифологу. Кроме того, все пережитое влекло Алексея к изучению психологии ужаса – не забудем, что он – ученик Г.И. Челпанова.

Но если молодой Лосев символист и мифолог, как можно обойтись без великого авторитета Вячеслава Иванова? И тут помог друг студенческих лет Владимир Оттонович Нилендер, близкий к великому поэту. Нилендер провел Алексея к Вяч. Иванову с рукописью, которую поэт внимательно изучил, сделав различные полезные замечания и одобряя ее целиком. Да и тема сочинения оказалась близкой Вячеславу

Великолепному. Он ведь переводил Эсхила, тоже великого символиста, некогда посвященного в Элевсинские мистерии, создателя поистине сакрального языка. Вот уж у кого можно было почувствовать всю глубину психологии ужаса, и автор кандидатского сочинения в полной мере выразил свое понимание героев Эсхила. Они связаны с иными мирами, вслушиваются в гул судьбы, познают жизнь через страдание, через борьбу двух начал: Рока, что стоит за пределами всякой морали, и свободного нравственного сознания человека. Весь Эсхил, по Лосеву, дионисичен и символичен, познание и страдание – альфа и омега мироощущения Эсхила. Перед нами не драматург, а достойный жрец Диониса. Здесь «черное беззвездное небо», познание жизни через страдания, через сострадание и страх.

Судя по тому, что Алексея, окончившего университет в 1915 году, оставили при кафедре классической филологии для подготовки к профессорскому званию, научный руководитель Н.И. Новосадский и государственная комиссия одобрили научную деятельность начинающего ученого.

Алексей Лосев, оставленный при кафедре классической филологии для подготовки к профессорскому званию, начинает активно печатать ряд статей, другие статьи остаются в столе и публикуются довольно поздно, даже после кончины автора.

Любимые темы – Платон, рождение мифа, оперы Вагнера, философские идеи Скрябина. Так, например, «Этико-социальные воззрения Платона» пишет студент Лосев в 1913–1914 годах. Это студенческое сочинение останется в архиве Лосева до его первой публикации в 2005 (см.: *Лосев А.Ф. Высший синтез. Неизвестный Лосев. М.: Че Ро, 2005*). Платон, как известно, любимый философ Лосева с гимназических времен. Великий греческий философ стал объектом пристального изучения Лосева в течение всей его жизни, от первой печатной статьи «Эрос у Платона» (1916 г.), в книгах 20-х годов («Античный космос и современная наука», М., 1927; «Очерки античного символизма и мифологии», т. I, М., 1930) и в самых поздних трудах («История античной эстетики», т.т. II–III, т.т. VII–VIII), в наших совместных с Алексеем Федоровичем книгах «Платон» (1977), а также «Платон. Аристотель» (первое издание 1993 г. в серии ЖЗЛ, изд. «Молодая гвардия», далее 2000 и последнее 2005 г.). Юная попытка представить драму Платона нашла свое логическое завершение в большой статье Алексея Федоровича, открывающей собрание сочинений Платона (Платон. Сочинения под ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, М., 1968–1972. 2-е, полное издание под ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. М., 1990–1994).

Статья Алексей Лосева 1916 г. – своеобразная подготовка к его знаменитому «восьмикнижию». Первым вышел «Эрос у Платона». Не забудем, что Алексей кончил два отделения, классической филологии и философское. Соединение, если угодно, синтез двух сфер, охватывающий не только мир античности, но и современности, оказался буквально спасительным для ученого. Если его как идеалиста изгоняли из философии, запрещали на самом высоком партийном уровне работать как философу, он немедленно переходил на филологические и мифологические изыскания античного материала, хорошо сознавая единый путь в любимой науке, тот высший синтез, в котором Лосев был полновластным хозяином и неоспоримым авторитетом – спорить с ним никому не удавалось в плане научном, ну а силой власти при первом же опасном случае – с «Диалектикой мифа» – отправили философа и филолога (так его официально именовали) в качестве заключенного на строительство Беломорско-Балтийского канала, где он все-таки умудрялся выступать с довольно опасными, если разобраться, лекциями (культурная работа для тех, кто якобы готов «перековаться») с призывом строить новый мир. Какой? Позвольте спросить и понять эту двусмысленную формулировку (см. например, книгу Н.П. Анциферова «Из дум о былом», свидетеля одного из таких выступлений Лосева).

Однако ареста придется ждать еще лет пятнадцать. А пока молодой ученый работает, используя инструментарий философских идей, подкрепленных фактами филологии. Такой метод работы всегда будет неременным условием для исследований. В Предисловии к книге 1929 г. «Критика платонизма у Аристотеля», где дан перевод XIII книги аристотелевской «Метафизики» (она считается труднейшей во всей европейской философской литературе), Лосев подчеркнет, что взгляд на философию, как на достояние всех и каждого, доступную кому угодно, приводит к печальному результату: «очень ученая филология, соединяясь с обывательской философией, превращается в очень обывательскую филологию» (*Лосев А.Ф. Критика платонизма у Аристотеля. М.: Академический проект, 2011. С. 28*).

Так вот первая печатная работа молодого Лосева «Эрос у Платона» написана подлинным философом и филологом¹. Напечатана эта статья

¹ В кн. «Очерки античного символизма и мифологии» сам автор сообщает, что начал детально изучать Платона в 1911 г., а в 1917–1918 гг. занялся неоплатониками. Плотин и Прокл приблизили Лосева к диалектически-символическому пониманию Платона в 1917–1922 годах, когда, по его образному выражению – вся голодная Москва занималась «мешочничеством», да и сам Лосев возил продукты из Нижнего Новгорода. Именно в 1922 г. знаменитый Иван Александрович Ильин (незадолго до высылки) лично одобрил работу А.Ф. Лосева об эйдосе и идее (см. указ. соч. с. 680–685) при полном равнодушии и даже враждебности созданного в 1921 г. Института научной философии.

в сборнике «Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве 1891–1916. Статьи по философии и психологии» (М., 1916; перепечатывалась в 1988 г. в «Вопросах философии» с предисл. А.Л. Доброхотова, в 1991 г. в сб. «Философия. Мифология. Культура», сост. Ю.А. Ростовцев, предисл. А.А. Тахо-Годи, в 1993 г. в томе «Бытие. Имя. Космос», сост. и предисл. А.А. Тахо-Годи). Автор рассматривает свою тему – в плане историческом, в процессе, в становлении – все до Платона (Гомер, Гесиод, орфики, поэзия лирическая). Как космогоническая сила и как проявление индивидуального творчества Эрос явлен в качестве одной из четырех первопотенций в «Теогонии» Гесиода. Он – слепая сила, организующая и связующая рождающийся мир. Орфики представляют Эрос тоже перворожденным – Протогоном – светлым божеством, появившимся из мирового яйца, крылатым двуполым существом, источником света, носящимся в эфирных высях и давшим начало человеческому роду. Гесиод и орфики смыкаются в понимании Эроса как устрояющей, всепроникающей, космогонической силы, без которой мир не может себя осуществить.

При этом Лосев следует за Вл. Соловьевым, который увидел в Платоне настоящую трагедию человечества. Эта идея Вл. Соловьева стала существенно близкой Лосеву, и он выскажет ее еще более решительно в статье «Жизненный и творческий путь Платона» (см. о соч. Платона выше). Тема Эроса разного типа (телесного и духовного) раскрывается в диалогах Платона «Лисид» (о понятии «дружбы»), «Федр» (борьба с извращенным Эросом и осуждение Сократом любви телесной). В статье, вначале приложенной к отчету магистранта, Алексей Лосев кратко анализирует диалог «Пир» и цепочку семи речей (Алексей соединяет речи Сократа и Алкивиада и тогда насчитывает шесть речей), в которых участники пира у трагика Агафона (Агафона) дают свои определения Эроса. Это древнейшее божество (Федр со ссылкой на старинных авторов), но вместе с тем как существуют две Афродиты (Небесная и Земная), также есть и два Эроса – истинной и чувственной любви (речь Павсания). Врач Эриксимах (с позиций натурфилософских) говорит о любви, которой охвачен весь мир. Аристофан считает Эрос стремлением людей (некогда андрогинов) к изначальной целостности. Агафон прославляет Эроса как красоту, молодость, нежность, благообразие – это Эрос добродетели. Эрос умен, рассудителен и объединяет людей. Он стремится к красоте. Сократ произносит свою знаменитую речь об Эросе, который есть середина «между смертным и бессмертным». (Дополним, что автор не обратил внимания на то, что Сократ именуется им не богом, а даймоном, или гением, посредником между людьми и бога-

ми.) Эрос Сократа – соединение богов и людей. Без него невозможны ни просвещение, ни искусство, ни мистерии и т. д. Тут же Сократ излагает историю рождения Эроса от Обилия божественного и человеческой Бедности, так что ему предназначено разделять судьбу и отца, и матери. И потому, заключает Сократ, «название Эроса по его деятельности: это есть рождение в красоте как по телу, так и по душе»; «Это красота в себе не имеющая никаких здешних определений. Узревший этот запредельный тамошний мир живет истинной жизнью и он любезен богу больше, чем всякий другой смертный». Жаль только, что молодой Лосев не обратил внимания на самого Сократа как живое воплощение Эроса, как стремление Сократа к полноте знания, к целостности бытия, в котором трагедия и комедия едины. Ведь под комической маской часто скрывается трагедия человека, а над трагедией человека смеются боги. Но в начале статьи автор предупреждает, что он подходит к Платону как философ, хочет выяснить, что дает нам Платон и какой можно сделать вывод о смысле жизни, так как жизнь всегда имеет смысл, она обязательно осмысленна.

Платон представляет Эрос как преображенную духовную телесность. Он мечтает о преображении мира, где чистая плоть станет плотью духа. А это идея духовной и воскресшей от смерти телесности. Автор статьи совершенно прав, когда признает, что Платон еще не мог понять, что это путь не человеческий, а Богочеловеческий, у греческого философа «не хватило зрения» осмыслить этот путь до конца. И это естественно, так как еще не наступило время галилейских рыбаков и мир античности не знал о Слове Божием и о воскресшей от смерти телесности, только – интуитивно чувствовал. Платон – созерцатель вечных идей и его божество – тоже идея, но занебесная идея не может воплотиться в дело. Божество-идея не может сойти на землю и поднять мир до себя, так что человек не в силах побороть «злую материю». Но это возможно Богу, сошедшему на землю и преобразившему смертное естество человека. Вот где истинный Эрос, сначала соединяющий две души, а затем и все человечество для вселенского всеединства. Платон, утверждает автор, «чуял» это всеединство, поскольку его Эрос соединяет богов и людей; Эрос есть рождение в красоте именно для бессмертия. Платон пытался осуществить Эрос своими руками, а не по благодати, и замысел Платона тоже оказался невозможным. Религиозное оправдание Эроса – понять и выстрадать в одиночестве «гнусность бытия». Наш, человеческий Эрос, заключает Лосев, – Эрос «подвига и одиночества», ибо «трудна работа Господня». Наш Эрос – «теургическое томление». Не правда ли, чувствуется здесь мотив автобиографи-

ческий, не раз повторяющийся в дневниках Алексея Лосева, – одиночество в отсутствии настоящей любви и родной души?

Следует отметить также методику работы молодого Лосева при его философско-филологических штудиях. В первую очередь он собирает весь материал по избранной теме, изучает всю научную литературу. Так и во всех гимназических и университетских работах, в том числе готовя к печати «Эрос у Платона», литература собирается на всех доступных ему европейских языках, не говоря уже о русском. Затем автор обдумывает поставленную проблему, составляет план действия, прорабатывает в уме, делает наброски в тезисном порядке, намечается структура собранного материала, его упорядоченность, хотя в ходе работы кое-что подлежит корректировке. В итоге, выявляются индивидуальные особенности и взаимосвязи с общим направлением идеи, что создает определенный тип изучаемого объекта, выясняется его функционирование в ходе исторического процесса, что может привести к самым неожиданным результатам.

Некоторые черты работ молодого Лосева подметил Н.И. Новосадский, руководитель Алексея, оставленного при кафедре классической филологии для подготовки к профессорскому званию. Так, профессор Новосадский отмечал в своем отзыве о сочинениях Алексея Лосева «Происхождение греческой трагедии» (на основе отчета о занятиях в 1915–1916 акад. году магистранта Лосева) – «вдумчивое отношение к преданиям древности и к *различным решениям* данного вопроса в западноевропейской науке, стремление *проникнуть глубже*, историческое развитие изучаемого им явления, *широкая*, в некоторых случаях *оригинальная* постановка вопроса».

В приложенной к отчету статье «Происхождение греческой трагедии» рассматриваются древние свидетельства о четырех истоках греческой трагедии и важнейшие современные труды. Проф. Новосадский отмечает у магистранта увлечение Ф. Ницше и указывает на добавление в статью философского анализа, что «дает такое цельное, богатое содержанием и оригинальное решение проблемы о происхождении греческой трагедии, какого мы не находим в западно-европейской литературе». В статье «Эволюция пессимизма в греческой политической литературе» исследуется огромный материал – от милетской натурфилософии и Гераклита к антропологии софистов и Сократа, устанавливается тесная связь скептицизма и пессимизма древних в политике с теоретической философией.

Однако проф. Новосадский в отзыве о статье «Эрос у Платона», отметил, что она написана живо и увлекательно, но под влиянием Вл. Со-

ловьева, повторяя его мысль, что Платон «жаждет Эроса конкретно теургического, то есть богочеловеческого», а это требует бóльших доказательств. Николай Иванович признал работу своего подопечного «весьма успешной и в методическом отношении правильной». Два первых приложения он рекомендовал к печати, а «Эрос у Платона» не стал рекомендовать. Но тут уж Алексей Лосев постарался сам, *ex private diligentia*, как он говорил. И напечатал эту статью в юбилейном сборнике в честь Г.И. Челпанова.

Материалы, собранные для статьи «Происхождение греческой трагедии», не исчезли бесследно. Через много лет, в 1950-е гг., они были использованы в книге «Греческая трагедия» (1958; А.Ф. Лосев и др.) в главе «Эсхил», а также в учебнике «Античная литература» (последнее, исправленное 8-е изд. М.: Альянс, 2013), где как раз подробно речь идет об источниках греческой трагедии, о разных теориях, в том числе и об Аристотеле, причем сделано изложение трудных вопросов с большой ясностью, характерной для Лосева, когда он обращался к студентам.

Надо сказать, что, несмотря на неудачность предвоенной поездки в Берлин, она помогла молодому человеку углубиться в музыкальные драмы Вагнера, и совсем неслучайно он привез (не потерял в суматохе, когда исчез его чемодан с латинской схоластикой) всю тетралогию «Кольцо нибелунга» в одной хорошо изданной книжке, на которой наш путешественник поставил свой автограф (конечно по-немецки) и которая, как чудо, сохранилась после уничтожения лосевского дома, хотя с несколько покоробленными страницами. Мне кажется, что именно после этой поездки и был написан «Философский комментарий к драмам Вагнера», т. е. в 1915–1916 годах, когда живы и осязаемы были вагнеровские величественные образы и страшный пожар, охвативший Валгаллу, в «Гибели богов» (буквально по-немецки *Götterdämmerung* – «сумерки богов») с его грандиозным похоронным маршем, пророчески возвещавшим гибель всего современного мироздания в пылающей пожаром мировой войне¹. Да и по структуре своей эта работа полностью целиком зависит от вагнеровского текста и скорее подтверждает его, чем философски комментирует и анализирует. Молодой Лосев зачарован самим содержанием тетралогии, ее образами и никак не может от них абстрагироваться. Они не отпускают его в течение

¹ В связи с этим полагаю, что датировка лосевского «Философского комментария», предложенная в томе издательства «Мысль» – «Форма. Стиль. Выражение» 1916–1919 годами, неверна. В это время в России шла гражданская война, Москва голодала, Лосев вынужден ездить в Нижегородский университет не только преподавать, но и привозить в Москву мешки с продуктами. До Вагнера ли было?

всей дальнейшей жизни. Но эта ранняя работа есть некий пропедевтический пролог к зрелым трудам Лосева, глубоко осмыслившего путь Вагнера в историческом процессе формирования единого государства – Германии – со всем его драматизмом.

Вот как кончается этот философский комментарий. Герои тетралогии приобщаются к «Бездне и Первоединому через узрение в любви и смерти – Единства, в Бездне и Хаосе – вечной ночи противоречий, в любви, смерти, жизни, жизни и Хаосе – Ничто, Одного и Всего – через все это родился новый, светлейший герой. Какова его судьба? Неужели и он не спасет мира? Но тогда почему? Кто же вообще тогда может спасти?» Здесь такое антиномическое единство, преодолеть которое невозможно; и надо ли его преодолевать? Конец чрезвычайно актуальный и жизненный. Мир уже невозможно спасти. Но зато вся терминология конца этого возвышенного лосевского монолога указывает, во-первых, на любимого поэта, Ф.И. Тютчева. Тютчев оказался близок к символистам и чрезвычайно современен¹ со своим Хаосом, Мраком и пылающей Бездной, охватившей человечество. В эти годы (да и в течение всей долгой жизни) Тютчев – один из любимейших, сердечно близких Лосеву поэтов. Юный Алексей Лосев мог читать его полное собрание сочинений под ред. П.В. Быкова, которое выходило в начале XX века как приложение к «Ниве» и переиздавалось восемь раз. Страшный хаос под внешним блестящим покровом уже начал шевелиться, превращая мирную жизнь в кровавые события 1905 г. в России и предваряя катастрофу неотвратимую. Тютчев оказался самым актуальным поэтом и для Алексея Лосева. А, во-вторых, здесь мы находим типично неоплатонические философские термины – Первоединое, Одно, Всё, Ничто, что указывает на интерес молодого Лосева к разным типам неоплатонизма (неоплатонизм займет в творческой биографии Лосева одно из самых значительных мест, особенно в грандиозной «Истории античной эстетики»), когда культура классического и эллинистического мира ступила на путь от язычества к христианству.

В творчестве Лосева прослеживается сквозной «вагнеровский» лейтмотив. Он относится к нему серьезно и профессионально (ведь не-

¹ Кстати сказать, друг Вяч. Иванова и тоже поэт, Г.И. Чулков, готовил в 1933–1934 гг. для издательства «Academia» двухтомник стихов полного комментированного Тютчева. Это собрание не вышло из-за политических обстоятельств (аресты в связи с убийством С.М. Кирова 1 дек. 1934 г.), хотя портфель издательства перешел к «Худлиту». Материалы Г. Чулкова использованы в шеститомном полном собрании сочинений и писем Ф.И. Тютчева, вышедшем в 2002–2004 гг.

даром же на титуле книги 1927 г. «Музыка как предмет логики» стояло «А.Ф. Лосев профессор Московской Государственной консерватории»). Отсюда «Проблема Рихарда Вагнера в прошлом и настоящем (В связи с анализом его тетралогии “Кольцо нибелунга”» (Вопросы эстетики. Вып. 8. М., 1968), а через десять лет «Исторический смысл эстетического мировоззрения Рихарда Вагнера» (в книге: *Вагнер Р. Избранные работы.* М., 1978). Но юношеская статья, написанная под свежими, непосредственными впечатлениями от поездки в Берлин, – необходимый подступ к глубокому осмыслению Вагнера. Сюда же примыкает так называемый «Очерк о музыке» – не по датировке (работа над ним, видимо, относится к 1917–1918 годам), а по выраженному там музыкальному восторгу. В последних страницах этого очерка (он опубликован впервые в 1995 г.) читаем настоящий гимн «Светлой Безбрежности», «Деве страстной и огненной», «Девочке-Царице», «Невесте-Матери», «Единой и Великой». Молодой Лосев творит здесь собственный миф о «душе миров», «матери, миров и душе Времени», напоминающий о Вл. Соловьеве и его влюбленности в Софию (ср. у Рериха «мать миров», «душа миров»). Недаром Н.И. Новосадский упрекал Алексея Лосева его особой увлеченностью Вл. Соловьевым.

В том же 1916. г. появились в печати еще две статьи молодого Лосева. Первая: «Два мироощущения (Из впечатлений после «Травиаты»)» в сборнике «Студенчество жертвам войны» под ред. Ф.Г. де Ла Барта и Н.В. Самсонова. Эта статья восторженного человека, влюбленного в исполнительницу роли Виолетты – Нежданову, посвящение которой предваряет статью: «Далекой и светлой звезде, дивным блеском освещающей наш темный и трудный путь, чаровнице и вдохновительнице артистке А.В. Неждановой посвящает автор свой скромным лавр в венки славы». Статья эта не раз перепечатывалась (журнал «Дон», 1990; том в изд. «Мысль» – «Форма. Стиль. Выражение», 1995; «Контекст» 1994–1995; Альманах «Звучащие смыслы», СПб., 2007). Те музыкальные симпатии, которые были заложены с отрочества к итальянской музыке – «первая любовь, как и Фламарион в науке и философии» (письмо к Вере Знаменской от 8/XI 1911 г.) – твердо сохранились на всю жизнь. В старости Лосев прямо утверждал, что не любящий итальянской колоратуры никогда не поймет диалектики Гегеля. И там, и здесь прихотливая игра оттенков, тончайших переходов, нанизывания и россыпи звуков живого голоса и живой мысли.

Молодой Лосев написал А.В. Неждановой трогательное письмо. О Лосеве и Неждановой не раз вспоминал Леонид Иларионович Базилевич (родом из станицы Каменской), старинный друг Алексея Федо-

ровича, страстный любитель оперы, человек, близкий к Неждановой. Леонид Иларионович создавал настоящий романтический миф. Бывая у нас с Алексеем Федоровичем в гостях, вспоминая минувшие времена и загадочно улыбаясь, он намекал на какие-то особые отношения между молодым философом и очаровательной певицей, которые они якобы глубоко скрывали.

О том, что мифологическая тематика звучит уже в самых ранних работах Алексея Лосева, мы уже говорили выше. В статье «О музыкальном ощущении любви и природы» он обращается к мифологической природе замечательной оперы Н.А. Римского-Корсакова «Снегурочка» с ее сказочной страной царя Берендея, с родителями юной Снегурочки – Морозом и Весной. Здесь, в опере, рассуждает Алексей Лосев, «нет грани между космическим и реально-человеческим», здесь уже «достигнуто всеединство» (опять мотивы Вл. Соловьева) и достигнуто преобразование. «Снегурочка» для Лосева навсегда осталась единством «народной музыки и мифологии». Музыка оперы вызвала «глубинную характеристику бытия», достигла необычной степени «выразительности», «зацвела символом», «изнутри освещая рождающуюся здесь мифологию», «любовный союз личности и природы».

Но ведь дело не только в мифологическом сюжете, в исходной материи, которой надо придать форму. Молодой Лосев пронизательно выделяет стройность, структурность и пластичность музыки Римского-Корсакова, а также былинный и древнегуслирный стиль. Особое место в опере занимает живопись, которая «может служить и знаком оформленности предмета». В русской опере Римского-Корсакова с ее «изысканной сложностью симфонической структуры», с ее «изумительной красочной многослойной инструментовкой метрикой и ритмикой» мы чувствуем себя при живописании этих глубин, как у себя дома» именно потому, что «это наша русская глубина и это наше место в мировом целом» (все цитаты даны по кн.: *Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение*. М.: Мысль, 1995. С. 604–621).

Сравнивая в статье «Два мироощущения. Из впечатлений после “Травиаты”» музыку Верди и Римского-Корсакова в «Снегурочке», Алексей Лосев употребляет термины «мелодия» и «мелос». Как заметил рано ушедший из жизни талантливый пианист и музыковед Михаил Гамаюнов, Лосев «четко разграничивает» два термина. Если речь идет «о конкретных звуковых ситуациях», Лосев употребляет «мелодию», если же речь идет о «специфическом качестве мелодии и о некоем носителе этого качества, тогда у Лосева выступает термин «мелос». М. Гамаюнов подчеркнул следующий важный момент.

В 1916 г. Алексей Лосев в статье «Два мироощущения» впервые заговорил о мелосе как «о принципе национального самосознания» в то время, как крупнейшему теоретику музыки академику Б.В. Асафьеву (писал иной раз под псевдонимом «Игорь Глебов») термин «мелос» «пришел в голову» в 1917 г. и который, по его словам, «всплыл в Германии» затем в 20-е годы. Возможно, Асафьев и не знал лосевской статьи в сборнике «Студенчество – жертвам войны», где впервые (и это надо подчеркнуть) прозвучал термин «мелос», но любопытно, что оно пришло ему на ум через год после ее публикации (См.: Асафьев Б.В. Музыкальная форма как процесс. Л., 1963. Цитаты из книги Б.В. Асафьева, почти совпадающие с определениями Лосева в книге 1927 г. «Музыка как предмет логики», отмечены М. Гамаюновым в томе «Форма. Стиль. Выражение», с. 914–916).

В статье «Два мироощущения» Алексей Лосев пронизательно пишет об огромном влиянии Вагнера и Скрябина на современников, ибо «сгустились над нашей головой мировые тучи», вся эта «разобщенность», «иррациональность», «мгла» (с. 635, указ. изд.) – характерно, что и в этой статье, как и в «Эросе у Платона», цитируются знаменитые стиха Тютчева «Как океан объемлет шар земной / Земная жизнь кругом объята снами». У Скрябина нет ни бетховенского содержания, ни вагнеровской воли, но есть скрябинский «мятущийся дух», человеческое «Я», которое заменяет Бога (с. 629 указ. изд.). Однако в противовес этим «темным порывам», этому «мировому мраку» противостоит итальянский и славянский мелос. И «до этой простоты надо дорасти» – «ведь начало и конец мудрости одинаковы: наивность». И опять звучит любимый мотив молодого Алексея Лосева об обновлении мира, о преобразении иррациональности, безумных порывов «светом и лаской итальянской и славянской мелодии». Но, заключает автор, «это путь уже не человеческий», а «Богочеловеческий», «преображающий» (явное увлечение Вл. Соловьевым, с. 630 указ. изд.). Любопытно, что процитированные слова о Скрябине почти буквально повторяют записи Алексея из его дневника от 27 мая 1914 г.

Скрябинская тема не оставляет молодого Лосева в покое. Следующая работа – большая, сложная статья, но с очень точными выводами под названием «О философском мировоззрении Скрябина»¹. Датиров-

¹ Замечу, что статья эта в томе изд. «Мысль» «Форма. Стиль. Выражение» названа неправильно «Мировоззрение Скрябина». В примечании с пояснениями она же значит как «Философское мировоззрение Скрябина». Видно, что издательство «Мысль» и я в том числе очень торопились, боясь, как бы наша издательская деятельность не была прервана вышестоящей административной властью, что при изданиях Лосева не раз случалось. Я лично в

ка ее – 1919–1921 гг. – нуждается, вероятно, в уточнении. Дело в том, что в статье автор не раз ссылается на свидетельства людей, лично знавших Скрябина – на Н.С. Жилыева, на А.Б. Гольденвейзера. С ними Алексей Федорович был хорошо знаком и работал вместе в Московской Государственной консерватории. Но в консерваторию Лосев зачислен с 1 сентября 1922 г. В этом же году он становится членом Государственной Академии Художественных наук (ГАХН). С 1 февраля 1919 Алексей Федорович – профессор Нижегородского университета, где преподает по 1921 г. включительно. Когда же Алексей Федорович писал статью о Скрябине, если он ссылается на своих консерваторских коллег? Разве мог он в годы гражданской войны, уезжая в Нижний Новгород, оттуда возвращаясь в Москву с продуктовыми мешками, запасаясь бесчисленными бумажками с печатью, чтобы спецзаслоны не конфисковали продукты, а затем снова возвращаясь в Нижний, сочинять статью, где цитируются тексты самого Скрябина, и оснащенную научным аппаратом в 1919–1921 годах? Реальнее всего, что написана статья в 1922 г., а может быть 1923 г., когда начинается сближение четы Валентины Михайловны и Алексея Федоровича Лосевых с людьми церковными и с известными богословами (с последними, напр., с И.В. Поповым, крупным патрологом, он близок еще с университетских лет, будучи слушателем его лекций). А статья о Скрябине как раз написана с позиций православных. Во всяком случае, датировку написания статьи следует изменить, на что указывают вышеизложенные факты. Но даже если статья хронологически и выходит за рамки темы «А.Ф. Лосев – на рубеже двух эпох», она, по сути дела, – новая ступень, за которой непосредственно последует первое «восьмикнижие» и «Музыка как предмет логики», однако, поскольку скрябинская тема намечена уже в дневнике 1914 г., логично поместить ее в этом же томе.

Сама же статья написана чрезвычайно сурово и вместе с тем взволнованно. Сразу видно, что Лосев выступает здесь как бывалый психолог и физиогномист – настолько ярко и незабываемо рисуется портрет Скрябина. Анализ скрябинских текстов «Поэмы экстаза», «Предварительного действия», его мировой мистерии, его философских рассуждений дается с большой подробностью и ссылками на выразительные примеры. Уже с самого начала статьи в философии Скрябина автор находит три тенденции внутреннего опыта композитора, определяющие и его музыку. Во-первых, безудержный индивидуализм; во-вторых,

архиве А.Ф. Лосева нашла заглавный лист этой статьи с названием «О философском мировоззрении Скрябина». С несколько уточненным, но тоже неправильным заголовком она вошла в Библиографию Лосева, изданную в 2008 г.

Скрябин – апологет космического универсализма; и, в-третьих, он видит вселенную в ее процессе, в сплошной историчности, причем движущей силой его является Эрос, эротический экстаз и безумие. Скрябин – причудливая смесь языческого космизма с христианским историзмом. Мир назначен выполнять особую миссию: было начало творения и будет конец, и вот этой апокалиптикой упивается Скрябин.

Собственный индивидуализм Скрябин довел до последней крайности, до солипсизма, «обожествления своего “я”, до помещения в него всего мира, всей истории и всего бытия» (Ук. изд., с. 773). В недра этого «Я» Скрябин перенес «языческий космизм и христианский историзм» и тем самым пришел к атеизму. Никто, кроме него, «так громко и смело не называл себя Богом» (там же). Скрябин извратил и «реформировал» романтизм, соединив аристократичного Шопена с крайним демонизмом Листа, и с «мистическим универсализмом Вагнера», достигнув при этом в своей музыкальной стихии «чудовищных результатов» (с. 777). При этом композитор сознавал также свою зависимость от Дебюсси, характеризуя его музыку как «умирающую чувственность» (с. 778). Правда, известный музыкальный критик Л.Л. Сабанеев полагал, что Скрябин «читал везде только себя» (с. 778). По словам Лосева, Скрябин «один из немногих гениев, которые дают возможность конкретно пережить язычество и его какую-то ничем не уничтожимую правду» (с. 779). Замечателен по своей вполне логической строгости финал статьи: «Христианину грешно слушать Скрябина» и «молиться за него грешно. За сатанистов не молятся. Их анафематствуют» (с. 779). Наконец, «исторически – Скрябин есть наивысшее напряжение западноевропейской мысли и творчества и вместе – конец ее» (там же).

Но вернемся от музыки к философии. Скажем еще несколько слов о философских пристрастиях молодого Лосева. В дневнике 1914 г. есть любопытная запись после целого дня забот и музыки (готовился к отъезду в Германию, слушал Скрябина и дал в дневнике ему характеристику, совпадающую с поздней статьей о композиторе): «Приехав с концерта писал о феноменологии красоты, и произошло, кажется, откровение через Гуссерля. Кажется, я понял его феноменологию. После стольких переживаний заснул утром, когда на дворе было совсем светло».

К началу XX в. Эдмунд Гуссерль (1859–1938), основатель феноменологической школы, профессор в Гёттингене и Фрейбурге, стал знаменит не только в Европе, но и в Соединенных Штатах. Его идеи были достаточно известны и в России, а молодому Лосеву, поскольку ряд принципов философа основаны на философии платонизма, особенно импонировали. Ведь феноменология есть не что иное, как чистая те-

ория познания, беспредпосылочная наука (ср. у Платона о беспредпосылочном начале), которая изучает и вполне нейтрально описывает чистое сознание в виде эйдосов (ср. опять Платона с его чистыми сущностями эйдосами и у зрелого Лосева специальная работа об эйдосе и идее у Платона, которые имеют свой смысл, независимый от каких-либо интерпретаций). Чистая мысль – что может быть лучше!

Но для Алексея Лосева Гуссерль – только начало, а вслед за ним пошло чтение Шеллинга, Гегеля и неоплатоников, Плотина прежде всего. Целые месяцы Алексей не расставался с «Философией искусства» и «Системой трансцендентального идеализма» Шеллинга. Диалектика Гегеля особенно ему близка. В «Философии религии» Гегель пишет: «Философия сама есть также богослужение, религия, ибо она по существу не что иное, как тот же отказ от субъективных домыслов и мнений в своем занятии Богом» (т. 1, с. 220). Однако у философии и религии различные методы «занятия Богом». Молодому Лосеву, который в Высшем синтезе помещал вместе философию и религию, эти мысли особенно оказывались родственными. «Философию религии» («Vorlesungen über Philosophie der Religion») он, конечно, читал по-немецки – на русском языке «Лекции по философии религии (курс 1821–1831 гг.)» в 2-х томах вышли впервые в 1975–1977 гг.

Усвоение сложной и трудной немецкой философии не мешало упиваться «Творческой эволюцией» Анри Бергсона – тоже любовь всей жизни. Лосеву близка идея философа о трагической борьбе жизни в окружении мертвой, неподвижной и безжизненной материи. С тех пор, признавался зрелый Лосев, «жизнь навсегда осталась для меня драматургически трагической проблемой» (Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. М., 1991. С. 16).

Ну, а попозже – и О. Шпенглер с его «Закатом Европы», столь созвучным ожидаемому Лосевым мировому пожару (помнил с детства огненное небо 1905 года). Ожидания оправдались – обернулись катастрофой, революцией, большевистским переворотом.

Не мог обойтись Лосев и без Фрейда, с его углублением в тайны подсознательного, и без тончайшего и хитроумного Василия Васильевича Розанова, который все понимал, все знал и ни во что не верил, стремясь «к весьма изысканному и весьма изошренному изображению только своих чувственных ощущений при полном равнодушии к субстанциально жизненному воплощению всех этих величайших и прекрасно им ощущаемых объективных ценностей» (там же, с. 44).

И здесь же увлечение поэтами-символистами, особенно Вяч. Ивановым и Андреем Белым (а из давних – Тютчев, особенное место уго-

товано Иннокентию Анненскому). С А. Белым познакомился Алексей Лосев у ближайшего друга Вяч. Иванова, поэта Георгия Чулкова; в старинном домике Чулковых (Смоленский бульвар вблизи Зубовской площади). Навсегда сохранилась в памяти молодого Лосева в выступлениях поэта «бешеная взмытость, воспаленность. Полет сразу во все стороны. (Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. М., 1990. С. 44).

А вот какую запись о философских увлечениях Лосев делает в студенческом дневнике 18 января 1915 г. Она удивляет, с одной стороны, наивностью, а с другой – глубокой серьезностью. Оказывается, что за последние четыре дня у Алексея «создалась целая философия в духе Вагнера и Шопенгауэра, но с истинно христианским Богом и молитвами». И здесь же звучит постоянный мотив – жизнь в мире страданий. Но, главное, «надо находить в этом мире страданий Бога». Так философия и религия для молодого человека объединяются. Уже полыхает война, уже Россия накануне великой катастрофы, а жизнь духа переполняет молодого человека и не только она – ведь поиски родной души продолжаются (с. 462).

Проблемы религии не оставляют Алексея Лосева в покое даже в это тяжелое предгрозовое время. И не просто религия, но воспитательная роль религии, вот что важно, и он опирается на свой гимназический опыт, на опыт преподавания в гимназиях Москвы (у Хвостовой, Пичинской, у А.Д. и А.С. Алферовых – этих последних расстреляли большевики, захватив власть). Закон Божий иной раз преподавали выдающиеся богословы и священники. В единственной в Москве женской классической гимназии Фишер преподавал И.И. Фудель, о. Иоанн Кедров (строитель храма Воскресения Христова в Сокольниках) – в гимназии Образцовой, а в гимназии Винклер – знаменитый о. Алексей Мечев. Молодой Лосев признавал неотделимость религии от народности и твердо отстаивал православие как основу нашей национальной культуры. Внук русского протоиерея, европейски образованный философ в течение нескольких лет обращался к проблеме религиозного воспитания. В 1916 г. он задумывался о реформе Закона Божия в гимназии. Видимо, теплилась надежда на мирную жизнь и хотелось воплотить в реальной действительности свою теорию о религиозном воспитании в школе. Самое удивительное, что в 1921 г. в Нижегородском университете, когда Советы готовят полное уничтожение церкви, Лосев выступает с докладом «О методах религиозного воспитания». Среди этих методов большое место занимает приобщение школьников (это были именно школьницы) к русской художественной классике.

Доклад он прочел 29 марта 1921 г. в Педагогическом кружке Нижегородского Государственного университета, куда Алексей Федорович и многие московские ученые ездили преподавать в тяжелые голодные годы гражданской войны. Лосев пробыл в этом Университете штатным преподавателем несколько лет (с 1/II – 1919 г. до 1/VI – 1921 г.). Никаких практических выводов из своего доклада в Нижнем Новгороде Лосев сделать не мог в силу сложившихся обстоятельств. Однако в программе курса «Введение в классическую филологию» (см. сб. Историко-филологический факультет, Н.Новгород, 1919. Учебные планы и программа Нижегородского гос.университета, 1918–1919 годов) высказал мысли, отразившиеся в дальнейшем творчестве. Так, он писал: «История есть организм и ее бытие – рождение, рост и смерть национальных организмов. Нас интересуют не вещи, но процессы, не бытие, но становление, не машины, но организмы. Догматы веры, граненые и высеченные, воспринимаются нами с зародышевого состояния, и их граненость и сталь, растворяясь и расчлняясь, уходят в мглу религиозных инстинктов» (с. 17). Поэтому, продолжает Лосев, «изучение завершенных форм литературы, религии, философии, языка, мифа и искусства не может отвечать духу современной мысли, если оно не предваряется историко-психологическим анализом этих форм и не раскрывает их как живой, единый организм, как новое тело истории...» (там же).

Вместе с тем Алексей Лосев подходит к изучению проблем богословских и, более того, догматических. Об этом свидетельствует его тесная связь с движением имяславия, то есть учением о почитании имени Божьего, возникшем на Афоне перед Первой мировой войной и продолженном в России. Это древнее мистическое учение православного Востока уходило своими корнями в IV век, затем было представлено в писаниях св. Григория Паламы (XIV в.), изучалось выдающимися философами и богословами такими, как о. Павел Флоренский, о. С. Булгаков, М.А. Новоселов, епископ Феодор (Поздеевский), В.Ф. Эрн, М.Д. Муретов. Вскоре после 1917 г. Лосев пишет статью «Имяславие». Статья дошла до нас по-немецки. Возможно, что она готовилась для эмигрантского сборника «Russland» (Россия), где была опубликована лосевская статья «Die Russische Philosophie» (Швейцария. Цюрих 1919 г.) и где был анонс статьи Лосева о русской религии, так и ненапечатанной (наступали трудные времена). На немецкий статью «Onomatodoxia» (греч. – имяславие) перевела М.Е. Грабарь-Пассек¹ (она

¹ См. перевод с немецкого на русский А.Г. Вашестова под ред. Л.А. Гоготишвили и А.А. Тахо-Годи в «Вопросах философии», 1993, № 9. О жизни М.Е. Грабарь-Пассек см.: Тахо-Годи А.А. Жизнь и судьба. Воспоминания. М., 2009, изд. «Молодая гвардия» (серия «Близкое прошлое»).

была философски образованна, кончила в Москве курсы Герье, писала о Вл. Соловьеве и немецкий язык был ей родным, как и русский, из-за семейного прибалтийского происхождения). М.Е. Грабарь-Пассек перевела и работу Алексея Федоровича об эйдосе и идее у Платона. Я видела эти тетради с текстом перевода и с поправками Алексея Федоровича, редактировавшего этот перевод. Поправок он сделал множество.

Богословская, догматическая проблематика, захватившая Алексея Лосева еще до Октябрьского переворота, укрепилась в 20-е годы не только теоретически, но и практически, привела философа к близости с афонскими старцами о. Давидом (Мухрановым), о. Иринеем (Цуриковым), к активной церковной деятельности, к тайному постригу четы Лосевых в 1929 г. Ведь Алексей Лосев обрел, наконец, родную душу в Валентине Михайловне Соколовой (она математик и астроном, специалист по небесной механике), с которой его обвенчал в 1922 г. в Ильинском храме Сергиева Посада о. Павел Флоренский. Религиозно-философские поиски молодого Лосева воплотились в его многочисленных докладах на имяславские темы с опорой на догматические споры об имени в IV в. (тезисы их сохранились в домашнем архиве Лосева и напечатаны впервые в книге «Имя» в 1997 г.), в его книгах «Философия имени» (1927) и «Диалектика мифа» (1930). Они же привели его к аресту, к судебному процессу по делу «Истинно-православной церкви», к заключению в концентрационный лагерь. А.Ф. Лосев писал в одном из лагерных писем В.М. Лосевой, тоже лагернице, совершенно справедливо, совсем как личность сознательно идущая на героический поступок: «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 “Диалектике мифа”. Я знал, что это опасно, но желание выразить себя, свою расцветающую индивидуальность для философа и писателя преодолагает всякие соображения об опасности» (22/III–1932).

Эту драму не только мысли, но и жизни Алексей Федорович переживает вместе с Валентиной Михайловной, тоже арестанткой и лагерницей¹. Это и было то «вместе», о котором мечтал юный Алексей и в письмах и в дневниках, страдая от одиночества. Жить приходилось не в мечтах, а в суровой действительности, но зерна Высшего синтеза, брошенные в благодатную почву дали полновесные всходы, и смысл жизни, о котором мечтал юный Алексей Лосев, осуществился.

¹ См. книгу: *Лосев А.Ф., Лосева В.М. «Радость на веки». Переписка лагерных времен / Подготовка текста и комментарии А.А. Тахо-Годи и В.П. Троицкого. Предисловие А.А. Тахо-Годи. Послесловие Е.А. Тахо-Годи. М.: Русский путь, 2005.*

В годы революционных потрясений круг философской деятельности Алексея Лосева значительно сузился. Закрывают Общество памяти Вл. Соловьева, а затем и Вольную Академию духовной культуры Н.А. Бердяева. Лосев успел прочитать в соловьевском обществе доклад «Вопрос о принципиальном единстве диалогов Платона “Парменид” и “Тимей”». В философском кружке им. Л.М. Лопатина выступает с докладом «Учение Аристотеля о трагическом мифе». В Московском Психологическом обществе при Московском университете на последнем заседании 1921 г. под председательством И.А. Ильина, высоко ценившего молодого собрата-философа, читает доклады «Эйдос и идея у Платона», оснащенный статистическими подсчетами, и «Теория абстракции у Платона».

В тяжелейший и голодный 1918 год, сказать удивительно, затеял молодой Лосев вместе с С.Н. Булгаковым и Вяч. Ивановым серию книг по русской религиозно-национальной философии «Духовная Русь» для известного издательства М.В. Сабашникова. Сохранилось в фонде М.В. Сабашникова (РГБ, бывш. «Ленинка») письмо с перечнем участников издания и их статей. Вып. I. Статья Вяч. Иванова «Раздранная риза». Вып. II. Н.А. Бердяев. Духи русской революции (Гоголь, Достоевский, Толстой). Вып. III. Георгий Чулков. Национальное воззрение Пушкина. Вып. IV. С.Н. Дурылин. Религиозное творчество Лескова. Вып. V. А.Ф. Лосев. О русской национальной музыке. Вып. VI. кн. Евгений Трубецкой. Россия в ее иконе. Вып. VII. С.Н. Булгаков (О духовной Руси). Вып. VIII. С.А. Сидоров. Юродивые Христа ради. Вып. IX. А.Ф. Лосев. Рихард Вагнер и Римский-Корсаков. Вып. XI. С.Н. Дурылин. Апокалипсис и Россия¹.

Увы, это замечательное издание не увидело свет. В 1919 г. также было погребено в архивы истории сочинение молодого Лосева о Вюрцбургской школе психологии, пересмотренное Лосевым и посвященное Г.И. Челпанову (об этой работе уже упоминалось выше). Так печально заканчивались усилия молодого энтузиаста-философа и филолога защитить национальную русскую культуру. В 1922 г. выдающиеся представители этой культуры были изгнаны из России по указанию В.И. Ленина (так называемый «философский пароход»). Лосев по молодости лет был еще совсем незаметен. Недаром он говорил: «Я был никем». Ему предстоял одинокий путь, грозивший суровыми карами сталинской диктатуры, советской власти, тяготевшей над страной долгие семьдесят лет.

¹ См.: Тахо-Годи А.А. Лосев. М.: Молодая гвардия, 2007. Серия ЖЗЛ.

Надеюсь, читателям из всего сказанного становится понятным, что мысль и жизнь Алексея Лосева на рубеже двух эпох, имела глубокий смысл как основа дальнейшего многотрудного пути философа, как ступени к достижению высочайшей оценки, данной его знаменитому «восьмикнижию» 1920-х годов русскими философами за границей. Так, уже в 1928 г. С.Л. Франк писал в журнале «Путь» (Париж, январь, № 9) в статье «Новая русская философская система»: книги Лосева свидетельствуют о том, что несмотря на ужасающее давление марксизма, философское творчество не замерло. Лосев, по словам Франка, «несомненно сразу выдвинулся в ряд первых русских философов и подтвердил своими книгами, что в России «жив дух истинно философского творчества, пафос чистой мысли, направленный на абсолютное – пафос, который сам есть, в свою очередь, свидетельство духовной жизни, духовного горения» (с. 90). Известный историк философии Дм. Чижевский тогда же оценил книги Лосева как создание «целостной философской системы, осуществленной <...> обоснованной и утвержденной на своеобразном подходе к миру и жизни» («Современные записки» Париж XXXVII, 1928, с. 510).

Книги 1920-х годов Лосева не забывались за рубежом и потом, когда сам философ был вынужден на молчание. Н.О. Лосский писал в «Истории русской философии» в конце 1940-х годов (на английском вышла в 1951 г., на французском – в 1954) о «выдающемся философе» Лосеве, «страстном поклоннике диалектического метода», ученом «огромной эрудиции, который в “Философии имени” дал набросок целой философской системы», понял мир как «идеал-реалистический символизм» и открыл своей диалектикой «существенно важную черту мирового бытия», которой не замечают материалисты, позитивисты и другие «представители упрощенных миропониманий» (Лосский Н.О. История русской философии. М., 1894, с. 310–316). Протоиерей проф. В.В. Зеньковский в «Истории русской философии» (т. 2, Париж 1950, 2-е изд. Париж, 1989) также утверждал символизм Лосева, его необъятную эрудицию, его «живую интуицию всеединства» (2-е изд. С. 378), его близость к «христианской рецепции платонизма». В.В. Зеньковский отмечал, что лосевское учение о Боге (хотя имя это *не* названо нигде) нигде не подменяется учением об идеальном космосе, а восприятие космоса как живого целого (софиологическая концепция) решительно отделена от отождествления этого космоса, *cosmos noetos*, с Абсолютом». В.В. Зеньковский поражается «мощью дарования», «тонкостью анализа» и «силе интуитивных созерцаний, воплощаемых в лице Лосева» (с. 378). В итальянской философской энциклопедии идеи

Лосева были признаны «вне всякого сомнения гениальными», но обреченными в Советской России на одиночество (Enciclopedia filosofica t. II. Venezia, Roma. 1957). Выдающийся русский богослов переводчик Дионисия Ареопагита игумен Геннадий Эйкалович, давний почитатель Лосева, назвал его «самым крупным русским гуманистом и философом настоящего времени» и написал примечательную статью «Шесть онтологических тезисов Платона в интерпретации А.Ф. Лосева» (*Эйкалович Геннадий, изг.* Еще об А.Ф. Лосеве // Русская мысль. Париж 1981, 13 августа, № 3373, с. 12).

Слышать о том, что где-то, за пределами России его знают, ценят, почитают, в старости Алексей Федорович не хотел. Для него на пороге жизненного предела это было слишком поздно, да и с точки зрения вечности не нужно. И все же не зря в далекие 1900–1920-е годы, на рубеже двух исторических эпох, молодой философ трудился, готовясь к созданию своего «восьмикнижия».

ЗНАЧЕНИЕ НАУК И ИСКУССТВ И ДИССЕРТАЦИЯ РУССО «О ВЛИЯНИИ НАУК НА ПРАВЫ»

1. Вступление

Среди всех вопросов, разрешение которых в настоящее время стало потребностью почти каждого мыслящего человека, весьма важное значение принадлежит вопросу о ценности некоторых наших духовных способностей, в частности о ценности разума, а следовательно, и всех его произведений.

Человеческий ум создал культуру; развиваясь, он поднял науку на ту высоту, которая казалась недостижимой совсем еще недалеким нашим предкам, о которой никто не мог раньше мечтать даже в самых смелых полетах своей фантазии. Но среди блестящих завоеваний человеческого гения, среди стольких побед над природой у людей зарождается сомнение относительно пользы всех этих приобретений. Многих начинает мучить вопрос, действительно ли разум и все, что он создал, ведет человека к истинной цели его существования, не преувеличены ли те надежды, которые возлагаются на силу познавательной способности, и имеет ли развитие науки действительно великое значение, которое за этим развитием многими признается.

Эти вопросы в наши дни получают особенное значение. Мы, русские, переживаем ту эпоху, которая должна служить гранью между старой жизнью и жизнью новой, эпоху, которая гораздо больше, чем всякая другая, отличается неопределенностью, блужданием по новым, непроторенным путям и жаждою всего нового при полном или почти таком отрицании прежних идеалов. Но отрицание, господа, бывает разное. Одни отрицают лишь только потому, что отрицание или, лучше сказать, всеотрицание теперь в моде, другие же отрицают по иным и, по-видимому, более основательным причинам. Что же толкает людей на отрицание науки в этом последнем случае? Ведь наука так для нас необходима, так

важна для человека, если он только хочет остаться таковым. Дело в том, что не все могут удовлетворяться одними открытиями и изобретениями, которые совершаются в науке. Последняя может удовлетворить любознательность, ум, но она ничего не говорит нашему сердцу, нашему чувству, и вот тут-то и возникает то страшное противоречие, которое немало погубило людей, заставив их отказаться от того, что для них почти дороже всего, от науки. Человек мучается каким-то болезненным стремлением познать мир и все, что в нем, познать самого себя, сущность своего бытия и его цели – наука же в ответ на это открывает свои многообразные законы, которые, несмотря на свою точность и определенность, в сущности своей остаются для нас непонятными и даже непостижимыми. Всеотрицание, внутренние противоречия и связанные с ними дурные действия на человека – явление настолько безотрадное, настолько вредное и настолько незаконное, что о необходимости возможно быстрого его искоренения не может быть долгой речи.

Каким же образом, спросите вы, возможно уберечься от легкомысленного отрицания и как следует относиться ко всем своим стремлениям к абсолютному познанию существующего? Мой ответ будет такой. Нельзя требовать от науки того, чего она дать не в силах, и нужно использовать, наоборот, все то, что она может нам принести. Я хочу сказать, что верное понимание целей науки и ее задач, ясные и определенные взгляды на ее ценность есть единственное целесообразное средство для избежания вышеупомянутого антагонизма в человеке и всех сопряженных с этим антагонизмом губительных влияний на последнего. Насчет же того, каким образом можно достичь истины при выработке своих взглядов на науку, можно с уверенностью сказать, что лучший способ для этого есть постоянное обращение к философам прежних времен и собирание в одно целое всего, что находится у каждого из них положительного. Изречение «*Historia vitae magistra*»^{1*} настолько же справедливо, насколько и древне. И сейчас нам предстоит обратиться к одному философу, этому, как говорят, «сердцу XVIII столетия», но тем не менее мало утратившему значение и для наших дней, – известному вам Жан-Жаку Руссо. Путем анализа его философских воззрений мы попытаемся разобраться в тех вопросах, о которых я выше говорил, – в вопросах о ценности разума, о ценности науки, ее значении для человека. Мне придется говорить больше по поводу Руссо, чем о самом Руссо, ибо цель настоящего доклада – не столько всесторонне анализировать его философию, сколько познакомить вас с тем взглядом, который лично мне представляется наиболее близким к истине.

^{1*} История – наставница жизни (*лат.*).

Мы будем иметь в виду лишь одну первую диссертацию Руссо, написанную им в 1749 году, на тему «Способствовало ли восстановление наук и искусств улучшению нравов», которая была объявлена Дижонской академией Наук и Искусств. В этой диссертации заключаются почти все основные мысли философии Руссо.

II. Содержание диссертации Руссо «О влиянии наук на нравы»

«Светлую картину, – говорит Руссо, – представляло возрождение наук и искусств: нравы смягчились, течение общественной жизни усилилось и люди старались взаимно угодить друг другу, заслужить общественное одобрение литературными трудами, это тот род вежливости, которым славились Афины и Рим в прославленную эпоху своего блеска и великолепия». «До того времени, когда искусство придало лоск нашим манерам и научило наши страсти говорить лживым языком, наши нравы были грубы, но, будучи грубыми, они были естественны, и, судя по разнице поступков людей, с первого же взгляда можно было судить и о разности их характеров». Хотя человеческая натура и была не из лучших, но люди оберегали себя от пороков тем, что пользовались легкостью понимания друг друга. Что же мы видим теперь? «Изысканность и утонченный вкус возвели искусство нравиться в принцип, и в наших нравах воцарилось такое пошлое и обманчивое однообразие, что кажется, что все умы отлиты по одному образцу. Никогда не знаешь наверное, с кем имеешь дело, и, чтобы узнать друга, нужно ожидать крупных событий – но это значит ожидать времени, когда уже будет поздно, ибо для этих-то событий и было бы важно знать, кто друг. И сколько пороков сопровождают эту неуверенность? Нет ни искренней дружбы, ни настоящего уважения, ни нашего доверия. Люди не произносят всуе имя Творца, но незаметно оскорбляют Его богохульством, люди не говорят о своих достоинствах, но унижают других, не оскорбляют грубо врага, но искусно на него клеветуют. Таковую-то чистоту нравов мы приобрели, таким-то образом стали порядочными людьми».

Какова же причина столь ужасного падения нравственности? История доказывает, что причину падения нравов нужно искать в истории развития наук и искусств. «Взгляните на Египет, эту первую школу Вселенной, на эту знаменитую страну, откуда некогда вышел Сезострис, чтобы завоевать мир. В этой стране родились философия и изящные искусства, и вскоре после этого она была завоевана Камбизом, потом греками, римлянами, арабами, наконец, турками. Посмотрите на Гре-

цию, когда-то населенную героями, дважды победившими Азию: один раз под Троей и второй раз у себя на родине». Но вскоре последовали успехи искусств, разложение нравов, и Греция, «всегда ученая, постоянно изнеженная, вечно рабская – отныне стала только менять правилей». «Рим, основанный пастухом и прославленный земледельцами, начинает вырождаться при Эннии (первом поэте) и Теренции. Но после Овидия, Катулла, Марциала и множества других непристойных авторов, одни имена которых уже пугают стыдливость, Рим, некогда бывший храмом добродетели, становится ареной преступлений, позором народов и игрушкой варваров». То же самое нужно сказать о древнем Востоке, а также о Китае. «Противопоставим этим картинам картину нравов немногих не зараженных ложными знаниями народов, составивших своими добродетелями собственное счастье и сделавшихся примером для других народов. Первоначально таковы были персы, таковы были скифы, о которых до нас дошло столько похвал, таковы германцы, простоту, невинность и добродетель которых описывает с чувством облегчения писатель, утомленный исследованием преступлений и гнусностей, творимых просвещенным, богатым и сладострастным народом. Таков был даже Рим в эпоху своей бедности и своего невежества».

«Народы эти разумно поняли, что есть знание выше книжного и есть работа более полезная, чем ученая болтовня. Они знали, что в других странах праздные люди проводили время в спорах о высшем добре, о пороках и о добродетели и что гордые, самодовольные резонеры воздают себе самые высшие почести, а их называют варварами; но это не смутило их: они (эти простые народы) посмотрели на нравы этих ученых людей и научились презирать их учение».

А что сказали бы те славные мужи, которые в былое время оберегали нравы людей от растления и которые боролись против развития наук и искусств? Против нашей цивилизации высказались бы и Катон, и Фабриций, и Кинеас, и сам Сократ, если бы они проснулись от векового сна и посмотрели бы на теперешнюю действительность.

Итак, желание человека сделаться умным ведет к роскоши, распутству и рабству, которые «всегда являлись наказанием за наше надменное стремление выйти из счастливого невежества». «Знайτε раз и навсегда, что природа хотела оберечь вас от наук, подобно тому как мать вырывает из рук своего ребенка опасное оружие. Все скрываемые ею от вас тайны являются злом, от которого она вас охраняет. Люди испорчены, но они были бы еще хуже, если бы имели несчастье родиться учеными». «Перелистывая мировые летописи, – продолжает Руссо во второй части диссертации, – мы не найдем тех причин возникновения

человеческих знаний, на которые мы любим ссылаться. Астрономия имеет своим источником суеверие; красноречие – честолюбие, ненависть, лесть, ложь; геометрия – корыстолюбие; физика – праздное любопытство; все, не исключая даже морали, имеет своей первопричиной человеческую гордыню. Следовательно, наши науки и искусства обязаны своим происхождением нашим порокам». «Такое их происхождение ясно видно из того, как они применяются в жизни». «Науки и искусства нам не нужны: ибо они не доводят до истины, а только являются источником страданий в поисках последней. Но если науки бесполезны для достижения той цели, которую они себе ставят, то они еще более опасны по производимому ими действию. Будучи порождены праздностью, они в свою очередь питают ее, и первый ущерб, неминуемо причиняемый ими обществу, – непоправимая потеря времени. Если знаменитые ученые и философы не сделали нас счастливыми, то что сказать о тех невежественных писателях, которые своею деятельностью причиняют государству одни убытки. Большое зло – потеря времени, но за науками и искусствами следует еще большее зло – роскошь, порождаемая, как науки и искусства, людской праздностью и тщеславием. А роскошь никогда не уживается с истинностью, и совершенно невозможно, чтобы умы, обремененные множеством праздных забот, возвысились до чего-нибудь великого». «По мере того как увеличиваются жизненные удобства, совершенствуются искусства и распространяется роскошь, истинное мужество теряет силу, военные доблести исчезают, и все это является делом наук и искусств, вышедших из тиши кабинетов. Люди, не привыкшие к труду, к различным лишениям, будут плохими солдатами на войне. Но если занятие науками пагубно для военных доблестей, то тем более оно пагубно для нравственности. У нас обременяют детей в школе различными знаниями и, украшая ум, извращают суждение, учат говорить на тех языках, которые уже давно стали мертвыми, и не учат их родному языку. Хотят, чтобы дети обладали искусством "отуманивать других ловкими доказательствами", и не разъясняют таких слов, как "великодушные", "истинность", "справедливость". В садах, где гуляют дети, помещаются статуи, а в галереях – картины, которые изображают разные заблуждения сердца и рассудка, так что дети узнают о пороках еще прежде, чем они выучатся читать. Все эти и подобные злоупотребления имеют своей причиной неравенство, благодаря которому у нас появилось различие в талантах. Награждают не за добродетели, а за прекрасные речи, за литературные труды, за остроумие». Только немногие из нашумевших своими произведениями действительно достойны похвалы. Пусть они, эти немногие, которые

почувствуют у себя достаточно сил, чтобы не только идти по следам своих предшественников, но и опередить их, пусть они воздвигают памятник во славу человеческого разума. «Пусть они найдут себе место при дворцах правителей и пусть стяжают там единственную, достойную их награду, а именно – своим влиянием служить благу того народа, который они учили мудрости». «Мы же, простые смертные, кого Небо не наделило великими талантами и кому судьба не уготовила славы, останемся в тени. Не будем гоняться за славой, будем жить добродетелью. В этом заключается истинная философия».

III. Общий характер диссертации

Таково содержание того небольшого сочинения, которое доставило Руссо всеевропейскую известность и которое было так важно по своему влиянию на историческую жизнь.

Как видим, к наукам и искусствам Руссо относится, безусловно, отрицательно. Он был романтик. Он действовал постоянно так, как подсказывало ему его сердце. Возбуждалось ли в нем дурное, низменное чувство или брало верх чувство возвышенное – Руссо одинаково стремился удовлетворить себя, и подтверждением этого может служить каждая страница его биографии, где он является сегодня рабом самых скотских, какие только можно вообразить, страстей, а завтра проповедует нравственное исправление и самоусовершенствование. Но, будучи таким своеобразным романтиком, он в некоторых своих сочинениях, как это ни странно на первый взгляд, является самым настоящим рационалистом, несмотря на все свое отрицательное к рационализму отношение. (Известно, что ненависть к рационалистам достигала иногда таких размеров, что переходила даже на личную почву.) Такие-то противоположности страстной и в то же время гениальной натуры Руссо отразились и на первой его диссертации – «О влиянии наук на нравы». Видя вокруг себя страшный упадок нравственности и замечая в то же время необыкновенное развитие положительных наук, Руссо стал обвинять эти науки в дурном влиянии на человека и все, что было отрицательного во Франции, все без разбору приписал развитию наук и развитию искусства. В диссертации мы видим серьезные попытки привести настоящие доказательства в пользу ее основной идеи, но эти попытки сплошь и рядом прерываются патетическими местами, в которых Руссо не скупится на восклицательные и вопросительные знаки. Это произведение все состоит из одних восклицаний и вопрошений, и мы несколько не ошибемся, если назовем его сочинение не научным, а

риторическим. Последовательной аргументации здесь нет, мысли разбросаны – так и видно, что автор был вдохновлен своей идеей, вдохновлен настолько, что совершенно забыл о тех требованиях, которые обыкновенно предъявляются к серьезным философским сочинениям. Здесь и риторика, и слова, вылившиеся из самого сердца, и отвлеченные рассуждения, и все что хотите. Последовательной аргументации, как уже сказано, здесь нет, и автор едва ли может подействовать на чей-нибудь ум. Он в состоянии заставить верить в свои идеалы, в состоянии подействовать на недолгое время на чувствительное сердце, однако он не дает твердо основанных положений, которые могли бы заставить каждого с ним окончательно согласиться. Руссо дает прямо очерк нравственного состояния современной ему Франции и выводит отсюда все свои рассуждения о влиянии наук на нравы. Он совершенно забывает, что тема диссертации требует рассмотрения вопроса в общем виде, в таком виде, чтобы его рассуждения были причислены ко всякому народу, ко всякой стране, а не только к одной Франции и к одним французам. Можно сказать, что Руссо просто задался целью выругать французов за их распущенность нравов и в пылу своей горячности свалил всю вину на науки и искусства, забывая, что эту «распущенность нравов» создали не науки и не искусства, а сами французы, сама их историческая жизнь.

Но оставим на время общее рассмотрение диссертации и рассмотрим те частности, те основные мысли, на которых построено все сочинение.

IV. Жизнь первобытных людей и ее понимание Руссо

Переходя к разбору отдельных мыслей диссертации Руссо «О влиянии наук на нравы», мы находим прежде всего одну чудовищную ошибку, которая тем не менее служит основанием для всей диссертации. Это именно утверждение, что первобытные люди были счастливы и невинны. Это исходный пункт всей диссертации Руссо: почти каждое его сочинение предполагает невинность первобытных людей как абсолютную истину и всякая идея, направленная против цивилизации, только и имеет свой смысл и свое значение при этом условии. Но были ли первобытные люди действительно счастливы и действительно ли среди них процветали те высокие добродетели, которые исчезают по мере развития наук и искусств?

Не вдаваясь в рассмотрение этого вопроса, напомним себе в кратких чертах то, что признает современная наука и до чего дошли уче-

ные, специально изучавшие жизнь первобытных людей. Современные дикари, в особенности бушмены, австралийцы и огнеземцы, мало чем отличаются от первобытных людей. Наблюдая их жизнь и пользуясь сведениями, полученными при раскопках, можно до некоторой степени представить себе первобытного человека.

Постоянно боящийся огромных и многочисленных тогда животных, против которых он имеет только отравленную стрелу да жалкий каменный топор, бессильно опускающий руки пред грозными явлениями природы, понять которые он не в силах, а противодействовать которым еще не научился, не знающий, как лечить свои недуги, проводящий почти всю жизнь в войне с соседними племенами или занимающийся дома бессмысленными танцами, кражей невест, истязанием виновных и проч. и проч. – вот вам тот счастливый, невинный первобытный человек, в которого так верит и которого так восхваляет Руссо. Находясь постоянно под впечатлением грозных явлений природы и постоянно терпя неудачи, первобытный человек ясно отличает эти последние от явлений ему благоприятных и удовлетворяющих его потребности. В его сознании создан тот дуализм, который провел резкую границу между тем, что было для человека худо и что благоприятно. В его душе жила какая-то туманная, неопределенная идея чего-то более высокого, чем он сам, чего-то более авторитетного, чем сам старейший в его роде. И вот первобытный человек создает себе целую массу богов, одухотворяет в своем сознании почти каждый предмет, в том или другом отношении для него полезный или вредный, и начинает поклоняться богам, творящим зло, наравне с богами, посылающими несчастья. Еще не так давно в Америке бесчинствовало одно племя дикарей, которые создали себе какую-то разбойничью религию. «Их божество, Великий Орел, повелевало им жить войной со всеми другими племенами, избивать мужчин, захватывать женщин в жены и грабить имущество побежденных». Эти сведения сообщает известный антрополог Тайлор. На разных ступенях своего развития первобытный человек по-разному относился и к своим богам. Были времена, когда он их ненавидел, этих созданий своего же ума, когда он их проклинал. Каково же могло быть самочувствие человека, находившегося вполне в руках почти всегда злой мачехи-природы и к тому же потерявшего своих добрых божеств и не желавшего более угождать злым, судите сами. Но зачем нам брать крайности? Возьмите первобытного человека каких угодно времен, находящегося в обыкновенных условиях, и вы не найдете у него той удовлетворенности его божеством, которое имеет место в душе истинно религиозных людей

если не нашего времени, то во всяком случае первых времен христианства. Если просвещенные люди веруют в Бога, поклоняются ему, то у них есть уверенность, что этот Бог никогда не изменит своих определений и никогда не станет действовать им во вред. Эта-то уверенность во благодати и справедливости Божьей и доставляет человеку внутреннее удовлетворение, она-то и заставляет его совершенствоваться, поселяя надежду на лучшее будущее. Но есть ли такая вера у первобытного человека? Счастлив ли он своей религией? И мог ли он быть невинным в своей религиозной жизни? Итак, в самых главных проявлениях своего духа, проявлениях религиозных, первобытный человек не был счастливым и невинным. Его верования были просто результатом смутного сознания врожденной идеи о Боге, в сущности же это не была вера, как мы ее теперь понимаем.

Все эти приведенные мною мысли о первобытном человеке известны, разумеется, всем и каждому, и доказывать их справедливость, собственно говоря, то же, что ломиться в открытую дверь. Однако если мы примем во внимание, что из невинности первобытных людей выводится целая философия, да такая философия, которая по своей резкости едва ли находит себе равную, то необходимость рассмотрения жизни первобытного человека, рассмотрения его «невинности» станет более чем очевидной. А потому продолжим свою речь о первобытных людях и теперь обратим внимание на семейную и общественную их жизнь, если вообще может идти речь о семье и обществе дикарей.

Для нас жизнь семьей – дело обычное, а между тем у большинства современных дикарей, недалеко ушедших от первобытного человека, семьи в собственном смысле этого слова нет. У таких дикарей, говорит Леббок, «женщины смотрят на всех мужчин своего племени как на своих мужей, хотя в то же время они очень строги и осторожны с мужчинами других племен». Многоженство по сравнению с этим, добавляю я, все-таки признак культуры. Были ли невинны такие первобытные люди? Но обратите внимание на способ вступления в брак этих «невинных» людей. Иногда жен просто покупают, выменивают их на быков, лошадей, как это теперь происходит у кафров и бедуинов. За красивую девушку жених платит штук 30 быков, а девушка невидная собой и простая ценится дешевле – за нее дают от 6 до 10 быков. Но такая «купля-продажа» женщин является вполне человеческой в сравнении с похищением молодых девушек. Австралиец, почувствовав потребность обзаведения семьей, незаметно подкрадывается где-нибудь в поле или в лесу к своей «суженой» и приветствует ее ударом дубины по голове, от чего несчастная «невеста» лишается чувства, а он при

помощи своих соплеменников увозит ее в свое племя, где и начинает пользоваться ею как ему заблагорассудится. У некоторых дикарей существует обычай выбирать себе жен из женщин только своего племени, отчего браки между родными братьями и сестрами не редкость. А какие гнусные обряды совершаются при всех этих вступлениях в брак? Об отношении дикаря к жене и детям я уже не говорю.

Нам остается рассмотреть «невинность» отношений между отдельными племенами. Племена, живущие по соседству, находятся почти в непрерывных войнах, поводом к которым служат иногда совсем незначительные обстоятельства. Иногда простая ссора между отдельными членами племен, иногда чувство мести, охота на чужом участке, желание поживиться имуществом соседа, а то и просто любовь к разбойничьим набегам и страсть к военному удалству – все это разжигает дикаря и влечет за собой войну. Войны между дикарями вспыхивают и по другим причинам. Совершая набег на соседей, дикарь имеет в виду не только поживиться их добром, но и забрать в плен побольше врагов. Есть, наконец, и такие племена, вся жизнь которых проходит в грабежах и разбойничьих набегах на соседей. Мирных занятий эти племена не знают, а честных тружеников презирают. «Войной и разбоем они промышляют себе пропитание и не только не стыдятся своего позорного ремесла, но и гордятся им. Жестокость, безумная отвага, предательство и военная хитрость в их глазах – высокая добродетель, а мирный труд – постыднейший порок». Но, безумствуя на войне, дикари безумствуют и дома. Приволокши пленных в свой стан, они привязывают их к столбам и бросают в них стрелами. В этой зверской потехе нередко участвуют и дети. А несчастный пленник и не думает просить о помиловании, он умирает с проклятиями на устах... Таким образом, той невинности и того счастья, о которых говорит Руссо, у первобытных людей не было – как в личной жизни каждого из них, так и в жизни их семей и в отношениях отдельных племен. Отсюда прямой вывод, что нравственная испорченность была присуща людям еще и тогда, когда они не знали науки и искусств, и что о науке как о причине падения нравов не может быть и речи.

V. Разбор учения Руссо о происхождении наук и искусств

Для дальнейшего исследования вопроса о влиянии наук и искусств на нравы мы рассмотрим учение Руссо об их происхождении. Как изволите помнить, Руссо в одном месте разбираемой нами диссертации говорит так о происхождении наук: «Астрономия имеет своим источни-

ком суеверие; красноречие – честолюбие; геометрия – корыстолюбие; физика – праздное любопытство, все, не исключая даже морали, имеет своей первопричиной человеческую гордыню. Следовательно, наши науки и искусства обязаны своим происхождением нашим порокам». В одном письме к польскому королю Руссо о том же предмете говорит так: «Главный источник зла есть неравенство; из неравенства возникают богатства; из богатств – роскошь и праздность; из роскоши возникают изящные искусства, а из праздности – наука». По мнению Руссо, стало быть, науки и искусства – продукт нравственной испорченности человека. Но в другом месте диссертации мы читаем такие слова: «Роскошь, распутство и рабство всегда являлись наказанием за наше надменное стремление выйти из счастливого невежества, на которое нас обрекла вечная мудрость». Здесь Руссо, очевидно, пороки выводит из развития наук. Сравнивая первые две только что приведенные мною цитаты с последней, легко можно заметить их резкое противоречие. Науки породили испорченные нравы, а пороки произошли вследствие развития наук. Что же развилось сначала: науки или же дурные нравы? На этот вопрос философия Руссо не дает никакого ответа. Правда, в представлении Руссо науки и искусства всегда соединяются с падением нравственности и одно никогда не является без другого, но в сочинении, имеющем претензию быть истинно научным и философским (а иным диссертация Руссо вследствие важности ее темы и не может быть), в таком сочинении должны быть соблюдены все те правила, без которых оно признается просто несерьезным, – необходимо нужно было, чтобы Руссо ответил на поставленный мною вопрос. В диссертации Руссо «О влиянии наук на нравы» мы видим, что не соблюдены даже самые элементарные правила научного построения сочинения. Но, оставляя этот промах Руссо в стороне, посмотрим, насколько верен его взгляд на происхождение наук и искусств в том случае, когда он выводит их из нравственного падения, из роскоши, праздности и просто любопытства.

Если существовало когда-нибудь абсолютное равенство (что в высшей степени сомнительно), то Руссо прав, когда он выводит из неравенства богатство, а из богатства – роскошь. Но вот вопрос: появились ли науки из праздности, а искусства из роскоши? Я отвечаю на этот вопрос отрицательно. Роскошь и вообще пороки могли давать толчок развитию наук и искусств: это бесспорно. Но появиться из роскоши и праздности, да еще иметь эти пороки единственной причиной своего развития науки и искусства не могли. Вспомните какого-нибудь философа или ученого – и вы всегда найдете, если, конечно, это настоящий философ или настоящий ученый, что он работает не для одного удов-

летворения своей потребности жить роскошно, и даже, больше того, вы можете постоянно найти, что он думает и трудится вовсе не для роскоши, а для чего-то более высокого, более достойного. Неужели только одно желание хорошо покушать да удобно пожить двигает вперед современную науку?

Неужели астрономы и те ученые, которые занимаются науками, не имеющими никакого приложения в практической жизни, теряли бы попросту время, просиживая ночи за телескопами, за письменными столами, заваленными массами книг? Нет, господа, если бы в душе человека не жило стремление понять природу, понять самого себя, если бы человек не стремился разрешить разные вопросы, которые по справедливости стали называться «проклятыми», не было бы науки, не было бы культуры в том смысле, как мы их теперь понимаем. Человек мучается этими «проклятыми» вопросами давно, и потребность их разрешения сделала его философом. Возьмите в руки историю греческой философии и увидите, что в древности философия была тождественна с наукой. Наука была тогда так несложна, что свободно умещалась в одной голове, и на нее никто не смотрел как на средство к удовлетворению материальных потребностей. Первые греческие философы старались объяснить, как произошел мир, какова сущность всего существующего, т. е. они все свое внимание обращали на внешний мир. С появлением сократовского изречения: «В душе человека та же Вселенная» – многие начинают задумываться над вопросами, касающимися человеческой души, ее бессмертия, над вопросами нравственности и проч. и проч. Вы видите, что все или почти все философы древнего времени стремились разрешить то, что мы теперь называем проблемами бытия, со всеми вытекающими отсюда разными задачами и вопросами. Вы не услышите ни у одного греческого философа древней поры утверждения, что он мыслит и работает над собою для материальных выгод. Что-то другое толкало философов на путь исследования, на путь познания внешнего мира и познания их собственного существа. Что наука была раньше тождественна с философией, так это доказывают и способ исследования, и свидетельства самих философов Древней Греции. Аристотель, например, называл философские дисциплины философиями, т. е. слово «философия» употреблял во множественном числе, как мы теперь поступаем со словом «наука». Математика долгое время даже не считалась отдельной дисциплиной. Итак, господа, у человека было первоначально стремление к познанию абсолютного; если вы верите в Бога, человек был богоподобен, и это богоподобие заставляло его стремиться к его Творцу, хотя этот Творец и со-

знавался им в виде целого множества языческих богов. Из стремления к абсолютизму произошла философия, а из философии – наука. Не из нравственного падения, а из философии. Первым философом, расчленившим, если можно так выразиться, философию на отдельные науки, был Аристотель. К его времени отдельные научные дисциплины уже так развились, что не могли удовлетворять философов в их различных исканиях. Появились науки, которые мало-помалу делались все более и более узкими и вместе с тем все более и более многочисленными и которые наконец приняли современный образ. Философия – общий источник всех наук, – быть может, есть и та цель, к которой придут науки, завершив свое развитие каждая в своей области. Итак, науки произошли из философии. Из пороков, или, говоря вообще, из желания удовлетворить свои материальные потребности, науки произойти не могли. У животных нет науки, ибо у них нет духа, стремящегося к бесконечному. Не будь у первобытного человека этого стремления, он жил бы себе и удовлетворял бы свои потребности так, как это делает животное. Надеюсь, вам понятна моя мысль о происхождении наук и искусств. Но, не согласившись с Руссо в этом пункте, мы не должны согласиться и с теми его словами, где он говорит, что науки и искусства, как порождение порока, имеют своей целью поддержание того же самого порока. Руссо судит о происхождении наук и искусств по их приложению к жизни, или, точнее сказать, по тому, как пользовались ими французы перед первой революцией. Но к чему бы ни применялись науки в жизни – это, разумеется, никоим образом не может служить указанием на то, как они произошли. Разве могут служить основанием для общего закона те немногие примеры в истории, которые говорят о дурном приложении наук и искусств в том или другом обществе? Итак, уже из того, что науки и искусства произошли из такого высокого источника, как философия, как стремление человека к бесконечному, – уже из этого следует, что и применение этих наук и искусств не может иметь целью поддержание безнравственности среди людей. Оно должно удовлетворять в их стараниях найти истину и помочь им жить эту последней.

VI. Влияние наук и искусств на нравственность

Обнаружив, таким образом, ложность двух основных положений философии Руссо, именно одно – что первобытные люди были невинны и другое – что науки и искусства имеют своим источником человеческие пороки, мы перейдем к тем выводам, которые делает Руссо из только что названных положений. Первобытные люди были невинны,

а современные порочны, следовательно, нравственность у людей с течением времени, с развитием наук и искусств падает.

Но где те факты, которые говорят в пользу того, что эта нравственная испорченность есть продукт умственного развития? Руссо имеет, очевидно, в виду только одну Францию, когда произносит свой странный приговор наукам и искусствам. Ведь и Англия пережила эпоху Возрождения, но особенного падения нравов, однако же, там не наблюдалось. Руссо далее приводит примеры из истории, которыми хочет доказать свою мысль о дурном влиянии наук. Но эти примеры, во-первых, немногочисленны, по ним нельзя судить о всем человечестве, а во-вторых, даже если бы они были собраны и в большем количестве, они не отвечали бы своему назначению, ибо они совершенно несостоятельны вследствие неправильной на них точки зрения Руссо. Несомненно, что главной причиной падения Афин и Рима были роскошь, распутство и вообще падение нравственности, но было ли это последнее продуктом образования и культуры?

Можно сказать, что лозунгом общественной деятельности и семейной жизни древних греков и римлян первоначально было: «*Mens sana in corpore sano*»^{1*}. Мало-помалу древние достигли того, что и *corpus* и *mens* у них стали *sani*. Дальше в физическом совершенствовании идти было некуда, а *mens* тоже стала здоровой, словно все идеалы истощились, для богатых сил не было больше, так сказать, точки приложения. А природа человеческая такова, что, не употребленная на доброе, она немедленно обращается к злему. Да кроме того, стояние на месте почти всегда равносильно регрессу. Афины и Рим достигли своих идеалов и за неимением новых тогда же стали приходить в упадок. Только христианство, дав новые идеалы, вдохнуло жизнь в европейские народы, только после его появления стал возможен прогресс в культуре. Сколько способствовало падению Афин и Рима одно только истощение идеалов у человека древнего мира! Но кроме этого влияли и другие причины, как, например, порабощение. Итак, Афины и Рим пали не от наук и искусств, и, следовательно, этот пример не может подтверждать основную мысль диссертации Руссо. К остальным странам, которые Руссо приводит себе в подтверждение, можно в большей или меньшей степени приложить те же мысли, которые я только что высказал по отношению к Риму и Греции.

Таким образом, фактов, свидетельствующих о дурном влиянии наук и искусств на нравы, Руссо, собственно говоря, не приводит. Говоря об упадке нравственности у современных ему людей, Руссо со-

^{1*} В здоровом теле здоровый дух (*лат.*).

вершенно игнорирует такие важные факторы, как климат, место поселения, форма правления, психические особенности расы, к которой принадлежит данный народ, и проч. А между тем все это влияет на нравственность в гораздо большей мере, чем умственное развитие. Те самые обстоятельства, которые привели Францию к упадку в нравственном отношении, могут, с другой стороны, и не иметь таких последствий. Одним словом, исторические примеры, приводимые Руссо, мало подходят к его диссертации. А они служат у него главным доказательством, и даже больше того – исторические примеры диссертации есть единственный претендующий на серьезность аргумент основной мысли Руссо. Лишив их значения как доказательств, мы тем самым опровергаем и всю диссертацию «О влиянии наук на нравы».

Но рассмотрим ближе влияние наук и искусств на человека. Самой очевидной и очень немаловажной пользой, которую приносит развитие науки, является более легкое удовлетворение через нее законных наших материальных потребностей, т. е. движение вперед материальной культуры. Человек только тогда может употреблять свои силы на духовное развитие, когда эти силы не все целиком уходят на добывание жизненных средств, а потому и польза, приносимая наукой, очевидна.

Но, служа косвенным образом развитию духовной жизни людей, т. е. через удовлетворение их материальных потребностей, науки имеют великое значение и при непосредственном влиянии на нашу духовную организацию. Науки развивают одну сторону «внутреннего человека» – именно ум, удовлетворяя его любознательность. Они не имеют своей целью дать нам связанное и полное представление о мире (заметьте, господа!), не могут открыть нам «мировые загадки», которые стараются разрешить посредством науки некоторые наши естествоиспытатели. С развитием науки только увеличивается число этих загадок, и чем человек умнее, тем ему больше надо разгадывать. Ученый открывает законы в физике, химии, астрономии, но что мы можем получить от этих законов, кроме того, что воспользуемся ими для своих материальных надобностей? Эти законы, т. е. вся наука, и не ставят своей целью осчастливить человека, как это думает Руссо; наука сама по себе еще не все, она только одно из средств к достижению нами абсолютного совершенства. Законы, открываемые ею, в сущности нужны только во время нашей земной жизни, и они никоим образом не разрешают нам тайн бытия. Однако, стремясь найти эти законы, мы работаем, мыслим, развиваем наш ум – и это все, чем может быть полезна наука как наука. Относительно же того, узнаем мы когда-нибудь все

эти «мировые загадки», можно сказать и «да» и «нет». Во всяком случае вопрос имеет только два решения: мы или будем всё знать, или ничего не узнаем, как теперь. Наука же в том смысле, как мы ее теперь понимаем, не предназначена для решения проблем нашего существования: это видно из того, какой путь избрало современное естествознание. Ученые наших дней совершенно отказались от метафизики, потому что узнали всю ее бесполезность и даже вред в науке. И действительно, различные метафизические построения только замедлили правильное развитие науки, мешали свободной экспериментации, а следовательно, и не приносили требуемой пользы для развития человеческого ума. Итак, наука не ставит своей целью осчастливить человека. Руссо думал, что наука стремится именно к этому, и потому отрицает ее как негодное средство для познания абсолютного, для познания истины. Дело же науки, как мы видели, есть только развитие наших духовных способностей. Конечно, идеалистически настроенный человек всегда будет надеяться узнать когда-нибудь все эти «мировые загадки», которые не решаются наукой, и только идеализм, на мой взгляд, должен быть принадлежностью мировоззрения каждого из нас. За недостатком времени и места я не могу привести здесь тех соображений, которые заставляют меня относиться к идеалистической философии предпочтительнее, чем к какой-либо другой, и потому, обойдя этот в высшей степени интересный вопрос, я вернусь к теме и продолжу свои объяснения по поводу значения наук для человечества.

Итак, науки прежде всего двигают вперед материальную культуру, без которой духовное развитие очень затруднительно. Затем науки, не давая абсолютного знания о природе и сущности всего существующего, развивают наши духовные способности, духовные силы, которые мы можем употреблять на наше внутреннее совершенствование. Важно не то, что ученый открыл, а то, насколько ум стал совершеннее после этого открытия. Изучая науки и двигая их вперед, мы укрепляем свою волю, свою душевную силу, а имея сильную волю и развитый ум, мы можем достигнуть многого. Научное знание имеет еще то значение, что оно искореняет предрассудки и что человек все более и более освобождается от своих ложных понятий, которые не принесли ему ничего, кроме дурного. Наконец, наука является источником того чувства (хотя, впрочем, слово «чувство» сюда мало подходит), которое теперь у нас называется альтруизмом. Между альтруизмом и христианской любовью разница, конечно, громадна, и христианская любовь стоит несравненно выше, что станет очевидным, если мы только примем во внимание, во имя чего действует альтруист и во имя чего – христиа-

нин, но альтруизм тем не менее все-таки противоположность эгоизму и, следовательно, имеет некоторое значение. Совершенно по рассудочным основаниям человек делается альтруистом, а эти «рассудочные основания» и есть, несомненно, признак развития знаниями ума. Возьмите затем такие понятия, как «честность», «справедливость» и проч. Не будь культуры, т. е. не будь науки, эти понятия не играли бы такую роль, какая принадлежит им теперь. Развиваясь умственно, мы становимся все строже и строже в суждениях о нравственных поступках, и то, что у наших предков вовсе не считалось за порок, теперь признается за таковой. Отсюда ясным становится и преувеличение современного нам упадка нравственности. Приносят ли науки вред нравам, повышая наш нравственный критерий, – судите сами. Итак, вопреки Руссо, мы не можем признать за наукой того губительного влияния, которое она будто бы оказывает на человека.

Наука сама по себе, взятая в чистом виде, не может оказывать никакого прямого воздействия на нравственность. Косвенным образом, как мы видели, она еще может влиять, повышая, например, нравственный критерий, придавая силу для исполнения нравственного закона, но сердце человека тем не менее, как говорит Паскаль, «управляется по тем законам, каких не знает разум». А потому и говорить о влиянии развития ума на нравственность, которое бы могло существенно изменить эту последнюю, нам не приходится. Но, скажете вы, наука дает нам легкие способы так удовлетворить свои потребности, что это удовлетворение уже начинает противоречить нашим нравственным обязанностям; а так как эти способы часто слишком легки, то и каждый может пользоваться ими до пресыщения. Я, разумеется, не отвергаю самих фактов, но прошу вас заметить две таких истины. Во-первых, наука не виновата в том, что ею злоупотребляют. Человек и мир не есть зло, но мир и человек живут во зле. В силу этого обстоятельства человек, будучи в самой своей основе, как говорит поэт, «частицей божества», однако поставлен в такие условия, что зло является необходимой принадлежностью его существа. Человек нередко злоупотребляет тем самым, что вышло из самой глубины его сердца, что произошло как следствие самых чистых и самых возвышенных его стремлений. Он употребляет на свои земные прихоти и науку, но в этом виноват сам человек. Если бы он был весь одно добро, науки бы не могли оказать никакого на него дурного влияния. Но мир устроен иначе: зло является необходимостью, ибо только борьбой со злом возвышается человек, без сопротивления злему непонятно и все наше совершенствование. Наука, таким образом, может влиять на наши нравы только положи-

тельно, а если и влияет отрицательно, то такова судьба всего, с чем сталкиваются люди. Не наука влияет дурно на человека, а человек на науку. Другая истина, которую вы должны помнить, если вы говорите о дурном значении наук, – это то, что несчастья, ими доставляемые, есть в сущности ничто по сравнению со всеми другими напастями, которым подвергается человечество. Руссо говорит, что наука заставляет страдать человека, когда он начинает свои поиски за истиной. Действительно, человек может страдать. Но это страдание нередко доставляет ему удовлетворение. Да и искать-то истину в его воле. Если я в своих исканиях смысла жизни и правды поступлю так, как школьник с казенным уроком, разумеется, тогда это «искание» заставит меня только страдать. Иначе, однако, бывает с серьезными людьми. Если борьба с заблуждениями, с препятствиями в достижении истины была бы злом, страданием, то серьезный человек скоро бы отказался от нее как от бесполезной ноши; мы же видим обратное: чем борьба сильнее, тем больше втягивается в нее человек и тем энергичней продолжает свои поиски истины. Короче говоря, раз мы подняли вопрос о вреде наук, то прежде всего мы должны помнить силу того зла, которое составляет добрую половину человеческого существа, а затем и особенный характер дурного влияния ее на человека.

Я не буду защищать полезное влияние искусств. Об искусстве мне нужно было бы повторить то же самое, что и о науках. Искусство, как и наука, тоже выросло на почве наших стремлений к идеалу. Оно – язык чувств, и чувств возвышенных. «Девушка, – говорит Рёскин, – может петь о потерянной любви, но скряга не может петь о потерянных деньгах». Красота достижимого искусства служит примером нравственной истины и величия чувства, им выражаемого. Следовательно, искусство только тогда достойно этого названия, когда оно изображает светлые и чистые порывы человеческой души. Помнится, и Толстой где-то сказал: «Искусство есть человеческая деятельность, имеющая целью передавать те лучшие и высокие чувства, до которых дошли люди». Вывод, к которому я клоню речь, ясен. Искусство только тогда может быть пагубным, если человек захочет употребить его во зло. Для людей же, еще не совсем погрязших в омуте злой и темной обыденщины, искусство будет всегда наслаждением, возвышающим душу и уносящим мысль от скитания по мрачным плоскостям людского существования. К сожалению, у меня совершенно нет сейчас возможности коснуться значений отдельных искусств. Но я уверен, что значение хоть той же поэзии или музыки для каждого более чем очевидно.

VII. Ценность разума и науки. Заключение

Я кончил говорить о Руссо и теперь перехожу к окончательному обоснованию моего взгляда на ценность науки, а следовательно, и на ценность разума как творца последней. Если наука не имеет того значения, которое приписывает Руссо, то какое же значение ей действительно свойственно? Мое решение этого вопроса, вероятно, выяснилось вам, когда я опровергал учение Руссо о вреде цивилизации. Оно сводится к следующему.

Наука не есть сама цель нашей деятельности. Работая над ее развитием, мы не стремимся познать внешний мир и самих себя в самой их сущности. Я отвергаю значение науки как средства к пониманию абсолютного, а потому не могу признать, что она, только она одна, может удовлетворить человека, что она без всех других факторов нашей культуры может привести нас к благоприятному концу. Ибо за миром материальным существует другой мир – мир духовных ценностей, и вот для него-то и недостаточно одной науки. Все значение наук заключается в том, что они дают пищу нашему уму, что они являются могущественным двигателем нашего духовного развития. И, принимая во внимание различие между жалким обитателем какой-нибудь Огненной Земли и просвещенным европейцем, мы можем сказать, что науки имеют громадное для нас значение. Естествоиспытатели хорошо сделали, что изгнали из науки метафизику. Но не все ученые, к сожалению, относятся к этому изгнанию одинаково. Многие из них отказались от метафизики, просто желая исключить из науки все чудесное, желая превратить Вселенную в железный, безразличный механизм. Но не только потому я стою за науку, освобожденную от метафизики. Я уверен, что наука не приведет нас к совершенному познанию внешнего мира, к познанию, в котором самую главную роль играет метафизика, а потому последняя, по-моему, не нужна в науке. Абсолютное познание Вселенной не может совершиться опытным путем. Если мы будем требовать от науки, чтобы она дала нам ясное представление о всем существующем, то на каждом шагу нас будут мучить бесчисленные противоречия.

Возьмите наши научные представления о материи. Чем помогли нам физика и химия своими открытиями в абсолютном познании сущности материи? Делимость до известного предела, делимость до бесконечности, монады Лейбница – вещи или не вяжущиеся со здравым смыслом, или просто непонятные, и они во всяком случае не объяснят нам существа материи. Движение и сила, время и пространство – равным образом тайны, постичь которые наука не в состоянии. А если взять сознание? Здесь окончательно человеческий ум пасует перед невозможно-

стью понять это явление. Какие бы мы ни строили тонкие переходы от неодушевленной материи к одушевленной, мы никогда не в состоянии познать не только человеческого сознания, но и животной души.

Не распространяясь далее, мы прямо можем сказать, что наука не дает ничего для абсолютного познания мира, кроме одних противоречий. Она только тогда имеет значение, если ставит своей задачей не абсолютное познание, а вообще как можно больше послужить духовному развитию человека, и безразлично, будет ли она непосредственно действовать на нашу духовную организацию или будет влиять на нее путем улучшения нашего материального благосостояния. Я не отвергаю того, что приобретенные нами при посредстве науки сведения могут пригодиться для окончательного познания всего существующего. Но благодаря незначительности того, что мы знаем, по сравнению с тем, что нужно нам познать, я могу утверждать, что все наши теперешние познания не имеют существенно важного значения для абсолютного понимания сущности всего, что существует. При таком взгляде на науку исчезает антагонизм, о котором я говорил в начале доклада. Я сам когда-то требовал от науки полного удовлетворения, сам стремился найти в ней то, чем можно жить, но мои старания были напрасны. Эта неудовлетворенность и привела меня к взгляду, который я только что перед вами изложил. Я мог ошибаться в частности, мог погрешить в разборе некоторых мыслей Руссо, но мой взгляд на науку едва ли может кем-нибудь из вас оспариваться. Кто станет утверждать то, что слабый человеческий разум при посредстве науки познаёт сущность явлений, происходящих в природе и внутри нас самих? Руссо ждал от науки очень много – и он не дождался, он стал ее отрицать; не дождетесь полного удовлетворения от науки и вы, если станете требовать от нее неположного. Но вы, может быть, скажете, что неудовлетворенность человеческого существа при отрицании возможности достичь наукой абсолютного познания мира станет еще более мучительной, чем в том случае, когда мы, не получая полного удовлетворения от науки, все еще будем стремиться заставить науку нас удовлетворить. Действительно, если смотреть на науку так, как было положено выше, то сразу же ясным становится вся ее непригодность для окончательного познания и внешнего мира, и мира внутреннего. Но тут скептически настроенный к науке человек может воспользоваться одной основной своей способностью, которая, правда, не объяснит ему «мировых загадок», но которая, однако, спасет его от опасного отрицания и столь пагубных по своим последствиям внутренних противоречий. Это именно вера. Все человеческое знание основано на вере, вера же должна вести его и

к знанию абсолютного. Наука только совершенствует наши духовные способности, она только средство к познанию Того, Кто нас создал и поселил здесь, на Земле. Вдумайтесь глубже в те вопросы, которые я здесь затронул, и не будьте поверхностны в своих суждениях – вы без сомнения убедитесь, что Руссо был совершенно не прав, отвергая науку. Ее нельзя отрицать, ибо она ведет нас к познанию Творца, познанию Того Существа, которое для нас есть и путь, и истина, и жизнь.

ВЫСШИЙ СИНТЕЗ КАК СЧАСТЬЕ И ВЕДЕНИЕ

Наука и религия.

1. Противоречие по содержанию.
2. Полное согласие по духу.

Искусство и религия.

Наука и религия.

Философия.

Наука, искусство, религия и философия, несмотря на все их разнообразие, несмотря на все их противоречия, имеют много точек соприкосновения, и среди этих точек главнейшая суть следующая:

<p>Служение общечеловеческому идеалу, постижение универсальной истины и красоты, воспитание нравственных сил для достижения идеала.</p>

Что такое наука?

Систематическое изложение знаний, добытых на опыте (через посредство внешних чувств), т. е. изложение и объяснение эмпирических явлений.

Что такое философия?

Миропонимание, составляющееся путем синтетического соединения научных сведений.

Что такое религия?

Сознание своей зависимости от Высшей субстанции, союз человека с Богом.

Что такое искусство?

Изображение и постижение человеческого при посредстве образов и лирического чувства.

ВЫСШИЙ СИНТЕЗ КАК СЧАСТЬЕ И ВЕДЕНИЕ

1. *Вступление.* О современной распутице, половинчатости и разрозненности.

2. *Что такое синтез?*

Объединенное, стройное, цельное, лишенное малейшего противоречия, согласное с индивидуальностью лица мировоззрение.

ВЫСШИЙ СИНТЕЗ. Мировоззрение, которое охватывает весь мир, всю природу и человека, все явления, совершающиеся в ней и в нем: мировоззрение, которое не удовлетворяется одной какой-либо научной отраслью, но которое подчиняет всё одной руководящей идее, которое заставляет все жить гармоничной, лишенной противоречий жизнью. Высший синтез есть синтез науки, религии, искусства и философии. Высший синтез есть синтез всего, что образует собою духовную жизнь человека.

3. *О возможности и необходимости этого высшего синтеза.* Могут сказать: «Высший синтез, как вы его понимаете, он пригоден только для вас; он есть лично ваше дело, а уж нам оставьте свободу вырабатывать мировоззрение по-своему; у нас тоже есть желание самим и из своего создать себе счастье и ведение, которое приносится, по-вашему, высшим синтезом».

Такие возражения мне приходилось выслушивать очень часто, и поэтому я не постесняюсь разобрать их здесь, несмотря на явную их нелогичность.

1. Высший синтез не есть предмет, зависящий от индивидуального выбора; он обязателен для всех.
 - а) Во-первых, он прямо вытекает из тех особенностей нашего духа, благодаря которым мы ищем везде гармонии, везде мы хотим порядка и логики.
 - б) Высший синтез как основа нашего мировоззрения есть также следствие законов, управляющих Вселенной. Я не буду здесь защищать телеологический взгляд на природу, но ведь кто же станет говорить против того, что все в природе совершается по строгим и точно определенным законам, что мир и человек представляют собою и вместе, и каждый в отдельности единство, что все познаваемое нами есть воплощение какой-то неведомой строгой справедливости? Каким же образом мое воззрение на мир и человека не будет высшим синтезом, если весь мир и весь человек есть высший синтез?
 - в) Он есть необходимое условие успешного развития отдельных научных дисциплин. Для изучения какой-нибудь на-

уки нужно знать отношение ее к другим наукам, нужно определить ее место во всем человеческом знании. Отсюда всякая наука имеет соприкосновение с философией. Философия есть прежде всего синтез, и синтез не механически, но органически соединившихся начал знаний. Таким образом, раз мы желаем изучать всю науку до основания, то высший синтез должен быть основой мировоззрения независимо от воли отдельных лиц.

2. Высший синтез не есть мировоззрение, которое не допускает никаких побочных надстроек; он скорее есть не мировоззрение, но основа каждого мировоззрения, если последнее хочет остаться самим собою. Высший синтез есть полотно, натянутое на раму, и уж чем художник покрасит это полотно – это его дело. Вы можете быть материалистом, и в то же время ваше мировоззрение не будет страдать однобокостью, нецельностью, т. е. ваше мировоззрение будет высшим синтезом.

Разумеется, вам тогда придется отказаться от всех крайностей материализма, делающих его ненаучным, но все дело в том, что некоторые принципы материализма находят себе место и в присутствии начал высшего синтеза¹.

¹ Чтобы не отвлекаться далеко в сторону, я не разрабатываю подробно указанного примера возможности надстроек над высшим синтезом. Но если бы это нужно было сделать, то мои рассуждения покоились бы на следующих основаниях: 1. Материализм, как *известное направление в науке*, есть свод наиболее совершенных методов исследования, наиболее выгодных приемов решения научных проблем, т. е. свод наиболее полезных законов для увеличения общей суммы научного знания человека. 2. Материализм, как *известное направление в философии*, должен рассматриваться как историческое явление, как явление, имеющее значение для истории философии, и как уже прошедшее или, во всяком случае, долженствующее отойти в область историко-философского предания. Принципы материализма необходимы для науки, иначе невозможно было бы, например, установить ни одного научного закона. Дарвин никогда не открыл бы своего «закона», если бы он заранее уверил себя в противоречии естественно развивающихся явлений Всесильному Провидению (говорю «уверил себя в противоречии», а не «верил в Провидение», ибо законы природы не противоречат бытию Верховного Правителя и Всесильного Художника – Создателя стройной (а не хаотичной) Вселенной, да кроме того, есть основания и Дарвина считать верующим человеком). Другими словами, Дарвину нужно было стать на материалистическую точку зрения сверхъестественного «невмешательства». Однако материализм становится совершенно ненаучным, коль скоро начинает действовать на основании своих принципов в области наук метафизических. Здесь лишь очень и очень немного из материализма приходится признать здоровым и пригодным для разрешения проблем, все же остальное – и здравый смысл, и нравственное чутье – заставляет отбросить как совершенно нелогичное и потому вредное. Высший синтез, таким образом, только *исправляет* некоторые ошибки идей и систем, приводящих в него со стороны, как, например, исправляет коренную ошибку материализма, не признавая его тенденцию стать философским учением, но никоим образом высший синтез не исключает до основания этих идей и систем.

3. Если ребенок говорит, что ему не надо солнца, так как светло бывает и тогда, когда солнце покрыто тучами, то это еще не значит, что солнце действительно можно считать бесполезным. Если вы говорите, что не нуждаетесь в высшем синтезе идей о всем существующем, если вы даже вполне добросовестно отрицаете всю его пользу, то это не есть доказательство его бесполезности.

Во-первых, вам может только казаться, что высший синтез вам не нужен. И это может произойти не только потому, что вы мало изучали науку: наоборот, это сплошь и рядом происходит с теми, которые слишком усердно занимаются отдельными науками. Вы просто могли не замечать общего, слишком вникая в частности. А между тем, если вы не захотите ограничиваться одной узкой научной дисциплиной, вы сразу увидите, что потребность обобщенного знания требует от вас выработки такого мирозерцания, которое было бы высшим синтезом всего знания и всех ваших переживаний.

Во-вторых, преднамеренное игнорирование некоторыми учеными-материалистами тех принципов знания, которые вообще возможны только при вере в сверхчувственное бытие. И главное, что многие материалисты, поступая так, остаются честными людьми, т. е. они вполне добросовестно отрицают метафизику, ошибочно полагая, что это необходимо надо для успешного развития позитивного знания. Поэтому, например, в мировоззрении может недоставать религиозных начал, которые, как увидим ниже, совершенно безвредны для науки.

4. *О содержании высшего синтеза.*

Выше было сказано, что высший синтез, понимаемый так, как я его понимаю, есть органическое соединение отдельных элементов знания и чувства в одном стройном мирозерцании. Мне кажется, что мы достигнем счастья и ведения только тогда, когда примиряются четыре главные области психической жизни человека:

религия, философия, наука, искусство, [оговорка о нравственности] нравственность.

Чтобы указать те вехи, которые поведут к синтезу этих пяти^{1*} областей человеческой жизни, нужно точно определить каждое из этих понятий.

^{1*} В оригинале стоит ошибочно «четырёх».

Определение религии,
философии,
науки,
искусства,
нравственности.

Но почему же надо привести в синтез эти 5?

А потому, что все эти области нашей жизни необходимы нам.

Необходимость религии,
Необходимость философии,
Необходимость науки,
Необходимость искусства,
нравственности.

Итак, у нас 5 главных областей психической жизни. Рассмотревши их, мы находим, что все они нам необходимы, если мы не хотим ломать себя. Но всем известно их взаимное жгучее противоречие.

Как их примирить?

Рассмотрение со стороны

1. происхождения,
2. внутренней сущности (психологии),
3. внешней сущности,
4. их целей, (искусственно разбить).

Нам придется для полноты рассмотреть эти 5 областей в следующих комбинациях:

1. Религия и философия.
 2. Религия и наука^{1*} (Рожд[ественский]^{2*}, В[естник] Зн[ания], Святский)^{3*}.
 3. Религия и нравственность (Рождественский).
 4. Религия и искусство (Рожд[ественский]).
1. Наука и философия (Челпанов)^{4*}.
 2. Наука и искусство.

^{1*} Далее, если специально не оговорено, тексты в прямых скобках принадлежат ред.

^{2*} Рождественский Н.П. (1840–1882), профессор Санкт-Петербургской духовной академии. Среди его книг «Религиозные воззрения Шеллинга». После его смерти была напечатана книга «Курс основного богословия или христианская апологетика» (СПб., 1893). Лосев, ссылаясь на Рождественского, имеет в виду эту последнюю книгу.

^{3*} Журнал «Вестник знания», который выписывал Лосев, как и журнал «Природа и люди», где печатались статьи Ив. Ив. Святского (1859–1898), переводчика книги Фламма-риона «Мифы действительные и воображаемые» и Ш. Ришара.

^{4*} Челпанов Г.И. (1862–1936) – известный психолог, философ и логик. Профессор Киевского (1892–1906) и Московского (1907–1923) университетов. Основатель и директор Московского Психологического института, членом которого был студент Лосев. Читал основной курс психологии в Московском университете. А.Ф. Лосев был близок к Челпанову до конца его жизни. См. статью А. А. Тахо-Годи «А.Ф. Лосев и Г.И. Челпанов» // Начала, 1994, № 1.

3. Наука и нравственность.
- С. 1. Философия и искусство.
2. Философия и нравственность.
- Д. Искусство и нравственность (10 глав).
- 14.^{1*} *Объединение выше найденных принципов в высшем синтезе.*
- 5 областей психической жизни объединяются на следующих началах:
1. Они имеют *общий источник* – потребность совершенствования, жажда идеала, стремление к Творцу, любовь к Нему.
 2. Они имеют *одинаковые цели*:
 - а. Постигновение трех абсолютов: Бога, мира и человека.
 - б. Достижение известного идеала, нравственного и умственного (известного идеала, т. е. установленного Высшей Мудростью для данного фазиса развития мира и человека).
15. *Применение найденных принципов высшего синтеза к современной эпохе жизни человечества.*

Felix, qui potuit rerum cognoscere causas.
Verg. Georg. II, 490^{2*}.

Итак, высший синтез возможен; итак, он действительно органически сливается в одно нерушимое целое все, до чего дожили люди. В чем же заключается *счастье* обладания им и какое он дает *ведение*?

Ответить на этот вопрос – значит определить, как можно применить найденные нами выше принципы этого синтеза к современной эпохе человечества, ибо нам важно *наше* счастье и *наше* ведение. Во-первых, он открывает нам блестящие перспективы умственного и нравственного развития. У нас есть постоянный источник наших нравственных сил, а с другой стороны, у нас бесконечный идеал. Следовательно, совершенствоваться и можно и обязательно.

Во-вторых, мы можем остаться цельными при всеобщем разъединении и противоречии. («Христианское освещение жгучих вопросов современности» статья в «М<неразб.>».)

В-третьих, дает возможность при всех аномалиях современности верить наступлению «неба с алмазами». А.П. Чехов^{3*}.

См. статью в «Вестнике знания» за 1910 г. «Принципы грядущего оптимизма» и «Значение эволюции».

¹ Номер главы. Перечень глав 1–13 представлен выше по тексту

^{2*} «Счастлив, кто может познать причины вещей» (Вергилий, «Георгики» II 490).

^{3*} Слова «небо с алмазами» отсылают к заключительному монологу Сони в пьесе А.П. Чехова «Дядя Ваня» («Мы услышим ангелов, мы увидим все небо в алмазах»).

РЕЛИГИЯ И НАУКА

Иерузалем^{1*}.

Рождественский.

Святский (В[ера и] Зн[ание] 1909, № 1–2).

Додель^{2*}.

Орлов (Церковь и государство)^{3*}.

Противопоставление 1-й главы кн. Бытия и какого-нибудь научно-го сочинения.

Еще два противопоставления.

(Об Апокалипсисе, из Гункеля)^{4*}.

Противоречие по содержанию.

(Несколько примеров по содержанию).

Согласие по принципу. Введенский^{5*}. О видах веры и ее отношению к знанию.

Чичерин^{6*}. Наука и религия.

Тэрнер^{7*}. Религия и наука.

Соловьев^{8*}. Критика отвлеченных начал.

Ehrenhaus. Die neure Philosophie und der christliche Glaube in ihrem Verhältnisse. 1881.

^{1*} Иерузалем В. (1854–1923) – профессор Венского университета, представитель т.н. критического идеализма. Стремился примирить науку и религию (см. «Критический идеализм и чистая логика», 1905).

^{2*} См. ниже ссылку Лосева на работу Доделя «Моисей или Дарвин». Возможно, это А. Додель-Порт, профессор Цюрихского университета, издатель популярных учебных пособий.

^{3*} Орлов А.П. (р. 1879–1937) – богослов, профессор Московской духовной академии по кафедре истории и западных вероисповеданий.

^{4*} Гункель Г. (р. 1862–1932) – известный протестантский богослов. Профессор Берлинского университета, представитель религиозно-исторической школы.

^{5*} Алексей Иванович Введенский (р. 1861–1913) – профессор Московской духовной академии по кафедре метафизики, автор нескольких десятков трудов, трактующих о происхождении религии, веры, связи философии и веры. Ему принадлежит книга «Психология веры».

^{6*} Чичерин Б.Н. (1828–1904) – философ-гегельянец, историк и публицист, профессор права Московского университета. Выступал против позитивизма, особенно в кн. «Положительная философия и единство науки» (М., 1892).

^{7*} Тернер Ф.Г. – богослов, печатавшийся в харьковском журнале «Вера и разум» в конце XIX в.

^{8*} Вл. С. Соловьев (1853–1900) – религиозный философ, публицист и поэт. Сын историка С.М. Соловьева. Боролся с позитивизмом. См. «Кризис западной философии (против позитивистов)», 1874 г. Ему принадлежит учение о положительном всеединстве и цельном знании как синтезе философии, науки, теологии, позволяющем достичь Абсолютного и реализовать божественное начало в эмпирической жизни («Философские начала цельного знания», 1877; «Критика отвлеченных начал», 1880 – докторская диссертация Соловьева). Лосеву принадлежит первая за все время после революции книга о любимом с юности философе: «Вл. Соловьев». М., 1983. После кончины Лосева был издан его большой труд «Владимир Соловьев и его время». М., 1990, где наряду с проблемами философскими, социальными и эстетическими дается подробный анализ соловьевского учения о Софии.

Два крайних взгляда на взаимоотношения религии и науки (материализм и мистицизм).

В «Философии религии» Гегеля^{1*} дано среднее место между философией и искусством.

Штраус^{2*} и Фейербах^{3*} – замена в будущем религии философией.

Стр. 154–156:

1. Знание не обходится без веры.

2. Вера не обходится без знания.

Иоан. XVII, 3 Проф. Н. П. Рождественский.

Притч. IX, 10 Христианская апологетика.

Премудр. XIII, 1. СПб., 1893.

Римл. I, 18.

Евр. XI, 3.

Матф. XXVIII, 19–20.

Иоан. XIII, 13.

Тертуллиан: *credo quia absurdum*^{4*}.

Анзельм: *credo ut intellegam*^{5*}.

^{1*} Гегель Г.В. (1779–1831) – великий немецкий философ-диалектик. Книгу Гегеля «Философия религии» (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*) Лосев читал по-немецки, т.к. на русском языке «Лекции по философии религии» (курс 1821–1831 гг.) в 2-х томах вышли впервые в 1975–1977 гг. Гегель отождествляет религию и философию, ибо «философия сама есть также богослужение, религия, ибо она по существу не что иное, как тот же отказ от субъективных домыслов и мнений в своем занятии Богом» (т. 1, стр. 220). Однако у философии и религии различные методы «занятия Богом».

^{2*} Штраус Д.Ф. (1808–1874) – немецкий философ-младогегельянец. Автор книги «Жизнь Иисуса, критически переработанная» (т. 1–2, Тюбинген, 1835–1836 гг.), русский перевод которой вышел в 1907 г. и которая оказала влияние на антирелигиозную мысль. Штраус критиковал историческую достоверность Нового Завета, явившегося, по его мнению, литературным памятником эпохи. Христос мыслился им исторической личностью, евангелисты – писателями более позднего времени. Вся христианская мифология оказывалась у Штрауса продуктом духовной «субстанции» эпохи. Д. Штраус положил начало Тюбингенской школы протестантских теологов с их критикой Библейских текстов.

^{3*} Фейербах Л. (1804–1872) – немецкий философ материалистического и атеистического направления. Фейербах полагал несовместимыми философию и религию, в отличие от Гегеля. Его сочинение «Мысли о смерти и бессмертии» направлено против веры в бессмертие души.

^{4*} Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс (160–220) – раннехристианский богослов, апологет. Родился в языческой римской семье, но принял христианство. Критиковал языческую мифологию и религию. Стиль Тертуллиана отличается ораторским пафосом, изысканной риторикой, афористичностью, парадоксальностью. Приведенные у Лосева слова: «верую, потому что невероятно» в контексте звучат так: «Сын Божий распят – это нестыдно, ибо достойно стыда; и умер Сын Божий – это совершенно достоверно, ибо нелепо; и, погубленный, воскрес – это несомненно, ибо невозможно» («О плоти Христа», пер. А. Столярова. – В кн.: Тертуллиан К.С.Ф. Избранные сочинения. Составление и общая редакция А.А. Столярова. М., 1994).

^{5*} Анзельм (Анзельм) Кентерберийский (1033–1109) – архиепископ, представитель средневековой схоластики. Отношение веры и знания выражено в его известном тезисе «верю, чтобы понимать».

24 авг[уста] 1911

Из статьи: «Теория эволюции и мирозерцание» Проф.
Р. Трода («Вестник Знания», 1910, №10).

1. «Теория эта позволяет нам органически понимать мировые процессы и следить за ними с проникновенным интересом».

Если даже это удовольствие есть эстетическое наслаждение, то «оно как таковое сближает нас со вселенной».

2. Теория эволюции показывает, что «весьма многие из них (загадок) уже покорены нашим умом, что можно на протяжении всего развития человечества показать беспрестанное возрастание исследующих сил ума, постоянное расширение понимания сил природы, что и указывает на очень большую вероятность решения мировых загадок нашими правнуками».

3. «Из утешительной уверенности в будущей победе мы можем почерпнуть силу для с а м о о г р а н и ч е н и я в настоящем» (см. у Минто¹, «источники ошибок» <нрзб.> пр.).

4. «Взгляд на победу человечества в далеком будущем над загадками и силами вселенной должен также подбодрить наше усердие и в то же время повысить наше чувство ответственности».

5. Новая цель жизни в сотрудничестве и в борьбе за успехи познания природы.

6. «Мы составляем звено в одной большой цепи, которая вечно движется вперед».

7. Мужество, не боящееся смерти.

24 авг. 1911, ст. Каменская.

24 авг[уста] 1911

Религия и наука

Вопрос о взаимоотношении религии и науки можно рассмотреть, перенеся его на более широкий масштаб рассмотрения взаимного отношения между

в е р о й и з н а н и е м, ибо как вера есть сущность религии, так наука невозможна без з н а н и я .

Но вера и знание есть функции

с е р д ц а и р а с с у д к а .

Следовательно, чтобы решить вопрос о взаимном отношении религии и науки,
рассмотрим

^{1*} Минто В. (1845–1893) – английский писатель, автор «Учебника логики», переведенного на русский язык и широко распространенного.

А. сердце и рассудок как *органы* психической жизни человека, а затем

В. веру и знание как *функции* этих органов.

А

Сердце и рассудок есть существенно необходимые органы «духовного человека», ибо только из них да еще способности приводить их в движение (воли) и состоит человек.

Тот, кто изучал психологию, знает о так называемом *единстве психических явлений*.

Примеры.

Вспомните, как вы ребенком бегали в церковь.

Вспомните, как вы ходили в церковь, сделавшись юношей и научившись сознательно понимать всю важность богослужения.

Когда я был в 8-м классе гимназии, у меня занимались по-латыни две гимназистки. Идя на урок, я переживал (хотя и не слишком ярко) настроение, в которое входили следующие многочисленные элементы:

1. *Сознание* пользы, приносимой ближнему.
2. *Мысль* об этой пользе, как ее увеличить вообще и в этих занятиях в частности.
3. *Удовольствие* от сознания пользы и от мысли об ее увеличении.
4. *Удовольствие* при мысли о возможности выложить свои познания перед людьми, желающими этого и понимающими настоящую пользу.
5. *Удовольствие* от предстоящей беседы с более или менее умными и развитыми девушками.
6. *Обдумывание* диктанта, который надо дать по-латыни, или вообще мысли, относящиеся к проходимому курсу.

Разбирая дальше, я мог бы найти еще несколько элементов, которые входили в мои переживания во время 15-минутной ходьбы два раза в неделю. Но читатель уже и без того видит, что в *одном и том же психическом акте* у меня совмещалась вся гамма сложных переживаний, начиная от чисто рассудочных *обдумываний* и с небольшою примесью чувства *сознания* и кончая настоящими переживаниями *чувств, удовольствий*.

Где же тут сердце, где ум? Да, мы видим их, мы можем мыслить их в абстракции, но это будет только абстракция. У нас нет голых мыслей, как нет и голых чувств. Возьмите *мысль* о Боге, *мысль* о дорогом вам человеке, *мысль* о книге, которую вы прочли с удовольствием, *мысль*

о друзьях вашей юности, возьмите мысль о чем хотите, что имеет то или другое к вам отношение, разве это будет только мысль, только обдумывание, только рассудок? Каждый из нас с *грустью* вспоминает о юношеских годах, проведенных в школе, о товарищах, преподавателях, об учебниках; каждому *приятно* также вспомнить о прочитанной хорошей книге. Разве это не есть соединение чувства и рассудка? В гимназии у нас был очень плохой учебник теории словесности, а я до сих пор храню его как святыню; романы Фламариона^{1*} «Стелла» и «Уrania» многие находят слишком романтическими и нехудожественными, а я перечитываю их так часто, что некоторые фразы из них знаю наизусть. Если бы сердце и разум не действовали в одном стройном психическом акте, если бы они управлялись такими законами, что соединение их в одно целое было бы невозможно (тогда даже при противоречии по содержанию), разве стал бы я хранить «ненужный» учебник теории словесности или перечитывать нехудожественного Фламариона?

Итак, *отношение сердца и рассудка не есть отношение ни противоположноэлементы чувств, элементы мыслей и элементы волевых актов в <нрзб.> (по крайней мере с психологической точки зрения) переживаниях.*

Итак, рассмотрим наши разум и сердце.
(о роли сердца «Вера и разум», 1910)^{2*}.

[В]

Психологическое рассмотрение

Теперь вера и знание.

(Введенский. О видах веры).

Вывод тот же. «Слово в день преп. Антония Великого»

(Стеллецкий^{3*} «Вера и разум», 1911, № 2).

Наука и религия как особые виды знания и веры.

(Психология религиозного чувства.)

Вопросов, по которым «расходятся» наука и религия, очень много.

(См. *Додель*. Моисей или Дарвин?)

Религия

Наука

1. В начале сотворил Бог небо и землю; земля же была невидима и неустрое-

^{1*} Фламарион К. (1842–1925) – знаменитый французский астроном, автор известных романов «Стелла», «Уrania».

^{2*} «Вера и разум» – богословско-философский журнал, издававшийся в Харькове с 1884 г.

^{3*} Стеллецкий Н.С. (р. 1862–1919) – священник, духовный писатель.

на, и Дух Божий носился над
землю.

Разве это не противоречие? Разве есть хоть какое-нибудь самое отдаленное сходство между учениями религиозным и научным?

Пусть читатель не смутится, если я отвечу на это: да! есть и очень даже близкое.

Выяснение противоречий его содержания и полного согласия по духу.

(Библия для полудикарей
и
безграничность науки).

Разбор гипотезы Канта – Лапласа^{1*} и новейшие теории.

(Арх. Борис. О начале мира.

Мультион. Эволюция солнечной системы)^{2*}.

Мы ничего не знаем и поэтому не можем утверждать, что вывод один, и он утверждается на следующих основаниях.

а. Книга Бытия для полудикарей.

б. безграничность науки.

1. *Нельзя* примирять по содержанию.

2. *Надо* примирять по принципу, ибо только дух животворит, буква же убивает, да, кроме того, только «дух» непреходящ, а буква, как в науке, так и в религии, постоянно развивается вперед. (Модернистские мысли об эволюции церкви и догматов.)

Итак, рассуждение об *ignoramus* (Дюбуа-Реймон)^{3*}, *materiam ignoramus, sed eius causas intellegimus*^{4*}.

^{1*} Кант И. (1724–1804) в работе «Общая естественная история и теория неба» (1755) в полемике с Ньютоном дал объяснение закономерности движения планет, образованных из рассеянной материи, однако не сумел обосновать картину вращения околосолнечного пылевого облака. В конце XVIII в. П. Лаплас (1749–1827) в приложении к книге «Изложение системы мира» (1795) выдвинул теорию происхождения солнечной системы из первичной туманности, медленно и равномерно вращавшейся.

^{2*} Мультион Ф.Р. (р. 1870 – ?) – американский астроном, специалист по небесной механике и космогонии. Кроме ученых трудов ему принадлежит ряд учебников, в том числе «Введение в астрономию» (An introduction to Astronomy), 1906. Его книга «Эволюция солнечной системы» («On the evolution of the solar system»), о которой упоминает Лосев, вышла в 1904 г.

^{3*} Дюбуа-Реймон Э. Г. (1818–1896) – немецкий физиолог, профессор Берлинского университета, академик, представитель физического направления в физиологии, интересовался философскими проблемами («О границах познания природы», «Семь мировых загадок», 1898).

^{4*} Материю мы не знаем, но причины ее познаем (*лат.*).

Вообще же
πίστει νοοῦμεν, т. е.

Верою разумеваем^{1*}

и πίστις^{2*}

и νοῦς^{3*}

«Можно ли доказать бытие Божие?»

(«Отдых христианина», декабрь, 1909.)

Проф. В.Д. Кудрявцев. Сочинения. 3 тома^{4*}.

Проф. прот. П.Я. Светлов^{5*}.

Бытие Бога познается эмпирическим путем.

1. В религиозном чувстве.

2. Совесть,

т. е. вообще *религиозно-нравственный опыт*.

«Отрицание бытия Божия есть догмат слепой веры атеизма».

«Не доказательства бытия Божия разрушены кантовской философией, а ложное ходячее мнение лейбнице-вольфианской и гегельянской философии о возможности превращения религии в знание и богословия в метафизику или о возможности совершенно достаточного обоснования веры помощью одного рассудка».

Уважение Канта к телеологич[еским] доказ[ательствам].

О необходимости соединения религии и философии

у Вундта^{6*}:

«Система философии».

Проф. Алексей Введенский. «*Психология веры*» (Религиозная вера как логический принцип в психологии).

Св-Тр. Сер. Лавра 1899.

I. Постановка вопроса.

II. Религиозная природа основного критерия истины.

Фламарион. Бог в природе.

^{1*} Слова (греч.) Апостола Павла (Послание к евреям 11, 3), к которым Лосев обращался не раз.

^{2*} Вера (*греч.*).

^{3*} Ум (*греч.*).

^{4*} Кудрявцев В.Д. (Кудрявцев-Платонов, 1828–1891) – философ и богослов, профессор Московской духовной академии. Называл свое учение системой трансцендентального монизма, считая материю и дух просветлением высшей творческой причины, т. е. Бога.

^{5*} Светлов П.Я. (р. 1861–1945) – протоиерей, выдающийся богослов, профессор Киевского университета. Исследовал проблемы взаимоотношения философии и религии, веры и разума, богословия и светской науки.

^{6*} Вундт В. (1832–1920) – знаменитый немецкий философ, психолог, фольклорист, мифолог. Автор десятитомного труда «Психология народов».

- Гартвиг^{1*}. Единство мироздания.
 Бенер. Космос, или библия природы.
 Ульрици^{2*}. Бог и природа.
 Светлов. Систематический указатель апологетической литературы. Киев, 1907.
 Клейн^{3*}. Прошлое, настоящее и будущее вселенной. СПб., 1900, 26 стр.
 Ш. Ришар^{4*}. Начало и конец мира. Перев. Ив. Святского. СПб., 1894, стр. 146.
 Проф. М.М. Тареев^{5*}. Основы евангелия.
 Чичерин. Наука и религия.

Эпиграфы к главе «Религия и наука»

Если бы признание формул квадрата суммы двух чисел или биннома Ньютона были соединены с какой-либо нравственной обязанностью, то и математика сделалась бы предметом сомнений.

Мальбранш^{6}*

Чем более расширяется поле науки, тем многочисленней становятся доказательства за существование творческой всемогущей премудрости.

Гершель^{7}*

Никто не отрицает Бога, кроме того, кому выгодно, чтобы не было Бога.

Бэкон^{8}*

^{1*} Гартвиг К.Э. (р. 1851– ?) – астроном, директор обсерватории в Бамберге. Занимался переменными звездами. Открыл в 1885 г. новую звезду в туманности Андромеды.

^{2*} Ульрици Г. (1806–1884) – немецкий философ, профессор в Галле.

^{3*} Клейн Г.И. (р. 1841) – немецкий астроном, известный своими популяризаторскими трудами. Работа, на которую ссылается Лосев, вышла на немецком в 1873 г.

^{4*} Ришар Ш. (1711–1794) – французский писатель-доминиканец, критик французских просветителей, казнен якобинцами.

^{5*} Тареев М.М. (1866–1934) – богослов и философ, профессор Московской духовной академии, был близок к протестантизму, критически относясь к синтезу церковно-религиозной сферы и мирской жизни.

^{6*} Мальбранш Н. (1638–1715) – французский философ, стремившийся сочетать философию с богословием. Знание для Мальбранша есть видение в Боге. Более точная цитата из Мальбранша приводится А.Ф. Лосевым ниже, в работе «Этика как наука».

^{7*} Гершель В. (1738–1822) – знаменитый английский астроном. Открыл системы двойных и сложных звезд.

^{8*} Бэкон Ф. (1561–1626) – английский философ, автор «Нового Органона», признавал Божественное Откровение равноправным источником знания.

Все эпохи, в которых господствует вера в какой бы то ни было форме, блещут, поднимают дух и плодотворны для современников и потомков. Наоборот, все эпохи, в которые безверие в какой бы то ни было форме одерживает плачевные победы, пусть даже временно они красуются в призрачном блеске, для потомства исчезают.

Гёте

ЭТИКА КАК НАУКА

I

Целью настоящей статьи является рассмотрение понятия этики как научной дисциплины и исследование тех принципов, на основании которых можно было бы судить о возможности такой науки. С первых же шагов в отыскании этих принципов мы поставлены в необходимость дать ясную и определенную формулировку таких сложных понятий, как «наука», «этика», «нравственность» и т. д. Из всех областей человеческого знания как раз философия имеет в наибольшей степени эту печальную привилегию – вносить невообразимую разногласицу в содержание понятий, которыми оперируют различные ученые. Кажется, можно было бы писать целые сочинения по истории таких терминов, как, например, «философия». Поэтому мы не будем ничего выводить из понятий «этика» и «наука», пока не определим эти понятия и не узнаем из анализа их содержания о возможности подчинения первого второму. Решивши вопрос, что такое наука, и отыскавши то, чем и как должна заниматься этика, мы сравним результаты наших исследований и только тогда произнесем окончательный приговор относительно научности нравственной философии. Найти какое-нибудь одно определение этики, подходящее ко всем моралистам, едва ли представляется целесообразной попыткой, а потому наше заключение о научности этики, как это, впрочем, и было в идеале у каждого философа, может быть верным только при НАШЕМ же понимании науки и только при НАШЕМ понимании нравственной философии. Имея это в виду, попробуем начать с определения науки.

Итак, что такое наука?

Прежде всего то, из чего составляется наука, есть акт нашего мышления, результат познавательной способности. Но так как подобное широкое определение, конечно, требует весьма значительных ограничений, то мы зададим себе такой вопрос: что такое само наше знание

и каковы вообще его виды? Я думаю, со мной согласится каждый, если я скажу, что знание есть результат нашего самонаблюдения. Что бы мы ни воспринимали, откуда бы ни шло наше познание, но предметом наших размышлений, знанием оно может сделаться только тогда, когда оно вошло в наш внутренний мир, когда оно сделалось нашей ответственностью. Об этом не может быть никакого спора, потому что здесь я даю знанию только тавтологическое определение.

Теперь вообразим себе дикаря, наблюдающего ежедневно какое-нибудь явление природы, например смену дня и ночи, и ученого, также наблюдающего то же самое явление. И у дикаря, руководствующегося только своими мифическими представлениями, и у культурного человека, приступающего к изучению внешнего мира во всеоружии своей науки, вырабатывается ЗНАНИЕ об известном факте, но какая разница между этими двумя знаниями и существует ли она вообще? Без решения этого вопроса мы не можем идти дальше, так как для нас необходимо выяснить сейчас же различие между научным и ненаучным отношением к наблюдаемым явлениям.

Между знанием дикаря и знанием ученого существует то СХОДСТВО, что как первый, так и второй УВЕРЕННЫ в объективности своих построений. Но уже в этой уверенности мы сейчас же видим и пункты различия между знанием того и другого. Дикарь верит потому, что он НЕ ЗНАЕТ, можно ли думать как-нибудь иначе, чем думает он; он даже не задает себе подобных вопросов. Ученый же верит потому, что ЗНАЕТ о возможности иных построений, чем те, которые выработались у него. Отсюда первый основной признак научного отношения к мыслимым объектам – КРИТИЦИЗМ *знания*, точное исследование причин явления, сущности его и последствий, в противоположность догматизму в сознании первобытного человека, принимающего построения своего ума так, как они сами возникают, без критической их проверки или в лучшем случае с обращением внимания только на самые процессы и предметы, а не на их причины и результаты.

Однако критика не может ограничиваться только установлением логической связи между изучаемыми явлениями внешнего и внутреннего мира, или, короче говоря, логикой самонаблюдения. Наука стремится познать истину, которую еще Аристотель определил как СООТВЕТСТВИЕ *ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ*. Значит, соединяя найденные признаки научного отношения с данными самонаблюдения, мы можем сказать, что наука есть критическое исследование данных самопознания, устанавливающее соответствие мыслимых построений объективной реальности вещей. Но здесь вполне уместен вопрос: где же тот

критерий истинности наших суждений, т. е. степени соответствия их действительности? На основании чего мы, в самом деле, говорим, что данный физический закон соответствует действительности? Ведь ди-карь тоже уверен, что в мире все совершается точно так, как об этом он сам думает. Вопросы эти касаются исключительных по своей важности предметов и представляют громадные трудности для их разрешения. Но некоторые вехи для попыток установления искомого критерия и мы можем наметить. Прежде всего должно стать очевидным каждому, что этого критерия нельзя искать во всей сумме нашего познания изучаемых объектов, т. е. нельзя судить о будущем или даже об истинности в настоящем на основании того, что мы вообще знаем о мире. Попробуйте разубедить человека, отвергающего постоянство т.н. точных законов естествознания и проповедующего, что через 100 лет эти законы перестанут существовать, – ваша попытка не удастся. Равным образом вы не сможете доказать и того, что закон о равенстве углов падения и отражения лучей существует на самом деле, т. е. присущ самим вещам, а не только нашему уму. Ведь может же быть, что все законы природы – только продукт нашего ума, который иначе и не может воспринимать и усваивать объекты, как только в их закономерной связи.

Таким образом, и факты внутреннего опыта, и данные внешнего познания одинаково составляют предмет нашей уверенности в своем бытии, не имея совершенно никакого рационального доказательства своей реальности, обязательного для всех. Разумеется, вопрос о критерии истины этим не решается, ибо здесь совершенно уместен вопрос: а где же критерий *этой уверенности*?

Размышляя над этим последним вопросом, мы приходим к заключению, что раз факт сомнения в объективной реальности наших построенный налицо, то вследствие этого такое же сомнение должно быть и по поводу истинности *критерия вне нас*, т. е. того критерия, который ищет опоры в самих вещах и явлениях. Но если критерий не вне нас, то он должен быть в нас, так как все, что существует, есть или наше «я», или «не-я».

Итак, предположим, что критерий истины в нас. В этом случае мы должны принять одно из следующих условий: или 1) критерий истины есть *сумма всего нашего знания о существующем*, или, точнее говоря, о *мыслимом*, он есть *содержание нашего интеллекта*; или 2) критерий истины есть *система принципов знания* (в противоположность *содержанию знания*), которые или врождены нам, или появились в качестве конечной формы обобщений данных нашего самонаблюдения; или, наконец, 3) критерий истины есть *непосредственное чувство истины, развивающееся параллельно с накоплением знания и требующее для своей*

эволюции того критицизма, который мы сочли нужным приписать научному знанию. Относительно первого условия сказано выше; содержание нашего интеллекта, меняющееся самым коренным образом по мере развития научных знаний, меньше всего может служить критерием истины, тем более что и элементы этого содержания тоже не имеют за собой общезначимого обоснования. Возьмем второе условие, определяющее критерий истины как систему принципов нашего знания, а не содержания. Прежде всего как понимать эту систему? Если мы будем здесь иметь в виду общие законы логического мышления, то исключительно формальный характер этих законов делает возможным и применение их, например, в мифическом представлении, т. е. там, где соответствие мысли действительности может и не преследоваться. Ведь можно создать миф, который будет вполне логичен в своем построении, но который не будет иметь никакой реальной связи с объективным бытием. А мы ведь ищем критерия именно признания реальности за мыслимой вещью. Но положим, что система принципов знания – наш второй критерий – будет не только совокупность логических законов, но и сумма тех законов, которые мы вывели из продолжительного наблюдения какого-нибудь явления. Однако и здесь, не говоря уже о том, что эти законы могут быть построениями нашего ума, и только построениями, на основании этого критерия нельзя судить о достоверности вновь познаваемых фактов действительности. В начале XIX века де-Кастеле на основании своих опытов пришел к выводу, что для появления некоторых живых существ (например, иглокожих) иногда необходимо участие только одного женского начала. Такой же ученый представитель точной науки Реомюр назвал этот эмпирически найденный закон абсурдом. Открытие радия и установление сложности тех веществ, которые раньше считались в химии простыми элементами, коренным образом переменяло наше научное представление о мире. Здесь, значит, и самый критерий истинности подвергся существенным изменениям^{1*}.

Остается третий критерий, который я обозначил как непосредственное чувство истины, возникающее путем самой медленной эволюции и зависящее от того, что, как и сколько мы знаем о существующем. Здесь нужны большие оговорки и ограничения.

Во-первых, я усиленно подчеркиваю ту особенность этого критерия, которую можно было бы назвать *взаимной проницаемостью с другими переживаниями человека*, в особенности с его чувствами. Поясню это такими словами Мальбранша: «Если бы признание формул

^{1*} Текст со слов «В начале XIX» до слов «подвергся существенным изменениям» взят в скобки и перечеркнут карандашом.

квадрата гипотенузы или бинорма Ньютона было соединено с какой-нибудь нравственной обязанностью, то и математика бы сделалась предметом сомнений». Я думаю, едва ли кто, положив руку на сердце, не признается в том, что трудность оставления дурных привычек есть один из главнейших факторов нашего сомнения в тех умозрительных истинах, которые многим кажутся самоочевидными. Разумеется, это не мешает тому, чтобы существовали и такие чувства, которые бы давали нашему критерию и существенную помощь.

Во-вторых, этот критерий ни в каком случае не может считаться чем-нибудь вполне сформировавшимся, вполне определенным и установившимся. *Он не есть вещь, предмет, закон; он – явление, становление, процесс.* Постоянно в нем лишь то, что он обладает достоверным (хотя бы только и субъективным) бытием, ибо прежде всего так или иначе познается нами, переживается во внутреннем опыте, а затем, он есть гораздо больше чувство, чем знание, и как таковой переживается несравненно интенсивней. Мы не будем настолько близоруки, чтобы верить в существование этого критерия истины в каждом человеке. Как о человеческой воле нельзя сказать, что она всегда свободна или что она всегда подчинена необходимости, и можно только утверждать, что с психологической точки зрения она управляется определенными и необходимыми законами, а например, с этической может иногда достигнуть полнейшей свободы, т. е. управляться сама собою, так и в рассуждениях о критерии истины, который мы принимаем в смысле внутреннего чувства, мы должны занять позицию эволюционного взгляда на предмет. Весьма вероятно, что мельчайшие зародыши этого внутреннего чувства истины, как и элементы нравственного чувства, заложены в нас изначально, так как выведение того и другого чувства из чуждых и не связанных непосредственно с ними переживаний всегда встречало на своем пути значительные трудности и давало малоосновательные результаты. Но в данном случае для нас неважно, КАК произошел критерий истины, понимаемый в смысле чувства, ибо нас тут интересуют вопросы только чисто методологического характера. Мы должны только согласиться, что этот критерий налицо и что он эволюционирует. Дальнейшие же выводы из этого последуют сами.

Наконец, существенная черта этого критерия истины заключается в *отсутствии в нем исключительности*, в его способности находить себе поддержку (и поддержку довольно осязательную) в тех условиях, о которых мы говорили при обсуждении возможности критерия в нас самих. Внутреннее чувство истины не обладает исключительностью или, лучше сказать, избегает исключительности, которая бы не позво-

ляла ему выходить из его собственных рамок и искать вне себя еще иных подтверждений. *Внутреннее чувство истины черпает себе вящие силы и из содержания нашего интеллекта, и из системы принципов знания, если оно может допустить эти заимствования при всех особенностях своей природы.*

Чтобы закончить о критерии истины, я должен еще немного задержать на нем ваше внимание именно с целью высказать некоторые более общие мысли. Сказанное мною об особенностях этого критерия должно сделать очевидной ту истину, что о соответствии наших построений объективной реальности мы судим на основании степени соответствия этих построений какому-то внутреннему туманному предчувствию истины. Найденные нами законы в физике и химии устанавливают гармонию мысли, касающейся известной области действительности. И мы верим в их реальность до такой степени, что даже забываем о том, что и они зиждутся на вере, и торжественно заявляем: это – истинное знание, а что вне этого – то произвольная вера. Однако такие утверждения рушатся сами собой, как только открывается новый закон, ограничивающий какой-нибудь найденный раньше принцип или вовсе обнаруживающий ложность последнего. Аксиомы математики тоже есть совершенная гармония мысли, и вот они непоколебимы. Мы верим в них, хотя они и недоказуемы.

В результате наших обобщений мы могли бы сказать следующее.

1. Мы познаём мир внутреннего и внешнего опыта сквозь призму особенностей нашего познающего субъекта, и о соответствии наших построений объективному ходу вещей мы судим на основании большей или меньшей гармонии *мысли и внутреннего предчувствия истины.*

2. Мир и человеческое «я» есть один мировой процесс, бесконечно эволюционирующий. Человек – та часть этого процесса, которая познает самое себя.

3. Так как человек – часть мирового процесса, то *он – носитель* законов этого процесса. Так как он существо с самопознающей душой, то он еще *сознает* эти законы. Так как, наконец, мысли и весь человек невозможны без эволюции, ибо жизнь есть движение, а где абсолютный покой – в неорганической природе, в растении, в животном, в человеческом чувстве, в мысли – там смерть, то познание этих законов мирового процесса совершается постепенно, путем медленной эволюции в самопознании.

4. Наука – это и есть самонаблюдение, постепенно эволюционирующее самопознание, под которое мы и подводим данные внешнего и внутреннего опыта.

5. Для науки нужен критерий истины. Он открывается по мере того, как мы вслушиваемся в ту гармонию и научаемся примирять наши научные построения с той гармонией, которая очевидно существует и в нас, и вне нас.

6. Наше знание – это нечто совершенно иное, чем вера. Но оно может быть только результатом веры. Если же вера имеет этот характер самостоятельности и произвольности, то мы вполне вправе назвать наш основной критерий внутренним чувством истины.

Раньше я дал определение науки как критического исследования данных самопознания, устанавливающего соответствие мыслимых построений объективной реальности вещей. Теперь очевидно, что в этой формуле нужно отбросить и заменить другим тот ее член, который касается «соответствия объективной реальности вещей», так как рационального доказательства этого соответствия мы дать не можем. И, прибавляя еще один член, именно член систематичности знания, без которой, конечно, наука тоже невозможна, я дал бы такое определение науке:

НАУКА есть критически-систематическое исследование данных самопознания, относимых нами к внутреннему и внешнему миру, действующее на основании внутреннего чувства истины, которое открывается по степени духовного, главным же образом умственного и морального, развития. В этой формуле сохранен и член эволюционности научных знаний, и член, указывающий на фактор этой эволюции (степень общего духовного развития), могущий быть поэтому и прогрессом, и регрессом.

Я согласен, что в моей формуле критерий истинности научных суждений может показаться неясным и расплывчатым. В самом деле, вам говорят о каком-то внутреннем чувстве истины! Не правда ли, это очень странно – строить науку на каком-то чувстве? Но ведь вы же согласитесь с тем, что если не при современном положении науки, то уж во всяком случае в ее историческом развитии о различных предметах т.н. точных наук имелись взгляды диаметрально противоположных характеров. А ведь это и значит, что самый критерий истины был неясен и расплывчат. Как же я могу давать точную и как $2 \times 2 = 4$ определенную формулу для критерия истины, если я не знаю^{1*}, будет ли наука через 200–300 лет изучать те же предметы и те же области знания, что и теперь, и останется ли этот критерий до тех пор неизменным? Исторический опыт учит нас быть осторожными, и я удовлетворяюсь только самым общим определением науки, которое будет пригодно для всякой стадии ее развития и притом для всех видов научного знания.

^{1*} В рукописи «если я не знаю, что будет ли наука...»

Уже из самого определения науки вытекает то, какими методами должна пользоваться она для достижения своих целей. Существует один критерий истины, этим критерием пользуется наука. Но критерий этот может быть при двух различных методах исследования, индуктивном и дедуктивном. Поэтому всякая наука (сознательно ли это происходит для ее представителей или бессознательно) пользуется как индукцией, так и дедукцией. Научное исследование начинается обыкновенно с частичного изучения отдельных фактов действительности, идет через связывание одной идеи с другой для отыскания закономерной связи между явлениями и кончается выработкой системы знания об изучаемых фактах. Когда мы изучаем каждое явление в отдельности и не задаемся больше никакими целями, то у нас не будет науки в настоящем смысле, так как наука есть прежде всего критика и система. А потому здесь не будет ни индукции, ни дедукции. Если же мы захотим воспользоваться индуктивным методом, то нам вместе с тем нужно будет и взять нечто из дедукции. Именно уже тот мыслит дедуктивно, кто ищет закономерности в изучаемых явлениях. В самом деле, когда химик приступает к изучению свойств известного состава, то не пользуется ли он предвзятой мыслью, что здесь должны действовать какие-то законы, подобные тем, которые он наблюдал в другой раз? А ведь в его распоряжении всего-навсего *inductio per enumerationem ubi non reperitur instantia contradictoria*^{1*}, т. е. индуктивный закон, верный до первого противоречащего случая. Но дедуктивный метод исследования помогает ученому и в других случаях. Уже из элементарных учебников логики вы знаете роль дедукции при открытии законов природы. Поэтому я не буду много говорить о значении дедукции для индукции и вообще для научного исследования. Скажу только, что как индукция не существует без дедукции, так и один дедуктивный метод не может дать реальных результатов без индукции. Вернее было бы сказать, что существует один метод исследования и что он может проявляться в двух видах в зависимости от изучаемого объекта и от тех или других условий познающего субъекта. Чистая индукция слишком громоздка, беспорядочна во всей своей массе сырых фактов; каждая минута грозит ее идее противоречащим случаем, или в лучшем случае она просто безыдейна. Чистая дедукция малосодержательна, она без плоти и крови реальной жизни, ей нужна индуктивная проверка.

Теперь мы можем дать уже окончательную формулу определения науки:

^{1*} Индукция через простое перечисление, в котором не встречается противоречащих случаев (*лат.*).

Наука есть критически-систематическое исследование данных самопознания, относимых нами к внутреннему и внешнему миру, действующее на основании внутреннего чувства истины, которое открывается индуктивно-дедуктивным путем по степени духовного, главным образом умственного и морального, развития.

II

Что теперь скажем мы о научности этики? Согласимся ли мы с теми, которые не признают за моральной философией никакого научного значения, или, наоборот, последуем за теми, которые оперируют с материалом этики как с предметом, вполне достойным научного исследования?

Одна сторона этого вопроса выяснена. Анализируя понятие науки, я, как вы видели, не мог найти в нем тех элементов, которые бы делали ее положения рационально доказуемыми. Очевидно, это колоссальный предрассудок целых веков – что наука есть знание и только знание. Здесь не входит в мои планы говорить о причинах особенной живучести этого предрассудка. Но если бы меня спросили о них, то я указал бы их несколько, а в числе главнейших упомянул бы ту, которая состоит в соответствии научных изобретений более насущным, более близким и, надо договорить, более низким потребностям человека. В самом деле, признание иной, метафизической точки зрения принуждало бы, пожалуй, к исполнению известных нравственных обязанностей. Понятно, что кому до нравственно доброй жизни мало дела или кто не имеет сил расстаться с прежней, не всегда, быть может, хорошей жизнью, тому для последовательности в мыслях надо отрицать всякую метафизику, которая якобы живет верой, и признавать одну науку, для которой якобы нужен только разум^{1*}. Такие люди, слепые приверженцы позитивной науки, обыкновенно наивно закрывают глаза перед той истиной, что отрицание одной метафизики есть в то же время исповедание веры в другую метафизику. Вот почему в формуле определения науки я употребил слово «моральный». Поистине прав Соломон: «В злохудожну душу не внидет премудрость».

Итак, наука радушно открывает двери к себе всякой дисциплине, желающей и могущей повиноваться ее началам. Теперь и посмотрим, желает ли этика и может ли она стать наукой. Как и везде, точное определение понятий имеет здесь решающее значение.

Что же такое этика?

^{1*} Текст со слов «Здесь не входит в мои планы» до слов «такие люди» взят в скобки и перечеркнут карандашом.

Я пока буду намеренно избегать употребления слова «нравственность». Понятие нравственности одно из самых неопределенных, и моя статья, преследующая методологические цели, не должна входить в решение тех вопросов, которые решаются самой наукой. Поэтому мы возьмем понятие не «нравственность», а просто «человеческая деятельность». Этика, значит, есть (не скажем пока: наука) учение о человеческой деятельности. Если две части этого равенства, как мы утверждаем, совершенно равны, то для подобного разделения этики на отдельные дисциплины нужно анализировать понятие человеческой деятельности.

Человеческая деятельность состоит из отдельных поступков. Возьмем один такой поступок и будем его изучать. Прежде всего с точки зрения этики возникает вопрос: можно ли данный поступок считать подлежащим изучению этикой? Разорвать никому не нужный клочок бумаги или присвоить себе кусок камня, который лежит на улице, – это не значит совершить поступок, который можно оценивать с моральной точки зрения. Разорвать же вексель, из-за которого какая-нибудь бедная вдова, бравшая у вас деньги, должна сидеть в тюрьме, или поднять на улице какой-нибудь драгоценный камень, принадлежащий чужому лицу, и присвоить его себе – это уже нечто иное. *Главнейший и самый первый вопрос этики поэтому состоит в определении границы добра и зла, в определении того, что нравственно и что безнравственно.* А так как анализом одного частного случая здесь удовлетвориться нельзя, то первый вопрос этики мы можем формулировать как *учение о добре и зле в мире и человеке.* Исследователь может, конечно, прийти к тому выводу, что ни добра, ни зла нет в человеке, что существует только человеческая деятельность, в которой добро и зло являются не больше как разными сторонами одного и того же явления. Это во всяком случае требует доказательства, т. е. разработки учения о добре и зле, а поэтому *эта часть этики должна существовать независимо от того или иного взгляда на ее предмет.*

Найдя границу, отделяющую добро от зла, мы должны далее отдельно изучать как первое, так и второе, порознь и во взаимоотношении. Мы увидим тогда, что учение о добре и зле неизбежно придет к вопросам о 1) *их сущности*, или, говоря менее обще, о современной их сущности, о 2) *происхождении добра и зла* и, наконец, о 3) *судьбах их.* С другой стороны, найдя границу между добром и злом, т. е. найдя *минимум добра*, мы уже по одному тому, что нашли добро, должны определить и *его максимум.* Получается *проблема высшего блага.* Это все вопросы, относящиеся к проблеме добра и зла. Мне кажется, что вам очевидна та общая особенность этой проблемы, которую можно было

бы назвать *отрешенностью*. В самом деле, мы брали исходным пунктом эмпирически познанный человеческий поступок. Но значение эмпирии этим и закончилось. Как в вопросах о сущности, происхождении и судьбах добра и зла, так и в проблеме высшего блага мы стоим на чисто умозрительной точке зрения. Здесь наше знание конструируется уже на почве не эмпирического исследования нравственных проблем, и наши утверждения *не должны считаться здесь с реальной жизнью*, если не принимать во внимание первоначальной исходности исследуемого нами предмета из опыта. Но есть еще один вопрос, который нужно отнести к той же части этики, к которой относится учение о добре и зле. Ведь до сих пор речь шла о предметах чисто умозрительных, как будто даже оторванных от повседневной жизни. Но, получивши формулу высшего блага, мы задаемся целями его реального осуществления, и прежде чем говорить о средствах этого осуществления, мы, естественно, исследуем возможности применения формулы в жизни. Возникает *Проблема свободы воли*.

Учение о сверхчувственном мире вообще называется метафизикой. Да будет позволено мне назвать все упомянутые мною до сих пор этические дисциплины *метафизикой нравственности*, хотя проблема свободы воли и совмещает в себе элементы рационального и эмпирического познания действительности.

Итак, вот схема первого отдела этики:

I. МЕТАФИЗИКА НРАВСТВЕННОСТИ

A. Учение о добре и зле.

а) Проблема о добре и зле в мире и человеке.

1) Сущность

2) Происхождение

3) Судьбы добра и зла.

б) Высшее благо.

B. Учение о свободе воли.

В метафизике нравственности мы, таким образом, 1) решаем вопрос о добре и зле, чтобы иметь критерий для оценки нравственных поступков, и 2) определяем возможность применения этого критерия в человеческих поступках. Если мы в результате наших исследований метафизики нравственности придем к отрицанию принципиального различия между добром и злом или к признанию абсолютной невозможности поступать свободно, то дальше нам в этике делать нечего. Этика будет окончена, так как все вопросы, которые могут возникнуть вне метафизики нравственности, разберут по рукам история, со-

циология и психология. Если же мы придем к этическому дуализму, если будем различать добро и зло, но не признаем человека в силах осуществить хоть минимум добра, то у нас остается еще один большой [отдел] этики, именно ее *психологическая часть*. Если же наряду с признанием добра и зла мы убедимся и в возможности для человека достижения идеалов, то у нас кроме этих двух частей появится третья – *практическая*^{1*}, трактующая об условиях, приемах и средствах осуществления идеалов в жизни.

Итак, этика состоит из трех частей. Но что такое психология в этике? И для чего нужна этике особая психологическая часть, когда в метафизике нравственности уже есть вопросы о сущности и происхождении добра и зла в человеке?

Я отвечаю прежде всего на последний вопрос. Метафизику нравственности я потому и назвал метафизикой, что она имеет в виду именно ту сущность, то происхождение и те судьбы добра и зла в мире и человеке, которые не подлежат нашему непосредственному восприятию. В психологии же нравственности нам предстоит решить вопросы именно о воспринимаемых в повседневном опыте явлениях, о том, напр., как при стечении известных психологических условий может совершаться тот или другой поступок. Психология морального чувства – главный вопрос этого отдела этики. В метафизике нравственности мы имеем в виду *факт* существования добра и зла независимо от того, как при различных условиях в каждом отдельном человеке это добро и зло может осуществиться. Психология же нравственности изучает *явления* добра и зла в человеке, т. е. задается вопросами чисто эмпирического характера, оставляя этические вопросы рациональной психологии на попечение метафизики. Эти же особенности психологической части этики проводят демаркационную линию и между нею и обыкновенной психологией. Задача этической психологии совпадает с задачей обыкновенной психологии до тех пор, пока она старается изучить факты нравственной жизни безоценочно с моральной точки зрения. Обыкновенной психологии нет дела до той метафизики нравственности, которую выработал себе занимающийся этикой, и ее задача ограничивается описанием, классификацией, установкой возможной закономерной связи психических явлений. Этическая психология идет гораздо дальше. После изучения нравственной жизни, так сказать, в сыром ее виде изучающий этику начинает применять тот нравственный критерий, который у него выработался раньше. Соответственно с тем, будет ли изучаться нравственная жизнь отдельно-

^{1*} В рукописи описка – «психологическая».

го человека или всего человечества, психологическая часть этики будет больше направлена или в сторону психологии, или истории с социологией. Надо сказать еще, что как психология, так и социология, старающиеся найти законы психической жизни человека и общества, принуждены оперировать настолько сложным материалом, что об установлении теперь каких-нибудь законов, подобных тем, которые существуют в естествознании, едва ли может идти речь в настоящее время. Психология и социология обязаны учитывать бесчисленные факты психической жизни, чтобы на основании их достичь возможности научного предвидения явлений. Поэтому я не делаю большого различия между *этографией*, т. е. описанием нравов, и *этологией*, т. е. установлением законов нравственной жизни. Эти две дисциплины идут параллельно.

Итак:

II. ПСИХОЛОГИЯ И СОЦИОЛОГИЯ НРАВСТВЕННОСТИ (этография и этология)

А. Психология нравственности (психология).

В. Социология нравственности (история).

Наконец, третья часть этики, часть исключительно практическая:

III. ТЕХНОЛОГИЯ НРАВСТВЕННОСТИ

Я не делаю подробного деления второй и третьей части этики на отдельные дисциплины, так как это деление зависит от того, как и что у нас будет в первой части этики, т. е. как мы будем понимать добро, зло и свободу воли.

III

Итак, перед нами два раскрытых понятия: «наука» и «этика». Можно ли второе из них подвести под первое? Разделение этики на дисциплины дает нам возможность говорить о научности отдельных частей этики и не давать окончательного приговора *всей* этой науке.

Возьмем сначала вторую – социально-психологическую – часть этики. Кто считает психологию за науку, тот, разумеется, не будет отрицать за этой частью этики возможность стать когда-нибудь точной наукой. Предметы и средства познания здесь совершенно одинаковы. Но тут я должен сделать одну очень важную оговорку. Когда я определял науку, то под словом «критика» я разумел, во-первых, изучение причин явления и его результатов (а не одной только его сущности), т. е. нахождение законов явления, а во-вторых, определение соответствия нашей мысли и объективной реальности. В психологии (а значит, и в социологии) предмет изучения непосредственно переживается во внутреннем

опыте и потому вполне обладает для нас объективной реальностью. Но соответствуют ли действительности те *законы душевной жизни*, которые хочет открыть психология, и возможны ли вообще эти законы? Так ли оно происходит на деле или нет, но что в наших мыслях каждый объект должен иметь свою причину, что *ex nihilo nihil fit*^{1*} (прибавим: *самим собою*)^{2*} это становится, кажется, азбучной истиной. Закономерность эта существует и в психической жизни. Но если факт нарушения этой закономерности налицо, если известная причина не всегда может вызвать в психической жизни одно и то же последствие, то понятие закономерности только тогда и может оправдывать права психологии на науку, когда мы придадим ей вместе с каузальным еще и финальный смысл. Другими словами, там, где в психологии нарушается закон с точки зрения понятия причины, там он справедлив с точки зрения понятия цели. Это не отнимает у психологии прав на науку, но устанавливает существенное различие между ее законами и законами в естествознании.

Насколько ясна научность второй части этики, настолько должна быть отвергнута научность третьей части – технологии нравственности. Наука всегда там, где возможно установление единых и всеобщих необходимых (по крайней мере в пределах этой науки) принципов, всеми признаваемых как закон. Технология же нравственности, имея, быть может, исключительное по своей важности значение (ведь есть же ценности и поважнее науки!), должна считаться с такими особенностями каждой индивидуальности, которые не могут всегда переносить действие постоянного и неумолимого закона; иногда (как это бывает во всякой технологии) здесь нужны просто практика, глазомер, опыт, смекалка. Было бы возмутительным абсурдом выработать одни правила нравственного поведения и навязывать их каждому. Если есть что постоянного в технологии нравственности, так это те основные принципы, которые обладают такой общностью, что лежат в основе всех нравственных правил. Но эти принципы – предмет уже не технологии нравственности, а метафизики нравственности. И мы сейчас посмотрим, может ли эта – первая – часть этики быть наукой.

Наука есть прежде всего критика. Может ли метафизика быть *критикой*? Другими словами, может ли учение о добре и зле, о высшем благе, о свободе воли подчиняться требованиям критического отношения к мыслимому объекту, т. е. обращать внимание не только на самые факты, но и на их причины и результаты, объективно считающиеся сущими?

^{1*} Из ничего ничего не возникает (*лат.*).

^{2*} Т. е. само из себя.

Прежде чем отвечать на этот вопрос, необходимо принять во внимание, что понятие добра и зла, как бы ни произошли они вообще в человечестве, мы не воспринимаем во внешнем опыте; они привносятся *нами* в суждения об эмпирической достоверности. Само собою разумеется, что если даже эмпирически познанный факт может внести в познающий ум различное его понимание в зависимости от свойства субъекта, то умозрительная истина, которая не подлежит эмпирической проверке, должна быть еще более противоречивой у различных субъектов, ей предстоят еще более трудные препятствия перед тем, как стать истиной, ясной и определенной для всех. Я говорил выше, что моральные противоречия человеческой жизни всегда были одной из главнейших причин отрицания некоторых метафизических истин. Какую же силу должна приобрести эта причина, если предметом преподавания становятся сами эти моральные противоречия, самое добро и зло? Математика и естествознание потому и ушли далеко от философии в открытии истин, принимаемых всеми, что эти науки пусты, и так как они пусты, то их можно было заполнить каким угодно содержанием. Философия же, как раз наоборот, не может быть изначально в одних своих голых принципах; раз найдены принципы, то сейчас же наполняются они соответствующим содержанием. Я усиленно подчеркиваю эту незначительность связи математических и естественнонаучных суждений с нашими наиболее интимными переживаниями. *В этой незначительности связи и кроется причина успешности естествознания, как все равно причина неуспешности философии от чересчур близкой связи ее с нашим внутренним существом, связи, достигающей иногда такой близости, что изучение философских дисциплин становится равносильно изучению нас самих.* Поэтому на вопрос: «Есть ли метафизика нравственности критическое исследование предмета?» – мы должны ответить: да, метафизика есть критика степени соответствия нашей мысли объективной реальности, потому что у нас тот же критерий истины, что и у позитивной науки. Но предмет этой метафизики гораздо сложнее предмета так называемых точных наук, и, кроме того, он имеет непосредственное отношение к нашим интимнейшим переживаниям, к которым, вообще говоря, трудно относиться объективно. Все это и заставляет нас согласиться с тем, что метафизика, несмотря на свое вековое существование, есть еще наука очень молодая, что ей приходится учитывать только небольшую часть из тех законов, которые вообще подлежат ее ведению, что теперь нельзя говорить о невозможности для нас тех точных определений, которыми гордится совершенная наука. Опираясь на обобщения из обобщений отдельных наук, метафизика уже по одному этому не нуждается в эмпирической

проверке, почему и идет медленнее этих наук, и если произвольная метафизика существовала во все времена, не имея определенных границ с мифологией, религией, наукой и искусством, то настоящая научная метафизика есть достояние грядущих времен, но времен очень отдаленных. Отрицать же теперь научность метафизики было бы так же наивно и близоруко, как для древнегреческих физиков думать о невозможности таких колоссальных изобретений, которыми прославились XIX и XX века. Но греку это было извинительно, так как у него не было исторического опыта в науке. Для нас же это является по меньшей мере недомыслимым, чтобы не сказать больше.

Итак, самый главный признак науки – практическое (в философском смысле) отношение к изучаемому объекту – служит в то же самое время и признаком метафизики нравственности. Астроному надо *поверить*, что в мире изначала существовала космическая материя, – тогда он начнет строить свои научные космогонические гипотезы. Физику надо *поверить*, что все в природе подчинено строгим законам, что эти законы не есть только произвольные построения его ума, тогда он *научно* найдет свои законы и постарается применить их на практике. Метафизику надо тоже *поверить* во что-то – и тогда он научно выведет свои положения, как метафизика выводит свою науку из небольшого числа принятых на веру аксиом. Это «*что-то*» и есть предмет, к разрешению которого известная нам метафизика пыталась приступить много раз и который остается ближайшей задачей будущей метафизики.

Итак, из трех частей этики полными правами на науку обладают первая часть и вторая. Метафизика и психология нравственности должны стать наукой в том же смысле, что и математика и естествознание. Для нас, конечно, всегда будет оставаться в этике некая иррациональная часть, которая одинаково и увеличивается, и уменьшается по мере развития наших знаний. *Но такова судьба и всякой другой науки.* Доселе было различие между наукой и произвольной метафизикой, а не между наукой и просто метафизикой. Научное знание одно, различны только его отдельные области, неодинаково усвояемые нашим существом. И это знание, как равно и религия и искусство, дано нам, так сказать, *sub specie aeternitatis*^{1*}. То знание и есть наука, в котором существует непонятная нам иррациональная часть, служащая предметом наших изысканий. А что без тайн, что все понятно, то не есть настоящая наука. Современной науке, т. е. метафизике и позитивному знанию, открылись бесконечные горизонты, объять которые возможно только

^{1*} С точки зрения вечности (*лат.*).

бесконечными способностями. Но мы не имеем этих бесконечных способностей, нами вместо этого управляет вездесущий закон эволюции. То, что составляет теперь предмет метафизики и что многим кажется непостижимым, без сомнения, станет самой точной и всеобще необходимой наукой в будущем. Это не значит, что мы будем иметь когда-нибудь абсолютное познание о мире и что перестанем повторять чеховское: «О, если бы знать! О, если бы знать!» Судя по некоторому развитию мысли, у нас будут открываться еще дальнейшие горизонты по мере разгадывания тайн метафизики. Но для нашего-то исследования важно, что этика может и должна быть наукой. Будучи одной из молодых наук, этика имеет впереди блестящую будущность, как эта будущность существует для всей человеческой мысли, для всего мира.

ТЕЗИСЫ

1. Наука есть критически-систематическое исследование данных самосознания, относимых нами к внутреннему и внешнему миру, действующее на основании внутреннего чувства истины, которое открывается индуктивно-дедуктивным путем по степени духовного, главным образом умственного и морального, развития.

2. Этика есть учение о человеческой деятельности, исследование которой может совершаться с трех точек зрения.

a) Первая, метафизическая, часть решает вопрос о добре и зле, чтобы иметь критерий для оценки нравственных поступков и определить возможность применения этого критерия.

b) Вторая, социально-психологическая, изучает эмпирическую сторону нравственности, как она является у отдельных индивидуумов и у народов.

c) Третья, технологическая, часть дает способы осуществления идеалов.

3. a) Метафизика нравственности есть и должна быть критикой как в логическом, так и в гносеологическом смысле.

b) Для нее нет критерия истины как внутреннего чувства, потому что рационального обоснования положения ее не имеют.

c) Внешний опыт не может создать понятий о добре и зле. Метафизика нравственности немыслима без оперирования с этими понятиями. Значит, этика должна пользоваться дедуктивными методами.

d) Метафизика должна пользоваться дедукцией. Но так как человек не есть голый рассудок, то у него много причин, чтобы дедуктивно выведенный закон имел только видимое

соответствие с внутренним чувством истины. Значит, этика должна иметь индуктивную проверку соответствия дедуктивно выведенного закона с внутренним чувством истины.

- е) Итак, метафизика нравственности есть 1) система, 2) критика, 3) имеет тот же критерий, что и наука, 4) пользуется теми же методами. Значит, она есть наука.
- ф) Главная причина неуспешности метафизики по сравнению с наукой заключается в чересчур близкой связи ее с нашим внутренним существом.

4. Психология нравственности есть тоже наука, так как и здесь установление законов. К противоречивости же и неточности этих законов мы приходим как благодаря нашему незнанию всех условий изучаемых явлений, так и вследствие того, что закономерность в психологии может иметь и каузальный и финальный характер.

5. Технология нравственности не может быть наукой, так как она не есть система, то есть в ней нельзя установить точных обозначаемых законов.

ЭТИКО-СОЦИАЛЬНЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ ПЛАТОНА^{1*}

И звуков небес заменить не могли
Ей скучные песни земли...

Лермонтов^{2}*

I

Двух вещей жаждет человек с тех пор, как живет сознательной жизнью. В различные времена и у разных народов эти два объекта человеческих стремлений понимались очень неодинаково, и человеческой мысли суждено было пройти многочисленные стадии развития, чтобы научиться отличать вечное и неизменное в этих объектах от преходящей формы, в какую облекались они под влиянием данной эпохи. Человек немислим без этих стремлений, потому что только ими движется и развивается жизнь, это альфа и омега всего существующего, это неписанный закон, который, однако, дается в жизни и который гласит: *познай истину и возродись к счастью*. Истина и счастье – вот два куми-

^{1*} Заглавие условное, данное А. А. Тахо-Годи, исходя из тезиса гл. II и из содержания работы.

² Эпиграф из стихотворения М.Ю. Лермонтова «По небу полуночи ангел летел...».

ра, в которых не переставало верить человечество и которых всегда исповедовало едиными устами и единым сердцем. Было время, когда человек находился во вражде с небесами, когда душа его сжигала то, чему поклонялась, но никогда не переставало жить в нем стремление к истине и к счастью и никогда видимое его отсутствие не означало <...>, но уже действенных порываний в лучший мир. И этим стремлениям человека суждено было сыграть роль одного из сильнейших факторов нашего культурно-социального развития.

Свободно и весело дышалось под лазоревым небом древней Греции. Идеалы счастья и истины, казалось, были достигнуты, и в Греции даже как будто мало представляется нашему взору этих порываний в горнее царство: так хорошо было жить на земле. Но жизнь обнаружила непрочность этих благ. Появилось христианство, которое только усугубило и придало божественную санкцию той жизни в занебесной дали, к которой должно было так или иначе обратиться человечество в мире изживших свой оптимизм греков и которая составляет суть средневековых категорий культуры.

Мы знаем, далее, что мирозерцание средних веков, переживши века, должно было уступить новому способу мышления, т. е. новым приемам достижения идеалов истины и счастья, что появилось на время опять жизнерадостное отношение к человеку и к природе. Семнадцатый век можно считать апогеем оптимизма, так как «Предуготовленная гармония» Лейбница царила не только в одной метафизике. Ближайшее рассмотрение показывает, что и в остальной философии, и во всем здании человеческой мысли *mutatis mutandis*^{1*}, мыслители, вообще говоря, приходили к тому или другому виду оптимизма. Однако разочарование в силах человеческого разума возродилось еще раз, прежде чем в истории мысли начался современный нам период. Кант, Шопенгауэр и Ницше – это вольные и невольные апостолы пессимизма в гносеологии, метафизике и нравственной философии. Не переставая искать свою синюю птицу, человек в XIX в. все более и более начинал терять веру в науку и разум, которая еще так недавно в учениях апологетов Просвещения заменяла собой все другие области жизни человеческого духа. И вот мы на пороге нового мировоззрения, которое должно поставить своей задачей такое же преобразование в мире духовных ценностей, какое наука произвела и производит в мире явлений физических. Еще Шиллер сказал: «Наука знания не дает, наоборот, она сама учится у человека», и нами это теперь переживается особенно остро. Мы смутно верим, что должно наступить какое-то новое время, и наше сердце возлагает на него трудную, быть

^{1*} Внося соответствующие изменения (*лат.*).

может, неисполнимую задачу воскрешения старых богов, дававших счастье и знание, так как, чтобы жить, надо поклоняться. И мы снова стоим перед проблемами идеализма, потому что кризис материалистической философии уже давно обнаружил ее несостоятельность как миропонимания, способного утолить нашу душу. Некоторые находят у себя силы вместе с нашим Чеховым верить в появление «неба в алмазах» и в разрешение тайны этого мрачного века, сфинкса – человеческой жизни^{1*}. Но гораздо больше тех, которые, как Владимир Соловьев, утрачивают первоначальную веру в наступление царства Божия на Земле и которые, видя крушение своих идеалов в океане человеческого зла, даже не пытаются делать больше того, чему положен предел, его же не преjdeши. Приведа в пример Вл. Соловьева, мы имеем в виду сказать и нечто большее. Но подобно тому, как при изучении культуры в ее историческом развитии мы убеждаемся, что «касание человека мирам иным» превращает историю в ряд действий и противодействий, что стремление к счастью и знанию создает в истории ряд звеньев, появляющихся как следствие предыдущих и причина последующих этого ряда, так и в жизни мыслителя всякий крутой поворот в общем мировоззрении или хотя бы только в превалирующем его построении всегда сопровождается переработкой прежних мыслей и чувств, чтобы можно было иметь нечто и для принципов грядущего мирозерцания. Ведь разрушать настоящее еще не значит создавать будущее. И вот у Вл. Соловьева мы находим следующие строки: «С нарастанием жизненного опыта, безо всякой перемены в существе своих убеждений, я все более и более сомневался в полезности и в исполнимости тех внешних замыслов, которым были отданы мои так называемые "лучшие годы". Разочароваться в этом значило вернуться к философским занятиям, которые за это время отодвинулись на задний план. Нравственная философия, с которой я начал эти возобновленные занятия, неизбежно приводила меня к основным теоретическим вопросам знания и бытия. И вот в 1897 году, через 15 лет после приведенного (того. – В.С.) разговора о Платоне, я стал ощущать неодолимое влечение окунуться снова и глубже прежнего в этот вечно свежий поток юной, впервые осознавшей себя философской мысли»².

В. Соловьев говорит далее о пользе изучения Платона для полного и всестороннего понимания существа греческой философии. Но нам важно отметить здесь ту связь, которая существует между жизненным крушением идеалов русского мыслителя и философией Платона, которая, по выражению того же В. Соловьева, «более всякого вымысла мо-

^{1*} Так в рукописи. Имеется ввиду пьеса А.П. Чехова «Дядя Ваня».

² Творения Платона. Т. I. М., 1899. Предисловие.

*жет быть названа трагедией человечества»*¹. Да, тот самый Платон, философская система которого кажется популярному сознанию такой стройной и непререкаемой, до последних минут своей жизни хотел переделать всю современную ему тяжелую громоздкую жизнь и до последних минут видел лишь одни неудачи. Начиная с указания на близость Платона всякой эпохе, когда желанное переустройство не дает ожидаемых от него результатов, я прежде всего ставлю здесь в реферате именно это значение Платоновой философии, значение идеалиста и утописта, терпящего в жизни крушение своих идеалов.

Если философия Сократа была *войной* во имя вечных устоев человеческой жизни, на которые посягали софисты и которые забывались малообразованной толпой, то философия Платона есть *победа* над всеми тогдашними и последующими врагами этих непреходящих принципов мирового бытия; однако это был тот успех, о котором Пирр когда то сказал: «Еще одна такая победа, и я погиб». Победенный тем успехом, которого сам же достиг, Платон тем и дорог, что подобную пиррову победу в миниатюре одерживает почти каждый, кто не удовлетворится одним феноменальным миром. Изучение Платона поэтому приносит утешение людям, труждающимся и обремененным в своих поисках счастья и истины. И быть может, этот «вечно свежий поток впервые осознавшей себя философской мысли» и придаст нам хоть немного сил в том современном искании правды, с упоминания о котором я начинал этот реферат.

II

Практическая философия Платона, которой нам предстоит заняться, тем выгодней для применения ее к идеализму нашего времени, что она есть вернейшее отражение теоретических принципов философа. Вернее, впрочем, было бы сказать, что этико-социальные воззрения Платона развивались параллельно его теории; это были два зеркала, которые на протяжении всей долголетней деятельности философа неизменно отражали друг друга. Нас, стало быть, интересуют *те слагаемые, которые образуют сумму: этико-социальные воззрения Платона, которые отражают его теоретические принципы*. Поэтому нам придется учитывать все те изменения, какие происходили в Платоновой метафизике, чтобы верно определить искомые слагаемые, являющиеся далеко не постоянными величинами.

Однако дело не представляется здесь так просто или, лучше сказать, одинаково трудно, как при изложении взглядов других филосо-

¹ Ibid. 30 стр.

фов. Стройные системы Гегеля и Канта не допускают выведения из них таких противоречивых мыслей, какие можно вывести из системы Платона, если рассматривать ее так же, как систему, например, Канта, т. е. в ее окончательном целом, независимо от подготовительных ступеней ее развития. Философская мысль Платона не осталась в покое до самой его смерти, и если Сократ, дойдя до вершины философского познания, оставался на ней неуклонно, то Платон, быть может даже превзошедший своего учителя в гениальном проникновении в сущность бытия, не нашел в себе сил утвердиться на этой вершине и созерцать оттуда сокровенную жизнь природы и человека. Платон окинул мощным взором человеческую жизнь с вершин своих метафизических построений, но постоянно так смотреть он не мог; он спустился с высоты и стал даже ниже того первоначального положения, в каком он был в юности до встречи с Сократом. Уже это одно не позволяет нам видеть в философии Платона стройную законченную (в нашем смысле) систему, которую можно было бы излагать так, как срисовывают на бумагу предмет, имеющий постоянные и неизменные формы. Мне придется поэтому характеризовать каждый период в развитии этико-социальных воззрений Платона как отдельный предмет и только после таких отдельных характеристик определить то общее, что можно найти в этих периодах.

Ставши на такую точку зрения непрерывного изменения философских взглядов Платона во время его жизни, мы наталкиваемся на новую трудность – именно невозможность точного определения хронологической последовательности в сочинениях Платона. А между тем без этой хронологии нельзя уяснить себе ход развития Платоновой философии, т. е. нельзя характеризовать отдельных периодов в его этико-социальном мирозерцании. Уже самое поверхностное ознакомление с диалогами Платона показывает, что взгляд философа, например, на природу знания совсем не тот в «Теэтете», «Пармениде» и «Софисте», чем каким он является в диалогах «Лахес», «Лизий» и «Протагор». Ученые критики старались обойти эту трудность различными путями, но взаимно противоречивые результаты, к которым они пришли, не позволяют стать всецело на точку зрения какого-нибудь одного из них. Шлейермахер, Ибервег, Мунк, Тейхмюллер, Дж. Грот и многие другие породили целую литературу о Платоновых сочинениях, и В. Соловьев (устраняя частные ошибки) в следующих тезисах формулирует положительные результаты историко-философских исследований о Платоне.

- 1) Между диалогами Платона есть внутренняя связь (Шлейермахер);
- 2) основное значение принадлежит здесь отношению Платона к Сократу и к его жизненной судьбе (Мунк);

3) существенная связь Платоновых сочинений не есть отвлеченное единство преднамеренного плана, а органически вытекает из взаимосвязи самостоятельных индивидуальных моментов (Аст);

4) в духовном развитии Платона кроме основного и важнейшего влияния, оказанного на него Сократом, имели значение и другие внешние воздействия, между которыми главные исходили от элеатов и потом от пифагорейцев (Герман);

5) умственный мир Платона не может быть вмещен в одно определенное мирозерцание, и его взгляды и стремления имеют лишь то общее направление, что постепенно удаляются от сократического образа мыслей, усвоенного им в молодости (Джордж Грот);

6) Платон не был отвлеченным теоретиком, и его произведения всегда связаны с жизненными интересами (Тейхмюллер)¹.

Если мы при исследовании каждого диалога будем применять эти шесть тезисов, то у нас явится возможность если не точного, то во всяком случае приблизительного распределения сочинений Платона по периодам, а следовательно, явится возможность и детального изучения его этико-социального мирозерцания.

Положительно известен тот факт, что Платон встретился с Сократом в молодые годы, а именно еще двадцатилетним юношей. У нас имеются фрагменты эротических стихотворений Платона, которые предание относит к досократовскому периоду его жизни. Если это так, то в некоторых диалогах, относимых большинством критиков к юношеским произведениям Платона, действительно заметны следы некоторого увлечения драматизацией сюжета и теми приемами, которые вообще можно наблюдать в сочинениях легкого эротического содержания. Но уже в этих ранних диалогах Платон является восторженным почитателем Сократа, оказавшего, очевидно, на него сильное и неизгладимое впечатление на всю жизнь. Принимаем во внимание главный источник наших сведений о Сократе, именно сочинение Ксенофонта «Воспоминания о Сократе». К этому начальному периоду развития Платоновой философии, в которой безраздельно царит Сократ, можно отнести следующие диалоги: «Протагор», «Евтидем», «Лизис», «Хармид», «Гиппий меньший», «Евтифрон», «Критон», «Апология Сократа». Последние три написаны, судя по содержанию, во время осуждения Сократа на смерть, и в них уже нельзя не заметить некоторой перемены в настроении, намечающей вехи иного мирозерцания.

Ко второму периоду в развитии теоретической и практической философии Платона, который можно назвать к о н с т р у к т и в н ы м ,

¹ Творения Платона, т. I, стр. 17.

надо отнести прежде всего диалоги «Горгий» и «Менон», представляющие как бы переход от чисто сократических воззрений к дальнейшим построениям, а затем диалоги «Федон», «Парменид», «Кратил», «Политик», «Филеб», «Федр», «Пир», «Государство»¹, «Теэтет». В этом конструктивном периоде можно различать две эпохи, характеризующиеся различным отношением к человеческой жизни, и для выяснения этико-социальных взглядов Платона это обстоятельство имеет, конечно, первостепенную важность. Относительно этого периода надо пока сказать, что в нем Платон достиг кульминационного пункта развития своей философии; «Федр», «Пир» и «Государство» – это бессмертные памятники философского проникновения в сущность человеческой жизни, и если Платон дорог человечеству, то главным образом именно этим периодом своего философского творчества. Последний период, к которому относятся «Законы», есть уже результат старческой дряхлости Платона, к которой еще присоединяется стремление философа свести свои прежние занебесные идеалы в мрачную глубину человеческого существования.

Разумеется, можно было бы ограничиться главнейшими сочинениями Платона и не касаться при изложении его этико-социальных воззрений как подготовительного сократовского периода, так и конечного падения философской системы. Но в таком случае мы лишились бы, во-первых, ясного и определенного представления о главном конструктивном периоде философского развития Платона и, во-вторых, возможности уразумения той «трагедии человечества», которую представляют собой теоретические и практические выводы Платонова мирозерцания. Без этого же понимания трагизма жизненного применения метафизики Платона невозможно и полное понимание его этико-социальных воззрений.

Итак, нам предстоит отыскать, во-первых, слагаемые суммы: этико-социальные воззрения Платона, которые отражают его теоретические принципы, во-вторых, определить их свойство, которое превращает их из постоянных величин в переменные, и, наконец, в-третьих, отыскать принципы, лежащие в основании этого свойства, т. е. условия перехода искомых слагаемых в величины переменного порядка.

III

«Да, друзья, если бы я не опасался показаться слишком пьяным, то с клятвою сказал бы вам, что переживал сам от его речей и что чув-

¹ Относительно «Государства» надо сказать, что этот диалог, вероятно, не был написан сразу, а составлялся в течение целого второго периода.

ствую ныне; потому что когда слушаю его – сердце у меня бьется сильнее, чем у Коривантов, и от речей его текут слезы. Вижу и весьма многих других, которые то же чувствуют. Слушая Перикла и иных отличных риториков, я полагал, что они хорошо говорят; однако ж ничего такого не чувствовал, и не волновалась моя душа, не досадовала, зачем она находится в рабстве: напротив, этот Марсиас часто настраивал меня так, что не стоит, казалось, мне жить так, как я живу»¹.

Такими словами рисует Алкивиад в платоновском «Пире» впечатление, производимое на слушателей речами Сократа. Это впечатление испытал на себе и Платон, и его первые диалоги всецело посвящены разработке сократических тем о знании и добродетели. Некрасивый на вид и странный на первый взгляд по своим необычным речам, Сократ при ближайшем знакомстве обнаруживает замечательные способности в толковании труднейших вопросов философии. Невозмутимый и всегда ласковый, любезно выслушивающий всякого, он многих покорял своей честностью и чистотой, пробуждая мысль к новым, дотоле неизвестным сомнениям в самых вечных и как будто бы самих по себе очевидных истинах. Можно справедливо упрекать Сократа в некоторых недостатках его философской системы, можно видеть в этой последней, как и делают многие, слишком крайнее выражение интеллектуализма и эвдемонизма, но никто не станет сомневаться в благородстве его личности, делающем его одним из самых замечательных явлений античного мира. Под влияние такого-то человека и попал двадцатилетний Платон.

Оба великих философа древности жили в ту эпоху греческого Просвещения, когда главное внимание общества было обращено на события в политической и социальной жизни, с невероятной к тому же быстротой сменявшие друг друга. Кто-то даже сравнивает тогдашнюю общественную жизнь Греции с антраша особенно смелого и дерзкого акробата. Возвысившись после персидских войн как в политическом, так и в культурном отношении, Греция стала подвергаться сильнейшим изменениям, про которые Белох в своей «Истории Греции» говорит, что «во всемирной истории было мало переворотов, которые бы в такое короткое время так сильно изменили духовную физиономию народа»².

И вот в эту эпоху умственного и социального водоворота и выступают софисты со своей проповедью об относительности человеческого познания, о временности и случайности нравственных и всяких других норм личной и общественной жизни. Πάντων χρημάτων μέτρον

¹ Пир 215 DE [Латинская пагинация крупным шрифтом, которая здесь сохраняется, была распространена в старых изданиях Платона], пер. Карпова.

² Ю. Белох. Ист[ория] Гр[еции]. Т. I. М., 1905. Стр. 392.

ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστιν^{1*}. Это знаменитое изречение Протагора может подходить в той или другой степени ко всякому греческому софисту. В жизни, учили они, нет таких определенных и вечных устоев, которые бы можно было неуклонно защищать; все изменяется, все переходит в новые формы, а потому и истина есть то, что кажется истинным в данный момент отдельному человеку: человек – мера всех вещей. Разумеется, подобный скептицизм, логически развиваясь, должен был превращаться в нигилизм самого крайнего свойства, который был способен подкопаться под какие угодно нормы и учреждения. Это дало повод одному французскому исследователю сказать следующие, быть может очень резкие, но верные для большинства софистов слова: «Les sceptiques sont des philosophes, les sophistes – des charlatans»². Крайний субъективизм софистов, которые могли учить только побеждать в споре, т. е. давали чисто формальное образование своим многочисленным ученикам и почитателям, соединяясь с вышеупомянутым релятивизмом в этике и гносеологии, был еще иногда проповедью и того, что С.Н. Трубецкой называет «анархическим индивидуализмом», одной из разновидностей морали Геракла, – могучей человеческой личности³. Но греки уже давно пережили те времена, когда божественный авторитет и национально-героическая традиция могли оказывать свое могущественное и ни с чем не сравнимое влияние на общественную жизнь. Сам Протагор, считавший себя, как и другие софисты, «учителем добродетели», так выражается о богах: περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὐθ' ὡς εἰσὶν οὐθ' ὡς οὐκ εἰσὶν οὐθ' ὅποιοι τινες εἰσιὼ πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἢ τ' ἀδελότης καὶ βραχύς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου⁴. Итак, формулируя учение софистов, мы можем сказать, что оно заключалось 1) в проповеди <...> и этического релятивизма, доходившего до полного нигилизма в жизни и мысли, и 2) в распространении взглядов на формальное образование как на самое естественное и необходимое.

Нужно было иметь неистощимые запасы оптимизма, чтобы выступить против подобных софистов в эту эпоху блестящего начала внутреннего разложения Греции. Нужно было не только верить в веч-

^{1*} Человек есть мера всех вещей, – существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют. Тезет 152А

² V. Brochard. Les sceptiques grecs. 1887. [Скептики – философы, софисты – шарлатаны (фр.).]

³ С.Н. Трубецкой. Курс истории древней философии. М., 1912. С. 199.

⁴ У Секста Эмпирика Adv. Math. IX, 56. [«О богах я не могу говорить ни о том, существуют ли они, ни о том, каковы они. Ибо многое препятствует знать это: и неясность вопроса, и краткость человеческой жизни» (В 4 D 9) ср. А 12 (там же)].

ность абсолютного добра как непреходящий критерий нравственности и в вечность абсолютной истины как такой же критерий рассуждений, надо было верить и в возможности духовного возрождения Греции, так стремительно проходившей свой исторический путь. Сократ имел именно эту веру в идеал и его <...>, почему светлый оптимизм этого великого философа и кажется таким исключительным явлением на этом мутном фоне истории греческой мысли V и IV веков. Не имея определенного мировоззрения, но чувствуя свою духовную зависимость от Сократа, Платон разделяет этот оптимизм в первый, подготовительный период своей философии, и мы напрасно бы стали искать чего-нибудь оригинального, не сократовского, в его ранних диалогах. Нам нет надобности поэтому много говорить о практической философии Сократа отдельно; нам нужно только отметить в ней то, что в особенности ярко отразилось на юношеских произведениях Платона.

По учению Сократа, диаметрально противоположным учениям софистов, в нашей душе существуют изначала зерна истины; задача философа – осознать эту истину, и уже это знание должно сделать его добродетельным. Сократ с полным отрицанием относился к прежним философам, решавшим вопросы о сущности внешнего мира. Натурфилософия, с которой началась история греческой философской мысли, по мнению Сократа, таит в себе непримиримые противоречия, разгадать которые возможно лишь уму божественному¹. Истинная же задача человеческого ума – это познать самого себя, и только в этой области человеческое познание может иметь важное значение, ибо «в душе человека та же вселенная». Отсюда ясно отождествление практической и теоретической философии, столь характерное для Сократа.

Но признавая общезначимость истины для всех людей, т. е., другими словами, устанавливая кантовскую *Allgemeingültigkeit*^{2*}, Сократ шел и дальше. По его учению, наше понимание сущности вещей конструируется благодаря умению философа создать общие понятия, составляющие в совокупности вселенский разум. К этой цели ведет диалектика, состоящая в том, чтобы *διαλέγεσθαι κατὰ γένη τὰ πράγματα*³. Всякого разумного человека такие философские размышления должны привести к телеологическому воззрению на мир, который в самом себе содержит цели и причины своего бытия, руководимого божественным провидением. Что же касается человеческой жизни, то истинный философ,

¹ Апология Сократа. 21 D.

^{2*} Всеобщая значимость (*нем.*). Имеется в виду закон всеобщей значимости истины.

³ *Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе. IV, 2,10. [Выбирать предмет по родам (*греч.*), т. е. сообразно с родом предмета в отличие от его вида].

познающий истину, следуя правилу Γνῶθι σεαυτόν^{1*}, достигнет в этой жизни того блага, которое будет для него и счастьем, и знанием. Всякое разумное благо есть знание; оно едино, как едина добродетель; оно всеобще, как всеобщ вселенский разум. И в этом синтезе знания, блага, удовольствия и заключается практическая философия Сократа, служащая в то же время для него и в качестве теоретического применения.

Итак, философию Сократа можно свести к следующим положениям:

1. Сократ верил в существование абсолютной истины и абсолютно-го блага – для всех одинакового и неизменного.

2. Он верил в возможность воплощения этих идеалов в тогдашней греческой действительности.

3. Он учил о природе знания, как самопознания, и способе <...> философско-диалектического разделения понятий на роды и виды (вселенский разум).

4. Добродетель есть знание.

5. Добродетель едина.

6. Добродетель есть счастье и польза.

Сократа можно считать эвдемонистом, но кто не будет эвдемонистом в нашем смысле? Ксенофонт. I, 6, 10: Эвдемонизм и утилитаризм были у Сократа, но они имели подчинительное значение в его общем учении о знании и добродетели, как это видно из многих мест «Воспоминаний» Ксенофонта².

Что же взял Платон для своей философии, и в частности для своих нравственно-социальных воззрений, из этого нового учения, так резко противоречащего всем философским школам, [существовавшим] до этого времени? Это мы сейчас узнаем, рассмотревши несколько диалогов раннего периода.

IV

Мы уже сказали, что характерной чертой философии Сократа был светлый оптимизм, простиравшийся на всю область жизни и мысли. Платон, который находился в первый период своей философской деятельности под исключительным влиянием Сократа, тоже разделял этот оптимизм, а потому в его ранних диалогах *мы не находим особенной разработки социальных тем*, которая бы имела целью исправление общества. Человеку, по учению Сократа и юноши Платона, нужно только знать, что такое добродетель, чтобы стать самому добродетельным, и если это знание истинно, то и отдельный человек, и общество

^{1*} Познай самого себя (греч.).

² Например: III, 8; IV, 2, 31; IV, 5, 6; I, 1, 2, 53.

совершенно не нуждаются в других каких-нибудь условиях для пользования благом и счастьем. Поэтому в ранних диалогах Платона мы находим главным образом разработку *этических* воззрений; на социальные темы особенного внимания здесь почти не обращается, и в тех местах, где идет о них речь, они так или иначе подразумеваются уже в этических рассуждениях. Вообще для Сократа и Платона отождествление этики и политики является весьма характерным. В дальнейшем мы проследим эту эволюцию социального мировоззрения Платона и рассмотрим, как из первоначальной почти чистой этики развилось у Платона учение о том, что такое общество и каким оно должно быть.

Главнейшим диалогом, изображающим этико-социальные воззрения Платона в его ранней философии, служит «Протагор». Чтобы сразу же ориентироваться в этих юношеских воззрениях Платона, мы должны принять во внимание, что главный предмет, о котором трактует молодой философ, есть добродетель, причем в «Протагоре» исследуется добродетель вообще, а если и говорится об ее частных видах, то только для выяснения ее общей сущности и значения. В других же диалогах Платон рассматривает отдельные виды добродетели, которых он насчитывает пять: справедливость, рассудительность, благоразумие, мужество и святость. О справедливости говорится в «Гиппии меньшем», о рассудительности – в «Хармиде», о мужестве – в «Лахете», о святости – в «Евтифроне» и, наконец, в «Евтидеме» о том, как о добродетели учат софисты. Нет особого диалога о благоразумии или мудрости, но, по замечанию проф. Карпова, русского переводчика Платона, «мудрость у Сократа отнюдь не входила в ряд частных добродетелей, а почиталась категориальным свойством или отличительным признаком всех, потому они должны быть выведены из круга познаний опытных и утверждены на начале общем, метафизическом»¹.

Главная тема «Протагора» – это единство добродетели и ее тождественность с знанием. В начале диалога Сократ, узнавший, что софист Протагор учит политике и что предмет этой политики добродетель, спрашивает у Протагора: можно ли учить добродетели? И тут же он высказывает свои сомнения относительно изучимости добродетели, говоря, что афиняне не обращаются за политическими советами к каким-нибудь особенным специалистам в этом деле, как, например, к художникам за произведениями искусства, но считают всех способными понимать политику и без особого обучения. Равным образом Сократ недоумевает, каким образом добродетельные люди не могут иногда

¹ Сочинения Платона, перевод[енные] с греческого и об[ъясненные] пр[оф.]. Карповым. СПб., 1863. I ч. 219 стр.

воспитать такими же и своих детей, если добродетель изучима. Тогда софист начинает защищать изучимость добродетели, но не может это сделать иначе, как примешивая бессознательность к той политической добродетели, учителем которой он себя считает, и все другие виды добродетели, как, например, рассудительность и святость. Сократ, сразу заметивший ошибку в суждении Протагора, задает вопрос: что такое добродетель, различны ли отдельные ее виды или нет. Недальновидный софист отвечает в положительном смысле, т. е. что виды добродетели различны, и Сократу тогда не доставляет большого труда незаметным образом приблизить Протагора к следующим положениям: святость есть справедливость, справедливость есть рассудительность, рассудительность есть мудрость. Он достигает этого такими рассуждениями, которые подтверждают постепенно и <...>. Справедливость есть нечто действительное (390 С) и обозначает то же, что быть справедливым (D). Благочестие есть также нечто существующее в действительности, и оно означает то же, что быть благочестивым (D). Но Протагор раньше признал, что части добродетели имеют такое отношение между собою, что ни одна из них не такова, как другая (329 D – 330 В). Значит, отвергая единство добродетели, надо признать, что и благочестие (святость) не такое же дело, как быть справедливым, и справедливость не такое же, как быть благочестивым, а такое, как не быть благочестивым (331 А). Очевидно, что необходимо допустить тождество справедливости и благочестия. Оставляя в стороне доказательность этих аргументов, в которых нельзя не заметить ошибки *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*^{1*}, так как в одном случае разница между видами добродетели признается по отношению к их содержанию (329 D – 330 В), а во втором (331 А) – безотносительно, посмотрим, как доказывает Сократ тождество мудрости и рассудительности. Действующий правильно поступает рассудительно, действующий же неправильно поступает нерассудительно (332 А). Но всякому одному действию противоположно только одно – например, прекрасному ничто не противоположно, кроме гадкого². Следовательно, мудрость и рассудительность – одно и то же, так как оба эти вида добродетели противоположны неразумию (333 А – В). И в этом доказательстве можно находить некоторую ошибку, происходящую от смешения понятия противоречащего (*contradictoria*) с понятием отрицания или неопределенности (*negativa seu indefinita*). Приблизивши далее Протагора к мысли, что и справедливость тождественна с рассудительностью (333 В – 334 С), Сократ предложил дока-

^{1*} От сказанного относительно чего-то к сказанному просто (*лат.*).

² Так Вл. Соловьев переводит τὸ αἰσχρόν.

зательство тождества мудрости и мужества. Существенное в мужестве – смелость (349 E). Смелые знают, на что отваживаться (350 B). Мужественные – смелы. Значит, мужество есть знание (350 C). Увидав, к чему приводят положения Сократа, Протагор оговаривается, что не все смелые могут быть мужественными, другими словами, не всякий знает, на что он отваживается (357 A, B). Тогда Сократ подходит к вопросу с другой стороны. Именно: он принуждает софиста согласиться, что главная причина ошибок – это недостаток знания и что «познание есть нечто прекрасное, чему свойственно управлять человеком» (352 C). Другими словами, склонность к добрым поступкам создается при посредстве знания. Но мужественные знают, на что отваживаются, отваживаются же они на добро, значит, они знают, что отваживаются на добро, а потому мужество есть мудрость (352 C – 360 D).

Итак, Сократ доказал софисту следующую цепь равенств: святость есть справедливость, справедливость есть рассудительность, рассудительность есть мудрость и, наконец, мужество есть мудрость. *Это метафизическое единство добродетели есть основной пункт ранней этики Платона.* Но нельзя при этом не заметить другого кардинального положения Сократовой философии, всецело перешедшей и к молодому Платону. Ведь доказать, что, например, мудрость есть мужество, Сократу удалось не иначе, как только путем полного отождествления чисто интеллектуальных процессов с процессами чувства, ибо как же иначе назвать то учение, по которому знание добродетели есть условие, необходимое и вполне достаточное для ее реального воплощения в жизни. Отсюда и вытекает другая основная черта ранней этики Платона, именно <...> интеллекта в нравственном сознании, которое практически выражается в отождествлении добродетели с знанием. Не оценивая, мы можем сказать, что это второе свойство сократо-платоновской этики есть главная закваска, поднимающая тесто ранних нравственных воззрений Платона; применяя же логическую оценку, мы должны считать это отождествление добродетели и знания как «πρωτων ψευδος^{1*} Сократовой психологии и этики» (Вл. Соловьев)².

Однако мы сделали бы грубую ошибку, если бы ответили на вопрос, предложенный в начале «Протагора»: «можно ли учить добродетели?» – положительно, или, точнее говоря, так, как отвечали софисты, эти профессиональные учителя добродетели. В «Протагоре» этот вопрос не решен с той ясностью, которая требуется определенностью постановки

^{1*} Первая ложь (греч.).

² Творения Платона. Т. II, 78 стр.

самого вопроса. Да и вообще надо заметить, что ранние диалоги Платона не дают ярких и определенных решений затронутых проблем, они только *ищут* истину¹. И в «Протагоре» Платон имел целью только приблизить читателя к своим основным тезисам, как это видно из слов Сократа² в конце диалога, и на вопрос об изучимости добродетели, строго говоря, приходится отвечать уже самому читателю. Не противореча духу Сократовой философии, мы можем сказать, что Платон в своей ранней этике безусловно против софистов, старавшихся без постоянного воспитания души, своих учеников одним формальным образованием ума и способностей к <...> научить добродетели. Истинная добродетель в человеке должна воспитываться под непосредственным воздействием другого человека, уже достигшего того духовного совершенства, которому он учит, и в этом постепенном познании духа, в этом неуклонном приближении к добру и есть залог настоящей добродетели. Дать же человеку эту добродетель вполне может только Бог³. Таков нерационалистический смысл сократо-платоновского рационализма.

Есть еще одно обстоятельство, заставляющее несколько продолжить изложение этических воззрений Платона, выраженных им в «Протагоре». Последние пять глав этого диалога, в котором философ излагает свои взгляды на нравственное поведение как на нечто приятное и способное правильно расценить различные удовольствия, могут вызвать совершенно превратное представление об этике Сократа и Платона. Вл. Соловьев даже счел за лучшее самым энергичным образом отвергнуть подлинность «Протагора», чем присвоить Сократу и Платону проповедь гедонизма, или морали удовольствия. Между тем ближайшее изучение этих глав «Протагора» заставляет видеть в Платоне – Сократе гедоника совершенно особенного вида.

Гедонического в молодом Платоне было лишь то, что он сочувствует учению Сократа, проповедовавшего знание добра как истинную меру удовольствия и страдания. Но Сократ и не думал учить об удовольствии как верховном принципе нравственности, а также и о том, что в жертву своего удовольствия надо приносить всякое другое наслаждение. А ведь только при этих условиях Сократа – Платона можно назвать гедоником, приверженцем Киренской школы.

Удовольствие, как учили Сократ – Платон, разумно выбранное, т. е. проистекающее от знания, есть необходимое условие счастья, а счастье есть необходимое условие и необходимый результат полезной,

¹ См., напр., Теэтет 150 С. Apol. 21, 23 <...>

² Творения Платона. Т. II, 79 стр. (361 А, В, С).

³ Ксенофонт. Воспоминания. IV, 8, 10, 21.

прекрасной и блаженной жизни. Здесь, таким образом, нашли себе примирение и элементы гедонизма, и элементы утилитаризма, и черты чисто идеалистической этики. Только мы ясно видим, что «момент гедонизма заключался в эвдемонизме Сократа, хотя он и оставался всегда подчиненным высшему началу – интеллектуализму Сократа, его оптимистической вере в Разум»¹.

«Протагор» дает почти все, что является существенным для ранней этики Платона. В остальных диалогах мы находим главным образом более детальную разработку тех вопросов, которые затронуты в «Протагоре», на что некоторый намек и находится в этом диалоге². Для нас важно поэтому бросить лишь самый общий взгляд на другие ранние произведения Платона.

V

Я недаром говорил выше о софистах. Борьбою с этими учителями добродетели во имя вечного добра и вечной истины, существующих независимо от того, как думают о них люди, определялась до некоторой степени вся философия Сократа, от которой эта борьба с софистами перешла и в философию Платона. В «*Гиппии меньшем*», как еще, например, в «*Евтидеме*», мы находим именно это враждебное отношение к софистике, превращающееся иногда в сатирическое осмеяние ее бесплодных и логически-противоречивых утверждений. В «*Гиппии меньшем*» и в «*Евтидеме*» это в особенности заметно. В конце первого диалога, в котором идет речь главным образом о справедливости, Сократ приводит Гиппия к заключению, что «кто намеренно погрешает и творит гнусности и неправды, он-то именно в этом своем качестве и будет не чем иным, как добрым».

«Ну уж в этом-то, Сократ, не вижу, как мне с тобой согласиться», – отвечает сбитый с толку Гиппий, отвечавший до сих пор почти на все утверждения Сократа: «да», «явно так», «конечно», «согласился»³. Но в «*Гиппии меньшем*» можно находить не только одну разрушительную критику софистических умствований. Из того же положения, которым возражают Сократу софисты, что и знающий человек может поступать несправедливо и что, следовательно, нельзя сводить всякую добродетель к знанию, Сократ <...> в «*Гиппии*» мог бы вывести только выгодный для себя аргумент. Ведь иногда и несправедливость полезна,

¹ Трубецкой. «Протагор» Платона в связи с развитием его нравственного учения (стр. 382 в Творениях Платона, II т.).

² Протагор 360 E – 361 A.

³ Гиппий меньший. 376 B.

а с другой стороны, самая ложь не столько там, где человек может и лгать и не лгать, сколько там, где человек способен *только* лгать. На основании подобных рассуждений Сократа свободно можно предполагать скрытую в «Гиппии меньшем» мысль о невозможности творить неправду против собственной воли¹.

О другом виде добродетели – мужестве – Платон говорит в «*Лахете*». Здесь идет спор между двумя знаменитыми греческими полководцами, Лахетом и Никием, из которых первый думал, что для воспитания в детях мужества нужны только храбрость и неустрашимость и что воин вовсе не нуждается в знаниях и науке, когда он в сражении рубит направо и налево, другой же, наоборот, считает невозможным, чтобы воины не имели сведений о воинских правилах и уставах, причем военная наука понимается у него почти исключительно под углом зрения софистов. В этот спор вступает Сократ и говорит о необходимости прежде всего воспитать в детях душу, а потом уже заботиться об искусстве сражаться. К вполне определенному результату «*Лахет*», как и вообще все ранние диалоги Платона, не приводит, но при ближайшем его рассмотрении можно убедиться, что «*Лахет*» трактует все о том же единстве добродетели и тождестве ее с знанием и пользой. Здесь Сократ опровергает, во-первых, мнение Лахета, что добродетель (т. е. здесь мужество) есть неустрашимость и твердость, во-вторых, мнение Никия, что мужество есть знание предметов боязни и отваги. Вместо опровергнутых взглядов на мужество Сократ определяет мужество общими свойствами добродетели, так как еще в «*Протагоре*» было показано, что мужество есть знание, тождественное с добродетелью.

В «*Хармиде*», который трактует о благоразумии, или рассудительности, находится довольно важная подробность определения добродетели как знания. Хармид, собеседник Сократа в этом диалоге, на вопрос Сократа, что такое рассудительность, дает три ее определения – как «благопристойной деятельности и тихости»² (τὸ κοσμίως πράττειν καὶ ἡσυχῇ), как стыдливости и как дела своего (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν). Эти определения, обращающие главное внимание на чисто внешние признаки рассудительности, отвергаются Сократом как логически несостоятельные. Подвергаются сомнению и другие определения Хармидом рассудительности – как самопознания (τὸ γινώσκειν ἑαυτοῦ) и как знания знания (τῆς ἐπιστήμης ἐπιστήμη). В первом случае самопознание в устах его защитника слишком «формально», чтобы быть добродетелью в полном смысле, второе же определение есть *contradictio in*

¹ См.: Карпов I, 320.

² Перевод Карпова и Соловьева.

adiecto^{1*}. Вместо всего этого «увлечения» критиков Сократ (173–176) признает знание истинным только тогда, *когда оно охватывает и область добра, и область зла*; только в этом случае оно может иметь ценное значение и быть тождественным добродетели, которая едина. Поэтому настоящая рассудительность не есть знание абсолютное, но есть одна форма знания; *она есть знание добра и зла*. Конечно, при таком понимании рассудительности, бывшей в греческой философии одним из главнейших видов добродетели, могут, например, применяться как те внешние признаки рассудительности, о которых говорил вначале Хармид, так и самопознание, о котором говорил Критий.

Во всех сочинениях Платона, о которых было сказано выше, разрабатывались почти исключительно этические вопросы. Специального исследования какой-нибудь из социальных тем мы не находим в ранней философии Платона. Социальные и общественные задачи как будто должны были решиться сами собою, раз будут разрешены вопросы этики. Но у Платона есть «Апология Сократа» и «Критон», и вот в них, правда, больше для оправдания своего учителя, осужденного на смерть, Платон затрагивает и некоторые вопросы из области взаимоотношения личности и общества. Самостоятельного значения в смысле разработки социальных вопросов эти диалоги почти не имеют: их основные мысли до некоторой степени выводимы из диалогов, упомянутых выше. В «Апологии», впрочем, находится важное для этики Сократа – Платона рассуждение об единстве разума и веры и об их непротиворечии как в философии, где действует главным образом первый, так и в религии, в которой действует вторая (19 В – 24 А). Определенно эта мысль не выражена, но без ее допущения невозможен Сократ, как он является в «Апологии». Защищаясь от своих обвинителей, Сократ в той же «Апологии» произносит следующие слова: «Началось у меня это с детства: вдруг какой-то голос, который всякий раз отклоняет меня от того, что я бываю намерен делать, а склонять к чему-нибудь никогда не склоняет. Вот этот-то голос и не допускает меня заниматься государственными делами. И кажется, прекрасно делает, что не допускает. Будьте уверены, о мужи-афиняне, что если бы я попробовал заниматься государственными делами, то уже давно бы погиб и не принес бы пользы ни себе, ни вам. И вы на меня не сердитесь, если я вам скажу правду: нет такого человека, который мог бы уцелеть, если бы стал откровенно противиться вам или какому-нибудь другому большинству и хотел бы предотвратить все то множество несправедливостей и беззаконий, которые совершаются в этом государстве. Нет, кто в самом деле ратует за справедливость, тот, если ему

^{1*} Противоречие между определяемым словом и определением (*лат.*).

и суждено уцелеть на малое время, должен оставаться частным человеком, а выступать на общественное поприще не должен» (Сол. II, 309)¹. Опять скрытая, но чрезвычайно важная для Сократа – и во многих отношениях даже объективно справедливая – мысль о том, что между личным самосовершенствованием и официальным служением обществу находится крупный антагонизм, что в ином случае лучше удалиться от общественных дел и служить обществу по-сократовски, «повивая» умы в их духовном рождении. Кажется, только у Сократа и могла такая мысль не противоречить общему миросозерцанию, которое с начала до конца было чистейшим оптимизмом.

Как возможно совмещение этих двух как будто бы несовместимых начал, показывает диалог «Критон», изображающий Сократа в тюрьме перед казнью. На доводы своего друга Критона в пользу необходимости бежать из тюрьмы Сократ отвечает целыми рассуждениями о законах и их значении в государстве. «Или тебе не кажется, – спрашивает Сократ, – что еще может стоять целым и невредимым то государство, в котором судебные приговоры не имеют никакой силы, но по воле частных лиц становятся недействительными и уничтожаются?»² Подобными рассуждениями (50 В, С) устанавливается первый тезис: человек, живущий в обществе, обязан быть неуклонным исполнителем законов, так как желание не повиноваться им равносильно желанию уничтожения самого общества. Но безусловное повиновение законам вытекает и из самого существа закона, которым определяется вся человеческая жизнь, как, например, брак, права детей, права родителей. Законы и отечество «драгоценнее и матери, и отца, и всех остальных предков, оно неприкосновеннее и священнее и в большем почете и у богов, и у людей, и у тех, у которых есть ум»³. Сократ мог бы еще не повиноваться законам, если бы не заключал с ними договора, т. е. не жил под их началом, не пользовался их силой. Но Сократ почти не выезжал из Афин, там он имел детей, там хвалил законы и повиновался им раньше – как же теперь ввиду стольких благодеяний от законов избегнуть хитростью их приговора? (51 D – 53 A). Да и чего достигнет он неповиновением закону? «И вот будешь ты жить, заискивая у всякого рода людей... а беседы о справедливости и прочих добродетелях, они куда денутся?»⁴ Наконец, здешние законы могут сказать и следующее: «...мы будем на тебя сердиться при твоей жизни, да и там наши братья,

¹ Апология Сократа 31 D – 32 A.

² Критон 50 В.

³ Критон 51 А, В.

⁴ Критон 54 А.

законы Аида, не примут тебя с радостью, зная, что ты и нас готов был уничтожить, насколько это от тебя зависело»¹.

Легко можно видеть, что упомянутый выше антагонизм между личностью и обществом находил себе примирение с общим оптимизмом Сократа–Платона в признании непогрешимости здешних законов и их полном соответствии «законам Аида».

Я нарочно оставил диалоги «Евтифрон» и «Лизис» на конец характеристики этико-социальных воззрений Платона, потому что мне кажется, что в них до некоторой степени можно находить как бы предвидение коренной перемены в мировоззрении философа. Несостоятельность взглядов на важнейший вид добродетели – благочестие, которые были сильно распространены в Греции к эпохе выступления Платона, обнаруживаются в «Евтифроне» почти с исчерпывающей полнотой. А ведь только принятие этих несостоятельных точек зрения на благочестие и могло служить опорой для обвинителей Сократа. Я думаю, что Платон, заставляющий в «Евтифроне» отвергать чужие определения благочестия как одних молитв и жертвоприношений или как чувства благодарности к богам, уже начинает сомневаться в истинности законов, которую тот же Сократ в «Критоне» защищает всеми возможными средствами. После смерти Сократа это сомнение, как увидим дальше, станет у Платона одним из важнейших факторов, определяющих его философию.

«Лизис», трактующий о дружбе, предвосхищает некоторые позднейшие взгляды Платона. В другой области в начале диалога (208–210 E) высказывается старая мысль о необходимости знания и пользы для приобретения любви².

В дальнейшем затрагиваются мысли двух философов, Эмпедокла – о том, что однородные предметы испытывают друг к другу влечение, и Гераклита – о том, что разнородные отчуждаются. По отношению к дружбе эти два положения приводят мало-помалу собеседников к различению блага абсолютного и относительного, и оказывается, что истинная дружба – это искание одного у другого блага абсолютного для взаимного совершенствования и познания истины. «Не удовольствие (τὸ ἡδύ) и не польза (τὸ χρήσιμον) есть условие настоящей дружбы, а то πρῶτον φίλον, то абсолютное благо, при котором находят себя и удовольствие и польза, в высшем синтезе любви». «Эта идея πρῶτον φίλον, или ὁ ὡς ἀληθῶς φίλον, – говорит В.С. Соловьев, – из зеленого садика сократических диалогов уже указывает нам на туманные вершины Платонова идеализма»³.

¹ Критон 54 С.

² Лизис 209 С.

³ Вл. Соловьев. Творения Платона. Т. I, стр. 327.

VI

Подведем итоги.

Ранние этико-социальные воззрения Платона характеризуются следующими чертами.

1. Платон находится под сильнейшим влиянием Сократа, философию которого принимает без заметных поправок.

2. Коренной вопрос этико-социальных воззрений Сократа – Платона заключается в понимании добродетели, в которой признается пять основных видов:

- а) справедливость,
- б) рассудительность,
- с) мудрость, или благоразумие,
- д) мужество,
- е) святость или благочестие.

3. Добродетель едина как в метафизическом, так и в эмпирическом отношении.

4. Единство добродетели требует единого общего условия для себя; такое условие, необходимое и достаточное, есть знание добра и зла.

5. Мир есть абсолютное добро. Зло есть только результат незнания истинного добра.

6. Научиться добродетели человек не может, только Бог может дать ему нужное познание. Совершенствование же состоит в самопознании и самовоспитании.

7. Не всякая польза и не всякое удовольствие есть добродетель, но всякая добродетель есть польза и удовольствие; она – синтез знания пользы и удовольствия под верховным управлением разума.

8. Законы, по которым живет общество, – «братья законов Аида». Всякий гражданин обязан беспрекословно повиноваться этим законам, хотя бы они и казались неправильными.

Делая еще дальше обобщение, мы можем сказать, что этико-социальные воззрения Сократа – Платона есть *синтез элементов*

- 1) оптимистического отношения к жизни (см. выше, 5, 8),
- 2) интеллектуализма (4) и
- 3) эвдемонизма (7).

Чего не хватало в этих этико-социальных воззрениях и на что главным образом могла обратить свое внимание дальнейшая философия Платона?

Философия Сократа была слишком оптимистична; она даже зло считала только как отсутствие истинного знания. Следовательно, ей прежде всего не хватало *некоторых элементов пессимизма*, которые бы

могли сделать ее не столь односторонней. Во-вторых, и *переоценка интеллекта в нравственном сознании* равным образом не могла не обратить на себя внимание философа. Наконец, в-третьих, некоторые этико-социальные воззрения Сократа требовали прямо нового обоснования, потому что Сократ, веря в единое и непреходящее благо и проповедуя его общезначимость, все-таки не дал достаточного философского обоснования веры в это благо. (Говорю – философского обоснования, ибо у Сократа она была обоснована самой его жизнью.)

Дальнейшая философия Платона и есть постепенное восполнение этих недостатков сократовских воззрений.

VII

«Для Платона философия была прежде всего жизненной задачей. А жизнь для него была не мирная смена дней и годов умственного труда, как, например, для Канта, а глубокая и сложная, все его существо обнимающая драма. Развитие этой драмы, о которой мы отчасти имеем прямые свидетельства, отчасти же догадываемся по косвенным указаниям, отразилось и увековечилось в диалогах. Итак, сам Платон как герой своей жизненной драмы – вот настоящий принцип единства Платоновых творений, порядок которых естественно определяется ходом этой драмы»¹.

Следуя примеру Соловьева, мы можем указать такие основные факторы в развитии платоновского идеализма. Во-первых, это было *знакомство с Сократом*. Мы уже рассмотрели положительное и отрицательное значение этого знакомства Платона с Сократом и нашли те общие темы, которые разрабатывались Платоном в его юношеских произведениях. Во-вторых, исключительным по своей важности фактором была *смерть Сократа*. «Можно себе представить, какое действие смертный приговор Сократу произвел на такого его ученика, как Платон, который успел крепко привязаться к чарующей личности учителя и проникнуться высоким духом его речей, но уже по самому возрасту своему (28 лет) был не способен легко мириться с торжеством зла – и еще каким торжеством!»² Эта неспособность примириться со злом и открывает собою новый период в развитии Платоновой философии. Платон проповедует бегство от мира и учит, что истинное добро находится не в нем, а вне его. Третьим фактором была «*пережитая, передуманная*» любовь философа. «Со всею силою и глубиною своей индивидуальности он пережил и передумал то чувство, которое уже само по себе, уже как субъективное состо-

¹ Собрание сочинений В.С. Соловьева. Том VIII. СПб., 1903. Статья «Жизненная драма Платона», 249 стр.

² Стр. 267 и след.

яние, снимает хоть на время безусловную грань между идеальным миром и действительной жизнью, строит хотя бы только воздушный мост между небом и землей»¹. И Платон начинает строить план идеального государства, чтобы воплотить свои мечты в жизнь. Наконец, четвертым, последним фактором Платоновой философии было то крушение идеализма, которое потерпели в жизни его мечты. Здесь философ хочет примирить жизнь и философию – в результате упадок этой философии.

Итак, философ, посвятивший всю свою жизнь исканию истины и правды, чья кристальная душа высоко несла свет <...> небесный идеал во мраке человеческой суетности, этот философ был осужден на смерть. Если бы здесь погибал только человек, мы, может быть, не так бы сетовали на судьбу. Но главное, что здесь с человеком погибали идеалы, топталось вечное добро и красота, главное, что осуждение Сократа оскверняло алтарь божественной правды, для служения которому и созданы люди. Мы видели, что философия Сократа сама по себе имела уже ту односторонность, что была слишком оптимистичной. И если в случае неосуждения Сократа этот оптимизм, может быть, мало-помалу, сам собою переработался в более пессимистическую философию, то смерть Платонова учителя сразу обнаружила всю несостоятельность этико-социального оптимизма, и Платон не мог дольше сохранять своей прежней жизнерадостности. Он, правда, не перестает быть идеалистом, потому что та же смерть Сократа утверждала его в этом идеализме, но этот идеализм был сильно окрашен пессимистическими началами, и Вл. Соловьев справедливо характеризует его как *отрешенный*. Относительно дальнейшей судьбы сократовского идеализма в мировоззрении Платона мы должны сказать даже гораздо больше. Платон не только не отказывается от своего идеализма, но, наоборот, становится на путь дальнейшего его развития, на путь *конструктивного периода* своего этико-социального мировоззрения. Мы ясно различаем в этом втором периоде два различных направления, по которым двигается философская мысль Платона. Основным фактором первого направления является смерть Сократа; это период *отрешенного идеализма*. Основным фактором второго служит «передуманная, перечувствованная» любовь философа; это период *практического идеализма*, или эпоха Эроса².

В первой половине конструктивного периода этико-социальных воззрений Платона важнейшее место занимают диалоги «Горгий», «Менон» и «Федон». Их мы главным образом и будем иметь в виду.

¹ Ibid., стр. 285.

² Придерживаюсь, повторяю, терминологии Вл. Соловьева.

В «Горгии» для нашей цели интересно прежде всего рассуждение об отличии удовольствия от добра (481 С – 500 А). «Говорю тебе, – проносит Калликл в конце своего разговора с Сократом, – что счастливо жить – значит иметь все вообще пожелания и, быв в состоянии удовлетворять им, радоваться». – «Прекрасно, добряк, – отвечает на это Сократ, – продолжай, как начал; только бы не стыдиться... Скажи мне: быть в чесотке, чувствовать зуд, иметь возможность чесаться сколько угодно и проводить жизнь в чесании себя – значит ли жить счастливо?» (494 С)¹.

Ясность отличия удовольствия от добра выводится далее из того, что вместо удовольствия Сократ подставляет мужество и знание, которые совершенно не похожи на удовольствие (495 А – D). Та же цель достигается при посредстве противоположения тех состояний души, которые противоречат друг другу, например добра и зла. Удовлетворение материальных потребностей приятно только тогда, когда эти потребности действительно существуют; если же эти потребности исчезнут, то их удовлетворение может доставлять даже неприятное. Отсюда следует, что материальные потребности исчезают и появляются одновременно, что они не противоречат друг другу, как добро и зло, и что поэтому не подлежат нравственной оценке (495 Е – 497 D). Наконец, Сократ вынуждает своего противника незаметно прийти еще к одному силлогизму. Бывают случаи, думает недалекий Калликл, что трус более радуется и более страдает, чем храбрый, – например, радуется при отступлении врага и страдает при его наступлении (498 В). Но положим, что благо есть удовольствие. Значит, трус более добродетелен, чем храбрый, когда испытывает удовольствие при отступлении неприятеля (498 С – 499 В).

Но если эта проповедь отрешения от удовольствий ради достижения блага прямо не характеризует собой отрешенного идеализма Платона, то последние главы «Горгия» дают эту проповедь в гораздо более определенной форме. Именно здесь философ проповедует не простое предпочтение удовольствий высшему благу, а настоящее бегство от мира, бегство от того общества, которое еще в «Кратиле» так защищалось тем же Сократом. Всякий человек только тогда добр, когда он добродетелен; в этом случае ему свойственны и справедливость, и мужество, и рассудительность. Но тогда придется согласиться, что терпеть несчастья от других гораздо лучше, чем самому наносить обиды, откуда неоспоримое следствие: чтобы отражать обиды, надо самому управлять всем обществом или уметь приблизиться к правителю.

¹ Перевод Карпова.

«Ведь истинному-то мужу надобно оставить заботу о том, чтобы жить как можно долее: он не должен быть животолубив, но, поручив пещись об этом Богу и веря женщинам, что от судьбы никто не уйдет, обязан исследовать, каким бы образом будущее время своей жизни провести наилучше? уподобляться ли тому обществу, в котором он живет? а тебе, следовательно, не надобно ли делаться сколько можно более похожим на афинский народ, если хочешь ему нравиться и иметь великую силу в городе? Но смотри, полезно ли это тебе и мне... *Как бы нам, дружище, приобретение этой силы в городе не досталось с потерей благ драгоценнейших*»¹. Другими словами, власть над государством всегда может лишить человека первоначальной нравственной безупречности и добродетели, и потому мудрый муж должен сторониться общественных дел, чтобы не растерять тех благ, которые драгоценнее политики. «...Следовательно, прежнее наше положение, как видно, справедливо, что в этом городе мы не знаем ни одного человека, который в политическом смысле был бы добр. Да и ты согласен, что ныне, по крайней мере, таких нет, а прежде, говоришь, были, и представил упомянутых нами мужей (т. е. Кимона, Мильтиада, Перикла, Фемистокла. – *А.Л.*). Но эти мужи оказались равного достоинства с нынешними; так что если они были риториками, то пользовались риторикой и не истинною, – иначе не пали бы, – и не спасительною»². «Итак, послушайся меня и иди этим путем. Попав на него, ты будешь блаженствовать и в жизни, и по смерти, как видно из твоего же слова. Пусть, кто хочет, презирает тебя, будто безумного, и издевается над тобою: а ты-таки, клянусь Зевсом, мужественно прими эту последнюю пощечину; потому что не потерпишь ничего страшного, если, подвизаясь в добродетели, будешь истинно прекрасен и добр. Потрудившись же на этом поприще сообщая, мы потом уже, если покажется нужным, приступим к делам политическим или уж к чему заблагорассудится и будем подавать советы, как советники лучшие, чем теперь»³. Карпов II, 366: «Воспользуемся же как бы словом руководительным, вытекшим теперь заключением, которое дает нам знать, что превосходнейший образ жизни есть – жить и умереть, подвизаясь в справедливости и прочих добродетелях. Этому-то образу жизни будем мы следовать и к нему-то постараемся приглашать других, а не к тому, к которому расположен и приглашаешь меня ты; ибо последний ничего не стоит, Калликл»⁴. А Калликл именно предлагал заняться общественными делами.

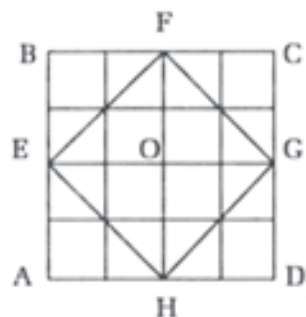
¹ Горгий 512 E – 513 A.

² Горгий 517 A.

³ Горгий 527 C.

⁴ Горгий 527 E.

Итак, в «Горгии» мы уже ясно видим черты отрешенного идеализма Платона – именно: 1) проповедь бегства от общественных дел и углубления в самого себя, 2) рассуждение о несправедливости законов и 3) мысль о неспособности правителей, даже таких, как Перикл, воспитать общество и принести ему и нечто другое, кроме внешних благ. И эта неспособность, по Платону, имеет далеко не случайный характер; она – неизбежное следствие тех самых начал, которыми держится общество. Но если «Горгий» характеризует этот пессимистический идеализм со стороны его отношения к обществу и вообще внешнему миру, то «Менон» содержит черты, характеризующие его отношение к миру внутреннему, к душе. Именно в «Меноне» мы впервые находим мысли о том, что чувственное восприятие ничего не дает познанию существенно нового; наоборот, это восприятие только затемняет те идеи, которые заложены в человеческой душе еще до ее появления в телесной оболочке. Сократ предлагает в этом диалоге мальчику решить вопрос, чему должна быть равна сторона квадрата, вдвое большего, чем данный АЕОН.



Мальчик, никогда не учившийся геометрии, говорит, что искомая сторона должна быть вдвое больше стороны данного квадрата. Но если предположить, что $AE = 2$ фут., то получится квадрат с площадью в 16 кв. фут., а не в 8 кв. фут. Мальчик сознается в своем незнании, и в этом Сократ видит подтверждение истинности своего «незнания». Затем мало-помалу мальчик признает, что двойной квадрат EFGH получится из данного АЕОН тогда, когда он будет построен на диагонали последнего ЕН. «Ну, как тебе кажется, Менон, – обращается Сократ к своему собеседнику после разговора с мальчиком, – произнес ли он какое-нибудь не свое мнение? – Нет, все его. – Однако он не знал же, как мы говорили недавно. – Твоя правда. – И между тем эти мнения были-таки у него или нет? – Были»¹. И далее Сократ приводит Менона к убеждению, что у человека есть верные понятия о том, чего он не знает, что, следовательно,

¹ Менон 82 С – 85 С.

он их черпает в самом себе, т. е. припоминает, что, значит, он обладал ими раньше, что они были даны ему до рождения и что, наконец, душа его поэтому бессмертна¹. Для характеристики собственно этико-социальных воззрений эта гносеология Платона не имеет, конечно, прямого значения, но нам интересно отметить, что уже на первых порах своей собственной (а не только Сократовой) философии Платон ставит в теснейшую зависимость практическую философию от теоретических принципов. «Если у человека есть правильное мнение (δόξα) о том предмете, о котором у другого есть знание: дотоле, обладая истинным мнением, а не разумностью будет руководствовать не хуже, чем разумный»². «Поэтому правильное мнение не менее полезно, как и знание»³.

Разница между этими воззрениями «Менона» и теми, которые изложены, например, в «Протагоре», слишком ясна, чтобы о ней много говорить. Добродетель есть уже не только знание, но может быть также и мнением, правильно мыслимым; другими словами, Платон отступает от сократовского взгляда на сущность добродетели, а как увидим ниже из I книги «Государства», он не признает и единства добродетели; наряду с добродетелью, основанной на знании, существует и другая добродетель, которая основана на природных данных человека⁴.

VIII

Мы сказали, что основным фактором первой половины конструктивного периода в этико-социальных воззрениях Платона была смерть Сократа. Но этот фактор мог влиять на Платона лишь самым общим образом, – например, направляя его мысль в ту или другую сторону философского умозрения. Что же касается частных вопросов философии, то в их разрешении Платон мог находиться и под другими влияниями. Таким фактором всего конструктивного периода в мировоззрении Платона, и во всем его <...> и во время практического идеализма, было влияние пифагорейства. Впервые особенно заметно это в «Федоне». Этика пифагореизма здесь сказалась главным образом в двух направлениях – в учении о переселении душ и во взгляде на философию как на «музыку», с одной стороны, и как на постепенное умирание – с другой.

Я не буду детально рассматривать основную тему «Федона», именно доказательства бессмертия души, но укажу лишь общие тезисы, нужные для нашего исследования. Сократ, к которому приходят в тюрь-

¹ Менон 85 С – 86 В.

² Менон 97 В.

³ Менон 97 С.

⁴ I книга «Государства». 353 В.

му его друзья, прежде чем выпить яд, ведет последний разговор о том, почему он с радостью покидает этот мир и что ожидает его в загробной жизни. Философия Сократа – Платона, которая в сущности своей была всегда только нравственной философией, в этой прощальной беседе Сократа с его учениками становится исключительно этикой. Смерть есть отрешение от тела, но истинная философия тоже есть борьба с плотскими потребностями, тоже есть отрешение души от тела, т. е. тоже смерть. Следовательно, истинная философия есть постепенное умирание для материальной жизни. И Сократ может свободно оставить своих друзей, чтобы «там не менее, чем здесь, встретиться с добрыми господами и друзьями, хотя толпе в это и не верится»¹. Чтобы вывести отсюда бессмертие души, Сократ говорит, что в природе все устроено так, что противоположное происходит из противоположного; следовательно, и живущее происходит из умершего и наоборот. Душа же не просто существовала раньше тела, но существовала и с теми самыми идеями, которые не познаются через внешние органы чувств, но которые существуют в ней в неясном виде. Если бы душа не обладала этими идеями до своего появления на земле, то мы не могли бы представить себе, например, двух совершенно равных предметов, так как во внешнем опыте мы не воспринимаем абсолютного равенства². Но бессмертие души следует еще и из того, что она не есть нечто сложное, т. е. нечто могущее разрушиться. Будучи абсолютно простой, она всегда сама себе тождественна, всегда неизменна, ибо тождественны и неизменны заключенные в ней идеи, и в этом ее главное отличие от тела, которое как сложный организм должно когда-нибудь разложиться на свои составные части. Если же и существуют изменения в душе, только под влиянием похотливого тела и притом в загробном мире, откуда она переселится тогда в тела животных сообразно с господствующей в ней страстью³.

Это заключение к бессмертию души от тождества и постоянства заключенных в ней идей вполне законно потому, что идеи не представляют собою только гармонии тела, как думают некоторые; душа настолько родственна божеству, что она может властвовать над телом, а потому из разрушимости тела нельзя выводить разрушимость души⁴. Наконец, душа, переселяясь из одного тела в другое, не может и ослабеть от этих переселений, т. е. утратить часть своих идей, так как причина вещи есть ее идея, а идея не принимает в себя что-нибудь

¹ Федон 64 В – 69 Е.

² Федон 70 А – 77 А.

³ Федон 77 В – 80 А.

⁴ Федон 91 D – 95 В.

противоположное, т. е. жизнь не может совмещаться со смертью; по разрушении тела душа продолжает жить своею собственной жизнью¹.

Бессмертие души, о котором трактует «Федон», имеет важнейшее значение в этике Платона. Признание этого бессмертия составляет *первый и главнейший принцип нравственной философии* Платона в эпоху расцвета его философской мысли. Другим, не менее существенным принципом этики Платона является *вера в загробное возмездие, в блаженство праведных и мучения грешников*². Еще в «Горгий»³ мы находили подобные мысли, в 10 кн. «Государства»⁴ этим же мыслям посвящены целые страницы. Влияние пифагорейства сказалось здесь самым существенным образом, но Платон остался совершенно самостоятельным, так как современный ему пифагореизм уже терял свою первоначальную идеальную основу⁵, а у Платона идеи пифагореизма не только приобрели свой идеальный характер, но были гораздо глубже обоснованы при помощи учения об идеях. Впрочем, разъяснение влияния пифагореизма на Платона потребовало бы отдельной статьи, и для этико-социальных воззрений оно не имеет существенной важности.

Итак, резюмируем те факты, которые характеризуют этико-социальные воззрения Платона в ранний <...> конструктивный период его философии и которые мы нашли при рассмотрении относящихся сюда диалогов.

1. Этика продолжает находиться в тесной связи с политикой, почему отдельного социального учения у Платона мы и теперь не находим.

2. Замечается все-таки некоторая эволюция социального мировоззрения в отличие от развития нравственной философии. Нравственная философия *продолжает быть оптимистичной*, поскольку она касается потенциальной добродетели и блаженства *личности*; *социальные* же воззрения *ярко пессимистичны*, и в особенности в отношении к существующим порядкам и к осуществлению идеалов на земле.

3. Мир – благо, *но общество людей – зло*; власть непримирима с абсолютной справедливостью.

4. Так как здешний мир – зло, то нельзя жить всецело для него; надо удалиться от общества и побороть свою плоть. Физическая смерть, приготавливаемая философией, есть единственная важная задача всякого человека.

¹ Федон 95 С – 107 В.

² Федон 107 С – 115 А.

³ Горгий 572 и сл.

⁴ X книга «Государства». 614 В – 621 D.

⁵ Ср. вышеупомянутое пифагорейское представление о душе как гармонии тела.

5. Необходимость борьбы с плотью и удаления от общества требуется также а) бессмертием нашей души и б) возмездиями, ожидающими ее по смерти тела.

6. Добродетель не есть только знание; она может существовать на основании верного мнения или даже $\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha \mu\omicron\iota\rho\alpha$ ^{1*}.

Таков Платон, оставшийся без Сократа. Если сомнение есть первый шаг к познанию истины, то Платон сделал громадный шаг вперед по сравнению с Сократом. Мы, правда, видим все недостатки Платоновой этики разбираемой эпохи: в ней нет ни настоящего определения добра по существу, ни даже окончательно разобранный формальной стороны дела. Но Платон усомнился в некоторых предметах, бывших раньше объектами его безраздельной веры, и в этом заключаются его первые шаги в самостоятельном философствовании. Не говоря уже о пессимистических взглядах на общество, элементы интеллектуализма и эвдемонизма, как видно из предыдущих положений (6, 4), уже не играют в нравственной философии прежней роли. Эпоха практического идеализма в мирозерцании Платона, которая последовала за пессимизмом, покажет нам плоды этих спасительных сомнений.

IX

Нас интересуют слагаемые суммы: этико-социальные воззрения Платона как *отражение его* [теоретической философии]. Раньше мы видели, что в философии Сократа – Платона не проводилось резкого различия между теорией и практикой: истинная философия есть жизнь и истинная жизнь есть философия. Это отождествление теоретической и практической мудрости шло и гораздо дальше. В самой философии практическая ее часть была в то же время и теорией. В разбираемый нами период Платоновой философии это отождествление, однако, приняло менее резкие формы, и мы получаем уже возможность говорить о теоретической философии Платона отдельно от ее практического содержания. Для выяснения *связи* этико-социальных воззрений Платона с теоретическими принципами его философии мы и рассмотрим самую центральную часть Платоновой теории этого периода – именно знаменитое *учение об идеях*.

Философия Платона есть здание, построенное на фундаменте сократовских воззрений. Одним из фактов, общих для философии того и другого мыслителя, было, между прочим, учение о понятиях, или диалектика. Нового в диалектике Платона было лишь то, что он ввел кроме

^{1*} Божественной судьбы (*греч.*).

существовавшего отыскивания отдельных понятий (συναγωγή) еще их подразделение (διάρρησις)¹. Но Платон в другом отношении значительно ушел от Сократа. Он предположил, что понятия *не есть только нечто существующее в нашем сознании; они обладают объективной реальностью*. Здесь можно сказать, что Платон примирил две совершенно разнородные философские системы Гераклита и Парменида. В то время как Гераклит учил, что сущность мира заключается в его постоянном становлении (πάντα ῥεῖ)^{2*}, по «Пармениду» в основе мира лежит единая сущность, которую мы и познаем, наблюдая мир, и которая не подлежит никаким изменениям. У Платона эти две системы нашли полное примирение, результатом чего появилось учение об идеях или, точнее говоря, учение о двух мирах. Тот мир, который мы воспринимаем при помощи внешних органов чувств, не обладает истинным бытием, он есть τὸ μὴ ὄν^{3*}. В мире же надзвездном, который есть истинное τὸ ὄντως ὄν^{4*}, каждая идея (ἰδέα, εἶδος) существует сама по себе, она самодовлеюща, одного вида, вечна, неизменна⁵. Она может восприниматься только умом (νόησις), она не свойственна никакой вещи. Но каждая вещь есть εἶδολον, отдельное изображение своей идеи, почему одно внешнее восприятие никогда не может быть достаточным для познания надмирного идеального бытия. Воспоминание (ἀνάμνησις) есть единственный путь к познанию идей через наблюдение ее копий в чувственном мире, так как душа еще до своей земной жизни созерцала эти идеи и наслаждалась их красотой.

Однако эти результаты гносеологически-метафизических изысканий Платона таили в себе массу противоречий, и философ не мог не желать дальнейшего развития своего учения об идеях⁶. Ни точного установления границы в содержании мира идей, который по самому своему существу должен был бы содержать в себе и родовые понятия элементов зла, ни подробного решения вопроса о порядке и связи между идеями в этом первом периоде учения об идеях у Платона мы не находим. Логическая субординация видов роду должна была поэтому уступить место другим способам создания этико-физической системы философии. Мы действительно убеждаемся, что этот начальный период в истории уче-

¹ В диалогах «Софист», «Парменид», «Политик».

^{2*} Все течет (греч.).

^{3*} Не-сущее (греч.).

^{4*} Истинно сущее (греч.).

⁵ αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς ἄεὶ ὄν [Само по себе, всегда в самом себе единообразное (греч.).] Пир 211 АВ.

⁶ Виндельбанд. Платон. СПб., 1909, стр. 100; см. также стр. 94–103. Или <...> Для дальн. см.: Виндельбанд. История древней философии. М. 1911, стр. 205–209.

ния об идеях относится к первой половине конструктивного периода Платоновой философии, именно к описанному выше времени пессимизма, или отрешенного идеализма. Философская мысль, хотя бы это была даже мысль Платона, не может сразу достигнуть доступных ей вершин, да и этико-социальный пессимизм уже по своему, быть может даже незаметному, влиянию на настроение философа не мог давать этой мысли вполне свободно развиваться. Идеализм Платона, как это, пожалуй, и ни странно на первый взгляд, получил возможность развиваться до конечного предела только тогда, когда он перестал быть отрешенным.

Уже в «Федоне» вполне определенно выражена мысль, что идеи есть не только прообразы вещей чувственного мира, но что они вместе с тем и их причины¹. Они являются, кроме того, и целями, воплощающимися в явлениях. В диалогах «Софист», «Филеб», «Государство» Платон учит, что между самими идеями существует некоторого рода иерархия, система, что они все заключены в идее добра, или, по другому названию, в мировой душе. Платон принял учение Анаксагора о высшем разуме (νοῦς) вместе с учением Пифагора о совершенном и несовершенном мире, но как и против Анаксагора, так и против Пифагора сам он выставляет свое учение об идеях, существенно изменяющее взгляды того и другого мыслителя. Таким образом в эпоху расцвета своей философской мысли Платон создает не логический, а телеологический идеализм; учение об идеях остается учением о двух мирах, но между этими мирами нет непроходимой пропасти не только в сознании философа, пережившего чувство, которое «уже само по себе, уже как субъективное состояние снимает хоть на время безусловную грань между идеальным миром и действительной жизнью», но и по объективным данным философского умозрения.

Еще не рассматривая собственно этико-социальные воззрения Платона изучаемой нами эпохи, мы можем заранее сказать, что учение об идеях у Платона таково, что оно не может не иметь под собой этической основы, т. е. не может не быть связано самым непосредственным образом с этико-социальными воззрениями. Но еще более важна для практической философии Платона другая часть его теоретических принципов, именно его *психология*. Он разделяет в человеке тело и душу, хотя не обходится без некоторой материализации последней². В душе различается *три* части (εἶδη, μέρη): τὸ ἐπιθυμητικόν – чувственно-пожела-

¹ Федон 100 D, E.

² Отсюда еще не следует того вывода, который делает, например, проф. Е.А. Бобров, что Платон «не противопоставил телу материальному – душу как нечто имматериальное». Историческое введение в историю психологии. Варшава. 1912, стр. 42.

тельная¹, при помощи которой человек, живущий и растущий, ощущает свои материальные потребности и сопряженные с ними удовольствия и страдания; τὸ λογιστικόν – разумная часть, управляющая чувствами и аффектами, мыслящая, и, наконец, τὸ θυμοειδές, θυμός – часть гневливая (гнев), мужественная, аффективная², которая при условии правильного ее развития является источником благородных стремлений, почти нравственным чувством. Локализуясь в голове, разум предназначен для постигновения идей, созерцавшихся душой до земной жизни, которое совершается при помощи воспоминания и нахождения единого во многом и наоборот. В душе истинного философа происходит κάθαρσις, т. е. очищение, диалектическое познание истины³.

Это и есть действия τοῦ λογιστικοῦ^{4*}. Гнев или аффективная часть души в нравственной деятельности становится на сторону разума; она помогает ему в борьбе со страстями. Большой вопрос составляет индивидуальное бессмертие души – по Платону. С одной стороны, душа имеет вечное существование только по действию на нее сверхчувственных надмирных идей; по смерти тела душа продолжает существовать вечно, но не в качестве индивидуального целого, а как часть мировой души, которой она была и до земли. С другой же стороны, мифологические и религиозные представления, которые Платон, несомненно, выставлял как истинные, трактуют о личном бессмертии, и бессмертии не только потенциальном (преэксистенция) и <...>. Конечно, мы ничего не смеем сказать для примирения этих противоречий в философии Платона, если их не мог примирить сам философ⁵.

Итак, в теоретической философии Платона конструктивного периода мы различаем два главных отдела: учение об идеях и психологию. Учение об идеях характеризуется следующими положениями:

1. Все мыслимое составляет два мира: чувственно-воспринимаемый материальный мир и мир идей, находящихся над звездами.

2. Чувственно-воспринимаемый мир состоит из материи, которая есть вместилище идей (ὑπόδοχή), изменяющееся сообразно с воплощаемой идеей, существующее относительно (τὸ ἔνεκα τοῦ), а не абсолютно, представляющее собою только потенцию бытия (δύναμις)

¹ Перевод Вл. Соловьева.

² Перевод Вл. Соловьева.

³ См. выше в начале этой главы.

^{4*} Разумного (греч.).

⁵ Это очень многим критикам Платона нужно бы постоянно иметь в виду.

и переходящее из небытия (τὸ μὴ ὄν), из состояния пустого (χώρα) и беспредельного (ἄπειρος) пространства в вещь только под действием сверхчувственных идей.

3. Идеи есть определенные (πέρας), одновидные (μονοειδεῖα) и неспособные к изменению (ταυτόν), вечные (ἀεὶ ὄν) истинно существующие (τὸ ὄντως ὄν) сущности (οὐσία); они – причина (αἰτία), цель (τὸ οὐ ἕνεκα) и образец (παράδειγμα) вещей. Все идеи объединяются одной идеей блага.

4. Идея существует в вещи (κοινωνία), и это сосуществование есть главное условие бытия материального мира.

С этим учением об идеях психология связывается следующим образом.

1. Человек состоит из души и тела.

2. Душа делится на две части – разумную (τὸ λογιστικόν) и неразумную; последняя состоит из τὸ θυμοειδές – аффективная часть и τὸ ἐπιθυμητικόν – вожделения.

3. Разум в человеке бессмертен. До земной жизни он созерцал в надмирном пространстве идеи; на земле он вспоминает эти идеи, наблюдает чувственный мир и покоряет плотские вожделения; за гробом он опять возвращается в царство идей и получает или кары, или новое блаженство.

Главные диалоги, относящиеся к этому конструктивному периоду в философии Платона: «Федр», «Пир», «Филеб», «Государство». Каким же образом в этих диалогах совместились практическая и теоретическая философии Платона? Это можно обнаружить даже при самом общем рассмотрении упомянутых диалогов.

X¹

Рассмотрим же эти диалоги.

В «Федре» Сократ сначала слушал чтение своим собеседником речи оратора Лисия, в которой доказывается, что прекрасному мальчику лучше быть благосклонным к не любящим его, чем к любящим (230 E – 234 C). При этом равнодушие к влюбленному автор излагает так, что «в нем нельзя не видеть скотского удовлетворения возбуждающейся по временам похоти», а расположенность к красоте так, что «в ней мы за-

¹ Переходя к изложению учения Платона об Эросе, я думаю, что простое изложение не достигло бы такой цели, как слово самого Платона. Поэтому я предпочитаю делать подходящие цитаты на протяжении двух-трех страниц, чем просто излагать на десяти стр[аницах] такую важную и, главное, такую нежную и интимную вещь, как Эрос, и тем лишать ее обаятельного аромата.

мечаем хотя человеческое, но самое гибельное искажение любви, ограниченной представлениями грубых скотоподобных удовольствий»¹.

Не найдя в этой речи истинных взглядов на любовь, Сократ не нашел там даже логически последовательной мысли. Поэтому он предлагает, во-первых, свои две речи, из которых одна трактует о любви в лисиевском смысле, но с логической правильностью рассуждений², другая же – о любви в Платоновом смысле³, и, во-вторых, правила, которым должна подчиняться форма рассуждений о любви⁴. С закрытыми глазами (иначе он не мог) Сократ произносит речь о любви, давши ей определение страсти, влечения к прекрасному телу, но это рассуждение открывает всю ту глубину зла, которое неизбежно связано с предпочтением истинно доброго чувства – приятному. Радость <...> нежелание ему материального благополучия отвлекло бы его от любящего, неприятности после прекращения дружбы и прочее – вот что сопровождает чувственную расположенность одного человека к другому (237 А – 241 D). Совершенно непохожа на эту чувственную расположенность духовная любовь, определяемая Сократом как некоторого рода вдохновенное восторженное исступление (*μανία*), которая «дается богам для величайшего благополучия»⁵. Но чтобы понять эту любовь, надо исследовать самую природу души. И «мы уподобим ее нераздельной силе крылатой пары запряженных коней и возничего. Кони богов и все возничие сами по себе, конечно, добры и произошли от добрых; а у других это смешано»⁶. «Душа совершенная и пернатая носится в воздушных пространствах и устроляет весь мир; а растерявшая перья влечется вниз – до тех пор, пока не встретится с чем-нибудь твердым, где, нашедши себе жилище и тело и движась собственной силою, называется в целом составе животным, сложенным из души и тела, и получает имя смертного»⁷. «Сила пера состоит обыкновенно в том, чтобы тяжелое поднимать в высоту, – в пространство воздуха, где обитает поколение богов, так как душа, более чем телесному, причастна божественному – божественное же есть прекрасное, мудрое, доброе и все тому подобное, – то этим-то особенно питаются и возвращаются крылья

¹ Введение к Федру. Карпов IV, 7 стр.

² Федр 237 А – 241 D.

³ Федр 244 А – 257 В.

⁴ Федр 257 С – 279 С.

⁵ Федр 245 В.

⁶ Федр 246 В.

⁷ Федр 246 С.

души; а от постыдного, злого и противного высшему они ослабевают и гибнут. Итак, великий вождь на небе Зевс едет первый на крылатой своей колеснице, устрояя везде порядок и объемля все своею заботливостью. За ним следует воинство богов и гениев, разделенное на одиннадцать отрядов; потому что одна только Веста остается в жилище богов, прочие же, в числе двенадцати, поставленные начальниками, предводительствуют каждый вверенным себе отрядом. И какое множество восхитительных жилищ в пределах неба! Сколько там поприщ, по которым протекают блаженные боги, исполняя всякий свое дело! Следуют же они за Зевсом, поколику всегда хотят и могут, так как ненависть находится вне сонма богов. Но отправляясь на праздник и пир, они едут под высшее пространство небесного свода уже вверх по наклонной плоскости. Поэтому колесницы богов, послушные их управлению, катятся ровно и легко, а прочие – с трудом; потому что конь, причастный злу, не был хорошо вскормлен возничим, как-то тяжел, порывается и тяготеет к земле. Отсюда в душе рождаются беспокойство и упорная борьба. Души, называемые бессмертными, достигнув вершины и вышедши вне неба, становятся на хребте его. Стоя на нем, они вращаются вместе с орбитою и созерцают за-небесное. Места за-небесного, вероятно, не воспевал никто из здешних поэтов и никогда не воспевает как надобно. Оно таково – осмелимся уже высказать истину, особенно когда говорим об истине, – оно есть существо бесцветное, не-образное, неосязаемое, действительно сущее и созерцаемое одним правителем души – умом; род истинного знания только около его имеет свое место. Итак, мысль Бога, питающаяся умом и чистым видением, и мысль всякой души, любящей принимать должное, радуется, что по временам видит сущее, и, усматривая истину, насыщается и наслаждается ею, пока вращающаяся орбита не придет опять в то же положение. Во время этого кругооборота она созерцает справедливость, созерцает рассудительность, созерцает знание, и не такое, какое рождается или заключается одно в другом, как это бывает теперь у нас, но знание, находящееся в истинно-сущем. Насладившись созерцанием и других истинно-сущих предметов, она снова пускается во внутренность неба и идет домой. По возвращении же ее возничий, поставив коней к яслям, дает им амвросии и сверх того поит их нектаром. Такова жизнь богов. Что же касается до прочих душ, то одни из них, наилучше следуя за богом и подражая ему, возникают головою возничего во внешнее место и увлекаются также орбитою, но, обеспокоиваемые конями, с трудом созерцают сущее; а другие то возникают, то опускаются и, насилуемые конями, иное видят, иного – нет. Некоторые же наконец, сколь ни сильно

хотят они подняться вверх, от слабости погружаются, падают стремглав, попирают, давят друг друга и стараются войти в мир явлений одна прежде другой. Отсюда – волнение, толкотня и чрезвычайный пот. Многие из них при этом случае от глупости возникших делаются калеками, многие много ломают перьев, а все вообще, после таких трудов, остаются не посвященными в созерцание сущего и идут питаться пищею мнения»¹. «Ныне этот жребий принадлежит одной красоте; ей только суждено быть нагляднейшею и любезнейшею. Впрочем, не новопосвященный или развратный не сильно стремится отсюда туда – к красоте самой по себе, когда на ком-нибудь здесь видит ее имя: он смотрит на нее без уважения и, ища удовольствия, решается всходить по обычаю четвероногого и осеменить ее. Думая о сладострастии, он не боится проводить жизнь в наслаждении, несообразном с природою. Напротив, только что посвященный, созерцавший много тамошнего, при взгляде на богообразное лицо, хорошо отпечатлевшее на себе красоту или какую-нибудь бестелесную идею, сперва приходит в трепет и объемяется каким-то страхом тамошнего; потом, присматриваясь, чтит его как бога, и если бы не боялся прослыть очень исступленным, то своему любимцу приносил бы жертвы, будто священному изваянию или богу. Это видение красоты, как бы чрез действие страха, изменяет его, бросает в пот и разливает в нем необыкновенную теплоту»². «Эту-то страсть, прекрасный мальчик, к которому направлена моя речь, люди называют Эросом»³. «Посему каждый избирает себе Эроса красоты по нраву, создает и украшает его, будто статую самого бога – с намерением приносить ему в жертву свое почитание и свои восторги»⁴. «Сближаясь же с любящим, вступая с ним в разговор и обращение, он вблизи сильно поражается его благорасположением и чувствует, что пред боговдохновенною дружбою любящего дружба всех прочих друзей и домашних ничего не значит»⁵. «Итак, если одерживают победу благороднейшие виды души, располагающие человека к добропорядочному поведению и философии, то люди проводят жизнь счастливо и согласно; потому что тогда, покорив часть души, скрывающую в себе зло, и дав свободу той, в которой заключено добро, они бывают воздержны и скромны, а по смерти, сделавшись пернатыми и легкими, выигрывают одно из

¹ «Федр» 246–248 В.

² Федр 250 D – 251 А.

³ Федр 252 В.

⁴ Федр 252 D.

⁵ Федр 255 В.

трех истинно олимпийских сражений, то есть достигают такого блага, более которого не может доставить нам ни человеческая рассудительность, ни божественное исступление. Если же, напротив, люди ведут жизнь грубую и нефилософскую, а между тем честолюбивы, то легко может случиться, что в минуты опьянения или в самозабвении другого рода необузданные кони, нашедши души без охранения, согласят их избрать и свершить то, что чернь называет блаженством; а совершив однажды, они сделаются склонными к тому же избранию и впоследствии, – хотя, конечно, изредка, потому что будут совершать это с согласия не всей души. Эти тоже живут в дружбе; но их дружба – в любви ли ее основание или вне любви – гораздо ниже дружбы тех: и им также представляется, что имеют друг к другу величайшую доверенность, которую не годится употреблять во зло и идти на ссору; но под конец они не окрыляются, а только оставляют тело с желанием окрылиться и в этом получают немалую награду за любовное свое исступление. Ведь нет закона, чтобы начавшие уже странствовать шли во тьму и блуждали под землю: провождая светлую жизнь, они вместе с другими должны идти к блаженству и ради любви опериться когда бы то ни было.

Вот сколь великие и божественные блага может доставить тебе, мальчик, дружба любящего!»¹

XI

Эта апология духовной любви находит себе идеальное продолжение в «Пире», который является бессмертным памятником греческой мысли, умевшей совместить в себе глубокое философское чисто-отвлеченное содержание с истинно-художественной формой. Здесь та же тема о любви, но анализ этого произведения приобретает еще большее значение для всего учения о нравственности, чем в «Федре». Пять речей об Эросе (ἔρως), которые произносятся на пиршестве Агатона перед речью Сократа, рисуют этот Эрос односторонне, то в духе сенсуализма², то на основании обыкновенных представлений о нем в обществе³, то при помощи несостоятельного рассмотрения его в природе⁴, то в духе гедонистического понимания морали⁵, то, наконец, при помощи неполного логического анализа, иногда произвольно соединяющего отдельные

¹ Федр 256 А-Е.

² Пир. Речь Федра 178 В – 180 В.

³ Речь Павсания 180 С – 185 С.

⁴ Речь Эриксимаха 186 А – 188 Е.

⁵ Речь Аристофана 189 А – 193 D.

особенности Эроса в одно целое¹. Выступивши после этих речей, Сократ отказывается рассматривать Эрос эмпирически, а предлагает свой собственный путь исследования самой сущности Эроса и прежде всего приводит Агатона к мысли, что Эрос может быть и не прекрасным, ибо он есть только стремление к прекрасному². Прикрываясь далее авторитетом Диотимы, мантинейской жрицы, которая будто бы открыла ему тайну Эроса, Сократ начинает свою знаменитую речь о любви. «Когда они ужинали, привлеченная пированием Пеня (бедность) пришла к ним просить милостыни и стала у дверей. Пор, упившись нектаром – ибо вина тогда еще не было, – вышел в сад Зевса и, обремененный излишеством, заснул. Пеня, коварно задумав в помощь своей бедности получить от Пора дитя, прилегла к нему и зачала Эроса. Потому-то Эрос и сделался спутником и слугою Афродиты, что он родился в день ее рождения и вместе был по природе любитель красоты, а Афродита была прекрасна. Став же сыном Пора и Пении, Эрос такую наследовал и участь. Во-первых, он всегда беден и далеко не нежен и не прекрасен, каким его почитают многие, напротив, сух, неопрятен, необут, бездомен, всегда валяется на земле без постели, ложится на открытом воздухе, пред дверьми, на дорогах и, имея природу матери, всегда терпит нужду. Но, по своему отцу, он коварен в отношении к прекрасным и добрым, мужествен, дерзок и стремителен, искусный стрелок, всегда строит какое-нибудь лукавство, любит благоразумие, изобретателен, во всю жизнь философствует, страшный чародей, отравитель и софист. Он обыкновенно ни смертен, ни бессмертен, но в один и тот же день то цветет и живет, когда у него изобилие, то умирает и вдруг, по природе своего отца, опять оживает. Между тем богатство его всегда уплывает, и он никогда не бывает ни беден, ни богат. Тоже опять в середине он между мудростью и невежеством; потому что в этом отношении он таков. Из богов никто не философствует и не желает быть мудрым, так как уже мудр; не философствует и всякий другой, поколику мудрец. Точно так же не философствуют и невежды – не желают быть мудрецами; ибо то-то и тяжело в невежестве, что, не будучи ни прекрасным, ни добрым, ни умным, невежда кажется себе достаточным, а потому, не думая, что нуждается, он и не желает того, в чем нуждается. – Кто же философствует, Диотима, спросил я, если и не мудрецы, и не невежды? – Это-то понятно и ребенку, – отвечала она, – что занимающие средину между обоими и что к ним принадлежит Эрос. Ведь мудрость направляется к прекраснейшему, а Эрос есть любовь кра-

¹ Речь Агатона 194 E – 197 E.

² Пир 198 A – 201 C.

соты; стало быть, Эросу необходимо любить мудрость – быть философом, и философ должен занимать место между мудрецом и невеждою. Причина этого и здесь есть его рождение – от отца мудрого и богатого, от матери же немудрой и неимущей. Итак, природа гения, любезный Сократ, такова. А то, что ты думал об Эросе, нисколько не удивительно; судя по твоим словам, ты думал, кажется, что Эрос есть любимое, а на любящее; потому-то, думаю, Эрос и представлялся тебе прекраснейшим. Ведь любимое-то, в самом деле, прекрасно, нежно, совершенно и достойно блаженства; а любящее – это другая идея, которую я раскрыла»¹. Выяснив природу Эроса, Сократ говорит об его пользе для людей, для чего сначала определяет цель, ради которой Эрос стремится к прекрасному. Этой целью не может быть ни приобретение прекрасного, ни наслаждение, ибо оно заключается в самом стремлении к прекрасному, но так как прекрасное есть добро, а к доброму мы стремимся ради счастья, то цели любви и прекрасного, цели Эроса, – это истинное счастье. «Так Эрос, вопреки твоему мнению, Сократ, есть не Эрос прекрасного. – А чего же? – Рождания и родильного плода в прекрасном. – Пускай, сказал я. – Конечно так, примолвила она. – Но почему рождания? – Потому что рождание, проявляясь в смертном, бывает вечно и бессмертно; бессмертия же, как согласились мы выше, необходимо желать вместе с добром, если только Эрос есть желание себе добра; а отсюда необходимо следует, что Эроса надобно почитать также Эросом бессмертия»².

Таким образом, предмет истинного влечения есть высшее благо, а вместе и бессмертие. Но не все люди и не во всякий период своего нравственного развития могут иметь в себе это влечение. Для него надо развиться, и первая ступень к этой любви есть любовь к прекрасным телам, сначала к какому-нибудь одному и затем к многим. Вторая ступень – это любовь к прекрасным душам, в которой человек не просто любит, но духовно воспитывается, познав красоту тела и души, человек стремится познать красоту и в других предметах: он переживает третью стадию развития своего нравственного чувства – любовь к знанию и к исследованию красоты, находящейся во всех предметах видимого мира. Наконец, последняя и самая совершенная стадия развития чувства любви – это любовь к самой идее красоты, к той чистой, бесцветной, невидимой красоте, которая обитает за пределами нашего мира и которая есть вместе с тем и высшее благо. «Всякая любовь имеет целью обладание благом или счастьем и притом навсегда, без конца. Результатом же любви

¹ Пир 203 В – 204 С.

² Пир 206 Е – 207 А.

к красоте самой в себе было бы не только созерцание истины, но и совершение истинной добродетели, которая повела бы за собою благоволение бога и бессмертие» («Пир»). Но почему влечение к идее красоты может привести к истине и добродетели? Потому что, думает Платон, истина и красота суть атрибуты высшей идеи, идеи блага, которая и есть само божество: красота блага «невыразима» и выше «всякой другой красоты» («Государство», VI). Высшая красота (идея) бестелесна и бесцветна и вообще, по понятию своему, совпадает у Платона с добродетелью и истиною («Филеб», «Государство», «Тимей» и др.)¹.

XII

Почти те же мысли об основах нравственности, но только в новой их постановке, изложены, наконец, в «Филебе», но уже в прозаической философской форме. Здесь идет речь о разумности (φρόνησι) и удовольствии (ἡδονή) как принципах высшего блага. Прежде всего отыскивается то третье начало, которое совмещало бы в себе и разумность и удовольствие и которое могло бы служить для человека высшим благом, так как ни разумность, ни удовольствие, будучи взятыми отдельно, не создают добродетельной жизни. Такое начало определяется как τὸ ἐν πολλὰ τῆς ἡδονῆς καὶ τῆς φρονήσεως (12 В – 22 А)^{2*}. Но так как и разумность, и удовольствие являются понятиями слишком общими и неопределенными, чтобы их можно было подводить под найденное определение высшего блага, то Сократ исследует общие начала всех вещей, в которых должны находиться и эти начала нравственной жизни. «Бог, кажется, показал одно из сущего как беспредельное, другое как предельное... третий же род – нечто одно, смешанное из этих двух. – Смотри на причину взаимного смешения тех родов, и кроме их трех положение четвертой...»³. Таким образом, мир держится 4 началами: беспредельным, которое не имеет определенной величины, а допускает большую или меньшую степень, которое постоянно движется и может совмещать в себе крайние противоположности; пределом, или конечным, которое содержит в себе точную степень меры; соотношением беспредельного и предельного или вещами; и, наконец, причиной, которая совмещает беспредельное и предельное в одной вещи⁴. Разумность относится к предельному <...>, удовольствие же – к бес-

¹ А. А. Козлов. Философские этюды. Ч. II. Киев, 1880, стр. 18.

^{2*} Разумение и удовольствие суть единое и многое («Филеб» 18 е).

³ Филеб 23 С, D.

⁴ Филеб 24 А – Е.

предельному, отчего первая представляет истинное бытие, а второе – ложное. Но как те, так и другие, обладая некоторым характером непостоянства, требуют для своего подведения под идею высшего блага большого ограничения. Проведя границу между духовным и телесным, истинным и ложным, чистым и нечистым наслаждением и удаливши из него грубо-чувственный элемент, Платон приходит к заключению, что стремление к высшему благу регулирует <...> т. е. истинности, и красоты (31 С – 65 А). В зависимости от этого Платон устанавливает следующее распределение благ по степеням. «Первым благом будет относящееся к мере, мерности и благовременности, – все, почитаемое таким, что имеет природу вещи (т. е. идеи); ...второе – относящееся к соразмерному, прекрасному, совершенному, довлеющему и ко всему, что заключено в этом роде вещей (т. е. идеальная жизнь). На третьем же месте... если положишь ты ум и разумение, то недалеко отклонение от истины <...> А на четвертом не поставим ли то, что есть в самой душе, т. е. знания, искусства и правильные мнения? Следует пятое – и тут мы поместим удовольствия, которые определили как безначальные и назвали чистыми удовольствиями души, направленными к чувствам (т. е. чистое удовольствие)» (65 В – 67 В).

Мы видим, как далеко ушел Платон в своих этических воззрениях в сравнении с Сократом, полагавшим всю добродетель в знании. Добродетель же более не отождествляется со знанием; она есть душевная красота и душевное здоровье человека. Кроме знания она может основываться и на природных данных; нужно только правильно воспитывать последние и направлять к истинному благу. «Платон ожидает, что существующий в этой жизни диссонанс между заслугами и судьбою в конце концов сгладится справедливым судом на том свете: таково требование веры Платона в моральный миропорядок, которое не колеблет, но лишь дополняет его убеждение в безусловной внутренней ценности добродетели. Так как к этому убеждению Платон относился весьма серьезно, то он чрезвычайно строго и отзывался о “рабской морали” утилитарных мотивов, которая храбра только из боязни, сдержанна только из алчности, которая стремится только менять удовольствия, как монеты, не будучи, однако, знакома с неподдельной монетой, на которую следовало бы променять все другие; она незнакома с истинной, основанной на разуме (автономной) добродетелью. И именно поэтому Платон отвергает популярный, разделявшийся также Сократом принцип, что друзьям нужно делать добро, а врагам зло»¹.

¹ О. Пфлейдерер. Подготовка христианства в греческой философии. М., 1908. С. 56 и сл.

Но Платон ушел дальше от [Сократа] не только в области психологии нравственности. Еще больше изменений, как мы видели, претерпела и вся теоретическая часть нравственной философии Сократа; именно, метафизика Платона представляет собой бесконечно более глубокое обоснование нравственности, чем то, которое давал Сократ. И психология этики и ее метафизика, таким образом, являются вполне оригинальным созданием Платона, никогда, впрочем (если не считать его варварских «Законов»), не покидавшим философа.

XIII

Рассмотревши наиболее главные из этических диалогов Платона на протяжении всей его философской деятельности, мы можем теперь бросить общий взгляд на платоновскую систему этики или, лучше сказать, на ход развития его нравственной философии.

Платон начинает свою философию с принятия сократовской философии во всем ее целом. Определяя добродетель как знание и признавая абсолютное ее единство, он находит высшее благо в уподоблении божеству и в умении властвовать над своими страстями. Добро, красота и польза – все это представляет собою нерушимое единство. Он оптимист: в его душе живет вера в победу добра и в справедливость законов. Уже это избавляет его от необходимости специально исследовать социальные вопросы. Со смертью Сократа, погибшего жертвой тех стихий, которые считались чуть ли не за абсолютное добро, наступает коренная перемена в этико-социальном мировоззрении Платона. Его мысль не удовлетворяется земным миром. Земной мир есть зло, а существует иной мир, где нет «печали и слез», куда и должен стремиться всякий человек. Философия есть смерть; смерть есть благо. Отдельная душа после долгих испытаний может достичь блаженства, которое она некогда созерцала в мире красоты, но общество неисправимо, и истинное счастье для него недоступно. Высшее благо – это смерть, это бичевание плоти, чтобы она не мешала душе воспоминать идеи надзвездных пространств. Но этот пессимизм в этико-социальных воззрениях Платона исчезает в дальнейшем развитии его теоретической философии. Платон возвращается к оптимистическому прошлому, хотя уже с гораздо большей осторожностью <...> добродетель с знанием и единство видов добродетели высказывается гораздо смягченной и притом при настоящем философском их обосновании. Высшее благо – в достижении счастья и блаженства в высшем синтезе любви, знания и красоты. Мир есть тоже благо, ибо в его основании лежит идея блага, которое есть божество. Взгляды на общество и его жизнь тоже возвращаются к сократов-

ской эпохе. Но Платон не мог быть уже настолько наивным, чтобы не предпринять специального исследования о жизни общества и необходимости для него законов. Он посвящает этому пространный диалог в 10 книгах «Государство», где дает изображение идеального государства. Как увидим ниже, эта социальная утопия Платона потерпела полное крушение в реальной жизни, и Платон в своем последнем сочинении «Законы» дает такие законы, которые бы оказались более подходящими для общества. Но философ делает роковую ошибку: он низводит свои идеалы до уровня общественного состояния нравов. В результате – трагедия идеализма, трагедия всей платонической философии.

Итак, для интересующего нас вопроса мы можем теперь вывести следующее. У Платона сначала этика поглощает социальные воззрения, или, лучше сказать, вопрос об *индивидуальной* нравственности стоит выше вопроса об *общественной* (сократовский подготовительный период) нравственности; затем учение о социальной этике начинает пролагать свой путь наряду с разработкой вопросов личной нравственности (конструктивный пессимизм). В дальнейшем социальная этика приобретает самостоятельное значение (конструктивный оптимизм или эпоха Эроса) и, наконец, *социальная* этика поглощает индивидуальную (крушение идеализма) – не просто в противоположность начальному периоду, но и в противоположность его возвышенным сократовским заданиям. Коротко говоря, постепенный ход развития практической философии Платона есть ход развития социальной этики в ущерб этике индивидуальной. Мы еще вернемся к причинам, которые привели у Платона и личную и общественную этику к полной несостоятельности.

Теперь же нам остается выяснить собственно социальные воззрения Платона в период его конструктивного периода («Государство») и в период его упадка («Законы»).

XIV

Человек, думает Платон, с самого начала своего существования поставлен в такие условия, что ему является необходимым соединиться с другими людьми для более легкого достижения общих целей. Для жизни нужно иметь пищу, одежду, жилище. Эти предметы требуют особых мастеров, из которых каждый должен заниматься своим делом и не вникать в чужие дела, чтобы общество могло приносить человеку настоящую пользу (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγματοῖν). С появлением же средств для более легкого удовлетворения различных потребностей, естественно, может возникать желание у одних иметь то, что

принадлежит другим. Отсюда следует, что в государстве вполне необходим класс воинов, охранителей внешнего благополучия, так как другим гражданам неудобно и даже вредно заниматься воинскими делами. Таким образом, появляется два общественных класса: класс ремесленников и земледельцев, служащих источником материального благополучия государства, и класс воинов, защищающих это благополучие. Но уже самое громадное разнообразие тех функций, которые выполняются питающими и защищающими, выдвигает необходимость существования еще иного класса людей, которые бы направляли общественную жизнь в известном определенном направлении и которые бы хотели доставить государству истинное благо. И Платон считает необходимым для государства класс правителей философов. «Пока в городах не будут или философы царствовать, или нынешние цари и властители искренно и удовлетворительно философствовать, пока государственная сила и философия не совпадут в одно и многие природы, направляющиеся ныне отдельно к той или другой, будут взаимно исключаться; дотоле ни города, ни даже, думаю, человеческий род не жди конца злу»¹. Это разделение общества на классы Платон производит по аналогии деления человеческой души на три части. В психологии Платона эти части называются: 1) τὸ λογιστικόν (разумная часть), 2) τὸ ἐπιθυμητικόν (вожделение) и 3) τὸ θυμοειδές (аффекты), в этике им соответствуют: 1) σοφία (мудрость), 2) σωφροσύνη (послушание, умеренность,) 3) ἀνδρεία (мужество), в политике же – 1) ἄρχοντες (правители), 2) δῆμος, γεωργοὶ καὶ δημιουργοί^{2*}, 3) ἐπίκουροι (воины и чиновники).

Философом, достойным стать у кормила правления, Платон называет человека, который всем своим существом предан истине и красоте, который не знает увлечений чувственными потребностями и который способен созерцать идеи замирного пространства. В отличие от простого человека он именно φιλόσοφος, т. е. любитель мудрости, или чистого знания, а не φιλόδοξος, т. е. любитель мнения, или середины между знанием и незнанием. Главнейшая задача философа в государстве – это познавать красоту, справедливость и добро в конкретных вещах, чтобы возвышаться до созерцания вечных идей³. Философ как таковой лучше других знает, где высшее удовольствие и какие вообще бывают удовольствия. Философом управляет разум, самая возвышенная часть души, τὸ λογιστικόν, и жизнь его является самой блаженной и

¹ Государство V, 473.

^{2*} Народ, земледельцы и ремесленники (греч.).

³ Государство V, 471 С – 480 А.

счастливой. Все это заставляет поставить философа на вершины общественной лестницы и признать, что никто не может ощущать чистых и истинных удовольствий в такой мере, как мудрый и познавший мироздание идей философ¹. В качестве правителя философ должен быть облечен неограниченной властью в государстве.

Класс воинов или стражей государства тоже выполняет, по Платону, исключительные по своей важности функции. Уже это одно заставляет тщательно заботиться о воспитании будущих защитников государства. Так как в них должно быть особенно развито ἀνδρεία – мужество, то надо стараться, чтобы какие-нибудь причины не уменьшили силы и горячности их души. Для всей души им необходимо заниматься музыкой, для здорового воспитания тела – гимнастикой. Относя к музыке прежде всего памятники словесного творчества, Платон делает, однако, среди них строгий выбор. Гомер, Гесиод и многие другие поэты рассказывают иногда о богах непристойные вещи, и это не может не влиять развращающим образом на молодых людей. Поэтому из поэзии должно быть оставлено только то, что не мешает правильному развитию в юношах благочестия и набожности, и боги могут быть изображаемы только как абсолютно добрые существа². Равным образом надо удалить от юношей все, что ослабляет их мужество (рассказы о мучениях при смерти и за гробом, сказания о многих жалобах богов и героев или о неудержимой силе, которая может быть только при отсутствии мужества)³, что ослабляет их *любовь* <...>⁴, рассудительность⁵, справедливость⁶. А у поэтов эти добродетели очень часто изображаются в униженном виде наряду с пороками. Наконец, в лирике должно быть обращено большое внимание и на внешнюю сторону. В зависимости от того, рассказывает ли автор от самого себя, или от лица других, или и тем и другим способом одновременно, различается три рода поэзии: лирический, драматический и эпический⁷. Из этих родов должен быть оставлен только первый, так как второй и третий возникают из подражания автора другим людям, а стражи не должны заниматься подражанием чему-нибудь или кому-нибудь и должны исправлять только

¹ Государство IX, 580 D – 588 A.

² Государство II, 374 D – 383 C.

³ Государство III, 386 A – 389 A.

⁴ Государство III, 389 B.

⁵ Государство III, 389 D – 391 E.

⁶ Государство III, 392 A – 392 C.

⁷ Государство III, 392 C – 394 D.

свои собственные обязанности. «Кто, по-видимому, стяжав мудрость быть многообразным и подражать всему, придет со своими творениями и будет стараться показать их, тому мы поклонимся, как мужу дивному и приятному, и, сказав, что подобного человека в нашем городе нет и быть не должно, помажем ему голову благовониями, увенчаем овечьей шерстью и вышлем его в другой город; сами же ради пользы обратимся к поэту и баснослову более суровому и не столь приятному, который у нас будет подражать речи человека честного»¹. Что касается самых стихов, то и из них должно быть удалено все, что изнеживает душу и делает ее более податливой и мягкой. Жалобные мотивы, изнеживающие и т. п. – этого не должно быть в стихах. Нежная же и, следовательно, приятная гармония не может быть терпима не только в стихах, но и во всяком другом произведении человеческого ума². Какие же собственно науки и искусства должен изучать юноша, чтобы стать достойным защитником государства? С 16 лет он обязан изучать математические науки, из которых первой изучается арифметика, или наука о числе. Особенность числа заключается в том, что оно заставляет нас в одно и то же время мыслить и единство и множество, а потому арифметика должна принести воину громадную пользу. Далее следует геометрия, которая приучает отвлекаться от вещей к их идеям и которая, кроме того, полезна на войне, астрономия, возвышающая душу к небу, и музыка, понимаемая здесь уже в настоящем смысле. Наконец, все науки находят себе завершение в диалектике, состоящей в одном мышлении ума ради познания сущности вещей, совершеннейшей из всех наук. Восемнадцати лет юноши вступают в общественную жизнь, к двадцати годам обнаруживаются их способности, после чего и определяется их служение обществу или в качестве воинов, или в качестве правителей и законодателей (VII, 521 С – 541 В).

Меньше говорит Платон о гимнастике или о сохранении телесного здоровья. Тело зависит от души больше, чем душа от тела, а потому, занимаясь гимнастикой, нужно всегда иметь в виду то, что говорит нам разум³. Страж не может предаваться пьянству, потому что напиться и не знать, где находишься, может быть простительнее всякому, но не стражу; он обязан воздерживаться от разного рода пиршеств и избегать роскоши, потому что неумеренная и роскошная жизнь вызывает необходимость врачей и судей, а кто обращается к врачам и судьям, тот,

¹ Государство III, 394 D – 398 В.

² Государство III, 400 D – 403 С.

³ Кроме Государства III, 403 С – 410 В см. еще и III, 410 В – 412 А.

значит, не может жить сам собой, без болезней и, кроме того, лишается своего личного права. Больницы и суды не нужны стражам; им не место в идеальном государстве¹.

Такое воспитание, конечно, должно создать надежных защитников государства. Им надо поручить все общественные и государственные должности² и поселить в таких местах, откуда бы они могли наилучшим образом править всеми гражданами. У них не может быть наследных владений; содержание они получают из общественной казны. Они лишены любостыжания и понимают, что их золотая душа лучше <...> золота³.

Платон исследовал общественную жизнь, чтобы лучше определить сущность *справедливости*. Ему казалось, что в жизни общества гораздо вернее и очевиднее проявляется справедливость, чем в жизни отдельного человека. И Платон рисует план идеального государства. Справедливость, по его мнению, царствует здесь безраздельно. Благоразумие и мудрость общества оправдываются не существованием различных мастеров, но самым общественным устройством и правовой жизнью государства; мужество – тем, что стражи обладают этой добродетелью в наивысшей степени; рассудительность – властью отдельного человека над своими страстями. Что же касается справедливости, то эта добродетель совмещает в себе все остальные и заключается в том, что каждый делает свое собственное дело, к которому он от природы расположен⁴. Прочие (тимократия⁵, олигархия⁶, демократия⁷, тирания⁸) государственные организации, в которых правят не философы, в которых нет этих трех классов с абсолютно точным разделением труда, в которых не ставится на первый план справедливость, – они обречены на гибель и доставляют бесконечные несчастья и обществу, и отдельным людям.

XV

Нам остается обратить внимание еще на один очень важный социальный вопрос, который Платон решил в своем «Государстве» с такой

¹ Государство III, 403 С – 410 В.

² Государство III, 412 В – 414 В.

³ Государство III, 415 D – 417 В.

⁴ Государство IV, 427 С – 434 С. О соответствии общественной гармонии, состоящей в «делании своего» и подчинении философам, и гармонии в душе отдельного человека см. IX, 588 В – 592 В.

⁵ Государство VIII, 545–550.

⁶ Государство VIII, 550–555.

⁷ Государство VIII, 556–563.

⁸ Государство VIII, 564–568; IX, 571–579.

резкостью и ужасной определенностью. Я говорю об уничтожении института семьи и установлении общности жен и детей. Даже наши умники, кажется, не всегда бывают столь радикальными в вопросах о значении семьи и женского равноправия. Женщина по природе своей слабее мужчины. Но для суждения о том, способен ли человек к общественной деятельности или нет, надо принимать во внимание не те его свойства, которые характеризуют его с внешней стороны, а существенные из тех, которые относятся к его внутренним качествам. Поэтому ни по своей сравнительной слабости, ни по различию в наклонностях и способностях, ни, наконец, по физиологическим отличиям женщины не должны стоять в стороне от общественной и государственной деятельности. И если мужчина воспитывает себя музыкой и гимнастикой, то теми же средствами должна пользоваться и женщина как полноправная гражданка в своем государстве. Как мужчина делается воином и правителем в соответствии с своими способностями, так и женщина обязана становиться тем или другим служителем своего общества¹. Но получая полное равноправие с мужчиной, женщина одинаково с ним должна повиноваться законам, которые отнимают у граждан всякую свободу в половых сношениях и предписывают каждый половой акт специальным циркуляром. Семьи не должно быть; не должно быть даже самых названий: отец, мать, сын, дочь. Правительство само будет знать, кому из мужчин надо сойтись с той или другой женщиной. Оно будет рассчитывать так, чтобы от каждого схождения появлялось сильное и здоровое потомство, чтобы физиологические и психические особенности родителей обеспечивали появление новых прекрасных защитников государства. В праздничные дни правители будут устраивать народные собрания для метания жребия, чтобы соединить мужчин и женщин по паре, причем жребий должен быть подложным, чтобы, с одной стороны, не оставалось никакого повода к недовольству среди граждан, а с другой, чтобы правительству можно было слушать действительно подходящих друг другу производителей. Каждая пара обязана озаботиться рождением детей, чтобы потом хранить строжайшее целомудрие впредь до особого распоряжения или новой жеребьевки². Дети с самого первого времени своего появления на свет должны быть отняты у матери; их воспитывает само общество, которое командует для этого особым мамок, богатых молоком. Мать же никоим образом не должна знать своего ребенка, и, наоборот, дети не могут узнавать своих роди-

¹ «Государство». V, 449 А – 457 В.

² Государство V, 457 С – 460 В.

телей. В результате получается общество совершенно равных между собою членов, которые безотносительно будут любить друг друга и сочувствовать один другому во всех случайностях их жизни¹.

Таково платоновское «Государство».

Чтобы яснее представить себе социальную утопию Платона, сведем общественные взгляды философа к следующим положениям:

1. Идеал всякого человека – личное совершенствование на началах меры, истинности и красоты.
2. Идеал государства идентичен идеалу отдельной личности, так как в государстве различаются те же составные элементы, на которых психологически делится и человеческая душа.
3. Возникая из ограниченности сил отдельного человеческого организма, государство должно преследовать идеалы справедливости возможно точным разделением труда, никому не допуская делания чужих дел и пренебрежения к собственным обязанностям (полупραγμασύνη).
4. Существующие формы государственной организации – тимократия, олигархия, демократия и тирания – безусловно далеки от идеала и не приносят гражданам истинной пользы.
5. Соответственно трем частям человеческой души, общество должно делиться на три класса: на класс философов, истинная добродетель которых заключается в мудрости и которым должна быть поручена высшая власть; на класс стражей государства, хранителей общественного спокойствия, у которых главное достоинство – мужество; и класс ремесленников и земледельцев, доставляющих материальные средства государству и обязанных преуспевать в послушании правительству и самообладании, т. е. подчинении своих страстей.
6. Семьи быть не должно; устанавливается полная общность жен и детей, как общих всем; и все имущество «мое» и «твое» отсутствует. Воспитывает детей общество.
7. Юноши занимаются музыкой, состоящей из поэзии, которая ценится только по степени своего морализующего значения, науками, которые начинаются с арифметики и кончаются диалектикой или познанием замирных идей, и гимнастикой, находящейся в согласии с музыкой. Вл. Соловьев пишет: «Он обдумывает образец лучшего общежития и изъясняет свой план в десяти книгах “Государство”. Но, увы! Оставив в душе философа

¹ Государство V, 460 В – 461 Е.

новую охоту к жизни и политике, коварный Эрос унес на своих крыльях ту творческую силу, без которой эта охота должна была остаться бесплодной. Отступивши перед высшею жизненною задачей, Платон не одолел и низшей: никакого преобразователя общественного и политического из него не вышло, несмотря на все его старания, и не потому, что он был слишком утопистом, а по отсутствию действительно прогрессивного начала в его утопиях, по их ненужности и неинтересности для человечества»¹.

В чем же заключается утопичность платоновских взглядов, в чем их ненужность и неинтересность?

Итак, этика Платона во второй половине конструктивного периода его философии обогатилась следующими мыслями:

1. Человеческая душа вспоминает на земле те идеи, которые она раньше созерцала. Из этого воспоминания рождается тоска по прекрасному, Эрос, который как сын Пороса и Пеннии (изобилия и бедности) соединяет в себе элементы духовного и материального бытия и возвышает душу к созерцанию идеи блага, т. е. высшей красоты, высшей истины, божества.
2. Эрос знаком не каждому и не в одинаковой степени. Любовь к прекрасным телам, любовь к прекрасным душам, любовь к знанию и любовь к самой идее красоты, красоты безотносительно – вот степени того «исступления», без которого человек не может жить настоящей нравственной жизнью.
3. Все в природе состоит из 4 начал: конечного, бесконечного, смысла и причины. Удовольствие относится к бесконечному, разум – к причине. Поэтому высшее благо есть некоторое соединение удовольствия и разума.
4. Но так как удовольствие и разум имеют не вполне определенное содержание, то, чтобы подвести их под идею высшего блага, надо их ограничить мерой, истинностью и красотой. Таким образом, формула высшего блага такова: высшее благо есть соединение удовольствия и разума на началах меры, истинности и красоты.

XVI

Поистине философия Платона – трагедия, подобную которой не сразу отыщем в истории человеческой мысли. Мы с захватывающим интересом внимаем откровению этих вдохновенных скрижалей чело-

¹ [Собрание сочинений В.С. Соловьева. Т. VIII. СПб., 1903, стр. 286. Статья «Жизненная драма Платона»].

веческого духа, которые носят названия: «Пир», «Федр»; мы ощущаем в себе это дыхание бесконечности, которым из всех созданий человеческой мысли веет самым ощутительным образом от произведений Платона. Но мы содрогаемся от ужаса, читая первую половину V книги его «Государства», где философ проповедует общность жен и детей, где «во взаимоотношениях идеальная община Платона возвращается к дикому образу жизни по обычаю зверскому»¹. Философ возвысился до того пункта человеческой мысли, который был доступен греку, но воплотить достигнутый в сознании идеал в жизни он оказался неспособным. Везде перед нами идеальная божественная цель и совершенно несостоятельные средства для ее достижения.

Можно много говорить о противоречиях в социальных воззрениях Платона, но нам нет надобности разбирать их все. Уже указание немногих из них обнаружит всю трагичность платоновского мировоззрения, до того они сильны и непримиримы.

Обходя такие несостоятельные воззрения Платона, как взгляд на общественную жизнь, что она есть человеческое изобретение, воззрения, возникшие, быть может, скорей от неразвитости вообще социальных наук, мы укажем прежде всего на знаменитое требование, чтобы царями были философы или философы царствовали. Платон по-детски наивно обходил вопрос, где же взять таких царей или таких философов. Ведь только одна случайность может создать философа-владыку, который бы сам захотел отказаться от своей неограниченной власти, чтобы передать ее коллегии философов; и на этой случайности строится все платоновское благополучие граждан, все его идеальное государство². Построивши далее свою теорию двух миров, Платон соединил эти два мира, мир добра и мир зла, только в своем субъективном переживании; объективного же соединительного звена между небом и землей Платон не установил. Его Эрос состоит из двух начал: божеского и человеческого, которые находятся между собою в постоянной борьбе, не обещающей какого-нибудь определенного исхода. Даже бессмертие, идею которого носит платоновский Эрос, понимается у Платона как вечное существование души и *тела* в сращенном виде.

Еще более уродливые формы принимает на практике в высшей степени <...> и вытекающий из всей платоновской метафизики принцип равенства и универсализма. Читатель не мог не заметить, что при изложении прав и преимуществ отдельных классов почти ничего не

¹ В.С. Соловьев. Там же, с. 287.

² Кн. Е. Трубецкой. Социальная утопия Платона. М., 1908. С. 45–46.

было сказано о низшем классе – о ремесленниках и земледельцах. Целлер даже утверждает, что Платон предоставляет этому классу жить по-прежнему и как бы исключает его из числа граждан идеального государства. Но даже если поправить Целлера, то и тогда придется признать, что Платон допустил страшное нарушение своего принципа равенства по отношению к этим ремесленникам. Именно: хотя он и не исключает их из своего государства, но предоставляет им жить ради одной добродетели – самообладания и не признает их способными к истинному знанию, которое доступно только философам. А между тем Платон сам же учил, что спасает только *знание*, а не мнение (*δόξα*), и, являясь орудием высших классов, ремесленники и земледельцы, кроме того, обязаны содержать все государство и вообще доставлять материальные средства гражданам. По-видимому, Платон оставляет им даже частную собственность. Нарушение принципа равенства и универсализма сказалось еще и в том, что Платон удивительно хладнокровно относится к рабству, которое бы в сущности должно было вызывать в нем самую живую оппозицию, а также и в территориальной ограниченности того государства, которое он считает идеальным. По «Законам», в нем должно быть 5040 жителей.

Конечно, нельзя не упомянуть еще об одном отделе платоновских воззрений на идеальное государство – на общность жен и детей. «Это – своеобразное сочетание грубого цинизма, жестокости и мелочности, которое резко контрастирует с возвышенными стремлениями автора “Пира” и “Федона”. Платон, по-видимому, сам смутно чувствует, что именно с этой чертой его утопии тяготеет над нею злой рок»¹, – справедливо говорит кн. Е. Трубецкой. Платон и вообще убивает в своем государстве проявления индивидуальной самостоятельности человеческого духа, и не просто убивает индивидуальность, а вместе и унижает человеческое достоинство, подчиняя самые нежные и интимные чувства суровой регламентации закона. «Платон создал не только воображаемое общество, но и воображаемых человеческих существ. Он лишил их плоти и крови и сделал какими-то ходячими единицами, имеющими значение лишь постольку, поскольку они идут на составление общей суммы – государства. Он отнял у них благороднейшие психические потребности в любви половой и родительской – и оставил им одну лишь физиологическую функцию; да и последнюю этот философ был бы не прочь стереть с лица земли, если бы считал возможным или нашел способ увеличить население, не прибегая к ней. Мы не можем

¹ Кн. Е. Трубецкой. Социальная утопия Платона. М., 1906. С. 67.

признать режим, который он ставит на его место, возможным или даже желательным: контроль в области брачных союзов, быть может, до некоторой степени и необходим, но он не должен переходить за пределы человечности и превращать общество в конный завод»¹.

С чувством глубокого трагизма философии Платона, с чувством непреодолимого страха за свое собственное мировоззрение я прекращаю это далеко не полное перечисление противоречий в утопии философа, чтобы перейти к еще более темным воззрениям на социальные идеалы – к платоновским «Законам».

XVII

Здесь я буду краток, так как подробности этих «Законов» не представляют для нас большого интереса. Сам Платон называет свое новое государство «вторым после лучшего»², чем подтверждает его большую шаткость сравнительно с первым. Эта шаткость обнаруживается при первом же взгляде. Идея постоянства и единства государственных целей, а также и всей общественной организации в том виде, как она выражена в «Государстве», здесь совершенно отсутствует; не только не признается какое-нибудь движение вперед (последнего не было и в «Государстве»), но раз данные формы общественной жизни, к тому же почти во всем целом появившиеся в сознании философа как продукт идеализации спартанско-критского строя, трактуются, собственно говоря, в качестве окаменелых и безжизненных созданий недоразвившегося человеческого ума, и вовсе нет прежних откровений свыше, посылаемых философу, созерцающему вечные идеи. Отсюда вытекает и то, что Платон старается предусмотреть всякую мелочь в государственной организации, чем лишает «идеальных» людей и той незначительной доли самостоятельности, которая еще оставалась в «Государстве». Законы, как и раньше, трактуются как воплощение нравственных требований и чистого знания, но здесь уже не люди перестраиваются по законам, а, наоборот, законы принимают то или другое содержание в зависимости от особенностей повинующихся этим законам. Но люди злы; если они способны жить для какой-либо добродетели, то вовсе не той философской добродетели, о которой так много говорит Платон в «Государстве». Отсюда ясно, почему правители по «Законам» уже не философы, уже не изучают философии и диалектики, а люди просто благоразумные, кончающие свое образование математикой и астрономией. В сущности же

¹ *Е. Орлов*. Платон. Его жизнь и философская деятельность. СПб., 1897. С. 74.

² Законы V, 739–740.

дело состоит лишь в снабжении правителей грубой внешней силой, в <...> мудрости. Новое государство уже настоящая республика; в решении всех общественных дел участвуют все полноправные граждане. Во главе правления стоит совет 360-ти, который правит вместе с народным собранием, созываемым, впрочем, лишь в важных случаях. Закон действует с неумолимой строгостью; религия, искусства, науки, нравственность – все это должно склонить свою голову перед гласом закона, сурово наказывающего смертной казнью неповиновавшегося гражданина. Это превращает республику в ту самую тимократию, «господство чести», против которой так восстает Платон в «Государстве», и даже больше того – в тиранию, которая, кстати, и ставится первой лучшей государственной властью после власти «Законов». Строжайшее преследование закона настигает всякого, кто не исполняет таких, например, требований, как рождение детей (вспомните «Пир»!) или выдача лишнего имущества; нищие изгоняются из государства, для более удобного действия законов дозволяется шпионство. Закон простирает свои непреложные определения на шутки, <...>, пение, <...> и различные собрания. Наконец, в государстве «Законов» позволены рабы, по отношению к которым правители обладают еще более деспотичной властью.

Кн. Е. Трубецкой совершенно правильно характеризует двумя словами изменения, происшедшие в этико-социальных воззрениях Платона: упадок веры в добро. Философ уже не решает так определенно вопрос об идее блага, как он делал это раньше. Всецело погрузившись в умствования пифагорейцев¹, он [ставит] разрешение вопроса о том, добрая или злая душа царствует во вселенной, в зависимости от того, подобны или нет пути небесных светил движениям мысли и разума. Ясно, что «мысли философа начинают двоиться: от закравшегося в его душу сомнения он ищет спасения в практической деятельности; он зовет на помощь Боже-ству политическую мудрость “сынов века сего”. Но тем самым изобличается немощь его веры, а политическая мудрость оказывается двойственной: она стремится достигнуть целей добра путем компромисса со злом. Отсюда – уродливые противоречия всего проекта государства “Законов”: богоподобие служит для него целью, а тирания – средством»².

Обобщая элементы платоновского государства, которые делают его несбыточным, мы можем сказать следующее.

Счастье человека заключается в деятельности. Счастье общества – в прогрессе. *Платоновское государство лишено способности к прогрессу*

¹ Этим и характерна теоретическая часть платоновской философии последнего ее периода.

² Кн. Е. Трубецкой. Социальная утопия Платона. М., 1908. С. 104.

су, и потому оно немислимо. Каких бы совершенных форм ни достигло человеческое общежитие, человечество будет стремиться все к новым формам, потому что жизнь есть движение, и без движения в мысли, в чувстве жизнь человечества стала бы смертью. Но неспособность к прогрессу соединяется у Платона еще с *чрезмерной аскетичностью идеала нравственности*, предвосхищающей собою – а иногда даже превосходящей – монашеские общины первых веков христианства. Наконец, надо прибавить еще чрезмерную *мелочность регламентации законом* поведения граждан, начиная от самых незначачих поступков, не подлежащих правовой и нравственной нормировке, и кончая актами чувства и воли, в которых отдельный человек волен меньше всего.

Эти три особенности платоновского государства, проистекающие от желания приравнять общество к идеалу, служат до боли ярким показателем жизненной неприменимости идеалов Платона. Реформатору общества надо пользоваться реальной мощностью реальных людей, чтобы постепенно направлять его в желаемую сторону, а не бороться прямо с этой мощностью, так как у него никогда не будет оснований для желанного чуда – мгновенного перерождения общества. Общество для того и живет, чтобы постепенно эволюционировать в направлении к идеальному добру и совершенству. Иначе и не для чего жить обществу.

Платон пробовал осуществить свои социальные идеалы в Сиракузах, куда был вызван тираном Дионисием Сиракузским, желавшим иметь у себя такого видного философа. Но лишь только Платон обратился к нему с своими советами, тиран сильно разгневался, и неизвестно, что бы случилось с Платоном, если бы за него не вступился шурин тирана Дионисия. Дело кончилось сравнительно благополучно, так как Дионисий продал несчастного философа спартанскому послу Поллиду, который, вопреки советам Дионисия, в свою очередь продал его в рабство на о-в Эгина, где некто Анникерид, тоже, вероятно, потерпевший на своем веку, выкупил Платона на свободу. Уже состарившийся философ, однако, не оставлял своих попыток. Через 20 лет, после смерти Дионисия Сиракузского, он опять отправляется в Сицилию с целью повлиять на молодого и недалекого тирана Дионисия младшего. Но Дион, друг Платона, уже не имел своего прежнего влияния при дворе, а новые друзья тирана не желали поделиться своим прибыльным влиянием на тирана в пользу какого-то чудака-философа, [они] встретили Платона насмешками и другим более определенным отношением к его планам. Платону не удалось добиться у Дионисия даже небольшого участка земли и нескольких человек для пробного осуществления своих идеалов. Разочарованный Платон принужден был удалиться из Си-

ракуз. Наконец, судьба зло посмеялась над философом еще и в третий раз. Через 8 лет в Сиракузах тираном стал Дион. Престарелый философ собирает последние силы на путешествие в Сицилию, но... уже и Дион меняется в своих взглядах. В довершение же всего его убивает один из приближенных. Платон, правда, умер раньше Дионисия, но чашу страданий он испил до самого дна.

Таким образом, и жизнь, если верить этим преданиям, и философия Платона полны самого глубокого и мрачного трагизма.

XVIII

Определить основные слагаемые суммы «э[тико]-социальных в[оззрений] П[латона], [которые отражают его теоретические принципы]», было нашей ближайшей задачей. Мы нашли, что в первый, подготовительный, период этико-социальные воззрения, т. е. практическая философия, отождествлялись у Платона с теоретической частью. Во второй, конструктивный, период практическая философия заступает самостоятельное место, чтобы в третий приобрести еще более самостоятельное значение. Но в чем же заключается то свойство слагаемых найденной нами суммы, которое превращает их из постоянных величин в переменные? Другими словами, почему эти слагаемые вообще меняются у Платона? Всматриваясь глубже в то, какие жизненные факторы действовали в платоновской философии, мы можем убедиться, что *переменность слагаемых нашей суммы зависела от их жизненности*. Чем слагаемое стояло ближе к жизни, тем оно более изменялось. Так, после смерти Сократа самое главное изменение в этико-социальных воззрениях произошло в сфере оптимистических представлений об обществе и несравненно меньшее – в области чисто теоретических представлений о природе знания (в данном случае о внутренней природе знания, т. е. в <...> знания в понятиях). Самое учение об идеях стало колебаться, когда с ним было приведено в связь учение об обществе. Но жизненность сама по себе, как мы могли видеть, еще не всегда принимала действенный характер по отношению к мировоззрению; для ее воздействия нужны были еще иные условия. Главным из этих условий и была *неприменимость идеалов на практике*. Соединяя найденную причину изменчивости слагаемых с условием этой изменчивости, мы получаем следующую не безразличную для нас синтезирующую формулу. *Философия Платона (а значит, и этико-социальные воззрения) стремилась быть жизненной, но благодаря своей жизненной неприменимости она погибла.*

XIX

И звуков небес заменить не могли
 Ей скучные песни земли.

Все-таки от внимательного изучения философии Платона остается не иное впечатление, как то, которое переживаем мы в этом лермонтовском стихотворении. Вот что открывает проницательному оку вдохновенная скрижаль платоновской философии, и я не знаю другого мировоззрения, которое бы могло утешить наш дух, мятущийся среди холода современности. *Счастье и ведение*, без которых человек не был бы человеком, поднимают нас сейчас на неведомую высоту, о которой каждый обязан подумать, не зашатается ли эта высота и не сбросит ли нас сверху вниз, где нас ожидает неминуемая гибель. *Платон научил нас узнавать свое место в природе*; мало того, он *научил нас узнавать наше положение в общем развитии человеческой мысли*. Но возвысившись до недосягаемых для нас высот созерцания правды и красоты, он не понял, что существенная черта всякой истинной философии – ее *неотмирность*. Философия есть идеал, а жизнь – мучительное противоречие. Платон не понимал, что зло в человеке неискоренимо, что его нельзя уничтожить преобразованием внешней жизни. И вот он заключает человечество в тесную клетку своего «идеального» государства, вопреки закону вечной эволюции, царящей в мироздании. Платон во что бы то ни стало хотел философию сделать жизнью и жизнь – философией. Мы теперь знаем, к чему привели его эти попытки: совмещения жизни и философии он достиг ценою потери веры в добро и смысл человеческого существования. И может быть, в глубокой старости, когда он выстрадал все свое мировоззрение, когда пережил весь трагизм своих слабых попыток, он и узнал перед вратами бесконечности, что истинная философия не от мира сего, что для жизни нужен другой воспитатель, что философия есть достоинство избранных натур, а не тех воображаемых философов, о которых он столько говорил в «Государстве». Может быть... Но мы уже ясно отличаем истину в платоновской философии от ее конкретного выполнения в жизни. Те принципы нового мировоззрения, о котором только что шла речь, в потенциальном виде содержатся уже в философии Платона. Их нужно было только лучше осознать и совсем отрешиться от сведения философии на уровень жизненных противоречий. Древняя философия поэтому не только учит правильному *философствованию*, но и *самой философии*.

Истинная философия неотмирна? Пожалуй, она даже слишком близка к миру. Ведь она строится на самых общих принципах жизни, она –

воплощение тех начал, которые действуют абсолютно во всех уголках мироздания. И в этом смысле она есть сама жизнь. Но философия уже перестает быть таковой, когда хочет примениться к всякому явлению в человеческой жизни и мироздании – как нормальном, так и ненормальном. Она перестает быть философией, не делаясь жизнью. *Платон не понял*, что абсолютное земное счастье человечества несовместимо с самыми основными принципами, на которых зиждется человеческая жизнь. Но он всей своей философией подтверждает ту истину, что *счастье есть удел личности*. Великие формулы бытия, открытые Платоном, для особенно <...> именно этими своими свойствами, которые заставляют нас верить в будущее счастье и ведение каждой отдельной души. Мы хотим быть не только индивидуумами; мы хотим быть индивидуальностями. И в этой индивидуальности, черпающей из небесного источника красоту и счастье, – наше спасение. Мы видели, что вытравить индивидуальность в своем идеальном государстве Платону удалось только при условии неидеального государства. Отсюда один вывод – счастье есть удел и неотъемлемое достояние отдельной личности.

Наша современность возжаждала синтеза: где же он, как не в *этом* счастье, соединяющем в себе и правду, и знание. И сколько бы мы ни изучали Платона, все-таки от него остается одно впечатление:

И звуков небес заменить не могли
Ей скучные песни земли.

Порывание души к своей небесной родине, в котором она не может примириться с окружающей жизнью земли, – это одно спасение нашего <...>, клубка обнаженных нервов, болезненно реагирующего на мельчайшие раздражения, – нужно только прислушаться к этим порываниям. Нам надо хоть немного углубиться в самих себя, чтобы в глубинах самопознания почерпнуть силы для дальнейшей жизни. Платон – неиссякаемый источник вдохновения для этих молитв к бесконечности. Мы – граждане вселенной, в которой постепенно открывается сокровенная книга мироздания, запечатанная семью печатями. Платон раскрыл одну из этих печатей.

Из глубины веков над этой тьмой человеческих голов, наклонившихся низко к земле и забывших о небе, перед нами пронесется величественный образ древнего мудреца с высоко поднятой головой и с дерзновенно устремленным взором в занебесную даль. Хорошо знакомым чувством отдается в нашей душе этот дивный гимн божественной любви, эта нездешняя песнь бессмертной красоте, окрыляющей душу человечества. Та высшая форма любви, до которой может дожить человек, то великое чувство к любимому существу, которое находит в любимом предмете

отражение вечной, неизменной, несотворенной, замирной красоты, та любовь, которая открывает души для взаимного созерцания и возносит наш дух к познанию сокровенных тайн мироздания, – вот что воспевал в своей поэзии-философии бессмертный Платон. Мы учимся у Платона верить в любовь, как в чистое чувство родства человеческих душ, вспоминающих здесь, на чужбине, покинутую на время небесную родину. Вселенная – алтарь любви. Мы – служители бесконечного. Наш идеал – любовь, возвышающаяся до постигновения тайн мирового бытия.

И вот эта россыпь, храмина блестящих алмазов философско-поэтической мысли, это глубочайшее утешение для духа, тяготеющего к горнему миру от земной юдоли зла, эта философия Платона не знала одного: воплощения идеала в жизни, соединения земли и неба. Небо вверху сияет вечной красотой, а земля остается внизу темной и безотрадней. Нужно было, чтобы Бог и человечество примирились, чтобы человечество не оставалось воплощением вечного противоречия. Платону это было не по силам. Это было по силам только Богочеловеку Христу. «В мире скорбны будете»^{1*}. Платон был скорбен, как скорбны и мы теперь, отверженные пасынки природы. Но уже 19 веков звучит победная песнь: «Мужайтесь. Я победил мир». И вооруженные знанием высшей правды, окрыленные дыханием вечной любви, мы движемся к божественному алтарю Вселенной, который есть любовь, вслушиваемся радостно в эти неземные аккорды песни Великого Учителя.

ЭРОС У ПЛАТОНА

Когда пробьет последний час природы,
Состав частей разрушится земных;
Все зримое опять покроют воды,
И Божий лик изобразится в них.

Тютчев

I

Современность возжаждала синтеза более, чем всякая другая эпоха. Философская мысль расплачивается теперь своей беспомощностью и тоской по высшему синтезу за слепое самоотдание технике и «открытиям» XIX века, за долгое блуждание в лабиринте гносеологической схо-

^{1*} Перевод А. Ф. Лосева. В каноническом переводе «В мире будете иметь скорбь» (Евангелие от Иоанна XVI, 33).

ластики, за безрелигиозность, под знаком которой протекла вся новая культура. Утомленные, подошли мы к XX веку все с тем же вековечным вопросом: что есть истина? И одного уже этого достаточно, чтобы оправдать тяготение к древним формам философской мысли, к исследованию взглядов на истину там, где она впервые создавалась и слышалась из глубин человеческого духа. Но искание новых форм высшего синтеза у Платона позволительно базировать не только на современном и, может быть, временном разброде философской мысли; к Платону тянутся наши мысли и чувства еще и за чисто жизненным, конкретно-переживательным успокоением. В жизни человеческой всегда было много трагизма. Всему, что встречается душе нашей и любит ее, что вскидывает жизнь перед испытующим и удивленным оком нашим, всему приходит черед стать обыкновенным, порой блестящим, но часто мучительно-серым покрывалом Майи, – блестящим, но всегда захватывающим завоеванную тайну. В эти дни сумрачных раздумий о судьбах жизни нашей, во дни поколебленной веры нашей в царство Божие на земле, которому не суждено исполниться ни в человеческом обществе, преданном кровавым браням, ни в любви, забывшей об единении родственных душ, в эти дни, – а о них болел человек во все времена, – и да будет позволено погрузиться в эллинские мечты и почерпнуть там животворящей и спасительной влаги. Не убоимся упрека в безволии, в неспособности претворить жизнь, творчески зажечь всеми бурями ее и всеми радостями. Не убоимся оказаться трусливыми моряками, достигшими твердого берега и победившими море путем отказа от борьбы с ним. Мы найдем в эллинской мечте ту способность к тонким страданиям и ту закоренелую отвагу перед неисповедимой, безликой, бессамостной мировой Ночью, – наконец, ту надежду и успокоение, что так часто покидает усталые умы наши и сердца. Мы увидим, как был пережит и выстрадан Платоном узренный им Эрос и как душевная драма философа поучает нас истинной воле и правому действию. Мы увидим, как неуверенная и неосвященная Светом Истинным мысль философа достигла почти христианских откровений и как эта мысль об Эросе не могла удержаться на высоте достигнутых прозрений. И потому не соблазнимся мы о нашем обращении к эллинской мечте и не перестанем верить в ее укрепляющую действенность для нас. Она сродни нам, и она тоньше нас.

Итак, я подхожу к Платону не как историк или историко-философский критик, а всецело лишь как философ. Мы хотим узнать, что дает учение Платона об Эросе для наших философских чаяний, для нашего интимного и наиболее глубокого стремления к смыслу жизни. Жизнь *имеет* смысл. Как пережил эту истину Платон?

II

Если Канта называют великим эклектиком, то такое слово применимо, кажется, к любому пророку, и прежде всего к Платону. Платоновский Эрос был творческим синтезом элементов, бывших давно до него и еще в гесиодовские времена окрылявших эллинские философские грезы. Это был такой же творческий синтез, как и учение Платона об идеях, примирившее гераклитовский непрерывный поток с элеатским сплошным бытием; или как было и учение об ἀνάμνησις, о припоминании виденного до земной жизни, где совместились сократовское «познай самого себя» с орфической верой в предсуществование душ. Что примирил Платон в своем учении об Эросе и что он дал от себя?

Великим и многочисленным правдам, из которых соткана платоновская концепция Эроса, предшествовали *две совершенно особых концепции Эроса*, не похожих как одна на другую, так и при сравнении их с платоновской. Вообще говоря, обе они восходят к Гомеру и к Гесиоду.

Часто приводятся известные слова Геродота, что Гомер и Гесиод создали для греков теогонию и распределили между богами их функции¹. Это утверждение во многих отношениях неверно, и прежде всего в том, что как раз об Эросе нет ничего сколько-нибудь полного ни у Гомера, ни Гесиода.

У Гомера употребляются два термина, служащие синонимами позднейшего Эроса, – ἔερος и πόθος^{2*,3}. Но Гомер вообще оперирует с ними как с понятиями, и яркой концепции любви, а тем более концепции, схваченной в единстве образа или фигуры, у него не имеется.

У Гесиода Эрос появляется в самом начале космогонического процесса (Theog. 116–122)⁴. Он, наряду с Землей, произошел непосредственно из Хаоса, первобытной материи⁵; он организует мир. Но это меньше всего разум, не демиург. Это слепая, не отдающая себе никакого отчета сила; он и у богов и у людей помрачает ум и освобождает их от всех забот.

¹ Herod., II, 53.

^{2*} влечение, томление... влечение, вождление (*греч.*).

³ Различие между ними, указанное у Plat. Crat. 419e, равно как и некоторое указание на него в Conv. 197d (ἔερος, πόθος πατήρ), а также и позднейшие различия αμογ и cupido [отец страсти и вождления (*греч.*)... любовь... вождление (*лат.*)] у Serv. Aen. IV, 194 – фактически у Гомера не наблюдаются. Ср.: Homer 11. I, 240; III, 446; V, 740; XIV, 216; XVII, 439. Этимология в Plat. Phaedr. 251c ἔερος от μέρη [частиц (*греч.*)] – фантастична.

⁴ Кроме еще одного места (201), нигде в «Теогонии» нет никаких упоминаний об Эросе.

⁵ Χάος от χα- (χαίνω, χάσκω) как φάος от φαίνω, φάω [свет... свечу (*греч.*)], собственно значит – то, что зияет, что открыто, пропасть. Но это меньше всего *пустое пространство*, как думали многие (ср. Schoemann. Comparatio theol. Hes. cum Hom. в Opusc. Acad. II, 29): такая абстракция далека от Гесиода. Хаос – бесформенная, воздухо- и тучеподобная материя (Schoemann. De Cup. cosmog. Op. Acad. II, 67–70).

Несколько иную концепцию Эроса дает *орфизм*. Здесь его называют как σοφὸν αὐτοδίακτον Ἔρωτα^{1*}. Это разумное и светлое божество. По учению орфиков, из первобытной тьмы появилось мировое яйцо, которое, расколовшись, породило Эроса – Протогона, имевшего голову быка и сияющие крылья, носящегося по эфиру и двуполого. Из него произошли все люди, и он стал источником света². Что эти воззрения были глубоко древними, показывает пародия Аристофана на этот 6-й орфический гимн в «Птицах»³.

Об историческом отношении Гесиода к орфикам трудно сказать что-нибудь непреложное. Да для нас и не важно это. Может быть, Гесиодова концепция есть та же орфическая, только выпустившая мировое яйцо орфиков⁴. Мы должны только констатировать то основное и то общее, в чем сходятся обе эти концепции Эроса. Эрос Гесиода и орфиков есть *космическое начало, начало животворящее и всепроникающее*. Оно устроит мир, и без него ничто не стало быть, что стало быть. Это не Амуры позднейшей греческой и римской поэзии. Это самый старый бог и самый первый по времени. Ἀρχαῖος^{5*} – этот эпитет сохранялся иногда даже в те времена, когда человечество уже разучилось верить в Олимп⁶.

Однако греки знали еще и другого Эроса. И если первый Эрос мы назвали космическим, то этот второй был Эросом *лирическим*, Эросом индивидуального влечения.

В особенности нежная Сафо воспевает такого Эроса:

Опять, страстно
томима, влачусь без сил!
язвит жало;
Горька и сладка любовь⁷.

Он и λυσιμέλης – узорешитель и γλυκύπικρος – сладко-горький. Он – как буря⁸. *Ивик* сравнивает Эроса с кузнецом, который ударяет мо-

^{1*} мудрый самоучительный Эрот (*греч.*).

² 6-й орф. гимн (прославляющий Протогона-Эроса). Из четырех групп орфических теогоний, которые принимает Целлер (*Zeller, Phil. d. Gr. 1892. I, 1, S. 88f*), для нас важны третья и четвертая. Впрочем, нам еще важнее общий их смысл, а не детали.

³ *Н.И. Новосадский*. Орфич. гимны. Варш. 1900, стр. 59 и прил. III, стр. LXIII, где сопоставлены сходные выражения 6 орфич. гимна и «Птиц» (693 и сл.).

⁴ Waser в *Paulys Realencyclor. VI, 486* (Eros).

^{5*} Древний, изначальный (*греч.*).

⁶ Напр., *Lucian. Dial. deor. II, 1*.

⁷ *Brg. frg. 42*.

⁸ *Brg. frg. 47*.

лотом по раскаленному железу¹. Этот Эрос, столь владеющий сердцем людей, известен и трагикам. Они тоже боятся его и тоже чтут его. Так, в «Антигоне» *Софокла* хор поет целую песнь об этом непобедимом, безумящем и по морям блуждающем Эросе². Еще ярче изображает такого индивидуального Эроса *Эврипид*, у которого вся трагедия «Ипполит» представляет собою почти непрерывную, томящуюся и мучительно-сладкую симфонию Эроса. *Эврипид* боится Эроса:

О Эрот! Эрот!
На кого ополчился ты,
Тем глаза желанье туманит,
В сердце сладкая нега льется...
Но ко мне не иди, молю тебя,
Ни с бедой, Эрот, ни в ярости...³

Таков Эрос лирический. Если первый Эрос устрояет мир и объемлет его, то второй Эрос влечет одно существо к другому, разрушает преграды между ними и сливает их в одном экстазе и восторге.

III

Таким образом, изучая историю Эроса до Платона, мы прежде всего наталкиваемся на две совершенно различные концепции этого понятия. История эллинского эротизма (от «Эрос») есть история этих двух концепций в их различных видах и взаимоотношениях. Одна концепция наделяет Эроса любовными чарами, притягивающими собою одно человеческое существо к другому; она есть апофеоз и славословие индивидуальных восторгов, переживаемых в акте общения двух индивидуальностей: *Эрос лирики и индивидуального влечения*. Другая концепция рассматривает Эроса в аспекте космогонических и теогонических воззрений. Такой Эрос устрояет мир, живой и неорганизованный, он устрояет вселенную и создает людей и богов: *Эрос космический и Эрос творчества*. Эти две концепции, в которых за наибольшую противоположность надо считать антитезу *индивидуального и космического*, а с другой стороны – *созерцательно-настроительного и творчески-действенного*, эти две концепции и воспринял Платон, своеобразно переработавши их и создавши из них свой гениальный синтез, оставшийся бессмертным.

¹ Brg. 40 (Вяч. Иванов).

² Soph. Antig. 781 и сл.

³ Eurip. Hipp. 525 и сл. (Анненский).

Нашей задачей является: проследить зарождение идеи Эроса в душе Платона, проследить главные фазы ее развития и узнать, чем закончилась у него эта концепция Эроса. Так как у Платона больше, чем у кого-нибудь, философия была жизнью и так как свои теоретические построения он выстрадал всей своей благородной эллинской душой и в конце концов положил за них, может быть, жизнь свою, то мы не имеем права исходить из анализа только того, что непосредственно относится к теме об Эросе. Нам надо выяснить *психологические* условия зарождения этого Эроса у Платона, и потому грешно пренебрегать тем, что может быть с той или другой достоверностью предположено о факторах развития духовного пути Платона.

Бесчисленные авторы, занимавшиеся т. н. платоновским вопросом, т. е. истолкованием хода и направления его философии, и породившие трудно обозримую по своему объему литературу, имели, по нашему мнению, тот одинаковый и громадный недостаток, что им, вообще говоря, недоступен был внутренний, интимный и проникновенный подход к философу, – недоступен вследствие того, что деревья закрывали самый лес. То привнося в Платона чуждые ему, навеянные уже новейшей философией, построения (напр., Наторп), то стремясь вывести Платона обязательно из какого-нибудь одного принципа (напр., Шлейермахер), то увлекаясь слишком внешними и отдаленно связанными с внутренним содержанием философии наблюдениями (статистический метод языка), критика всегда забывала то, что философия Платона была преисполнена *жизненности* и что учета этой жизненности она прежде всего и ждет от критики. Только Владимир Соловьев¹ (и, как русские, мы можем гордиться им, нашим единственным, но гениальным истолкователем Платона), кажется, первый из тысячи авторов, писавших о Платоне, сумел найти в своей душе настоящий контакт с философией Платона и первый выявил чисто интуитивный и непосредственно-живой подход к философу. Его воззрениями на платоновский вопрос мы и пользуемся, как необходимым коррективом к любому подходу к философской деятельности Платона, – философскому, историческому, богословскому и т. д.

Владимир Соловьев указывает следующие факторы в развитии духовного пути Платона. Во-первых, это было *знакомство с Сократом*. О восторженном отношении к своему учителю Платон оставил неувыдаемый памятник в «Пире», где в уста Алкивиада вложена целая похвальная речь Сократу². Знакомство с таким покорителем умов и сердец

¹ Жизненная драма Платона. Собр. соч. 2-е изд. IX т., стр. 194 и сл., а также предварительный очерк в Твор. Платона, т. I.

² Сопв. 215е и сл.

определило Платона на всю жизнь. Сначала он всецело покоряется его влиянию. В т. н. сократических диалогах разработаны темы исключительно сократовские, напр. о тождестве добродетели и знания, о повиновении законам и т. д. Однако Сократ, этот праведник и мудрец, не был признан Афинами. Сograждане казнили его, не понявши его и увидевши в нем своего врага. *Смерть Сократа*, смерть великого праведника, поразила Платона. Раз в этом мире нет места для Сократа, так, значит, это мир дурной, мир зла, и должен быть другой мир, мир истинного добра и красоты. Возникает у Платона вместо прежнего сократовского социального и метафизического оптимизма система отрешенного идеализма, проповедь борьбы с плотью и философии как умирания. Возникает два мира. Однако Платону суждено было пережить и новые трагедии. Не довольствуясь отрешенным идеализмом, переживши и передумавши какую-то оставшуюся для потомства неизвестной любовь, он начинает строить мост между этими двумя мирами, желая своей теорией Эроса, а с другой стороны, – теорией идеального государства возвысить человека до потерянного рая. Но и эта попытка не удается. Жизнь противоречила его святой и спасающей любви, а земные цари не хотели признать его идеального государства. Так, под тяжестью лет и после многих разочарований уходит из этого мира философ, который так болел за этот мир и так хотел послужить ему. Миру осталась лишь вечным укором эта потрясающая трагедия. «Действительная жизненная история Платона, увековеченная в совокупности его творений, более всякого вымысла может быть названа *трагедией человечества*»¹.

IV

На темы, близкие к Эросу, впервые затрагивается вопрос в диалоге «Лизис». Более распространенное мнение критиков о раннем появлении «Лизиса» является и более верным. Были попытки отнести этот диалог к более позднему времени (Шлейермахер), напр. к концу девяностых годов. Однако приводимые здесь аргументы не значительны²; за появление же «Лизиса» еще при жизни Сократа говорит такой решающий аргумент, как родство с прочими сократическими диалогами по простоте композиции, а также и известное сообщение Диогена Лаэртца о том, как

¹ Вл. Соловьев. Твор. Плат., I, 30 стр.

² Так, А. Wirth опирается на близкое родство «Лизиса» с «Пиром», на выпады против старой и современной Платону философии и на некоторые отношения к «Воспоминаниям» Ксенофонта (Platon's Lysis nach 394 v. Chr. entstanden. Arch. f. Gesch. d. Philos. 9. Bd. Heft 2 (1896). S. 163f.) Однако концепция Эроса в «Пире» так ярка и своеобразна, выпады против философов в «Лизисе» так обычны и связь с «Воспоминаниями» настолько проблематична, что все это несколько не колеблет обычного взгляда на хронологию «Лизиса».

сказал *Сократ* после прослушания «Лизиса»: «Господи, как навирает на меня этот юнец»¹. Такого же мнения держатся и оба наших главных переводчика². В «Лизисе» еще нет почти ничего специфически платоновского. Главная тема «Лизиса» – о дружбе – трактуется, главным образом, на основах сократовской этики, и только в конце новая идея перволюбви (πρώτων φίλων), по выражению Вл. Соловьева, «из зеленого садика сократических диалогов уже указывает нам на туманные вершины Платонова идеализма»³. Однако «Лизис» представляет любопытное явление именно в том отношении, что здесь дана эволюция платоновской мысли из сократических источников в ясно уловимой и отчетливой – на протяжении всего только одного диалога – последовательности.

Начинается исследование чисто сократически. Здесь Сократ доказывает, что вся суть дружбы заключается в пользе. Друген тот, кто полезен⁴. Разумеется, назвать эту мораль утилитарной просто – было бы грубой ошибкой. Мораль пользы, тождественной с добром, не есть утилитаризм просто⁵. Но, поскольку она так или иначе утилитарна, она одинакова у Ксенофонта и в «Лизисе»⁶. И в этом духе трактуется вообще все понятие дружбы. Но эта ксенофоновская концепция только начало. Новый шаг начинается с тех пор, как в понятие дружбы вносится у Платона *этическое* начало. Раньше φίλια могла иметь своим предметом и собаку, и лошадь, и всякий вообще предмет. Теперь Платон вводит с самого начала важный принцип *подобия*⁷, причем оказывается, что дружба может быть только между хорошими людьми, ибо дурные непостоянны и потому не подобны друг другу⁸, а равно, дружба может быть только к хорошему и притом у того, что не есть ни добро, ни зло⁹. Внимательный глаз чувствует в этих рассуждениях, часто по-детски наивных и самоуверенных, предвестников грядущих откровений «Пира». Эрос, который имеет своим отцом Богатство, а матерью Бедность, – уже видится в этих неясных терминах «доброе», «злое», «ни добро, ни зло» и пр.

¹ Πράκλεις, ὡς πολλὰ μου καταψεύδεται ὁ νεάνισκος. Diog. Laert. III. 35.

² Сочинения Платона, пер. Карпова. СПб., 1863. IV, 235 стр. Творения Платона, пер. Вл. Соловьева. М., 1899, I, 321 и сл., 332 и сл.

³ Твор. Платона, I, 1, 327 стр.

⁴ Lys. 210c, d.

⁵ Кн. С. Трубецкой. Мет. в древн. Греции, 1890, стр. 475 и сл.

⁶ Xen. Mem. II, 4, 6; ср. и всю 4-ю главу этой книги.

⁷ Цитируется Od. XVII, 21.

⁸ Lys. 215a – b.

⁹ Ibid. 216e.

Впрочем, в «Лизисе» дано еще одно, не менее робкое, но все же еще более близкое к позднейшей концепции Эроса достижение. Именно, понятие подобия заменяется в конце диалога понятием *своего*. В любви мы всегда чего-нибудь желаем. «Но ведь желающее... желает, полагаю, того, чего ему недостает, не так ли?» «Стало быть, то, чему недостает чего-нибудь, – в дружбе с тем, чего ему недостает». «Недостает же того, что *отнято*». «Так значит, к своему бывает и любовь, и дружба, и желание»... «А потому, если вы друзья между собою, то *вы свои друг другу по природе*». «Если один другого желает и любит, то это потому, что один другому свой по духу, или по какой-нибудь душевной особенности, по характеру или по складу, а иначе он и не желал бы, и не любил бы, и не был бы другом»¹. В этих рассуждениях уже ясна тенденция трактовать любовь как чувство глубинное и философское по преимуществу. И в особенности интересно здесь то, что такая тенденция незаметно надстраивается у Платона над сократическим основанием. Платон всегда был истинным учеником Сократа. Он только развивал его, и даже не развивал, а может быть, только уяснял и объяснял. В «Лизисе» эта постепенная градация от Сократа к Платону, – и как раз по интересующему нас вопросу, – дана в редкостной последовательности.

V

Мы на пороге истинно платоновских откровений. Нас ожидают вдохновенные страницы «Федра» и «Пира». Однако «все прекрасное трудно» – *χαλῆτὰ τὰ καλά*. И все прекрасное, что содержится у Платона, облечено в такой туман фактичности, такой ужасной афинской фактической действительности, – а с другой стороны, все эти откровения платоновского духа настолько им еще неосознаны, и настолько глубокая жизненная трагедия их ждала, что нам придется сначала больше всего говорить о самых, может быть, несущественных элементах изучаемого нами Эроса и только потом перейти к положительным формулировкам.

«Федр» – следующий из диалогов, посвященных любви, – как раз преисполнен всех таких несущественных элементов. Значение его, главным образом, чисто отрицательное. Он больше критикует, чем создает свое. Но здесь Платон уже несомненно в пределах своей собственной философии, – причем, пожалуй, верно предположение Вл. Соловьева о новом факторе этой философии, вдруг всколыхнувшем живую душу Платона. Сильно пережитая, глубоко продуманная любовь лучше бы всего объяснила этот блестящий и вдохновенный полет фантазии, воплотившийся

¹ Lys. 221d – 222a.

в «Федре» и «Пире». Это ведь два таких произведения, которые имеют мало схожего с другими диалогами по напряженности и выразительности поэтической фантазии и по вдохновенной глубинности философски-настроительных прозрений. Это – взрыв, а не спокойная, хотя бы и поэтическая, ткань обыкновенного платоновского диалога.

Подобные соображения, между прочим, заставляют отнести «Федра» к более позднему времени, чем это приурочивает ни на чем не основанная традиция Диогена Лаэртского и Олимпиодора, называющих «Федра» первым произведением Платона¹. Первым «Федр» не мог быть уже потому, что в те времена настроение Платона волновалось иными предметами, – учением и жизнью Сократа, а также и смертью его. Только преодолевши эту трагедию великого праведника, – преодолевши внутренне и настроительно, – он начал строить свой вожделенный мост между небом и землей, не удавшийся в самом факте сократовской философии и жизни. Платон, вдруг прозревши тайну любви, этого состояния, которое хоть на время дает общение с чужой душой и через то воссоединение с потерянным всеединством, этот Платон начинает класть понятие Эроса в основу всей своей философии. Ему еще раз хочется попытаться построить мост. И вот он его строит.

Мало было нарисовать планы этого моста. Нужно было еще посчитаться с суровой действительностью. Ведь не что иное, как ее же надо было преобразить и осилить. И вот Платон занят преодолением этой действительности. В «Федре» он пока еще пытается одолеть исключительно *греческую*, то есть временную, вот тогда-то и так-то существующую действительность. И только в «Пире» он столкнется с общечеловеческими трудностями при осуществлении своего спасающего моста.

Мы сказали, что в «Федре» Платон больше критикует, чем создает свое. *Критиковать было что.*

Народ, точно чувствующавший и остро мысливший, мог в то же время и даже в лице наиболее культурной части общества предаваться тем ужасам половой жизни, которые и теперь трудно объяснить для

¹ К тому же в соответствующем месте Диогена: λόγος δὲ πρῶτον γράψαι αὐτὸν τὸν Φαῖδρον [Считается, что сперва он написал «Федра» (*греч.*)] (Diog. Laert. III, 38) – общая рукописная традиция даст не λόγον δέ, а λόγος δέ, т. е. именит. пад., вследствие чего существенно меняется весь смысл фразы. Именно, у Диогена здесь говорится, что отнесение «Федра» к началу деятельности Платона есть только обычное *мнение*. Ср. то же и у Олимпиодора: ὅτι δὲ τοὺς διθυράμβους ὁ Πλάτων ἤσκητο, δῆλον ἐκ τοῦ Φαῖδρου τοῦ διαλόγου πάνυ πνεόντος τοῦ θυραμβώδους χαρακτήρος, ἅτε τοῦ Πλάτωνος τοῦτον πρῶτον γράψαντος διάλογον, ὡς λέγεται [А что Платон занимался дифирамбами, это видно из диалога «Федр», который весь еще дышит дифирамбическим духом, так как диалог этот считается первым из написанных Платоном (пер. М.Л. Гаспарова) (*греч.*)]. Olympiod. v. Plat. c. 3. Usener. Abfassungszeit des Platon. Phaidros. Rhein. Mus. Neue Folge. 35. Bd. S. 133 и сл.

Афин психологически. С Востока, из Персии, греки научились этой «пестрой Афродите», которой в наши дни отводится солидное место в психиатрии, – этой однополой любви, которую противно называть ее общепринятым именем и которую мы будем называть по-гречески – *παῖδικὸς ἔρως*, или *τὰ παῖδικά*^{1*}. В диалоге «Федр» как раз один юноша, по имени Федр, читает Сократу речь одного видного оратора, трактующего именно эту любовь, для нас даже трудно представимую. Нужна большая сила воли и громадное воображение, чтобы понять состояние человека, преданного этим *τὰ παῖδικά*. Но поскольку разумеем, такого Эроса нельзя не считать чудовищем, и поскольку чувствуем, нельзя не видеть наличия платоновской философии уже в том, что она решилась порвать связь с этим Эросом, бывшим в афинском обществе вполне нормальным явлением.

Именно, «Федр» и ценен в том отношении. Здесь проповедь борьбы с *τὰ παῖδικά*. Оратор, речь которого прочел Сократу юноша Федр², при всем своем желании убедить и склонить «прекрасного мальчика», построена так софистично и так внутренне бессвязно, что Сократ взамен этой речи произносит другую речь³, в которой становится на точку зрения прежней речи, но доводит ее до настоящего логического конца. Чтобы быть стройным и логичным, Сократ ясно формулирует ее исходный пункт и дает это софистическое определение Эроса. «Страсть, чуждая ума, ...страсть, влекущаяся к удовольствию красоты и сильно укрепляющаяся от соединения с другими, похожими на нее страстями, направленными к красоте телесной... эта страсть есть любовь»⁴. Такая ясная формулировка мысли, действовавшей в предыдущей речи почти бессознательно, приводит к таким выводам, про которые через несколько страниц оба собеседника, и Сократ и Федр, скажут, что они «бесстыдны»⁵. Взамен этого Сократ произносит свою вторую речь, которая и дает настоящее учение об Эросе.

VI

Прославляя божественное вдохновение *μανία* – термин, допускающий двоякий перевод, и «вдохновение» и «исступление», – Сократ в этой речи берется доказать, что «исступление дается богами для ве-

^{1*} любовь к мальчикам... педерастия (греч.).

² Phaedr. 230e – 234c.

³ Ibid. 237a – 241d.

⁴ Ibid. 238c.

⁵ Ibid. 243c.

личайшего счастья»¹. Чтобы понять это, надо сначала вникнуть в божественную и человеческую природу души и уразуметь ее бессмертие. Она *бессмертна*, ибо есть нечто самодвижимое и потому неуничтожимое². Ее можно уподобить силе двух коней, из которых один добр, а другой зол и которые тянут свою колесницу в противоположные стороны. Великий вожь небесный Зевс едет первый на своей крылатой колеснице, устрояя везде порядок и обо всем заботясь. За ним следует воинство богов и гениев... Все направляются на великий пир, где созерцают все истинно сущее, усматривают истину, насыщаются и наслаждаются ею. Души людей, следующие ввысь для созерцания этого истинно-сущего и имеющие силу в своих крыльях, чтобы быть в царстве истины, остаются безопасными при всяких странствиях. Душа же, не имеющая силы следовать за богами, помрачается забвением и злом, роняет крылья и падает на землю...³ Встречая на земле прекрасные формы, мы лучше всего вспоминаем о тамошнем, которое в них отражается. Но вспоминать по-здешнему о тамошнем легко не для всякой души. «Остается немного душ, у которых еще довольно памяти, да и те, видя какое-нибудь подобие тамошнего, так поражаются им, что выходят из себя и, не имея достаточно разборчивого чувства, сами не понимают, что значит страсть их». «Восхитительно было зреть красоту тогда, когда, вместе с хором духов следуя за Зевсом, а другие за кем-либо другим из богов, мы наслаждались дивным видением и зрелищем и посвящены были в тайну, блаженнее которой и назвать невозможно, – когда мы праздновали ее как непорочные и чуждые зла, ожидавшего нас в будущем». Развратный не стремится туда, к красоте в самой себе, когда на ком-нибудь здесь видит ее имя. Но только что посвященный, созерцавший много тамошнего, при взгляде на богообразное лицо, хорошо впечатлевшее на себе красоту, сперва приходит в трепет и объемлется каким-то страхом тамошнего, потом, всматриваясь, чтит его как бога и готов приносить жертвы. Душа оперяется, и рождение крыльев вызывает мучительную сладость и щекотание. «Она неистовствует и, как бешеная, не может ни спать ночью, ни оставаться на одном месте днем, но бежит со своей жаждой туда, где думает увидеть обладателя красоты». *Это и есть Эрос*⁴.

«...Когда возникнет, видя любящее лицо, согревшее всю душу его теплотой чувства, возбуждается тревогами щекотания и страсти, – один

¹ Ibid. 245b.

² Ibid. 245c – 246a.

³ Ibid. 246c – 249d.

⁴ Ibid. 249d – 252b.

конь, послушный ему и в то время, как всегда, удерживается стыдом и умеряет себя, как бы не наскочить на любимца; напротив, другой не укрощается ни удилами, ни бичом, но, прыгая, насильственно тянет колесницу и, всячески надоедая как своему товарищу, так и возничему, понуждает их идти к любимцу и оставить память любовных наслаждений». В душе происходит борьба... Злой конь труслив и часто отступает. Но бывают моменты, когда он – «насилует, ржет, влечет, заставляет снова приблизиться к любимцу... сгибается, раскидывает хвост, закусывает удила и рвется с крайним бесстыдством». Но возничий с силою оттягивает узду и обагрывает кровью его злоречивый язык. «Терпя это часто, лукавый конь, наконец, оставляет свою похотливость, послушно следует воле возничего и при виде красавца чувствует страх, так что душа любящего теперь обращается с любимым уже стыдливо и уважительно»¹.

Итак, когда победа остается за «благороднейшими видами души, располагающими человека к добропорядочному поведению и философии», то душа достигает того блаженства, которое не дадут ей ни человеческий ум, ни божественный экстаз. Но если победят злые кони – тогда нет ни любви, ни философии, а есть то, что чернь называет блаженством. Впрочем, если и в таких душах есть этот экстаз и Эрос, то и они должны идти к блаженству и во что бы то ни стало вырастить в себе могучие крылья².

VII

Таково платоновское учение об Эросе, как мы находим его в «Федре». Кратко изложенное, оно не может действовать на душу так, как это дает греческий подлинник. Но мало и одного греческого подлинника «Федра». Надо вообразить «Федра» на всем фоне этой волнующейся, величественной стихии, имя которой философия Платона. Что удалось увидеть нам, то повествуем; а расслышали мы у Платона благовестие новой любви, но благовестие *слепое и мало осознанное*. Чуткая и тонкая душа великого элина с болью и радостью вслушивалась в новые созвучья, которые рождал в ней этот всемогущий и вездесущий Эрос. Но она еще не нашла для них настоящего имени, она еще только в преддверии последних человеческих тайн.

Концепция Эроса в «Федре» почти исключительно *психологическая*. Ярко и сильно даны описания эмоций и ощущений, когда душа запоем и зазвучит при виде красоты и когда вдруг ей вспомнится ее далекая, небесная родина. Платон еще далек от непосредственного и

¹ Ibid. 253d – 255a.

² Ibid. 255a – e.

притом глубинно-онтологического подхода к этой небесной родине. Он знает и чувствует этот иной мир; но не видно, где и как вдруг небо сходит на землю, и душа начинает тосковать и вздыхать о свышнем мире. Такое схождение уже предполагается; и еще не описано, как же оно происходит и какова его связь с космосом. Идеи даны здесь еще в очень отвлеченной форме.

Но мало того. Все еще нет ни одного слова о женщине, все еще фигурирует «прекрасный мальчик», и с досадой читаем, среди тех самых слов о крыльях души и о щекотании при росте их эти странные слова: «Взирая на красоту *мальчика*... душа увлекается и получает теплоту, чувствует облегчение от скорби и радуется»¹. В этих словах наглядно выявлена новая любовь, исповедуемая, однако, все еще в старых формах τὰ παιδικά, хотя и облагороженных исключением телесности. Рос и ширился в душе Платона истинный Эрос, но и в «Федре» он еще не осознан. Платону все еще кажется, что суть дела именно в τὰ παιδικά, в то время как настроению Платона и всей его бессознательной глубине уже ясно, что дело во все не в однополой любви. То, что сказал Платон в «Федре» об Эросе, есть такая полнота чувства и устремления человеческого естества, что мы можем прямо зачеркнуть этого досадного мальчика и с силой сказать: *женщина*. Поэтому, не прав Брунс, который, резюмируя смысл «Федра», говорит, что «любовь между разными полами при тех данных, которые образуют теорию Платона в “Федре”, игнорируется совершенно»². Относительно фактического и словесного содержания теории Платона, – это справедливо, как справедливо и то, что единственное метафизическое объяснение любви, – той, о которой идет речь в «Федре», – дано здесь в форме чисто материалистической дедукции в духе Демокрита³. Однако по своему настроению Платон пылал в «Федре» уже особым огнем, и здесь меньше всего как τὰ παιδικά, так и всякого материализма.

Таким образом, положительное в «Федре» есть, во-первых, *критика* τὰ παιδικά, а во-вторых, утверждение абсолютного в любви, существующего в виде восприятия вечного в преходящих формах. Однако первое есть только критика, а второе – только утверждение. Критика τὰ παιδικά не вышла за пределы тех препятствий для истинного Эроса, которые были в Греции, а утверждение абсолютного в любви отличается от того же самого в «Лизисе» тем, что дана его яркая *психологическая* концепция. Выставившие отсюда две задачи: 1) анализ действительности не греческой, а всей вообще, – для преобразования ее по законам

¹ Ibid. 251c.

² Ivo Bruns. Attische Liebestheorien, S. 125f. Vorträge u. Aufsätze. München, 1905.

³ Phaedr. 251b и сл. Cp. Bruns. с. о. 122f.

Эроса, и 2) глубинно-онтологическая концепция Эроса, – занимали Платона в «Государстве» и «Пире». И та, и другая задача в их разрешении явились для Платона целой трагедией всей его философии и жизни.

Обратимся к «Пиру».

VIII

О времени появления «Пира» историко-философская критика расходится значительно меньше, чем относительно всякого другого диалога. Блестящая внешность и законченная внутренняя философия этого произведения заставляют раньше всяких других соображений относить его к эпохе полной философской и художественной зрелости Платона. Это был наивысший пункт и всей вообще платоновской философии. Для нашей цели «Пир» важен тем, что как раз Эрос является его главной и единственной целью разработки. Если в «Лизисе» тема Эроса только намечалась, а в «Федре» разработана психологически, то в «Пире» она трактуется на широких уже общеплатоновских основаниях.

В «Пире» поражает удивительная стройность и ясность построения¹. Но нас это должно интересовать только с точки зрения отношения всего диалога к главной его части – к речи Сократа. В гостях у Агатона пирующие произносят несколько речей на тему об Эросе. Первые пять речей имеют лишь пропедевтическое значение. В них верны их принципиальные мысли и не верно приложение последних. Шестая речь принадлежит Сократу, устами которого здесь говорит, конечно, самая подлинная философская настроенность Платона. И наконец, седьмая речь, принадлежащая Алкивиаду и тождественная с шестой по своим основаниям, восхваляет Эроса в его конкретной форме, – так, как он явился в жизни и учении Сократа. Таким образом, прежде всего возникает вопрос: что истинного в первых пяти речах, если последние две считать за конечное выражение мысли самого Платона?

Мы будем кратки. В речи Федра² Платон хочет выдвинуть идею *древности* Эроса. Здесь он ссылается на Гесиода, Акусилая, Парменида. Эрос был всегда. Однако в дальнейшем Федр с идеей древности связывает его ценность и значение и вообще идею добродетели, что ему не удастся без очевидных уклонов в сторону чувственного и деспотического отношения к любимому.

В речи Павсания³, которая, кстати сказать, и начинается с упрека Федру в смешении двух Эросов, различаются Афродита Небесная и

¹ Хорошо показана она у Карпова. Соч. Пл[атона], IV, 121 и сл.

² Conv. 178b – 180b.

³ Ibid. 180c – 185c.

Афродита Земная, а вместе с этим и два Эроса. Здесь, стало быть, дана *идея противоположности истинной любви и грубо-чувственной*. И как принцип это есть и конечное мнение Платона, но как фактическая разработка такого принципа, освящающая у Павсания и обычное греческое τὰ παιδικά, – это впоследствии отвергается Платоном, причем остается совсем неясным из речи Павсания и самое понятие «Эроса богини небесной».

В речи Эриксимаха¹ понятие Эроса трактуется на основаниях *натурфилософских*. «...Эрос не в одних человеческих душах направляется к прекрасным; он стремится ко многому и в прочих вещах, как-то: в телах всех животных, в земных растениях, просто сказать – во всех существах...»². Здесь дана идея *космичности* Эроса. И опять в смысле проведения такого принципа речь Эриксимаха очень слаба: нет конкретных характеристик таких разнородных Эросов, как Эрос человеческий и растительный.

В речи Аристофана³ дана чрезвычайно важная идея *андрогинизма*. По Аристофану, раньше были андрогинины – существа, совмещавшие в себе особенности того и другого пола. Они были очень сильны и имели большие замыслы. Чтобы они не замыслили зла против богов, Зевс разрезал их на половинки. И с тех пор эти половинки ждут одна другую, стремясь слиться. И это-то стремление и есть Эрос. Мы когда-то были цельными существами. Теперь мы разделены на части, и нас одолевает страсть к утерянной цельности. Такая важная идея андрогинизма не выдерживается в своей чистоте до конца. Остается не только полный простор для τὰ παιδικά, но последние даже необходимо предполагаются⁴.

Наконец, в речи Агатона⁵ аналогически содержатся основные признаки Эроса. Это Эрос *красоты*, молодости, нежности, благообразия; это Эрос *добродетели*: он не обижает и не получает обиды, он умен и рассудителен; он добрый поэт. «Он удаляет нас от отчуждения и сближает друг с другом, устанавливает все подобные нашему собрания и бывает вождем на праздниках, в хорах, при жертвоприношениях; он распространяет кротость и изгоняет дикость, с любовью одаряет благоволением и не любит выражать неблагоприятие; он милостив к добрым, доступен мудрым, любезен богам, вождь не имеющим его, верен получившим; он – отец роскоши, неги, удовольствий, прелестей,

¹ Ibid. 186a – 188c.

² Ibid. 186a.

³ Ibid. 189c – 193a.

⁴ Ibid. 191d – 192a.

⁵ Ibid. 194e – 197e.

приманок, пожеланий; он попечитель добрых и пренебрегатель злых; он – в труде, в страхе, в желании, в слове, – правитель, товарищ, защитник и добрый оберегатель; он украшение всех богов и человек, прекраснейший и добрейший вождь, которому должен следовать всякий, кто хорошо восхваляет его и усваивает себе ту прекрасную песнь, которую он поет, услаждая души всех богов и человек»¹. Справедливо рассуждает по поводу этих прекрасных слов Карпов: «...найденные аналитически частные свойства Эроса сгруппированы произвольно, не ручаясь за полноту его природы и далеко не возводят мысли к идее его сущности, долженствующей служить проверкою того, что наблюдение над ним сделано непогрешительно и что природа его исчерпана совершенно. Возвесь созерцание Эроса к идее и из идеи развить все, что должен он заключать в своем существе, т. е. изложить учение о любви синтетически, – оставалось Сократу»².

Итак, Сократу оставалось синтетически изложить и примирить: идею древности, идею противоположности грубой чувственности, идею космичности, идею андрогинизма и отдельные черты красоты и добродетели Эроса. Это он и пытается сделать в своей знаменитой речи из «Пира».

IX

Если Эрос только стремится к красоте, то, значит, он еще не имеет ее. Он нуждается в ней³. Однако нельзя думать, что если Эрос не добр и не прекрасен, то он обязательно зол и безобразен⁴. Нет, он – «среднее между смертным и бессмертным». Он – сила, ведущая человека к богам, а богов к человекам. Без него невозможны были бы ни просвещение, ни искусство, ни мистерии, ни гадания⁵. Он сын божественного Обилия (Пор) от человеческой Бедности (Пении). И он вечно разделяет судьбу то своего отца, то матери.

«Во-первых, он всегда беден и далеко не всегда нежен и не прекрасен, каким почитают его многие, – напротив, сух, неопрятен, необут, бездомен, всегда валяется на земле без постели, ложится на открытом воздухе, перед дверьми, на дорогах и, имея природу матери, всегда терпит нужду. Но по своему отцу он коварен в отношении к прекрасным

¹ Ibid. 197d – e.

² Соч. Платона, IV, 133 стр.

³ Conv. 201b.

⁴ Ibid. 202b.

⁵ Ibid. 202e.

и добрым, мужествен, дерзок и стремителен, искусный стрелок, всегда строит какое-нибудь лукавство, любит благоразумие, изобретателен, во всю жизнь философствует, страшный чародей, отравитель и софист. Он обыкновенно ни смертен, ни бессмертен, но в один и тот же день то цветет и живет, когда у него изобилие, то умирает, – и вдруг, по природе своего отца, опять оживает»¹. «Всякое желание добра и счастья для каждого есть величайший и лукавый Эрос»². И потому вот оно название Эроса по его деятельности: это есть *«рождение в красоте как по телу, так и по душе»*³.

Рождать – дело божественное. Как только наша природа достигает известного возраста, она хочет рожать и телом и душою. В *смертном существе это залог бессмертия*. И потому Эрос есть Эрос не прекрасного, но Эрос *рождения и родильного плода в прекрасном*. «Рождение, проявляясь в смертном, бывает вечно и бессмертно; бессмертия же... необходимо желать вместе с добром, если только Эрос есть желание себе добра, а отсюда необходимо следует, что Эрос надобно почитать также Эросом бессмертия»⁴.

Родить стремится каждый, любящий прекрасное. Он хочет слиться с прекрасным, слиться настолько, чтобы породить новое существо и чтобы сделать свою любовь тверже той, которая бывает при рождении обыкновенных детей. И вот рожают души, бременеющие красотой, прекрасные создания в области художественной, общественной и политической жизни⁵. Платон устанавливает несколько видов этого Эроса. «Идущий к этому предмету правильно должен с юности начать свое шествие к прекрасным телам, и притом, если руководитель руководствует верно, сперва любить одно тело и здесь рожать прекрасные речи; потом сообразить, что прекрасное в каком-нибудь одном теле сродно с прекрасным в другом, и как скоро надобно преследовать прекрасное видовое, то было бы великое безумие не почитать его одним и тем же во всех телах. Думая же так, он должен сделаться любителем всех прекрасных тел, а эту сильную любовь к одному, презрев и уничивив, ослабить». Это первая форма: Эрос прекрасных тел. «После сего следует ему прекрасное в душах ценить выше, чем прекрасное в теле, так что если бы кто, по душе благоденственный, лицо имел и мало цветущее, – это-

¹ Ibid. 203c – e.

² Ibid. 205d.

³ Ibid. 206b.

⁴ Conv. 206e – 207a.

⁵ Ibid. 209c – e.

го довольно должно быть ему, чтобы любить его, заботиться о нем и стараться рождать в нем такие речи, которые делают юношей лучшими. Таким образом, он опять принужден будет созерцать прекрасное в занятиях и законах, и видеть его, как сродное себе, а красоту телесную уничтожить». Это вторая форма Эроса: Эрос прекрасных душ и их порождений. От тел и душ любовь обращается ко всему миру, во всей его целостности. Здесь она, рождая прекрасные и величественные речи, созерцает все обширное море красоты. Это третья форма. Наконец, *τέλος τῶν ἐρωτικῶν*, высшая стадия Эроса, – это то первично-прекрасное, которое ни рождается, ни погибает, ни увеличивается, ни оскудевает. «Если бы это прекрасное ты увидел, то и не подумал бы сравнивать его ни с золотом, ни с нарядом, ни с прекрасными мальчиками и юношами, что видя, теперь поражаешься и готов сам, подобно многим другим, которые видят своих любезных и всегда обращаются с ними, если возможно, не есть и не пить, а только смотреть и быть вместе с предметом любимым. Это красота в себе, не имеющая никаких здешних определений. Узревший этот запредельный, тамошний мир живет истинной жизнью, и он любезен богу больше, чем всякий другой смертный»¹.

Таков Эрос.

X

Если бы мы задали теперь себе вопрос о том, что такое Эрос по этой последней речи Сократа и каково отношение его к Эросам предшествующих речей, то такой вопрос оказался бы совсем нелегким. Ясно, что наиболее глубинный центр сократовского Эроса – это *рождение в красоте*. Что принимает в себя эта формула из предыдущих и что она в них примиряет?

Прежде всего и яснее всего сюда входит идея *древности* или, лучше сказать, идея общераспространенности, общезначимости. Все и всюду, всегда и непреложно имеют этого Эроса. В «Федре» еще силен был оттенок трактования Эроса как своего рода болезни. В «Пире» Эрос наиболее естественное проявление человеческой природы, раз она достигла известного возраста². В формулу «рождения в красоте» идея древности, таким образом, входит всецело.

Иначе надо оценить идею *духовности*. Как уже видно из приведенного изложения Платона, последний *отнюдь не отрицает чувствен-*

¹ О формах Эроса, 210a – 212a.

² 206c: *κυοῦσι γάρ ... πάντες ἄνθρωποι καπεῖδαν ἐν τινὶ ἡλικίᾳ γένωνται, τίκτειν ἐπιθυμεῖ ἡμῶν ἢ φύσις* [Все люди беременны... и когда они достигают известного возраста, природа наша требует разрешения от бремени (пер. С. К. Апта) (*греч.*).]

ной любви. Только не читавшие Платона могут постоянно говорить о «платонической» любви, понимая под этим отношения, лишённые всякого физиологического смысла. Наоборот, Платон не только не отрицает чувственной любви, но признает ее безусловно необходимой. Δεῖ γάρ, – читаем у Платона, – τὸν ὀρθῶς ἰόντα ἐπὶ τοῦτο τὸ πρᾶγμα ἄρχεσθαι μὲν νέον ὄντα ἐπὶ τὰ καλὰ σώματα и т. д., т. е. для *правильного* развития Эроса необходимо с юности начать шествие *к прекрасным телам*¹. Весь пафос платонизма не в простой духовности любви, – такую он если и утверждал когда-нибудь, то только в глубокой старости^{2*}, а именно в своих «Законах», где, как будет ниже сказано, уже нет ничего платонического³, – не в простой духовности, то в некоей *духовной телесности*, которую он, несомненно чувствуя и предвидя, не формулировал, однако, ясным образом для себя и для нас. Считая чувственность необходимой опорой своего Эроса, тем, без чего невозможны никакие другие стадии Эроса, Платон, однако, как-то устраняет ее на этих стадиях, почерпая все же психологическое описание из тех же чувственных аналогий. В конце концов, Платон употребляет даже выражение: ἐνὸς δὲ τὸ σφόδρα τοῦτο χαλάσαι καταφρονήσαντα καὶ σμικρὸν ἡγησάμενον... т. е. надо любовь к одному телу презреть и уничтожить (во второй форме Эроса)⁴, а высшая красота, достигаемая в четвертой формуле Эроса, считается μὴ ἀνάπλεων σαρκῶν, – не заполненной никакой плотью⁵. Следовательно, вопрос осложняется.

Не лишено оснований соображение С. Voetticher'a относительно того, что четыре ступени Эроса у Платона нельзя понимать в смысле четырех *стадий*. Это по существу один и тот же Эрос; он только имеет разную оболочку с формальной стороны⁶. Однако аргументация С. Voetticher'a сомнительна: Платон, несомненно, *говорит* о различных стадиях. И приводимый тут текст⁷ несомненно свидетельствует о том, что Платон говорил именно об ἐπαναβαθμοί, о *стадиях* Эроса.

¹ Ibid. 210a. О том же τὸ ὀρθῶς ἐπὶ τὰ ἐρωτικὰ ἰέναι [правильный путь в любви (*греч.*)] – 211c.

^{2*} В первом изд. опечатка: страсти.

³ Leges VIII, 837a – d.

⁴ Conv. 210c.

⁵ Ibid. 211c.

⁶ С. Voetticher. Eros und Erkenntnis bei Plato. Progr. Berlin, 1894, S. 10.

⁷ Conv. 211c: τοῦτο γάρ δὴ ἐστὶ, τὸ ὀρθῶς ἐπὶ τὰ ἐρωτικὰ ἰέναι ἢ ὑπ' ἄλλου ἄγεσθαι, ἀρχόμενον ἀπὸ τῶν καλῶν ἐκείνου τοῦ καλοῦ ἀεὶ ἐπαινέσαι, ὡσπερ ἐπαναβαθμοῖς χρώμενον, ἀπὸ ἐνὸς ἐπὶ δύο καὶ ἀπὸ δυεῖν ἐπὶ πάντα τὰ καλὰ σώματα... к.т.л. [Вот каков правильный путь в любви для человека, идущего самостоятельно или направляемого другим: начав с отдельных сторон прекрасного, надо ради этого самого прекрасного все время как бы подниматься по ступеням вверх – от одного тела к двум, а от двух – ко всем прекрасным телам... и т. д. (*греч.*).]

Но, если нельзя доказать, что Платон не *говорил* о различных стадиях Эроса, то не лишено оснований, как сказано, предположение, что Платон бессознательно чувствовал эти «стадии» как элементы одного и того же Эроса. На это указывает его основное понимание Эроса как *рождения* в красоте.

В самом деле, Эрос всегда и везде один и тот же. Он всегда есть рождение в красоте и рождение для бессмертия. Платон не говорит о многих Эросах. Он у него всегда один – для красоты и для бессмертия. К тому же Платон не воспользовался другими греческими словами для выражения понятия любви; он взял именно слово *Эрос*, которое чаще всего обозначало именно физиологические, чувственные элементы любви. И если взято именно такое название, то ясно, что Платон хотел говорить прежде всего о телесности и вообще сохранить эту телесность в своем понятии любви. Да и вдумавшись в яркую психологию Эроса в «Федре», никак нельзя отвлечься от его телесности. *Такой* Эрос может быть только при сильном физиологическом возбуждении. И в таком Эросе и надо искать центра. Он всегда у Платона.

Но сказать, что это просто телесность, было бы издевательством над Платоном. О какой телесности он говорит? Неужели о той животной, ординарной, слепой и неудержимой? Нет, не о ней. Платон чувствует какую-то особую телесность, какую-то *духовную, преображенную телесность*. Его Эрос есть любовь до тех границ, когда две души уже перестают существовать в отдельности, а «обобщаются в детях прекраснейших и бессмертнейших»¹. Было бы грубой ошибкой сказать, что Платон проповедует одну лишь голую духовную любовь, но было бы еще грубее утверждать, что Платон проповедует одну лишь чувственную любовь. Он берет последнюю во всей ее экстаичности и самозабвении, во всей ее взрывности и мучительности, – он *берет* ее. Но он хочет *преобразить* ее. Он хочет сделать ее такой, чтобы в конце были дети, не те, смертные и больные, но бессмертные и прекрасные. Если бы Платон трактовал просто духовную любовь, то земная, чувственная любовь оказалась бы заключенной в скобки; перед ней нужно было бы просто закрывать глаза и оставлять такой, как она есть. Платон смело смотрит ей в глаза, называет обычным именем и *преображает* ее, одухотворяет. Платон хочет такого преображения мира, в котором плоть была бы чистой и плотью именно духа, а не злым началом.

Так вот это истинное откровение платоновского духа и осталось для него самого неосознанным, а для нас мучительным и неясным на-

¹ Ibid. 209c.

меком на иную, блаженную и преображенную, стадию мировой жизни. И мы видим, как колеблется мысль Платона. То он говорит о необходимости начинать с «прекрасного тела», то говорит об «уничижении» плоти. Да, надо начинать с прекрасного тела, ибо не что иное, как это тело, эту злую и косную материю надо преобразить, сделавши ее бессмертной; но надо и уничтожать плоть, ибо не оживет, еще не умрет. Совместить и понять это можно только при предположении скрытой идеи духовной и воскресшей от смерти телесности. Платон еще не знал, что это путь не человеческий, а богочеловеческий, и у него не хватило зрения, чтобы увидеть и назвать предмет до конца... Еще не наступило время простоты галилейских рыбаков, и еще не знал мир о Слове Божиим. Воскресения мертвых чаял он только *бессознательно*.

Недоговоренными и не до конца осознанными являются и две другие основные идеи «платонического» Эроса: идея космичности и андрогинизма. Что Эрос всеобщ и что им одержима вся природа, – Платон, как ясно из речи Эриксимаха и из самого Сократа¹, признает это за необходимую истину. Но почувавши то, что Эрос для человеческого естества является началом единения его с небом и, следовательно, преобразования, он не пошел дальше и не высказал того, что и вся природа, злая и разъединенная, тоже чает своего Эроса, тоже ждет воссоединения в утраченном единстве. Между тем космический характер Эроса ясен, раз он хочет рождения в красоте и бессмертия. – Равным образом недоговорена и идея андрогинизма. Платон знает такое воссоединение в любви, когда одна половина находит свою другую и когда из соединения их получается уже новая и единая индивидуальность, прекрасная и бессмертная. Обе души перестают существовать отдельно. Они находят одна другую и преобразуются: из них возникает новое существо... Да, Платон знает это преобразование и чает его. Но он *не может найти ему названия*. Он еще не осознал его до конца. И на высшей стадии своего Эроса он – вопреки твердо установленной, волюнтаристической и преобразования чающей формуле «*рождения в красоте*», – опять возвращается к бездейственному созерцанию вечных идей, неподвижно-интеллектуальному и язычески-греческому. Христианство первое внесло в философию этический и метафизический волюнтаризм, и в этом его бытийственное отличие от эллинской философии. Платон прозрел эту истину, но, как язычник, он не узнал ее до конца, и на самых высших ступенях своего Эроса, когда именно и должно происходить творческое взаимопроникновение душ ради божественного всеединства, он

¹ Ibid. 207a-b.

проповедует вдруг пассивное и отъединенное созерцание... Так сильно он был опутан интеллектуализмом и созерцательностью родного народа. Действенная γένεσις уступает созерцательной θεωρία¹.

XI

Свет, осенивший душу Платона в «Федре» и «Пире», был настолько же ярким, насколько и мгновенным. Локализуя эти оба произведения на общем фоне платоновской философии, мы получаем впечатление фейерверка. Так вдруг сразу все осветилось... На протяжении всего нескольких страниц захвачена была такая глубина философии, что все самые отдаленные ее уголки, сознательно или бессознательно, были приняты во внимание и пережиты. Кроме указанного, хотя и бессознательного, синтеза основных идей Эроса требует нашего признания еще и синтез *гносеологии* с Эросом. Опять-таки бессознательно, но Платон и здесь сумел согласовать с Эросом свою теорию познания, так что последняя получает в «Пире» уже особый и новый смысл. Достаточно привести следующие деления²

- 1) Объекты познания (ἐφ' ᾧ ἔστιν ἡ δύναμις).
 - a) Низшие (ὀρατὸν γένος): εἰκόνες, σώματα;
 - b) Высшие (νοητὸν γένος): μαθηματικά, ιδέαι.
- 2) Способы познания (ὃ ἀπεργάζεται ἡ δύναμις).
 - a) Низшие (δόξα): εἰκασία, πίστις;
 - b) Высшие (νόησις): διάνοια, ἐπιστήμη.
- 3) Объекты Эроса (ὅς ἐστιν ὁ Ἔρως αὐτῷ εἶναι. Symp. 206a).
 - a) Низшие: κατὰ σώματα, κατὰ ψυχή;
 - b) Высшие: τὸ πολὺ καλόν, τὸ εἶδος τοῦ καλοῦ.
- 4) Формы Эроса (ἡ πρᾶξις τοῦ Ἔρωτος. Symp. 206b).
 - a) Низшие (ἐρωτικά, ἅ τῶν τελῶν καὶ ἐποπτικῶν ἐνεκα ἐστιν. Symp. 210a): τίκτειν ἐν σώμασι. Symp. 208e. τίκτειν ἀθάνατον κλέος καὶ μνήμην. 209d.
 - b) Высшие (τὰ τέλεα καὶ ἐποπτικὰ τῶν ἐρωτικῶν): τίκτειν διανοήματα ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ. Symp. 210d. τίκτειν οὐκ εἰδῶλα ἀρετῆς, ἀλλ' ἀληθῆ. Symp. 212a^{3*}.

¹ [рождение, становление... созерцание (греч.).] О различных смыслах понятий «рождение» и «бессмертие» на различных стадиях Эроса см. у *M. Koch*. Die Rede des Sokrates im Platens Symposion u. d. Problem der Erotik. Progr. Berlin, 1886, S. 15.

² На основании сличения «Пира» с «Государством» (VI, 509b и сл. VII, 533 и сл.). Boetticher. Cit. op., S. 13 и сл.

^{3*} Перевод:

1) Объекты познания (к чему относится способность):

Этот ослепительный синтез имел один недостаток: он не был опознан. Платон не замечал, что в «Пире» он занят общечеловеческими трудностями, лежащими на дороге к истинному Эросу. И он не преодолел их. «Он не связал их вместе», пишет Вл. Соловьев (т. е. свои принципы андрогинизма, духовной телесности и богочеловечности), «и не положил в реальное начало высшего жизненного пути, а потому и конец этого пути – воскрешение мертвой природы для вечной жизни – остался для него сокрытым, хотя логически вытекал из его собственных мыслей. Он подошел в понятии к творческому делу Эроса, понял его как жизненную задачу, – “рождение в красоте”, – но не определил окончательного содержания этой задачи, не говоря уже об ее исполнении»¹. «Для древней Греции Божество должно было оставаться *только* идеей; соответственно с этим и *Царство Божие* могло здесь быть только философским умозрительным царством. Платон сказал миру веще слово. Но это слово не могло перейти в дело, стать плотью и вочеловечиться, по той простой причине, что оно не было Богом. Божество-идея не могло сойти на землю, ни поднять ее до себя. Оно должно было оставаться вне области генезиса, т. е., иначе говоря, не могло *родиться* в мир»².

В этом главная трагедия Платона. Не поняв своего Эроса как живую, бытийственную, богочеловеческую связь и поняв его лишь очень отвлеченно, он не дал ни Эроса, ни того, что Эрос рождает. В «Государстве» он постулирует общность жен и детей, изгоняет поэтов и делает все, но только не для Эроса в его высшем смысле. А в «Законах», где явно заметен упадок веры в добро, где признается другая, злая душа мира, мы можем констатировать только полное отчаяние философа в своих силах и разочарование во всей своей жизненной задаче.

а) низшие (род зримого): изображения, тела;

б) высшие (род умопостигаемого): математика, идеи.

2) Способы познания (посредством чего осуществляется способность) :

а) низшие (мнение): предположение, вера;

б) высшие (мышление): размышление, познание.

3) Объекты Эроса (к чему относится сам Эрот. *Symp.* 206a)

а) низшие: прекрасные тела, прекрасная душа,

б) высшие: наипрекраснейшее, идея прекрасного.

4) Формы Эроса (деятельность Эрота. *Symp.* 206b):

а) низшие (любовь, существующая ради совершенства и созерцания. *Symp.* 210a): телесное рождение. *Symp.* 208e, снискание (рождение) бессмертной славы и памяти. *Symp.* 209d;

б) высшие (любовь высшая, созерцательная): щедро рождать философские размышления. *Symp.* 210e; рождать не призраки добродетели, но добродетель *Symp.* 212a.

¹ Собр. соч. IX т., 235 стр.

² *Кн. Е. Трубецкой. Социальная утопия Платона. М., 1908, стр. 105.*

Сюда же надо присоединить и горечь после трех неудачных поездок к сицилийским тиранам, предпринятых с целью проведения начал «идеального» государства.

Так трагично закончилась судьба престарелого философа, пережившего и обаяние своего праведника-учителя, и его ужасную смерть, и отрешенный пессимизм с проповедью отречения от мира, и новый прилив надежд, эпоху Эроса и идеального государства, и, наконец, опять вернувшиеся, уже окончательные и страшные разочарования и в смысле жизни, и в смысле своей философии...

Вот что такое Эрос Платона и вот какое место его в мироощущении философа.

В каком же отношении находится Эрос Платона к тем двум греческим Эросам, о которых мы говорили вначале?

Лирический Эрос подарил Платону два богатства. Первое из них заключается, с одной стороны, в *абсолютном предании цельной личности эротическому восторгу*, в абсолютном самоотдании, в абсолютном самопожертвовании. С другой стороны, тот же лирический Эрос ознаменован у Платона через *восприятие чужой индивидуальности*, которая назначается для интимного взаимодействия душ. «Тут забываются, – пишет Платон, – и матери, и братья, и друзья; тут нет нужды, что через нерадение гибнет имущество...»¹. Но вместе со всем этим Платон воспринял и общий дионисизм этого Эроса, – что есть второе богатство, – т. е., во-первых, общую *лирическую* настроенность души, а во-вторых, растворенность в эротическом восторге чисто философских постижений. Зуд, щекотание, как говорит Платон, и в то же время познание истинно-сущего.

Менее сознательна в Платоне струя *космического* Эроса. Последний мыслится Платоном слишком отвлеченно. Но как всеобщая и животворящая сила, как сила, преображающая мир, – она все-таки известна, – так или иначе – и ему.

Таким образом, можно сказать, что оба эллинских Эроса были восприняты Платоном в своих наиболее существенных частях: лирический Эрос как творческая диффузия душ, космический – как миропреображение. И чем соединил Платон обе эти концепции? Все тем же, святым и проклятым, воззрением на Эроса как на рождение в красоте. Платон чувствовал все зло и разъединенность человеческого естества и своим Эросом хотел победить преграды между отдельными душами и преобразить косную и злую телесность. Этим он дал синтез лирического

¹ Phaedr. 252a.

и космического Эросов. Но мы уже видели, что Платон хотел не этого лирического Эроса, которого можно назвать отвлеченно-теургическим. Он жаждал Эроса *конкретно*-теургического, т. е. богочеловеческого.

Мир жаждет искупления. Человеку не по силам побороть злую материю с ее разоренным на куски пространством и временем. Это искупление по силам только Богу, который в извечной любви своей сойдет с небес и, вочеловечившись, преобразит смертное естество человеческое. Это есть истинный Эрос, единящий сначала две души, а потом все человечество для вселенского всеединства. Мы сказали, что у Платона *святой* Эрос: Платон чуял это всеединство, ибо у него Эрос – Эрос, единящий богов и людей, и Эрос рождения в красоте для бессмертия. Но мы сказали, что у Платона *проклятый* Эрос: философ захотел создать его своими руками, а не благодатью Просвещения и захотел осуществить его в *государстве*, в людях.

Эту дерзость мы себе не позволим. Мы знаем, что Царство Божие, при настоящей мировой действительности, только внутри нас. Мы только вслушиваемся в затаенную мглу мироздания, взыскующего красоты, и ждем того конца времен, когда все и все едино будет, когда

Все зримое опять покроют воды,
И Божий лик изобразится в них.

До тех пор Эрос есть только наше теургическое томление. При виде красоты, иногда при одном мимолетном ее взоре, мы томимся и ждем будущего века. Наш Эрос, Эрос истинно и жизненно человеческий, есть Эрос подвига и – одиночества, ибо трудна работа Господня, и не суждено ничтожной пыли дышать божественным огнем. В одиночестве приять Эроса и под его сенью понять и выстрадать всю гнусность бытия, – в этом последнее религиозное оправдание Эроса.

РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ЛИТЕРАТУРА В 1917–18 ГГ.

Отрицание русской философии и восхваление западной, главным образом, немецкой, вошло у нас в обыкновение. Истекшая зима 1917–1918 года, может быть, лучше, чем всякий другой период, иллюстрирует это печальное положение дела. Истекший сезон был чрезвычайно

скуден в отношении философской литературы. И это тем менее понятно, что русская, исконно-русская философская мысль, по существу общественная и часто в основе мистическая, всегда сильно реагировала на социальные и политические явления, рисуя их с точки зрения своего углубленного миропонимания. За истекшую зиму, несмотря на головокружительный поток событий, русская философия молчит, и неизвестно, что она скажет обо всем происходящем.

Из лагеря той философской мысли, которая ведет свое начало от славянофилов, и через них хранит традиции православной мистики Востока и античных умозрений, стоит, прежде всего, отметить крупную и солидную работу *С.Н. Булгакова «Свет Невечерний. Созерцания и умозрения»* (Изд. «Путь», 1917). Читатели и ученики С.Н. Булгакова едва ли найдут в этой книге новые достижения его искренней, глубоко-православной мистики. В смысле выявления новых симфонических звуков этой религии русского Христа – конечной и вожделенной цели всего творчества С.Н. Булгакова – в «Свете Невечернем» мало нового и огненного. Однако русская философская мысль после этой книги станет заметно богаче, так как, по-видимому, у нас еще не было такого труда, который бы позволял в подобной степени «осознать себя со своей исторической плотью в православии и через православие». Сочинение С.Н. Булгакова построено систематически. В обширном введении излагается вопрос о «природе религиозного сознания». Далее следуют отделы о «Божественном ничто», о «Мире» (1, тварность мира; 2, софийность твари), о «Человеке» (1, первый Адам; 2, второй Адам; 3, человеческая история; 4, свершение).

Книги этого «православно-мистического» лагеря, появившиеся истекшей зимой, много скуднее. Из них следует отметить кн[игу] *«Родное и вселенское» Вячеслава Иванова* (М., 1918)^{1*}, представляющую сборник статей, печатавшихся ранее в разных изданиях. Здесь нет былого великолепия и парчевого убранства ивановского языка и стиля, зато преобладают более простые, общественные темы, развиваемые под сильным влиянием Достоевского, памяти которого и посвящен сборник.

Еще одно произведение того же лагеря заслуживает упоминания. Это сборник статей *С.Н. Булгакова «Тихие думы»* (М., 1918), где мы находим, прежде всего, интереснейшую статью «Влад. Соловьев и Анна Шмидт», вскрывающую одну из самых таинственных сторон личности Влад. Соловьева. Обращают на себя внимание комментарии к «Бесам» Достоевского и к картинам Пикассо, а также этюд о религии «человекобожества».

^{1*} В газетном тексте из-за опечатки при наборе или из-за ошибочной правки редакторов название книги Вяч. Иванова читается как: «Вселенная и родина».

Из другого лагеря, скажем «западнического», обращает на себя внимание колоссальный по эрудиции и остроте философского анализа труд И.А. Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Том первый. «Учение о Боге» (М., 1918). Полное вхождение в Гегеля, восприятие на себя всего гегелевского мироощущения, видение глазами Гегеля, точность и зоркость в разрешении терминологических трудностей, воскрешение Гегеля из библиотечной пыли и пламенное утверждение вечных истин, лежащих в основе философии этого далеко еще не преодоленного мыслителя, – все это делает книгу И.А. Ильина редким в русской философии произведением. Ни изучение Гегеля, ни изучение современной русской философской мысли теперь уже немыслимо без этой книги И.А. Ильина.

Необходимо отметить далее книгу кн. Е. Трубецкого «*Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и критицизма*» («Путь», М., 1917), где мы находим довольно обстоятельную критику трансцендентального метода у Канта, его теорий о времени и пространстве, об антиномизме и пр., не лишены интереса и написанные с большим пониманием дела главы о Когене, Риккертe и Ласке. Для лиц, штудировавших Файхингера и др[угих] комментаторов Канта, книга кн. Евг. Трубецкого многого не даст. Но простота языка и аргументации, ясность мысли и изложения, здоровое чувство неправды критицизма сделают эту книгу весьма полезной.

Философское и углубленно общественное значение имеет, далее, книга П.И. Новгородцева «*Об общественном идеале*». Вып. 1 (М., 1917), в которой автор дает ценные размышления об общественном идеале в свете бесконечности и абсолютного совершенства личности, а также и свою объективную философскую критику марксизма. Столь объективная критика марксизма, на наш взгляд, в русской литературе появляется впервые.

Горячей рекомендации и наибольшего распространения заслуживает книга С.Л. Франка «*Душа человека. Опыт введения в философскую психологию*» (М., 1917). Автор видит в психологии род онтологии, а в душе – абсолютное начало единства духовной жизни. У него, как и у Плотина, «голова души находится на небе, ноги ее – на земле». Книга С.Л. Франка – прекрасное орудие в борьбе с застарелыми и грубыми привычками сенсуализма и материализма. Таким же орудием может явиться и книжка Н. Лосского «*Мир как органическое целое*» (М., 1917), где на основе органического конкретного идеала – реализма – рассматриваются проблемы множественности субстанций, абсолютного, причинности и целесообразности, и т. д. Со своей, особой, стороны к тому подходит и М.О. Гершензон с небольшим сочинением «*Тройствен-*

ный образ совершенства» (М., 1918). Здесь четко и ясно дано ощущение жизненных антиномий, из которых все состоит, и, если нет особенно яркого утверждения положительных ценностей, то, несомненно, есть чувство противоречий и скорбного хаоса жизни. Это ведь тоже необходимая ступень к последним утверждениям.

Если мы еще отметим философский ежегодник «Мысль и слово», изданный под редакцией Г. Шнета (М., 1918) с остроумным размышлением Льва Шестова, с глубокой статьей М.О. Гершензона о «мудрости Пушкина», с уничтожающей, хотя и несколько односторонней критикой Влад. Эрн и Н.А. Бердяева и т. д., то наш список главнейших произведений русской философской литературы за истекший год будет исчерпан.

К СТОЛЕТИЮ ВЕЛИКОЙ КНИГИ ...

Ровно сто лет назад было окончено первое издание сочинения Артура Шопенгауэра «Мир как воля и представление».

Живя и дыша воздухом, мы никогда не замечаем его присутствия. Нужно создать какие-нибудь особые условия, напр[имер], махнуть длинной жердью, чтобы ощутить наличность его в каждый момент времени. Так обстоит дело и с Шопенгауэром. Мы живы им. Современное мироощущение немислимо без него, хотя и вошло в обыкновение указывать «бесчисленные противоречия» его системы.

Современное естественно-научное сознание с его учением механической причинности немислимо без Декарта. Так же точно метафизические и нравственные начала нашего теперешнего сознания коренятся в философии Шопенгауэра, и без нее они были бы иными.

Историк философии знает, что система Шопенгауэра – блестящая мозаика из предыдущих учений Канта, Фихте и Шеллинга, не говоря уже о ближайшей связи ее с греческими и восточными умозрениями. Так, примат «воли» над представлением есть, собственно, достояние философии Фихте, безликой и до крайности абстрактной, но, тем не менее, чрезвычайно глубокой и плодотворной. Натурфилософское учение о различных стадиях мировой воли содержится в системе Шеллинга. Однако, можно сказать, что в истории философии не было такого мыслителя, который бы подобно Шопенгауэру соединил в себе дарования философа и поэта, и кому были бы свойственны подобная красота и неотразимая обаятельность мысли, стиля и настроения.

Это сделало философию Шопенгауэра популярной. Об академических вещах она заговорила столь живым языком, что не поддастся ей было нельзя. Она стала популярной и даже вульгарной. Однако это и обусловило ее исключительную роль в истории новоевропейских философских настроений.

Современное мироощущение проходит под знаком иррационалистического пламени и романтического человекобожия Ницше. Это знают уже очень многие, независимо от своего отношения к Ницше. Но мало кто знает, и совсем немного тех, кто учитывает всю глубину того факта, что первый гениальный очерк нового – ницшевского – мироощущения, именно «Рождение трагедии из духа музыки», написан под сильнейшим влиянием Шопенгауэра, с многочисленными цитатами из него и с благоговейным преклонением перед величием его прозрений.

Мы все поклонники и служители Диониса, этой тайной радости анархизма и совлечения с себя границ индивидуальности. Но знаете ли вы, что этот Дионис, рассматриваемый не как художественная греза божественного сновидца Ницше, а как философское понятие, воспринятое и разработанное гением, есть то же самое, что и учение Шопенгауэра о мировой воле, то бессмысленной и неразумной, то порождающей из себя наш оформленный мир представлений со всей его гармонией и механизмом? Радость живого бытия, сладкая мука расставания с индивидуальной волей и границей, порыв и взрыв к мировым просторам, где бьет пульс этой Воли, этой ночи, этого родимого Хаоса, этой мировой Страсти, – разве это не Ницше, не Рихард Вагнер, не Скрябин? А, между тем, в XIX веке только Шопенгауэр почувствовал эту всегдашнюю тоску человеческих религий, почувствовал до боли конкретно и реально. По реальности этого мироощущения его нельзя и сравнить с кабинетными теориями Канта, Фихте и Шеллинга.

Мы теперь уже не верим в логику, в систему, в законченность, в «мир, как представление». Мы научились ценить силы, kloкочущие в глубине души и космоса. Мы научились чувствовать их родство. Этот примат «воли» над «представлением», этот иррационализм, эта воля к жизни, наконец, этот наш пессимизм, оправдывающий дневное строение мира и сознания не как нечто самодовлеющее, но лишь как эстетический феномен, как блестящее покрывало Майи над бездной тайн, над бездной радости и ужаса, – всему этому учился XIX век у Шопенгауэра.

Отрицание прогресса в истории, если постараться обосновать его углубленно-психологически и философски, немислимо без Шопенгауэрова учения о неразумной воле и иррационализма.

Требование от нравственной философии не заповедей, а глубинного психологического и метафизического описания нравственного бытия; характеристика эмпирической нравственной жизни, как неизбежного и неуклонного стремления к наслаждению; трогательное, романтическое, какое-то по-детски нежное в сравнении с ужасами мировой неразумной Воли учение Шопенгауэра о сострадании, как всеобщем принципе нравственности, – все эти перлы художественно-философской мысли останутся навсегда с нами, как маяк, как надежда, наконец, просто, как сокровенная жизнь философа и человека.

Не будем, по установившемуся обычаю, изыскивать противоречия у Шопенгауэра. Он их победил колоссальностью своих философских интуиций. Воздадим хвалу его скорбной и беспокойной тени.

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Можно сомневаться, находится ли исконная область познания в мышлении. Правда, основное направление современной философии не дает повода для такого сомнения. Тем не менее находится все более оснований для привлечения и учета не-логического или до-логического слоя познания и мышления. Конечно, многим такая процедура представляется неприемлемой не только сама по себе, но, согласно их воззрению, она скрывает в себе и наивное, мифологическое понимание философии. Ничего не поделаешь – здесь мы должны быть мифологами, *поскольку почти вся русская философия представляет собой до-логическое, до-систематическое или, лучше сказать, – сверх-логическое, сверх-систематическое образование философских настроений и постижений.* – В Германии нередки случаи, когда не только основные представители, но даже и второстепенные мыслители создают завершенные философские системы, более или менее совершенно представляющие все основные проблемы человеческого духа. Ничего подобного мы не находим в России. В XIX веке Россия дала целый ряд глубочайших мыслителей, по гениальности сравнимых с признанными лидерами европейской философии. Но никто из них не оставил цельной, завершенной в себе системы, охватывавшей бы в своем логическом построении все проблемы жизни и ее смысла. Поэтому те, кто ценит в философии в первую очередь систему, логическую отточенность, ясность диалектики, одним словом, научность, могут, не сомневаясь, проходить мимо

русской философии. Если отвлечься от нескольких сочинений, написанных за последнее время русскими университетскими философами и посвященных главным образом (чаще всего на немецкий систематизирующий лад) теоретико-познавательным и логическим проблемам, то остальная русская философия является сплошь интуитивным, можно сказать, мистическим творчеством, не имеющим времени, а в общем и желая заниматься логической отделкой своих мыслей.

Первые предзнаменования философских исканий появляются в России в XVIII веке, когда идеи французского Просвещения одновременно с идеями просвещенного абсолютизма соприкасаются и с русской мыслью. Однако сильная социальная и публицистическая окрашенность этой философии помешала ее спокойному и взвешенному систематическому изложению. На смену французскому Просвещению в начале и в первой трети XIX века у нас пришло господство немецкого идеализма. Но восторженность его сторонников, а отчасти и давление политических условий помешали последовательному логическому оформлению и систематизации этого направления. В сороковые, пятидесятые и шестидесятые годы против немецкого идеализма выступили славянофилы, опять-таки в некотором роде сами прошедшие через школу немецкого идеализма. Но и славянофилы, сознательно принявшие мистическое знание греко-кафолической церкви, не смогли свести свои мысли в определенную систему. Помимо этого направления в России 1840–80-х годов господствовало так называемое «западничество», в отличие от славянофилов не признававшее оригинальности и самобытности русской культуры, а призывавшее к полному культурному соединению с Западом и к борьбе с традиционными основами мира русской мысли и русской жизни. И этому «западноевропейскому направлению», всецело ориентированному на публицистику, разумеется, тоже весьма далека была мысль о построении философской системы, да и какой бы то ни было системы вообще. Сменившее материализм и западничество (с 80-х годов до нашего времени) чисто идеалистическое направление, благодаря широте постановки своей задачи и небывалой глубине и всеохватности своих философских откровений, было все еще бесконечно далеко от систематизации – если таковая здесь вообще возможна. Даже самый плодотворный философ этого направления Владимир Соловьев (1853–1900), посвятивший свои обширнейшие труды основным вопросам философии, по словам профессора Лопатина, «не оставил законченной философской системы, а скорее только план системы, ряд ее очерков, не во всем между собою согласных, и частные ее приложения к разрешению отдельных

проблем». [Лопатин Л.М. Философское мирозерцание В.С. Соловьева // Лопатин Л.М. Философские характеристики и речи. М., 1911. С. 169.] Почти то же самое должно быть сказано и о другом выдающемся представителе современной русской философии – князе СЕРГЕЕ ТРУБЕЦКОМ (1862–1905), друге Владимира Соловьева. И у него, по характеристике того же автора, мы имеем «только общий план системы», но то, что можно охарактеризовать как план его системы, дает так много глубоко философски интересного, намечено так своеобразно и метко, так глубоко продумано и тонко обосновано, что посвященные общепhilosophским вопросам статьи князя С. Н. Трубецкого (большие труды которого посвящены историко-philosophским проблемам) дают читателю чрезвычайно много. Наконец, довольно широко разработаны и систематически построены труды современной университетской философии, например, сочинения Н. Лосского, А. Введенского, С. Франка, И. Лапшина, Г. Челпанова. Но эти труды упорно не выходят за границы чистой теории познания, логики и весьма скромно истолкованной онтологии. Более всеобъемлюще мирозерцание Л. ЛОПАТИНА и С. АЛЕКСЕЕВА (АСКОЛЬДОВА). Однако и у этих мыслителей многие основные проблемы, например, проблемы религиозные, затрагиваются лишь в общем виде и слишком неопределенно.

Неблагоприятные для систематического оформления и изложения философских достижений условия можно отметить во всех странах Европы. Но нигде недостаток философских систем не очевиден настолько, насколько это имеет место именно в России. По-видимому, в этом есть свой высший смысл. Очевидно, причина здесь заключается не только во внешних условиях, но скорее и главным образом во внутренней конституции русского философского мышления. В связи с этим здесь будет уместно привести некоторые воззрения о сущности русской мысли и русской философии.

Н. БЕРДЯЕВ начинает изложение теории познания и метафизики А. ХОМЯКОВА («А.С. Хомяков», 1912), самого известного и самого значительного представителя славянофильского направления в философии, следующими словами:

«Основатели славянофильства не оставили нам больших философских трактатов, не создали систему. Философия их осталась отрывочной, она передалась 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 и 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 органически 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 немецкая 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 сла-

вянофилы убеждены были, что Россия осталась верна цельной истине христианской Церкви, и потому свободна от рационалистического расчленения духа. *Русская философия должна быть продолжением философии святоотеческой*. Первые интуиции этой философии родились в душе Киреевского. Хомяков же был самым сильным ее диалектиком». [(Бердяев Н. А.С. Хомяков. М., 1912. С. 114–116).]

Я привел эту характеристику русской философии собственными словами Бердяева, одного из самых значительных представителей современной русской философской мысли, чтобы показать, что русская философская мысль нашего времени осознала свою собственную сущность и что она, как правило, не ставит себе никаких иных задач, кроме тех, которые всегда были в неискаженной русской философии.

С несколько иной точки зрения сущность русской философии представляется в следующей характеристике Волжского («Из мира литературных исканий», 1906):

Подчеркнув в согласии с только что приведенной характеристикой Бердяева отсутствие завершенных философских систем в России и указав на Вл. Соловьева как на типичного и гениального представителя русского философского образа мысли, автор продолжает: «Русская литература, которая бедна оригинальными философскими системами, тем не менее необычайно богата оригинальной, яркой и живой философией. Художественная литература – вот истинная русская философия, самобытная, блестящая, философия в красках слова, сияющая радугой мыслей, облеченная в плоть и кровь образов художественного творчества. Всегда отзывчивая к настоящему, временному, русская художественная литература в то же время всегда должна была быть сильна мыслью о вечном, непреходящем; почти всегда в глубине ее шла неустанная работа над самыми важными, неумиряющими и значительнейшими 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». [(Волжский А.С. Из мира литературных исканий. СПб., 1906. С. 300–301).]

Если теперь кратко сформулировать общие формальные особенности русской философии, то можно выделить следующие пункты:

1. Самобытной русской философии в отличие от европейской, особенно немецкой, чуждо стремление к абстрактной, чисто интеллектуальной систематизации своих взглядов; она является чисто внутренним, интуитивным и чисто мистическим познанием сущего, его скрытых глубин, которые могут постигаться не логическим схватыванием и определением, но только в символе, в образе воображением и внутренней жизненной динамикой.

2. Русская философия неразрывно связана с реальной жизнью, часто предстает поэтому в виде публицистики, источники которой заключены во всем духе времени со всеми его положительными и отрицательными сторонами, со всеми его радостями и страданиями, со всем его порядком и хаосом.

И поэтому среди русских мало «философов» *par excellence*: они хотя и есть, и даже гениальны, но отыскивать их зачастую приходится среди фельетонистов, литературных критиков и теоретиков отдельных партий.

3. С этой «жизненностью» русской философской мысли связан тот факт, что изящная литература является колыбелью самобытной русской философии. В прозаических произведениях Жуковского и Гоголя, в творчестве Тютчева, Фета, Льва Толстого, Достоевского, Максима Горького часто обсуждаются основные философские проблемы, разумеется, в их специфически русском, исключительно практическом, ориентированном на жизнь виде. И решаются эти проблемы таким

образом, что всякий непредвзятый и компетентный судья назовет эти решения не только «литературными» или «художественными», но философскими и гениальными.

II

Познание собственной сущности, выражающееся в современной русской философской литературе, распространяется не только на чисто формальную и внешнюю сторону. Современные представители русской мысли и с внутренней стороны, с точки зрения *содержания* их философии, проводят четкую грань между собой и европейской философией. В книге В. Эрнэ «Г.С. Сковорода», 1912, мы находим следующую характеристику самобытной по своему содержанию, по своей сущности русской философии.

Если всю историю новейшей европейской философии рассматривать согласно ее основному направлению, отвлекаясь при этом от менее характерных направлений ее развития (в этом отношении Декарт и Кант несравненно более характерны для новейшей философии, чем, скажем, Бёме и Баадер), то в ней можно выделить следующие три характерные черты: *рационализм, мёонизм и имперсонализм*.

В начале новой философии разум, *ratio*, был возвышен до основного принципа всего миропонимания. В своей постоянной борьбе с мистицизмом Средневековья новейшая философия оторвалась от темной, хаотической основы разума, сознания, от иррациональной, творческой космической питательной почвы. В борьбе с тем же мистицизмом она оторвалась и от неба, от сверкающих вершин разума, возвышавшихся в благословенной и мирной небесной голубизне. Безвозвратно ушли времена поэтов-философов, Платона и Данте. Вместо живой гармонии цельного, нераздельного Логоса и музыкального народного мифа в новой философии сложилось представление о поэзии как только вымысле и развлечении и понимание природы как безрелигиозной, механической целостности. А там, где религии все еще придерживались, ее старались рационализировать. Рационалистические доказательства бытия Бога, не удовлетворившие бы сегодня даже семинариста, удовлетворяли такие огромные умы, как Декарт и Лейбниц. Это и был *рационализм*. Характерен он почти для всей новейшей философии: не только для французского рационализма, но и для английского эмпиризма, поскольку и здесь результаты опыта обрабатывались тем же *ratio*, который в картезианстве обращен на врожденные свойства. Так же характерен он и для пантеизма Спинозы, панлогизма Гегеля, для Канта и неокантианства, для всех многочисленных форм позитивизма конца девятнадцатого столетия.

Вторая основная черта новой европейской философии является необходимым следствием первой. Когда в основу всего закладывается разум, ясно, что все не уместяющееся в рамки и схемы этого разума, отбрасывается как нечто бесполезное, рассматривается как только вымысел, как субъективное построение человека. Тем самым весь мир превращается в бездушный механизм, в субъективный вымысел. Все эти роковые последствия рационализма можно обобщить одним выражением *меонизм* (от греческого *ме-он*, не-сущее): вера в ничто.

Третья черта также является необходимым следствием первой. Для рационализма недоступны богатства индивидуальной, живой личности, он сознательно абстрагируется от них. Он мыслит понятиями разума, а по сути дела, мыслит при этом вещными категориями. Именно эта «вещественность» со всей свойственной для нее механичностью и формализацией царит во всех учениях новой философии, даже в учениях о личности, превращаемой просто в пучок перцепций. Этот *имперсонализм* является также одной из основных черт новой философии.

Я вовсе не хочу настаивать на полной адекватности этой характеристики новой европейской философии. Можно найти и другие, более характерные для наших целей признаки. Стремясь к полноте, можно было бы назвать не только эти три, но и больше основных черт новой философии. Однако против основной идеи этой характеристики, как мне кажется, ничего возразить нельзя. *И особенно ясно это становится, когда мы сравниваем эту европейскую философию с русской.*

Основой европейской философии является *ratio*. Русская философская мысль, развившаяся из греко-кафолических воззрений, в свою очередь многое заимствовавших из античности, в основу всего полагает *Логос*. *Ratio* – человеческое свойство и особенность; *Логос* – метафизичен и божественен.

Русский философ характеризует этот *Логос* следующим образом:

«Это не субъективно-человеческий принцип, а объективно-божественный. Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος [В начале было слово]. В нем сотворено все существующее<, > и потому нет ничего, что не было бы внутренне, тайно себе, проникнуто Им. Λόγος есть принцип<, > имманентный вещам, и всякая *res* [вещь] таит в себе скрытое, сокровенное Слово. И в то же время Λόγος 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 *святые*. Теория познания рационализма *статична*, – отсюда роковые пределы и непереходимые 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». [(Эрн В. Г.С. Сковорода. М., 1912. С. 20–21).]

Русская философия, провозглашающая в отличие от западноевропейского *рационализма* восточно-христианский *логизм*, одновременно и в отличие от *меонизма* провозглашает полнокровный и безостаточный мистико-онтологический *реализм*, а в отличие от бескровного и абстрактного *имперсонализма* динамический и волюнтаристский *тонизм* (*tónos* – по-гречески, тембр внутренней напряженности). «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 *всё* 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». [(Эрн В. Г.С. Сковорода. М., 1912. С. 21).]

Ratio и Логос никак не могут встретиться и вступить в противоборство на западной почве: «ибо нельзя побеждать логизм неосознан-

ностью 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 западно-европейского рационализма и потому, естественно, помериться с ним не могло». [(Эрн В. Г.С. Сковорода. М., 1912. С. 23).]

Подводя итог сказанному, охарактеризуем в возможно наиболее краткой форме как внешнюю, так и внутреннюю сущность самобытной русской философии следующими словами: *русская самобытная философия представляет собой непрерывную борьбу между западноевропейским абстрактным Ratio и восточно-христианским, конкретным, богочеловеческим Логосом и продолжающееся, постоянно возрастающее постижение иррациональных и тайных глубин космоса конкретным и живым разумом.*

III

Невозможно в краткой статье исчерпывающе охарактеризовать учения русских философов. Мы можем, так сказать, лишь привести несколько примеров.

Рассмотрим прежде всего одного русского философа XVIII столетия, жизнь и учения которого полностью отклоняются от западноевропейской традиции и подводят нас к сущности самобытной русской философии. Речь идет о Григории Сковороде (1722–1794).

Г.С. Сковорода родился, жил и творил в Малороссии, стране тогда бедной и малокультурной. Со странническим посохом в руке он исходил множество стран Западной Европы, знал различные языки, изучал философию, был знатоком античной и патристической философии. По свидетельствам его друзей и учеников, был он человеком редкостным. Путешествовал по ярмаркам и базарам, везде излагая свои вдохновенные учения, мудро углубляясь во все мелочи и случайности человеческой жизни. Был настоящим Сократом русской земли и не менее, чем греческий Сократ, видел задачу своей жизни в духовном рождении людей, в их посвящении в философию.

Антропологизм является основной идеей философии Сковороды. – Только через человека возможно познание. Человек – это микрокосм. Единственно истинная жизнь – человеческое сердце – инструмент всякого познания. *Nosce te ipsum* [Познай самого себя] является основанием всякой 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?» [(Цит. по: Эрн В. Г.С. Сковорода. М., 1912. Ч. II. Гл. II (Антропологическая точка зрения). С. 216).] Человек должен найти в своем сердце последний критерий, основу познания и жизни. Больше искать их негде. «Глубокое сердце, одному только Богу познаваемое, не иное что есть, как мыслей наших неограниченная бездна, просто сказать, душа, то есть *истое существо и суцая иста*, и самая эссенция, и зерно наше, и сила, в которой единственно состоит *родная жизнь и живот наш*, а без нее мертвая тень есьмы... Коль несравненная тщета потерять себя самого, хотя бы кто завладел всеми Коперниковыми мирами”. “Брось тень; спеши к истине. Оставь *физические сказки* беззубым младенцам”. [(Цит. по: Эрн В. Г.С. Сковорода. М., 1912. Ч. II. Гл. II (Антропологическая точка зрения). С. 217–218).] В отличие от «Просвещения» и рационализма XVIII столетия Сковорода представляет свой антропологизм, свое учение о сердце. Примыкая к воззрениям великих Отцов Церкви, он мечтает создать особую *кафолическую*, т. е. всеобщую и универсальную науку, которая должна была стать для человечества руководством к счастью и составила бы основу как для теоретической, так и для практической философии.

Второй основной идеей системы Сковороды является *мистический символизм*. Это очень важная черта и одна из самых оригинальных особенностей его философии. Более чем за столетие до появления современного художественно-философского символизма, исходя из своего учения об антропологическом критерии высшей истины, Сковорода проповедовал следующее: «Истина острому взору мудрых не издали болванела так, как подлым умам, но *ясно, как в зеркале*, представлялась, а они, увидеть *живо живой ее образ*, уподобили оную различным тленным фигурам. Ни одни краски не изъясняют розу, лилию, нарцисса столь живо, сколько *благолепно у их образует невидимую Божью истину, тень небесных и земных образов*». [(Цит. по: Эрн В. Г.С. Сковорода. М., 1912. Ч. II. Гл. III (Hieroglyphica, emblemata, symbola). С. 225–226).] Рассудок создает лишь схемы. С их помощью невозможно постичь живую взаимосвязь бытия и его скрытую сущность. Только в образах можно достичь действительного познания. Первоначально символ имел в религии великое исключительное значение, но с течением времени люди утратили понимание скрытой сущности символа и стали придерживаться его внешней тленной стороны. Сковорода осуждает старый грешный земной взгляд, которому чужды символы, который не видит истины. Око и мысль «продолжает равно молнийное своего летанья стремление через неограниченные вечности, миллионы бесконечные», «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». [(Цит. по: Эрн В. Г.С. Сковорода. М., 1912. Ч. II. Гл. III (Hieroglyphica, emblemata, symbola). С. 227–228).] Этот покой Божий, эту вечную субботу духа Сковорода называет «символом символов». Из антропологического символизма у Сковороды вытекает проблема Библии. Библия для Сковороды – объект его любви, даже влюбленности. Он избегал земных женщин, сторонился всех земных и плотских радостей, чтобы предаться уединению и в уединении наслаждаться своей любовью «в пречистых объятиях краснейшей паче всех дочерей человеческих сей Божьей дочери» – Библии. Существуют три мира. Великий, бесконечный – макрокосм. Малый, человеческий – микрокосм. Третий, символический – Библия. Символы Библии «открывают в нашем грубом практическом разуме второй разум, тонкий, созерцательный, окрыленный, глядящий чистым и светлым оком голубицы. Библия поэтому вечно-зеленеющее, плодоносящее дерево. И плоды этого дерева – тайно образующие символы». [(Цит. по: Эрн В. Г.С. Сковорода. М., 1912. Ч. II. Гл. IV (Проблема Библии). С. 245–246).]

Чему же учит эта Библия, это символическое и антропологическое самопознание? Прежде всего она учит, что в человеке два сердца, одно тленное, другое вечное, одно нечистое, другое чистое. Человек, проникающий в глубины этой двойственной природы и охваченный стремлением увидеть свою истинную идею Бога, переживает всю силу божественного Эроса. «Кто прозрел в водах своей тлени красоту свою, тот не во внешность кую-либо, не во тления своего воду, но в самого себя и в самую свою точку влюбится» [(Цит. по: Эрн В. Г.С. Сковорода. М., 1912. Ч. II. Гл. V (Учение о внутреннем человеке). С. 250–251).]. «Не любит сердце, не видя красоты. Видно, 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» [Там же. С. 251.]. Этот самого себя любящий новый Нарцисс любит не свою преходящую сущность, не себя, а «сокровенную в себе истину Божию». Это отчасти Платоново, отчасти библейское учение Сковороды об Эросе и о возрождении души также является одним из важнейших творческих элементов его философии. Исследователь философии Сковороды пишет: «Это есть настоящий синтез между конкретным индивидуализмом Библии, в котором личность человеческая занимает первостепенное место, и несколько отвлеченным универсализмом Платона. Метафизи-

ческие свойства платоновой идеи, – вечность, божественность, ноуменальность, красоту и благодать, – Скворода 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». [Там же. С. 253.]

В своем специальном учении о Боге и мире Скворода никогда не покидает принятой им точки зрения антропологизма. Мир и Бога он познает *как человек через человека* на пути самопознания. Подобно тому, как в человеке есть два сердца, так и мир имеет две сущности: видимую и невидимую.

В этом разделении двух сущностей Скворода доходит до полного дуализма, так сказать, до дурного платонизма. Но этот онтологический дуализм преодолевается у него самым интимным путем его религиозным монизмом и его мистическим учением о всеобщем воскресении. Воскреснет человек, воскреснет мир. Это не только человеческое, но и комическое воскресение и преображение. Здесь духовное око Сквороды видит Царицу Небесную, Пречистую Деву, родившую Сына, который спасет род человеческий. «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». [(Цит. по: Эрн В. Г.С. Скворода. М., 1912. Ч. II. Гл. VI (Учение о мире). С. 267–268).] Царица Небесная открывает двери в небесные чертоги Премудрости Божией, к чуду всемирного воскресения. Здесь мысль Сквороды тверда и непоколебима, как непоколебим он в антропологических корнях своего учения о Боге. Но частности его учения о мире, как и частности его учения о Боге, содержат непримиримо дуалистические тенденции, останавливаться на которых здесь не место и которые, помимо того, преодолеваются другими чисто мистическими учениями и размышлениями.

Мистическая и практическая мораль Сквороды теснейшим и глубочайшим образом связана с его метафизикой и богословием. В своей божественной глубине воля и разум – едины, эмпирически же они разорваны и мучительно стремятся к первоначальному единству. Воля сильна, но слепа. Разум ясен, но бессилен. Цель жизни состоит в том, чтобы вернуться в отчий дом, чтобы преображенными разумом с помощью воли приблизиться к познанию истины. Подобно тому, как для Канта важна мораль абстрактного долга, так для Сквороды важна мораль внутреннего человека, «*theoria*» преображенного разумного познания, практическая мистика, своего рода экспериментальная метафизика. Мораль Сквороды совершенно мистична, он говорит

глубокомысленно и тонко об основополагающих мистических добродетелях: о страхе Божиим как основе мудрой жизни, о вере как ее непрременном условии, о любви как ее завершении и вершине. Все это – не просто мораль, но и религия и мистика. Мистический характер обнаруживает и его практическая мораль, основным понятием которой является сродность. Счастье заключается в сродности, в следовании собственной природе, в творчестве, в труде над самоопределением в своей жизни, в тонкой чуткости при исполнении приказов своего духа, в счастье жить своим самым подлинным «Я».

Нередко Сковорода высказывал мысли западноевропейских мыслителей задолго до их появления в Европе. Так, в своей педагогике он проповедовал уже в пятидесятые годы восемнадцатого столетия, то есть до Руссо, принцип возврата к природе и делал это отнюдь не случайно, а наоборот в полном соответствии со своими теоретическими воззрениями. Первым в Европе он осудил искусственное разделение, внесенное французским «Просвещением» в отношении 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<, > единственной и истинной и лечебницы и учительницы».* [(Цит. по: Эрн В. Г.С. Сковорода. М., 1912. Ч. II. Гл. X (Педагогические идеи). С. 316).] Но что такое природа в человеке? Это его *сердце*. Следовательно, и здесь должна быть подчеркнута гениальность Сковороды, прошедшего некоторые ступени развития западноевропейского мышления, не повторяя его рационализма и других черт. Возможно интересно еще подчеркнуть мысли Сковороды о воспитании ребенка *еще до его физического рождения* и необходимость и принципиальную важность *физического воспитания* вообще, а также некоторые из его мыслей о необходимости развития *«целостности духа»* наших детей, о вреде слишком раннего начала изучения наук, о *воспитании чувственной жизни* и т. д.

IV

Мы описали основную черту русской самобытной философии, сводящуюся к столкновению между *ratio* и логосом. Разумеется, каждый мыслитель переживает это столкновение по-своему. И вскоре мы находим, что на первый план больше выступает то *ratio*, то логос, то теневая сторона «разума» – абстрактный рационализм, то теневая сторона «слова» – беспринципный и темный алогичный мистицизм. У Сковороды нередко, например, в его учении о Боге и мире, господствует пла-

тонический образ мысли, т. е. он становится более абстрактным, чем можно было бы ожидать от него. Силен он и в гностическом методе мышления. Сковорода, несомненно, еще далеко не чисто христианский мистик. Хотя он и приблизился к подлинному Логосу, к этой последней гармонии и всеединству, но полностью в него так и не проник. Конечно, он представляет собой лишь начало русского философствования, и для начала его учение гениально и художественно прекрасно. Неисчерпаемые и глубочайшие интуиции русской мысли, в лоне которой ведут свою борьбу греко-кафолическое восточно-христианское познание и новейшая западноевропейская философия, только начинают проявляться в учении Сковороды, какими бы своеобразными и глубокими они не были. Конечно, глубины этих познаний полностью не проявились еще и до наших дней. Путь к ним теряется в бесконечных далях, открывающихся перед современным искателем истины. На пути к раскрытию глубины изначально русского философского мышления после Сковороды мы встречаем *славянофилов и Владимира Соловьева* с целым рядом его талантливых учеников и друзей.

К основной проблеме русской философии, к внутреннему подвигу преодоления хаоса логосом славянофилы и Владимир Соловьев подходят с двух совершенно противоположных сторон. Славянофилы рассматривают основную проблему русской философии в свете антитезы «Запад и Восток». В своих религиозных, философских и философско-исторических воззрениях они не выходят за границы уютного, первоначального русского духа, – за границы романтической идеализации идиллии господских поместий, за границы родной и близкой им почвы. Славянофилы выросли на русской почве, их породила русская земля, они полны твердого, непоколебимого духа земли, прочно срослись с землей и отделить их от нее невозможно, не разрушив их сущности. Владимир Соловьев и все его современные ученики тоже близки русской земле, они также полны послушания откровениям Матери-земли. Но в то время как славянофилы чувствовали себя уютно в своих старинных господских поместьях, в то время как для них Московский период русской истории был чуть ли не достижением Царства Божия на земле, современная русская философская мысль утратила веру в этот уютный романтизм, в идиллическую идеализацию русской старины. Соловьев и его ученики проникнуты апокалиптическими тревогами и надеждами, они давно объаты мистическим ужасом перед концом, эсхатологическими предчувствиями последних усилий и титанической обеспокоенностью за весь мир. *Идиллический романтизм старины и апокалиптическое предчувствие конца* – вот начало и конец того ос-

нового течения самобытной русской философии, которое мы находим в девятнадцатом столетии. До славянофилов, т. е. до сороковых годов, у нас не было никакой непрерывной последовательности развития почвенной русской философии. Только Сковорода в XVIII веке был бессознательным провозвестником своеобразной русской философии. Все остальное было в России в XVIII веке импортировано с чужбины и неорганично. Органическое развитие было давно утраченным. Петр Великий завершил своими мощными реформами по западноевропейскому образцу отделение московской религии и жизни от ее органического хода развития. С этого времени русские познавали только чужое, поверхностно усваивая его. Лишь очень поверхностно они усвоили французскую философию XVIII века. Мы не знаем ни одного более или менее выдающегося мыслителя этого направления. Как русское вольтерянство XVIII века, так и русский мистицизм XIX века были чужими, привнесенными, неорганичными явлениями. Первой органично-русской философией, которая не была единичным явлением, подобно философии Сковороды в XVIII столетии, первой философией, которая восприняла в себя не только старый греко-кафолический, христианский образ мышления, но и стала образцом для всей последующей русской философской мысли, была философия славянофилов.

Славянофилы вышли из романтического движения, в котором осознал самого себя немецкий народ, органическое и историческое они усвоили как необходимые методы всякой именно национальной философии. Русские славянофилы первыми выразили внутренний синтез русского народного духа и религиозного опыта восточного православия. Но они прошли через всю культуру Запада, прежде всего через учения Шеллинга и Гегеля. Повторим здесь слова, которыми характеризует славянофилов Н. Бердяев в вышеупомянутом сочинении:

«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 бóльшая 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, соединив 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 западнокатолического и потому творящего новую жизнь.* Поэтому славянофильство сыграло огромную роль не только в истории нашего национального самосознания, но и в истории православного самосознания». [Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. Гл. 1: Истоки славянофильства. М., 1912. С. 8–9.]

Мы, конечно, не можем здесь подробно разбирать учения славянофилов, но необходимо сказать несколько слов о философии А. Хомякова, бывшего вместе с И. КИРЕЕВСКИМ основателем и центром славянофильства.

Теория познания Хомякова и Ивана Киреевского покоится на спорах о единой, неделимой духовной жизни. Иван Киреевский утверждал, что у западных народов произошло *«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»*. [Цит. по: Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. Гл. 4: Хомяков как философ. Гносеология и метафизика. М., 1912. С. 117.]. Тем самым теория познания славянофилов исходит из критики гегельянской философии. Хомяков осознал не только основное заблуждение гегельянской философии – отождествление живого бытия с понятием, – он ясно осознал и те фатальные последствия, которые оно должно было повлечь за собой в истории. С полной и поразительной ясностью он предсказал и сформулировал переход от гегелевского абстрактного идеализма к диалектическому материализму. По Хомякову и Киреевскому, немецкий идеализм является продуктом протестантизма. Отказавшись от живого организма церкви, Германия утратила единую жизнь духа. «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». [Там же. С. 121.]. Гегель дал протестантскому рационализму его завершение.

В отличие от этой бескровной теории познания, Хомяков подчеркивает *общий, соборный, т. е. церковный характер теории познания*. Дух, обосновывающий сам себя, бессилен и идет навстречу собственному отрицанию, смерти. Разум и воля в моральном созвучии с всеохватным разумом являются основой всего. Хомяков видит истинный критерий познания в церковном общении, в любви. «Из всемирных законов *волящего разума, или разумеющей воли (ибо таково определение само-го духа)*, 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». [Там же. С. 127–128; выделенный полужирным курсивом строк нет у Бердяева, нет и курсива.]. «Общение любви не только полезно, но *вообще 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 Протестантства, отрешающего личность до свободы в пустынях рассудочной отвлеченности». [Там же. С. 128; курсива в книге Бердяева нет.].

Вот что говорит об этом интерпретатор философии Хомякова: «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“, со „сверхиндивидуальным субъектом“ и т<ому> п<одобными> кабинетными измышлениями философов, соборность взята из бытия, из жизни, а не из головы, не из книг*». [Там же. С. 128; последние четыре строки у Бердяева курсивом не выделены.].

Учение славянофилов и русской философии вообще о вере как подлинном источнике и условии всякого знания тоже не имеет ничего общего с западными учениями о вере, об умозрении, о здоровом человеческом рассудке, чувстве и т. д. Все эти западные понятия, выражаясь словами профессора Лопатина, чаще всего имеют более ограниченное и специальное содержание. Так, например, интеллектуальное созерцание Шеллинга

просто совпадает с актом чистого самопознания, когда наше «Я» поднимается над всем относительным и конечным и находит свою собственную абсолютную сущность, одновременно являющуюся внутренней реальностью всех других вещей. Далее западные учения о вере подчеркивают гораздо больше антагонизм, существующий между непогрешимыми откровениями, с одной стороны, и выводами абстрактного разума и эмпирического опыта, с другой. Эту точку зрения представляет, например, типичная для таких учений позиция Якоби. Русские славянофилы видят в вере основание всей философии, в ней синтезируются и примиряются отдельные элементы знания, в том числе и чисто разумные.

Такова эта теория познания целостного духа. «Полное разумение есть воссозидание, то есть обращение разумеваемого в факт нашей собственной жизни». [Там же. С. 130.]. Воля – это то, что истинно разделяет субъект от объекта, истину от лжи. «Свобода в положительном проявлении силы есть воля». [Там же. С. 132.]. Она так же очевидна в творческой деятельности, как вера в отражающей восприимчивости, как разум в завершенном осознании. «Необходимость есть только чужая воля». [Там же. С. 134.]. Волящий свободный разум – таков центр всего мировоззрения.

На основе своего общего учения о волящем разуме Хомяков пытается дать правильное понятие о Церкви. И, согласно высказываниям его друзей и учеников и по мнению современного исследователя, это было первое правильное определение Церкви в православном богословии. «Я признаю, подчиняюсь, покоряюсь – стало быть, я не верую». [Цит. по: Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. Гл. 3: Хомяков как богослов. Учение о Церкви. С. 80; у Бердяева откурсивлены только первые четыре слова и последнее.]. «Церковь не доктрина, не система и не учреждение. Церковь есть живой организм, организм истины и любви, или точнее: *истина и любовь как организм*». [Цит. по: Там же. С. 80.]. Мысль Хомякова была совершенно свободной и самостоятельной, нам кажется, что ни у какого другого русского не найдешь такой свободы мысли, какая была у него. «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». [Там же. С. 88.]. «Само христианство есть не иное что, как свобода во Христе... Я признаю Церковь более свободною, чем протестанты; ибо протестантство признает в Св. Писании авторитет 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 не-

справедливо 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*». [Там же. С. 89–90.]. Насколько глубоко и возвышенно это построение нового понятия Церкви, настолько же несправедливо отношение Хомякова к католицизму. Хомяков видел в нем только рационалистический и юридический формализм и не углублялся в мистику католицизма и протестантизма, например, в мистику Якоба Бёме. Поэтому многие стороны внутренней жизни западных вероисповеданий и остались для него скрытыми, хотя многое, как, например, несомненно существующий элемент рационализма, он постигал и ощущал остро и полностью.

Славянофилы рассматривались в русской литературе, главным образом, как публицисты и социологи. Правильная оценка славянофилов была сделана только недавно, можно сказать, только в наши дни. Социальные воззрения критиков всегда имели в русской литературной критике огромное значение, сама же литература выполняла для русской мысли функции публицистики и философии. Может быть, причины и оправдание такого положения дел заключались в общих, стесненных условиях, в которых находилась литература до последнего времени. Как бы там ни было, славянофилы часто считались реакционерами, в лучшем случае – консервативными публицистами. Философской основы мирозерцания славянофилов не понимали, да и не были в состоянии ее понять. Сегодня нам ясно, что философия истории и социология славянофилов были лишь завершением упомянутого выше внутреннего учения о едином духе, о Церкви, о соборной теории познания. Можно понять *философию истории* Хомякова как подчинение всех действующих в истории сил двум основным категориям – иранству, т. е. религии свободы и свободного духа, и кушитству, религии необходимости и подчинения земному миру. Иранство получило свое самое ясное выражение в православном Востоке, кушитство – в католическом Западе. С нашей точки зрения, во всем этом много наивности и некритического содержания, но многие конкретные мысли этой конструкции характеризуются неопровержимой интуитивной достоверностью и не могут быть опровергнуты никакой наукой. Так же двусторонне, т. е., с одной стороны, гениально-интуитивно, с другой – наивно-романтически учение Хомякова о русском мессианстве. Но эти учения отступают для нас на задний план, хотя для самого Хомякова они и представляют собой необходимый кардинальный момент его философии.

V

Славянофилы, сказали мы выше, представляют собой национальную романтическую идеализацию старины. У них много покоя, равновесия и твердокаменной надежности.

Иного свойства наша современная эпоха. Во времена славянофилов завершилось почти полное разложение уютной деревенской жизни помещиков. Одновременно необычайно сильное развитие получили капитализм и империализм. Росло отчуждение между правительством и народом, старая добрая православная вера оказалась в упадке и подвергалась притеснениям. Все ехали учиться в Западной Европе, мышление и правящая власть находились в зависимости от германства. Отдельная личность и все общество подвергались притеснениям. Наступал трудный и зловещий период какой-то лишь предчувствовавшейся апокалиптики. Как уже было отмечено выше, русская философия никогда не занималась ничем иным, кроме души, личности и внутреннего «служения». И именно эта душа, эта личность, это внутреннее дело сотрясались теперь в мистическом ужасе, в тревожном ожидании конца. Сияющей и центральной фигурой этого нового ощущения жизни несомненно является Достоевский. В его романе «Братья Карамазовы» дано понимание мира той жизненной глубины, в которой сокрыты корни всего бытия и ясно прослушивается предсказание близкого конца мира. Но мы не будем здесь говорить о Достоевском, ибо это – задача литературной критики. Здесь мы будем говорить о *философе* этого нового русского апокалиптического ощущения жизни, о Владимире Соловьеве (1853–1900).

Изложение учения мистика и поэта – задача ответственная, и в то же время сложная и неблагодарная. А Соловьев как раз и является мистиком и поэтом и не только в своих стихах, но и в своей философии. Речь о той линии развития, которую проделал Соловьев, или о неровностях его системы завела бы нас здесь слишком далеко. Отметим здесь кратко лишь самое важное.

Если отвлечься от всех частных и попытаться выделить основную идею философии Соловьева, то это будет, пожалуй, идея *духовной телесности*. Из нее можно вывести все другие основные идеи Соловьева, среди которых более всего выделяются идея всеединства, идея Богочеловечества, *идея преображения тела и духа, идея Церкви как тела Христова*. Соловьев верит в святость, чистоту и красоту материи и тела. В своем мистическом увлечении священной плотью, Матерью-землей, божественной материей он, разумеется, далек от славянофилов и от всякого спокойного восхищения миром. Если подлинный гуманизм яв-

ляется верой в Христа как Бого-человека, то подлинный натурализм, по Соловьеву, – верой в Бого-материю. Реальные материя и тело – обособления от первоначально чистой и девственной Мировой души, утратившие свою святость, но сохранившие элементы всеединства, поэтому они и теперь являются основой жизни. Аскеза – не уничтожение плоти, она лишь усиление духа за счет плоти, воскресение, освящение и смирение плоти. Материя – недостойное жилье Богочеловеческого духа. То, что называется нами сейчас идеей, бесплотно и безжизненно, а то, что называется нами сейчас плотью и материей, грешно и бессмысленно. Но воскресение и идеальное состояние мира не есть царство чистого духа и они никогда им не станут. Без материи, без плоти содержание идеи не могло бы стать полным, и даже добро не было бы полносоставным. Вся природа, все живое ожидает воскресения, восстановления, преобразования. И это преобразование станет полным одухотворением материи и совершенной материализацией идеи. После своего воскресения материя, тело в более чистом и просветленном виде станут истинной формой добра и истины. Уже в нашем мире мы находим одухотворение материи и материализацию идеи. В неорганическом мире, в эволюции уже произошло преобразование злого и темного, разложившегося материала, которое ведет от угля к алмазу (хотя уголь и алмаз как химические элементы тождественны). И в органическом и в человеческом мире мы видим постепенное изменение материи, одухотворение телесного – от темных и серых облаков до великолепной красоты универсального символа всеединства, безоблачного голубого дня с его бессмертным небесным светилом, от отвратительной слизи элементарных творений до красоты женского тела. Продолжение борьбы идеи с материей мы видим и в искусстве – борьбы, уже выходящей за пределы нашей земной красоты и пытающейся соединить куски действительности, разорванные мировым злом, в более прочной, преображенной и святой связи, объединив их с универсальным всеединством. Наконец, полное и всеобщее окончательное воссоединение злого и обособленного бытия – воскрешение мертвых, воскрешение плоти и спасение всего мира.

Таково учение Соловьева, изложенное в самом общем и элементарном виде. То есть учение *о духовной телесности, о преодолении Богочеловеческим делом мирового зла, о введении и создании универсального всеединства*. Подчеркнем особо некоторые стороны этой философии, прежде всего чисто теоретическую, т. е. главным образом теоретико-познавательную.

Ясно, что для Соловьева никакая теория познания и даже никакая онтология не имеют самостоятельного значения. Ведь он самобытный

русский философ. Его теоретико-познавательная и онтологическая полемика ведется в рамках религии и глубинной психологии. В своей «Критике отвлеченных начал» Соловьев проводит теоретико-познавательное исследование, чтобы решить следующие вопросы: во-первых, вопрос об истинном существовании Бога, во-вторых, вопрос о вечном существовании человека или его бессмертии и, в третьих, вопрос о его свободе. Ибо от этих вопросов зависит бытие или небытие религиозной мысли точно так же, как и человеческой жизни.

Поставив раз вопрос об истинном познании, мы изначально имеем *предварительное* понятие об истине, иначе бы мы не ставили этого вопроса. Ясно, что такое предварительное понятие об истине может иметь лишь такие формальные признаки, как *безусловная реальность* и *безусловная разумность*. Применив же этот критерий к существующим формам познания, а именно: к абстрактно-эмпирической, т. е. науке, и к абстрактно-рациональной, т. е. философии, мы увидим, что первое познание дает лишь относительную реальность, второе же – лишь относительную разумность. Оба они – продукты деятельности моего Я, ни одно из них не дает гарантии, что здесь имеет место истинное и абсолютное познание. Факт эмпирического познания так же субъективен, как его форма. Подведение эмпирических данных под категорию разума – просто игра субъективного интеллекта. В связи с этим либо впадают в полный скептицизм и тем самым отказываются от знания, либо вынуждены искать новые, менее субъективные и абстрактные источники познания. Попытаемся представить вторую точку зрения.

Если существует истина – чем она определяется? Она ни в коем случае не определяется нашим отношением к ней. Наоборот, чтобы быть истинным, наше коренящееся в чувстве или в мышлении отношение к вещи должно было бы определяться абсолютной истиной самой вещи. Когда мы ощущаем предмет в его истине, наши ощущения при этом верны не потому, что это наши ощущения, ибо всякое ощущение само по себе обособленно и случайно, но потому, что здесь мы вступаем в реальное отношение к истинному предмету. Следовательно, необходимо предпосылать истинному познанию истинное бытие предмета и его реальное отношение к познающему субъекту. Истина – это прежде всего то, что *есть*. Но существует много различных вещей и, следовательно, они только тогда могут быть истиной, если они принадлежат к тому же самому *Единому*, которое и является настоящей истиной. Но и это Единое не есть истина, поскольку оно стремится отрицать и не включать в себя Многое, ибо Многое в Едином есть Всё. Следовательно, только положительное единство или Все-Единство может быть на-

стоящей и полной истиной. Таким образом, *есть* истина, истина есть *Всё*, истина есть *Единое*. Подлинным объектом познания является *сущее Все-Единство*. Как же возможно *познание* истинно сущего?

Что оно возможно – это факт. «Вещь в себе» и явление – координированные понятия, одно невозможно без другого. Вещь в себе, истинно сущее, не только познается, но это *единственное*, что познается. Это становится понятным сразу, как только учитывают, что существующее вообще есть или действительно сущее или его явление. Но быть познанным для действительно сущего значит быть познанным не в ощущении или в понятии. В этих обоих случаях мы бы все еще оставались в сфере случайно сущего. Действительно сущее познается не в ощущении и не в понятии. Все доказательства действительно сущего, подобные, например, доказательству бытия Божия, не могут привести ни к чему: все они сводятся к закону каузальности, а последний является лишь субъективной формой познания, и они имеют значение лишь вероятных рассуждений, а не надежных доказательств. В этом скептики правы. Но существует еще один источник нашего знания. Соловьев называет его *непосредственным чувством*. «Абсолютно-сущее [...] необходимо для нас, то есть требуется нашим разумом, нашим чувством и нашей волей. Но следует ли из этого его собственная объективная действительность, а если не следует [...], 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» [Соловьев В.С. *Философские начала цельного знания* // Собр. соч. Под ред. С.М. Соловьева и Э.Л. Радлова. Т. 1. 2-е изд. СПб., б. г. [1911] С. 347].

Только благодаря этому непосредственному постижению истинного бытия в себе самом наши мысли становятся мыслями, а наши ощущения ощущениями чего-то. В этом *догматическом мистицизме* заключается

последняя опора действительности и разумности познания. Основной факт познания состоит не в ощущениях и понятиях, но по своей сущности он является *мистическим фактом*. Первым выражением этого мистического знания является вера, убеждающая нас в реальном существовании того объекта, к которому относятся наши ощущения и понятия. И все-таки вера – только начало знания. Помимо связи идеальной сущности субъекта с идеальной сущностью других вещей необходимо еще определенное воззрение, определенная их *идея*. *Воображение*, второе выражение мистического знания, сообщает субъекту, чем является определенный объект, т. е. передает его идею. Наконец, наш интеллект, побуждаемый внешними впечатлениями, переносит эту скрытую в глубинах духа идею на поверхность бодрствующего сознания, воплощает ее в материальном элементе, в наших ощущениях. *Творческий акт* нашего духа (третье выражение мистического знания) превращает внутреннее переживание в хорошо оформленное знание объектов.

Этим изображением структуры нашего сознания и познания Соловьев непосредственно подходит к проблеме существования Бога. Бог и является этим положительным Всеединством, постигаемым человеком в непосредственном чувстве. Абсолютное или Бог является индивидуальным и одновременно универсальным божественным организмом или сущностью, называемой Соловьевым вечным Христом. Как и во всяком организме обнаруживаются два единства, действующее и производящее, например, такое, как душа в органическом царстве, и такое произведенное единство, как тело, так и в Христе как божественном организме существуют два единства: единство самого Логоса и единство Софии или идеально совершенного человечества, вечно находящегося в Христе. София есть необходимое воплощение и местоположение Логоса, вечное тело Бога и вечная душа мира, вечный покров Бога. Всякий индивидуальный человек вечен в Богочеловечестве. Возникшее во времени, во времени же и должно исчезнуть. Но человек не возник во времени. До своего физического рождения он находится вечно в умопостигаемой сущности Софии. То же надмирное существование человека обеспечивает ему абсолютным образом его свободу.

Теория познания и метафизика дают оправдание и прояснение трех великих истин – существования Бога, свободы и бессмертия человека.

Идеальный человек должен быть одновременно индивидуальным и универсальным созданием. Таким человек и был до своего выделения из вечного единства божественной жизни, т. е. «примитивный человек». В домировой божественной жизни человек был связью между Богом и несотворенной природой, между абсолютным единством и ха-

отической множественностью, он был душой мира и покровом Бога. Но эта домирная связь всего сущего является лишь следствием всеилия Бога. И поскольку Бог является не только всеилием, но и милостью и истиной, то он желает, чтобы всё было не только в Едином (в Боге), но и чтобы Единое, Бог был во всем, он желает *свободного* всеединства, он желает, чтобы хаотическая множественность природного мира добровольно соединилась с Богом. Поэтому Бог дает хаосу свободу соединиться с ним, единство творения мира распадается и превращается в механическое сосуществование атомов, мировая душа становится недостаточной в качестве общего центра и мировой организм осужден на раздробленное, эгоистическое существование, корнем которого является зло, его же плод – страдание. Тем самым явление природного мира есть результат *метафизического зла*.

Но после грехопадения божественное единство – Логос – и человеческое единство – София, мировая душа, образец человечества, приведенная в единство множественность, или всеединство, распадается не окончательно. Мировая душа и после грехопадения находит связь с Логосом. Отсюда возникает мировой процесс благодаря тому, что постепенно рождается универсальный человеко-божественный организм, причем Логос – форма – является активно-мужским, а душа – материя – пассивно-женским элементом. Первая фаза мирового процесса – это космогонический процесс с его тремя ступенями: механическим единством универсальной гравитации, динамическим единством неизмеримых физических сил (теплоты, света, электричества) и органическим единством живой силы. Следовательно, это превращение природного мира из хаоса в космос и подготовка необходимых для появления человека условий. Вторая фаза мирового процесса – это *исторический процесс*, начинающийся с появлением человека. Здесь не только хаос превращается в космос, но и начинается его внутреннее преобразование, поскольку в человеке – по крайней мере идеально, в сознании – творение объединяется с божественностью. Таким образом, человек является посредником в спасении природы и ее объединения с Богом. *Богочеловеческий процесс* является завершением, последней или, вернее – предпоследней ступенью всего исторического процесса. Человечество неуклонно движется к абсолютному преобразению и объединению с Богом. Свое особое внимание наш философ посвящает, между прочим, и *любви*, мистическому принципу в человеке, преодолевающему преграды, существующие между отдельными индивидуальностями, и объединяющему заново их в общем всеединстве. Результат любви состоит в объединении людей, а через него и всего тварного.

Любовь должна осуществить тройное объединение: во-первых, она должна воссоздать индивидуального человека, объединяя его настоящей связью с его естественным дополнением, женщиной; во-вторых, она должна воссоздать социального человека, соединяя в прочной и определенной связи индивидуум с обществом; в-третьих, она должна воссоздать универсального человека, его тесное и живое единство со всей природой мира, являющейся органическим телом человека.

В философии Владимира Соловьева внутренне слиты различные элементы платонизма и неоплатонизма, патристической философии и гностицизма, философии Шеллинга и Гегеля, исконно русского мирозерцания и русской философии, мистицизма и рационализма самых великих мыслителей древнего и нового времени. Хотя эта удивительно единая и рациональная философия восприняла в себя столь разнородные элементы, она была проникнута внутренним огнем, передать который в нашем кратком и по необходимости схематичном изложении, разумеется, было невозможно. В статьях «О смысле любви» Соловьев более пророк, чем ученый философ. Невозможно передать этот внутренний пафос, читатель сам должен вчувствоваться в это вдохновенное сочинение. Еще более пророчески звучат «Три разговора», в которых вопрос о судьбе этого мира ставится и получает свое решение в возвышенном и таинственном символизме своеобразно представленного Апокалипсиса. Мне кажется, что только русские или те, кто любит и понимает русскую культуру как свою собственную, могут понять дух и стиль этого пророческого произведения Соловьева. Перевод таких произведений на иностранный язык неизбежно должен будет превратиться в варварство.

VI

Соловьев полностью сгорает в огне и в ужасе своих апокалиптических предчувствий. В этом он стал настоящим предводителем основательной, серьезной группы русских мыслителей. Из них должны быть упомянуты С.Н. Булгаков и Н.А. Бердяев.

Общую картину философской деятельности Булгакова дает его вышедшая несколько месяцев назад книга «Свет Невечерний. Созерцания и умозрения». В этом труде дана полная религиозная система с довольно подробным изложением свойств природы религиозного сознания с учением о божественном Ничто в смысле так называемого отрицательного (апофатического) богословия, с учением о тварности мира и о софийности твари, о первом Адаме (в смысле еврейской Каббалы), о втором Адаме или боговоплощении и мистическом значении хозяйства, искусства, власти в человеческой истории, о теократии и теургии и конце света.

Для общей философии Бердяева самое большое значение имеет книга «Смысл творчества. Опыт оправдания человека». Основой его миропонимания является понятие творческого акта, и с этой позиции рассматриваются основные вопросы жизни: государство, брак, семья, искусство и т. д. Булгаков и Бердяев – славянофилы с добавлением апокалиптической мистики, возникшей из гностицизма Соловьева и его диалектики.

Невозможно классифицировать и сформулировать многообразие и разносторонность самобытной русской философии. Выше мы привели примеры «теоретического» философского мышления. Мы видели, что и «теория» постоянно связана в русской философии с практикой, с внутренним деланием. Систематизирующие немецкие ученые не знают русской философии и, даже познакомившись с ней, они едва ли предались бы ее серьезному изучению. Сами русские мало и неохотно занимаются собственными философами, у них мало дара к системам и к истории систем. Русские более *переживают* свою философию. Поэтому они так мало знают своих философов, поэтому русская философская мысль остается без теоретического обоснования, даже без описания. Задача этой статьи состояла в том, чтобы обратить внимание на самобытную русскую философию и привести из нее несколько ходов мысли. При этом было достаточно общего указания на то направление, в котором развивается самобытная русская философия, до сегодняшнего дня прошедшая путь от идиллического романтизма славянофилов до апокалиптической мистики современности. Систематизация истории русской философской мысли, т. е. выделение и описание основных типов своеобразных русских мироощущений, является делом отдаленного будущего.

До сих пор я постоянно говорил о самобытной русской философии, т. е. о той философии, аналогов которой нельзя найти на Западе. В заключение я хочу кратко упомянуть заимствованную на Западе и по-западноевропейски разработанную русскую философию. Период возникновения этой философии не может быть отнесен ко времени до основания в 1755 году первого в России Московского университета. В русском обществе того времени уже была распространена философия французского Просвещения. Она вызывала восхищение своим остроумием и своей новизной, однако более глубоких корней на русской почве она не пустила. Выражение «вольтерьянец» относится у русских людей восемнадцатого столетия скорее к обыденной жизни, чем к философии. Это просто вольнодумец, склонный к материализму и этическому сенсуализму. В Московском университете до начала девятнадцатого века преподавалась философия Вольфа, которая была известна только очень узким профессиональным кругам. Свидетель-

ством того, что вольтеррианство и французское Просвещение имели лишь внешнее и поверхностное значение, является их быстрое исчезновение. Параллельно с развитием диалектического идеализма на Западе у нас начинается подражание Канту, Гегелю, Шеллингу, Фихте. Из них Фихте получил самое незначительное распространение, самое же широкое – Шеллинг. Как известно, конец эпохи правления Александра I характеризовался сильной политической реакцией, поэтому и положение философии в русских университетах в это время было особенно трудным. Так, иногда профессор был вынужден читать философию немецкого идеализма под прикрытием курса о сельском хозяйстве. До 1863 года положение философии в русских университетах было совершенно невыносимым, иногда этот предмет даже больше не преподавался, а профессора высылались из России. С 1863 года введение нового университетского устава значительно улучшило положение философии. В шестидесятые годы в Германии распространился материализм и позитивизм. И для России шестидесятые годы означают сильнейшее развитие этих направлений, и они, по старой русской привычке, получают всецело практический характер, скажем, в типе Базарова в *«Отцах и детях»* Тургенева. Наконец, твердую основу для борьбы с материализмом дали сочинения Владимира Соловьева, Льва Лопатина, Н. Страхова, Ю. Самарина, Юркевича и других. В двадцатом столетии материализм стал в России печальным мировоззрением философствующих естествоиспытателей, ведущими же философскими кругами он рассматривается как наивный и отсталый. Современная несамостоятельная русская философия имеет представителей почти всех существующих на Западе направлений.

Мы хотели бы упомянуть здесь философию Алексеева (Аскольдова), занимающего в своем сочинении *«Мысль и действительность»* и в ряде статей промежуточное положение между западными образцами и самобытной русской философией. Критике он подвергает учения Шуппе, неокантианцев, Гуссерля и русского философа Лосского. Собственное воззрение Алексеева покоится на учении о чистом опыте как чистой деструктурной, качественной основе познания, обладающей своей непознаваемой и алогичной формулировкой.

Значительным представителем русского неокантианства является профессор Петроградского университета Александр Введенский, работа которого *«Опыт построения теории материи на принципах критической философии»* известна и за границей. В своем труде *«Новое и легкое доказательство философского критицизма»* из анализа законов логического мышления профессор Введенский выводит невозмож-

ность доказательства применимости форм нашего мышления к вещам в себе, что отличает его от других неокантианцев. В своей работе «О пределах и признаках одушевления» он выступает как представитель своеобразной разновидности русского неокантианства – теоретического солипсизма. Здесь он доказывает, что существование духовной жизни можно отрицать везде, помимо себя самого, и что в других все «душевное» можно объяснить как результат чисто материальных процессов. Такого скептика невозможно опровергнуть *эмпирическим* путем.

Значительным представителем неокантианства является и профессор И.И. Лапшин («Законы мышления и формы познания»). Выдающееся положение в современном интуитивизме принадлежит в России Н.О. Лосскому, работы которого «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма» и «Обоснование интуитивизма» тоже переведены на немецкий язык. Здесь мы имеем блестящую оценку догматических предпосылок докантовского рационализма и эмпиризма, а также философии самого Канта. Лосский приходит к следующим выводам: объект знания полностью исчерпывается процессами познания; знание есть переживание, которое сравнивается с другими переживаниями; трансцендентный мир познается так же непосредственно, как и мир явлений.

Нельзя оставить неупомянутым и профессора Г. Челпанова, занимающего на основе кантовской теории познания реалистическую позицию («Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности»). Он является и одним из представителей борьбы с материализмом («Мозг и душа»).

Русская самобытная философия дала России гениальных мыслителей. Находящаяся под западным влиянием, явно бесплодная (почти никогда не выходящая за пределы теории познания) русская философия тоже имеет много одаренных представителей. Следует надеяться, что когда-нибудь представители этой заимствованной философии перестанут быть столь абстрактными и непродуктивными и откроют великую русскую проблему Логоса. Разумеется, это приведет к великой борьбе Ratio и Логоса, как это уже произошло в учениях некоторых самобытных русских философов. Достигшая чрезвычайной апокалиптической напряженности самостоятельная русская философия уже стоит на пороге нового Откровения, а может быть, и новых кристаллизаций этого Откровения, т. е. догм. Этого уже жаждут сердца истинно русских людей.

Так мы представляем себе будущее самостоятельной и подражательной русской философии.

РОЖДЕНИЕ МИФА

1. Наше время и наше мироощущение по преимуществу отличаются *историзмом и процессуализмом*.

- а) Старые *привычки* материализма и рационализма со своим основным отличием – категорией *вещности*;
- б) Категория *вещности* в философии, психологии и истории. Интеллектуализм и волюнтаризм.

2. *Волюнтаристические воззрения*, долженствующие лечь в основу мифологии и религии.

- а) Учение *Бергсона* о творческой эволюции,
- б) Учение *Вундта* о творческой психической причинности,
- с) Учение *Джемса* о потоке сознания.

3. Учение *Джемса о потоке сознания*.

1. Основной факт психологии: «*состояния сознания сменяют в нем (мире) одно другое*» (*Джемс*. Психология, русск. пер. Лапшина. СПб., 1911, 125).

2. Четыре свойства сознания.

а) *Каждое «состояние сознания»* стремится быть *частью личного сознания*.

1. «Элементарным психическим фактом служит не “мысль вообще”, не “эта или та мысль”, но “*моя мысль*”, вообще мысль, принадлежащая кому-нибудь».

2. «Ни одновременность, ни близость по пространству, ни качественное сходство содержания не могут слить воедино мыслей, которые разъединены между собой *барьером личности*. Разрыв между такими мыслями представляет одну из самых абсолютных граней в природе» (126).

б) «*В границах личного сознания его состояния изменяются*».

1. «Божествен воспринимаемый нами *объект*, а не наши ощущения» (127).

2. «Чувствительность наша изменяется в зависимости от того, бодрствуем мы или нас клонит ко сну, сыты мы или голодны, утомлены или чувствуем себя бодро; она бывает различна днем и ночью, зимою и летом, в детстве, в зрелом возрасте и в старости».

3. «*Неизменно существующая идея*, появляющаяся от времени до времени перед светом нашего сознания, есть *фантастическая фикция*» (130).

с) «В каждом личном сознании *процесс мышления* заметным образом *непрерывен*» (130).

1. «Положение: сознание непрерывно» включает в себе две мысли:

а) «Мы сознаем душевные состояния, *предшествующие* временному пробелу, и *следующие* за ним – как части одной и *той же* личности».

Сплошность личности.

Единство в «я» настоящего, прошедшего и будущего. «Сознание всегда является для себя чем-то *цельным*, не раздробленным на части. Такие выражения, как «цепь» или «ряд» психических явлений, не дают нам представления о сознании, какое мы получаем от него непосредственно: *в нем нет* связей, оно течет непрерывно. Всего естественнее к нему применить метафору «река» или «поток».

б) «*Перемены* в качественном содержании сознания никогда *не совершаются резко*». Пример со «взрывом»: «слыша шум от взрыва, мы слышим не просто грохот, а грохот, внезапно нарушающий молчание и контрастирующий с ним».

1. *Различная быстрота* течения сознания. «Устойчивые» и «изменчивые» состояния сознания. *Трудности наблюдения* «изменчивых» состояний.

2. «*Объект сознания* всегда связан с *психическими обертонами*».

Три человека один за другим крикнули: «Ждите!», «Слушайте!», «Смотрите!» «Наше сознание в данном случае подвергается *трем* совершенно *различным* состояниям *ожидания*, хотя ни в одном из трех случаев перед ним не находится *никакого определенного объекта*».

Другой пример, припоминание забытого имени; первый проблеск *понимания* чего-нибудь (напр., смысла фразы); имение *намерения* сказать что-нибудь; *правильная выразительная интонация* при чтении в первый раз.

«*Всякий определенный образ* в нашем сознании *погружен* в массу свободной, текущей вокруг него “*воды*” и замирает в ней».

3. «Между мыслями всегда существует какое-нибудь рациональное отношение».

а) «Во всех наших произвольных процессах мысли всегда есть известная *тема* или *идея*, около которой вращаются все остальные детали мысли (в виде “психических обертонов”)».

б) *Примеры*: установка сознания при чтении на иностранном языке; незаметность бессмысленности при правильной конструкции слов.

д) «Сознание всегда бывает *более заинтересовано* в одной стороне объекта мысли, чем в другой, производя во все время процесса мышления известный *выбор* между его элементами, отвергая *один из них* и предпочитая другие».

Примеры: явления избирающего внимания и обдумывания.

«Пятна, рассеянные по поверхности, при восприятии мысленно объединяются нами в ряды и группы. Линии объединяются в фигуры. Всеобщность различий «здесь» и «там», «это» и «то», «теперь» и «тогда» является результатом того факта, что мы *направляем внимание то на одни, то на другие* части пространства и времени».

Самые внешние чувства наши суть «органы подбора».

Между ощущениями рассудок вновь производит *выбор* (прямоугольность стола, истинный звук пушки и цвет кирпича; четыре американца путешествуют по Европе; искусство; статистика и практика; театры и рестораны; ничего, кроме названий).

4. Интеллектуализм и волюнтаризм в изучении мифа.

1. Интеллектуализм = анимизм и натурализм, ибо оба они говорят о *толковании* мифа у первобытного человека, т. е. о *представлении*, а не о воле и эмоциях.

2. Он стремится выводить миф из какого-нибудь *одного* принципа, чем тоже нарушает живую психологичность явления.

3. «*Существенными пружинами* мифологического мышления» являются не представления, но *аффекты*, сопровождающие повсюду представления и вторгающиеся, как могущественнейшие *возбудители фантазии*, в образование представлений» (Вундт. Миф и религия, рус. пер., 40 стр.).

а) «Аффекты страха и надежды, желания и страсти, любви и ненависти представляют повсюду распространенные *источники* мифа» (40).

- b) «Разумеется, они всегда связаны с *представлениями*. Но только они одни вдыхают в эти представления *жизнь*. Благодаря этому они вторгаются в сферу жизни с не меньшей силой, чем коренящиеся в чувственных потребностях человека *инстинкты*, с которыми они теснейшим образом связаны» (40).
- c) «Поэтому именно мифологические *аффекты*, а не мифологические представления в более узком смысле слова, с *одной стороны*, переходят в *живые выразительные движения* (Ausdrucksbewegungen), а с *другой* – отражаются в *многообразных чувствах и настроениях*, придающих характеру народов, как и индивидов, его постоянный отпечаток» (ibid.).
- d) «Из всех этих субъективных переживаний, идущих *градацей* от *чувствования до волевого процесса*, только у находящегося *посредине* ее и образованного из нарастающих чувствований аффекта *имеется координированное с ним выразительное движение* как физический дополнительный член, верно передающий и направление, и силу аффекта».
- e) «Это выразительное движение дифференцируется затем на *чародейское и культовое* действие, с одной стороны, и на *творческую деятельность в сфере искусства* – с другой. Здесь в то же время коренится причина тесной связи между искусством и мифом, особенно на первых порах, когда миф так же влияет на искусство, как и искусство – на миф».
- f) Поэтому *не толкование причинности* есть *источник мифотворчества*, но *стремление удовлетворить аффекту*.
- g) 1) Ни один аффект не может быть *длительным* по своей силе; 2) потребности жизни (техника и философия) пропитывают миф интеллектуальными мотивами; 3) «Благодаря этому аффект в конце концов умеряется в большинстве этих дальнейших образований *до степени более спокойного настроения*».

Границы между мифом и поэзией стираются, а мифическое повествование, *развиваясь в искусстве в мифологический эпос и драму*, становится *народной поэзией*, отличающейся от искусственной поэзии разве только своей более наивной и неправильной формой».

«В этих мифообразованиях – как они даны нам, начиная от первобытных мифических сказок в многообразном материале сказаний и легенд – *аффективный корень* мифа

бывает под конец *похоронен под грудой интеллектуальных, хотя более или менее и фантастических* мотивов, составляющих ближайшее содержание повествования» (42).

«Чтобы найти аффективные мотивы мифа, которые всегда имеются и здесь, надо поэтому вскрыть миф. Но это возможно лишь благодаря тому, что привлекаются к рассмотрению обычаи и нравы и продолжающие в них жить формы чародейских и культовых актов, в которых дольше всего сохраняются первоначальные пружины всякого мифотворчества» (42–43).

5. Психические факторы мифообразования.

а) Умственные способности первобытного человека.

1. Переоценка их в этнографической школе Тайлора.

а) Для первобытного человека *нет опыта*, никаким *наглядным* фактом его *не переубедишь* (пример: бесполезный обряд при муссоне на островах *Никобар*: ожерелье из зубов крокодила и морских рыб спасает, по мнению туземцев, от всех водных опасностей).

б) *Причина* – только в *порядке* следования друг за другом фактов. *Post hoc ergo propter hoc*^{1*} – основной принцип мышления (падение змеи с дерева к ногам прохожего и весть о смерти сына; путешественник XVII в. *Рагар* в рассказе североамериканским индейцам делает тень зайца от пальцев; улов рыбы и просьбы индейцев).

с) *Априорный и неверный* принцип, что развитие мирозерцания идет от *более простых* форм к *более сложным*.

Опровергающие *примеры*: 1) убывающая сложность санскрита, греческого языка и современных европейских языков, 2) различные обозначения руки выше локтя, руки ниже локтя, правой руки и левой руки, 3) вместо «этот», «тот» – у первобытного человека: а) близкий, б) так близкий, что можно трогать, с) отдаленный, но видимый, d) находящийся вне поля зрения, е) не имеющийся налицо, f) отсутствующий, но лишь случайно ушедший и т. д., 4) У кафров до семи различных видов повелительного наклонения, 5) В одном африканском говоре найдено 33 наречия, соединяемых с глаголом «ходить» для обозначения различных походок человека, б) Та же сложность не только в языке, но и в мирозерцании: негры западной Африки различают

^{1*} После этого – следовательно, вследствие этого (*лат.*).

три души: «сра» – душа живого человека; «сриман» – душа, являющаяся продолжением земной жизни человека; «сисат» – душа, только еще ищущая случая облечься в какого-нибудь человека.

По мнению племени *Дакота*, у человека 4 души: 1) душа, умирающая вместе с телом; 2) душа или дух, пребывающий всегда около тела; 3) душа, ответственная на том свете за все земные дела человека; 4) душа, связанная с телом клочком волос, которые родители срезают у младенца и берегут – стоит бросить такой клочок волос в сторону врагов, и он станет блуждающим привидением, приносящим болезнь и смерть. Это – *примеры из книги L. Lévy-Bruhl. Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Это же – *К. Туандер. О началах мистического мировоззрения*. В V томе «Вопросов теории и психологии творчества» под ред. Б.А. Лезина.

2. Основные способности.

а) Феноменальная память у первобытного человека.

Пробираются без карт и компаса, через туман и ночную тьму – по памяти.

Знание своих и даже иногда чужих песен (сообщ[ение] фон ден Штейнена о центральной Бразилии).

б) Способность и любовь выражаться жестами и понимать жесты.

Общение представителей разных племен.

Иногда большое собрание женщин при полном молчании оживленно беседуют (сообщ[ение] путеш[ественника] Рота).

Тут целый словарь и толстая грамматика.

с) Результаты главенства памяти.

1. Беспомощные классификации и сопоставления. У мексиканских индейцев *хлеб, олень и растение хикули* одно и то же – все три служат пищей, и добывание их сопровождается сходными обрядами. У входа в храм кладут оленя, но за неимением последнего кладут и сноп хлеба или хикули. Перо = птице, т.к. оно тоже летает; с высоты оно тоже все видит. Перо = снежинке, т.к. и то и другое белое. То же = хлопку, а также и хвост оленя = перу, т.к. хвост тоже белый.

В результате получается ряд уравнений: *хлеб = хикули = олень = перо*.

2. Глагол «есть» отсутствует у большинства первобытных племен, а там, где он имеется, он выражает не тождество, как у нас, а *partipation* – *существование, сопричастность*. Отсюда – эти уравнения, где отсутствует всякое различие между частью и целым, качеством и сущностью, предметом и владельцем и т. д.
- a) Закон сопричастности в неразличении *рисунка и предмета*,
 - b) *имени и его носителя* (в Африке иногда скрывают имена царей; избегают произносить имена мертвых; вместо леопарда, тигра говорят о кошке, вместо змеи – о ползучей рыбе).
 - c) *Мистика чисел* (среди индейцев Сев. Америки, в Китае и др. число 4 является мистическим; перед охотой за бизоном они танцуют заклинательный танец, а именно – в первый день 4 раза, во второй – 8 и в третий – 12 и т. д.).
 - d) *Неумолимая логичность*, но с точки зрения новой Европы *предвзятая логичность*. Она заменяет дикарю опыт.

в) Итак:

- 1) *Феноменальная память* и накопление впечатлений вместо их анализа.
- 2) *Закон сопричастности* в мышлении вместо закона причинности.
- 3) Предвзятая и железная *логичность* вместо проверки на опыте.

Результат этого строения сознания:

- 1) Мир и все познаваемое не олицетворяется или одушевляется (это – *абстракция*), но – *душевное и личное принимается как факт*, и притом единственно возможный. (Здесь мое отличие от всяких рационалистических и абстрагирующих теорий.)
- 2) Утверждается и принимается *всеобщая душевность* в целом и в частях, *всеобщая процессуальность* и отсутствие *единого* центра мировых сил (это – логика и абстракция). Здесь отличие от *монотеизма* (нет *μόνος* и нет *θεός*¹).
- 3) Разлитая душевность по всему миру различается по *степени и интенсивности* проявления, причем степень силы

¹* ...одного...бога (греч.).

устанавливается чувством, волей и, главное, *аффектом* религиозной души.

Здесь отличие от *пантеизма*, который 1) является *теоретической* концепцией всебожия, причем 2) *аффективно* каждая данная вещь мира не обязана быть одушевленной и божественной.

- 4) Не рационализм, не монотеизм и не пантеизм, а *паненотеизм*, который есть *аффективное ощущение и воспроизведение душевности мира в его целом и частях, процессуально циркулирующий и составляющий с человеческим «я» единое и цельное бытие.*

Главные признаки этой первобытной религии паненотеизма, следовательно, таковы:

- 1) *аффект* и его удовлетворение вместо представления и его логики,
- 2) *всеобщая душевность* или *духовная телесность*: монизм вместо нашего дуализма духа и материи (утверждаемого или отрицаемого),
- 3) *нераздельное единство «я» и этого душевного мира*: «я» – монада того же единого душевного мира.

- с) На основе *этого паненотеистического сознания* воздвигаются следующие основные психические факторы мифообразования.

1. *Мифологическая апперцепция.*

- а) Ее абстрактно полагаемые *признаки* –

- α. *оживляющее* отношение к вновь воспринимаемым объектам и
- β. свойство *непосредственной объективности* и действительности объекта (свойство мифа менее заметное, но столь же действительное).

- б) Ее *происхождение* – результат самого сознания и лишь известное его усиление.

«Мифологическая фантазия не есть вовсе какая-то специфическая, обнаруживающаяся когда-то однажды и затем безвозвратно исчезнувшая душевная сила, – наоборот, она *по всему своему существу тождественна с фантазией вообще.*

Отличительным моментом ее является лишь то, что при ней *проецирование* чувств, аффектов и волевых стремлений в объекты *усиливается до того*, что объекты сами начинают казаться *оживленными существами.* Вместе с тем, конечно, эта объективация приносит с собою необ-

ходимо связанную с перенесением чувств в объект перемену господствующих чувств» (*Вундт. Миф и рел[игия]*, 43–44). Это – т[ак] н[азываемое]. вчувствование.

с) *Мифологическая и эстетическая апперцепция.*

«В ней (в эстетической апперцепции) сохраняются еще все существенные факторы первой^{1*}, только над проецируемыми в объект аффектами *целиком господствует объективное наглядное представление*. Это предполагает, с одной стороны, *ослабление аффекта*, а с другой – расширение области *высвобождающих аффект раздражений*, которое благоприятствует многообразию эстетических настроений и, в свою очередь, действует на мифологические аффекты» (45).

Различие, следовательно, не в существе, а в степени. Главное же отличие в *одном* моменте: *оживляющая* апперцепция падает до степени *олицетворяющей*.

«Благодаря последней мифологический предмет становится *личным* существом, не просто отражающим мгновенную или периодически повторяющуюся при одном и том же впечатлении эмоцию, но соединяющим в себе ряд постоянных свойств, подобных тем, которые находит у себя или себе подобных апперцепирующий субъект».

«При этом возвышении оживленного лишь в момент аффективного возбуждения предмета до степени существа, обладающего определенными душевными свойствами, действуют *три* условия. *Во-первых*, эта высшая ступень мифологической апперцепции предполагает *более определенно выраженный характер мифотворческого сознания*.

Затем, в коллективности, в которой совершается процесс мифотворчества, должны обнаружиться многочисленные *личные* особенности у членов этой коллективности. *Наконец*, не связанные первоначально и определенные мгновенным впечатлением мифологические образы должны быть наглядно представлены в мифическом повествовании, должны быть наглядно поставлены в отношения к некоторой более постоянной обстановке и к другим аналогично оживленным и одаренным личными свойствами существам» (46).

^{1*} Первой (мифологической).

Так, в этих мифах мы начинаем встречать понятия сильного и слабого, умного и глупого, доброго и злого – переход от оживления к олицетворению. Вершина этой олицетворяющей апперцепции – в сказаниях о героях и богах.

2. *Мифологическая ассоциация.*

Примеры: дыхание (и последний вздох умирающего) = душа, т.к. дальше тело делается мертвым.

Дыхание = выходящее изо рта облако = движение облаков = летающая птица = плывущий корабль.

Отсюда мифы о птице мертвых, о корабле душ, о связи души с лунными и солнечными явлениями. *Ассоциация*, таким образом, здесь следствие и непосредственный результат закона сопричастности.

3. *Взаимоотношение психических факторов мифообразования.*

а) Они – нечто целое, в котором лишь *абстрактно можно различить* (по главным комплексам):

1. впечатление,
2. ассоциацию,
3. апперцепцию.

б) «По существу понятия эти обозначают всегда *один и тот же* процесс, рассматриваемый каждый раз с другой стороны: мы называем его

впечатлением,

когда имеем в виду главным образом *ближайшие аффективные действия* и слияния, происходящие между самими новыми, вступающими в сознание элементами; *ассоциациями,*

поскольку принимаются в расчет *соединения этих элементов* с предшествующими переживаниями сознания, отсюда в форме непосредственных ассимиляций, отчасти как более слабые ассоциации воспоминаний; и наконец,

апперцепцией,

когда мы выдвигаем на первый план соединение всех этих фактов *в одну результирующую функцию сознания*». (Вундт. Миф и религия. 951 стр.)

IV

РОЖДЕНИЕ МИФА^{1*}

1. До сих пор мы изучали *общую психологию мифообразования* в порядке убывающей общности:

- a) общая психология;
 - b) интеллектуализм и волюнтаризм;
 - c) непосредственные психические факторы мифообразования.
- Теперь – дальнейшая детализация
– *рождение самого мифа.*

Тут уже не будет чего-нибудь *принципиально* нового. Здесь приложение вышеизложенных принципов и их конкретизация.

2. Итак, о *начале* мифа.

Это начало выше было характеризовано:

- 1) *религиозно* – как *паненотеизм* (a. аффект,
b. всеобщая душевность,
c. нераздельность «я» и «мира»);
- 2) *логически* – как результат
a. феноменальной памяти вместо анализа,
b. закона сопричастности вместо причинности,
c. предвзятая и железная *логичность* вместо опытной проверки; или вообще *чистый опыт.*
- 3) *психологически* – как еще нераздельную *мифологическую апперцепцию* с ее a. принципом *оживления*,
b. принципом *непосредственной объективной действительности объекта.*

Что же это дает для проблемы *рождения мифа*?

3. *Первозданный миф и язык.*

- a) Язык (как выражение мифа) *развился* из более простых форм *выразительных движений.*
- b) Здесь он – в массе *других* выразительных движений (жестов, мимики, пантомимических движений).
- c) Здесь он *непосредственно связан* с обозначаемыми им *представлениями.*

Однако эта связь *не есть первично данное*, как думает теория звукоподражания, *ибо*

- a) «самым *непосредственным* выражением психического процесса является *артикуляционное движение*, а не звук (этот же последний стоит в связи с таким процессом не не-

^{1*} В рукописи отсутствуют обозначения I, II, III глав.

посредственно, но только вследствие *близости* языкового движения и звука)»;

- b) «звуковое движение (Lautbewegung) может найти настолько *деятельную поддержку* в сопровождающем пантомимическом и мимическом движении, что первоначально во многих случаях звук *получит свое значение только с помощью этих сопровождающих жестов*»;
- d)^{1*} «поэтому существенным моментом в *первоначальном* языковом выражении *является не самый звук, но звуковой жест* (die Lautgebärde), движение органов артикуляции, которое, подобно всем другим жестам, имеет отчасти *указательный*, отчасти *изобразительный* характер и которое, сопровождая жестикуляцию рук и других частей тела, *присоединяется, в сущности, к совокупному выражению чувств и представлений, только как особенный вид мимических движений*.

И лишь потом, как следствие звуковых жестов, является *звук речи*,

который в силу отношений между артикуляционным движением и звукообразованием, конечно, может обладать *известным сродством с тем, что он выражает*.

Но все-таки это родство остается *довольно далеким*.

Поэтому звук речи *тем не менее* может быть принят а priori за [столь] *совершенное выражение своего значения*, что даже *звуковой жест*, ближе стоящий к этому значению, составляет *лишь одну часть* совокупного мимического и пантомимического выражения.

Этому вполне отвечает та роль, которую еще и теперь в языке *диких народов* и в языковом развитии *ребенка* играет *жест*, представляющий собою вспомогательное средство языка».

- e) «Таким образом, звук речи возникает всецело как естественный и *неизбежный результат психофизических условий*, преобладающих при его образовании. Будучи продуктом имеющихся в данный момент психофизических условий, *звуковой жест представляет не механический рефлекс, но именно лишь простейшую психофизическую реакцию в сфере двигательных процессов*: инстинктивный или определенный лишь в одном смысле *волевой акт*. Но т.к. он с самого начала мотивируется не только физически,

^{1*} Пункт c) пропущен в рукописи.

но и прежде всего психически, то и все *примыкающее сюда развитие языка* превращается в цепь процессов, в которой отражается *духовное развитие самого человека*, прежде всего его *представлений и понятий*».

f) Следовательно, будучи естественным выражением аффектов и эмоций, *первозданный язык* неизбежно является *образным* в широком смысле этого слова, как и все «выразительные движения».

g) А значит, *рождение языка и есть рождение мифа*.

4. Эволюция первозданного языка и мифа.

а) Рожденный в единой *психофизической* организации человека, язык и миф направляются по путям *психики* и *физической* организации, причем эти два пути неизменно влияют друг на друга и идут вместе.

б) *Стадии психической эволюции языка и мифа*.

1. Вышеизложенный *первозданный* период – хаос «*выразительных движений*».

а) Здесь *нет еще дифференциации* на языковой жест и жест вообще.

б) Проф. А.Л. Погодин («Язык как творчество», т. IV «Вопр[осы] теор[ии] и психо[логии] творчества», стр. 594):

«Человек не только *поющий* свою речь, но и сопровождающий ее инстинктивными спутниками – *эмоциями, мимикой и жестикуляцией*: вот тот образ, который рисуется мне как носитель первобытного языка».

с) Там же, стр. 553:

«Таким образом, еще *до возникновения речи* люди «*говорили*», т. е. болтали, пели про себя, для себя, бессознательно *изливая свои чувства в неартикулированных песнях, в ритмических повторениях* одного и того же звукового сочетания, в прицелкиваниях языком, в звукоподражании и т. д.».

2. *Ослабление первобытного аффекта и кристаллизация этого хаоса психофизических реакций* («выразительных движений»).

а) Язык и миф, равно как *и все вообще категории* поэтического и прозаического мышления, представляют собою *постепенную дифференциацию* вышеупомянутого первозданного хаоса, мысли и жизни, *дифференциацию хаос-космоса души и мира*.

Надо различать следующие *конститутивные элементы* всякого переживания (теория абстракции Эдм. Гуссерля в «*Logische Untersuchungen*»).

1. *Словесное обозначение*, которое распадается на
 - а) физическое явление звука и мышечных движений и
 - б) психическое явление самого акта обозначивания;
2. *психические переживания познающего*, которые вызываются этим обозначением;
3. *акт «мнения» (Meinen)* этим обозначением^{1*} на почве данных психических проживаний *какого-либо «смысла»*;
4. *этот самый «смысл», непосредственно «мнимый»* в познавательном переживании, выражающемся в данном словесном обозначении;
5. «мнимый» через этот «смысл» *предмет познания*.

Если познавательное переживание по своему содержанию носит при этом *созерцательный, интуитивный*, не номинальный или чисто-мысленный характер, то к этому присоединяются еще:

6. *акт созерцательного осуществления смысла*;
7. *само осуществление смысла в созерцании* (т. е. приведение его к очевидности при помощи какой-либо действительной или придуманной иллюстрации).

с) Эта теория абстракции воздвигается на основе «*сущностного*», а не «*рефлексивного*» или «*опытного*» узрения.

Это – *феноменология познавательного* переживания, т. е.

- 1) чистое описание,
- 2) узрение «сущности»,
- 3) фиксация конститутивных элементов переживания.

d) Процесс и эволюция языка и мифа заключается в *последовательной дифференциации* этих конститутивных элементов познавательного переживания, или, что то же, в последовательном их *осознании*.

В. Харциев в ст. «Элементарные формы поэзии» («Вопр[осы] теор[ии] и псих[ологии] твор[чества]. I, 353), излагая Потенцию, пишет: «Человек создает слово и при помощи его как бы вновь узнает то, что уже было в его сознании, разлагает движение мысли на отдельные акты, суждения, делает их как бы объектами своего сознания, творит миф из хаоса впечат-

^{1*} Так в рукописи.

лений, классифицирует, распределяет по общим категориям вещи, качества, действия и т. п.».

е) Первая стадия кристаллизации хаоса «выразит[ельности] движений».

1. В. Харциев, *ibid.* 352: «Если вычесть из наличного состава мысли все то, что *не дано непосредственными чувственными восприятиями*, как, напр., привычные для нас понятия о вещи и ее качестве, действии, причине, следствии и т. п., не свойственные животному, то в мысли останутся лишь *известные связки впечатлений*, объединенные чувственными восприятиями, и кажущиеся более или менее постоянными *нерасчлененные комплексы* зрительных, слуховых, мускульно-двигательных и т. п. представлений о таких-то растениях, животных, предметах окружающей обстановки, а затем – *масса несвязных впечатлений*, настроений, создаваемых внутренними процессами организма, работой внутренних и внешних чувств.

«Таково в общих чертах *состояние сознания*, таков конкретный факт жизни духа *до слова*».

2. Первая стадия языка-мысли, *образование центров переживаний* (своеобразное уплотнение чистого опыта).

а) *Волевой и процессуальный* характер сознания по Джемсу.

б) 4-я особенность сознания по Джемсу: *явления выбора*, силовые линии, «установки», «задачи».

с) *Антитеза постоянного и изменчивого в сознании*.

Пример Потебни: Зрение в первый раз дерева на голубом поле неба. «...Восприятия впечатлений, производимых на глаз деревом, *повторяясь* каждый раз без заметных изменений или с небольшими, сливаются друг с другом *и при воспоминании воспроизводятся всегда разом* или в том же порядке, образуют для мысли *постоянную величину*, один *чувственный образ*, а впечатления неба не сольются таким образом и при воспроизведении будут *переменной величиной*» (Мысль и язык. 1913, 114 стр.).

д) Таким образом, здесь –

1. слияние однородных восприятий по *ассоциации*,

2. *апперцепция* и переработка нового,

3. то и другое, рождая *антитезу постоянного и изменчивого* из антитезы одновременности и последовательности, рождает, таким образом, в переживаниях известные *центры*, *кристаллизует их в чувственные образы*.

Это – первая стадия языка-мифа-мысли.

3. *Дальнейшая эволюция языка-мысли на I стадии.*

а) В первой стадии (эволюция чувственного образа из хаоса чистого опыта) – дифференциация *первой конститутивной* группы элементов познавательного переживания, т. е. *осознание и отъединение* словесного и вообще жестикулирующего обозначения (в его физической и психической природе).

б) Эволюция психики до этого осознания дает

1) в психич[еской] сфере – *чувственный образ*,

2) в физической сфере – *координированные с этими образами «выразительные движения»* во всей полноте и разнообразии,

3) таким образом, отпадает вопрос о том, что раньше – *мышление или речь*.

Вундт («Sprache»^{1*}): «(Человеческое сознание) так же точно не может быть мыслимо без языка, как язык не может быть мыслим без человеческого сознания. Поэтому оба они (сознание и язык) возникли вместе друг с другом и с помощью друг друга, и вопрос о том, разум или язык был первым, имеет столько же смысла, сколько знаменитый спор о том, *яйцо или курица возникли раньше*».

4) Эта проблема должна быть заменена *проблемой общей эволюции психики*, каждая ступень которой характеризуется *определенными* достижениями и в области так называемого *мышления*, и в области так называемого *языка*.

с) Каковы же достижения в области языка на I ступени, если в области мышления здесь – чувственный образ?

1) И здесь *централизация физических движений*, хотя, как и в психике, *еще не полная их дифференциация и изоляция*.

2) Именно, здесь –

а) примитивная *социальная группа*,

б) совместный *труд*,

с) различные *автоматические движения*, часто объединенные *ритмом*,

^{1*} Язык (нем.).

д) остающиеся от предыдущего периода хаоса психо-физических реакций *переживания упражнений* в жестах и звуковых жестах, *удовольствия* от этого упражнения, *тенденции* создать что-нибудь новое в этой области (как у ребенка).

3) Среди таких ритмических телодвижений (гребля, рубление, пилка, шлифовка, танцы), по-видимому, *наиболее близкое к языку значение имеет рабочая песня с ее ритмом восклицаний*.

Примеры из К. Бюхера. Работа и ритм (К. *Bücher. Arbeit u. Rythmus*, 1902).

Индейцы Сев. Америки, гребя веслами, поют в такт:
ah, yah, ah, yah, ah, ya, ya, ya!

Китайцы заменяют эти выражения следующими:
hei-ho, hei-hau, hei-ho, hei-hau и т. д. до бесконечности.

На о-ве Самоа песню гребцов составляют соло и хор, причем *соло* поет:

fo-fa-l,

а хор подхватывает:

na-a-gi-le-fo-l.

Здесь же записана другая песня следующего содержания:

соло: tu-te tu-ma-i le fou ane!

хор: tu-te-na-lo-fia-oe.

Матросы-феллахи^{1*}, гребя на нильских судах, поют:

ala om-my Re-da-wu и т. д.

Тут бессмысленные слова, тут только некая *централизация* психофизических процессов в единство *мелодии, ритма и звукового жеста*.

Иногда же звуковые жесты и мелодия доходят здесь до *более близкого определения действия*. Так, те же гребцы на Ниле, плывя по течению, знают и другие песни.

Соло: He!.. il Faium baladae ia rum...

Хор: He, He, He, il Faium baladae («Эй, Фаюм есть страна, о грек!»).

В русских песнях: «Эй, ухнем, эй, ухнем!» При *подъеме тяжести*: «Ой раз! Еще раз! Ой раз! Еще раз!»

4) Итак:

^{1*} В рукописи опечатка «феллахти».

- а) усилие при ритмической работе вызывает *ритмический же ряд восклицаний*,
 - б) этот ряд ассоциируется с *чувством* от этой работы и с *образом* ее в сознании;
 - с) эти чувства и образы, кристаллизуясь или, лучше сказать, эта совокупность слуховых и зрительных образов работы получает те *восклицания как свое значение*.
- 5) Общий результат I стадии:
- а) Эволюция *психики* – до образования *центров переживания*,
 - б) Эволюция мышления – до степени *чувственного образа*,
 - с) Эволюция языка до степени *ритмических жестов*, становящихся в координацию с *чувственным образом*,
 - д) Таким образом, *слов* еще нет, *наименований нет*, мышления *нет* – только некоторая *централизация и кристаллизация хаоса чистого опыта*.

4. Вторая стадия языка и мышления.

- а) На I стадии – *только психофизическое явление обозначения предмета* отъединено; здесь *простое отражение чувства в звуке* (такое, напр., как в ребенке, который под влиянием боли невольно издает звук «вава»). Потебня, *ibid.*, 82.

На II стадии – дифференциация не только психофизического акта обозначивания, но и *психического процесса понимания обозначения*. Или, по Потебне, сознание образа (*ibid.*, 82):

«Затем – сознание звука; здесь кажется не необходимым, чтоб ребенок заметил, какое именно действие произведет его звук; достаточно ему услышать свой звук *вава* от другого, чтобы вспомнить *сначала свой прежний звук, а потом уже – боль и причинивший ее предмет*»^{1*}.

- б) На I стадии «выразительные движения» представляли собой *простой параллелизм* и связанность образа и аффекта.

Потебня, *ibid.*, 85: «Если спросим о *словах позднейших формаций*, то ответ может быть приблизительно такой: *старъ* (корень ста, р-ъ суффиксы) значит стар, а не молод, потому что восприятия старых предметов

^{1*} Здесь и далее в цитатах из работы Потебни курсивные выделения вводятся А.Ф. Лосевым.

представляли наиболее сходства с восприятиями, служившими *содержанием слов от корня ста*, стоять.

Если пойдем дальше и спросим, отчего в словах, признанных *первичными, известный звук соответствует тому, а не другому значению*, отчего корень *ста* значит *стоять*, а корни *ми*, *и* – *итти*, а не наоборот, то и ответа нужно будет искать дальше, именно в *исследовании патогномических звуков, предшествующих слову. Потому звук “ста” издан человеком при виде стоящего предмета, или, что на то же выйдет, при желании, чтобы предмет остановился, что[бы] чувство, волновавшее душу, могло сообщить органам только то, а не другое движение.*

Далее спрашивать не будем: чтобы сказать, почему такое-то состояние души требует для своего обнаружения *одного этого из всех движений, возможных для организма*, нужно знать, какой вид *имеют движения в самой душе* и как вяжутся они между собою.

Кому употребляемые о душе выражения, заимствованные от движений внешнего мира, кажутся метафорами, годными только за неимением других, кто утверждает, что нет сходства между механическими движениями, положим, зрительных нервов и ощущением зрения и – сопровождающим его удовольствием, – для того такая задача неразрешима».

Во II стадии к простому соответствию чувства и звука присоединяется сознание звука, чем и достигается:

- 1) *ясная дифференциация одного звука от другого,*
 - 2) *усиление и закрепление связи чувственного образа и предмета,*
 - 3) *рождение первого слова как известной направленности сознания на ту или другую точку мира, зафиксированной в определенном звуке или их комплексе.*
- с) *Свойства первозданного слова.*
1. *Оно не обозначало ни предмет, ни действие, ни глагол, ни имя существительное.*

Потебня, ibid., 121: «Образование глагола, имени и пр. есть уже такое разложение и видоизменение чувственного образа, которое предполагает другие, более простые явления, следующие за созданием

слова. Так, напр., *части речи* возможны *только в предложении*, в сочетании слов, которого не предполагаем в начале языка; существование прилагательного и глагола возможно только после того, как *сознание отделил* от более-менее случайных атрибутов то неизменное зерно вещи, *ту сущность, субстанцию*, то нечто, которое человек думает видеть за сочетанием признаков и *которое не дается этим сочетанием*».

2. *Первозданное слово*, т.к. совокупность представлений, связанных с чувством, была первым значением тех звуковых сочетаний, которые должны были удовлетворить это чувство, было не глагол, не имя, но – своего рода *целое предложение*.

- а) *Его нельзя смешивать с позднейшим дифференцированным предложением*, предполагающим анализ и разложение чувственного образа;
- б) Это – аналогично с *отрывистыми словами детского языка и взрослых*, когда они чем-нибудь поражены.

Потебня, ibid., 118: «Дитя сначала говорит только отрывистыми словами, и каждое из этих слов, близких к междометиям, указывает на совершившийся в нем процесс апперцепции, на то, что оно или признает новое восприятие заодно с прежним, узнает знакомый предмет (ляля! мама!), или сознает в слове образ желаемого предмета (папа, т. е. хлеба).

И взрослые говорят отдельными словами, *когда поражены новыми впечатлениями*, вообще когда руководятся чувством и не способны к более продолжительному самонаблюдению, какое предполагается связною речью.

Отсюда можно заключить, что для первобытного человека весь язык состоял *из предложений с выраженным в слове одним только сказуемым*».

- с) *Первозданное слово является знаком прежде всего признака предмета.*

Штейнталь (цитата из Потебни, 120): «Признак есть атрибут, посредством коего инстинктивное самосознание *понимает* (erfasst) *чувственный образ, как единицу, и представляет себе этот образ*. Как ум наш не постигает предмета в его сущности, так и язык не имеет собственных, первоначальных существительных, и как *сочетание при-*

знаков принимается нами за самый предмет, так и в языке *есть только название признаков*».

Река – текущая (кор[ень] рик), скр. риг – течь, малорос. ринуть, нем. rinen.

берег – 1) *охраняющий, берегущий*, серб. *Vrijer* (холм), нем. Berg (по Гримму, от *bergen* – скрывать, рус. *беречь*); 2) *крутой, обрывистый* греч. φράγνυμι ломать

корова – *крава* – в зенде zva (рогатый)

греч. κέραός (κεραθός) – У Гомера

пост[оянный] эпитет *Оленя*.

лат. cervus

След[овательно], *корова* = *рогатая*.

Так как каждое новое впечатление определяется старым (по апперцепции и ассоциации), то человек, впервые употребивший слово «корова», переживал следующие процессы мысли:

«То, что я вижу, сходно по признаку рога с тем, что я знал прежде».

[греч.] Χεῖρ (рука); εὐχερής = такой, которого удобно взять; удобный, легкий.

Санскр. V̄bhar (брат), б[олее] позднее har (harati он берет)

След., ξεῖρ – рука как *берущая*.

gōka: литовск. rinkti (осн. ф. гарк) = собирать.

Пёрсть: санскр. pr̄ḥ – (прикасаться).

Трава: ц.слав. тру-ти – *есть*, след, трава = *снеть*.

(ср. βοτάνη при βόσκω лат. vescor).

Штейнталь, *ibid.*, 121:

«Деятельность (ср. трава = снеть)^{1} рассматривается совершенно как субстанция; не сама она по себе, а впечатление, производимое ею на душу, отражается в звуке.*

И деятельность имеет много признаков, из коих один замещает все остальные и получает потом значение самой деятельности. Таким образом, первые слова – *названия признаков*, и, стало быть, если захотим употребить грамматический термин, *наречия*».

ibid.: «Нельзя, например, видеть движения, покоя, белизны самих по себе, потому что *они представляются только в предметах*, в птице, которая летит или сидит, в

^{1*} Вставка в скобках принадлежит А.Ф. Лосеву.

белом камне и пр.; точно так же нельзя видеть и *предмета без известных признаков*».

d) Еще примеры первоначального значения слов.

понятие – понять, по-ять, вз-ять, схватить.

мысль, промыслить, промышлять (добывать, ловить), мало[росс]. мысливец – охотник; сев.-великор[осс]. промышленник тоже охотник (по преимуществу).

печаль – печь, печаль жгучая.

тоска – нечто давящее, щемящее, в родстве с *тоска*, *стиснуть*, *тесный*.

слово – слава, слыть, слух, слышать и слушать.

закон – то, что лежит *за коном* (ряд в игре в бабки), за пределом, чертой, *началом*, исконный, начальный.

затхлый – задорный,дохнуть,задохнуть.

ни зги – ни стежки (дорожка, тропинка, стега, ц.-сл. стезя).

e) *Психологическая сущность перевозданного слова*.

1. *Средство сознания единства образа* (подобия) и всего сознания (Погодин).

Потебня, ibid., 116:

«Слово с самого своего рождения есть для говорящего *средство понимать* себя, апперципировать свои восприятия. Внутренняя форма, кроме фактического единства образа, дает еще *знание этого* единства; она есть не образ предмета, а *образ образа, т. е. представление*».

«Сознание единства признаков, данных в комплексе. Из безразличного большого количества признаков (трава *растет*, трава *вянет*, трава *зелена*) я выделил один и сделал его центром, около которого группируются другие» (*Харциев. Психология поэтического и прозаического мышления. Вопросы, II, 2 вып., 118 стр.*).

2. Первозданное слово есть уже *суждение*, т. е. расчленение и связь признаков.

Потебня, 117: «*Представление* есть известное содержание нашей мысли, но оно имеет значение не *само по себе*, а только как *форма, в какой чувственный образ входит* в сознание; оно – только указание на этот образ, и вне связи с ним, т. е. *вне суждения, не имеет смысла*. Но представление возможно только в слове, а потому *слово, независимо от своего сочетания с другими*, взятое отдельно в живой речи, *есть выражение суждения*, двучленная величина, состоящая из образа и его представления».

«Ветер!» = *это* (чувственное восприятие ветра) есть то (т. е. тот прежний чувственный образ), что мне *представляется веющим* (представление прежнего чувственного образа).

«То, что я представляю себе *поедаемым* (=трава), я в то же время представляю *зеленым*».

3. Слово есть средство сознания *общности* образа.

Потебня, 124: «Новые апперципируемые восприятия будут переменчивыми субъектами, коих *предикат* остается настолько *неизменным*, что постоянно выражается одним и *тем же словом*. Ребенок рано или поздно заметит, что среди волнения входящих в его сознание восприятий, из коих каждая группа или лишена известных стихий, находящихся в другой, или имеет в себе такие, каких не заключает в себе другая, *остается неподвижным только звук* и соединенное с ним представление, и что, между тем, слово относится одинаково ко всем однородным восприятиям. Таким образом, полагается *начало созданию категории субстанции*, вещи самой по себе, и делается шаг к познанию истины.

Действительное, знание человека есть только знание сущности; разнообразные признаки а, b, с, d, замечаемые в предмете, *не составляют самого предмета А*, ни взятые порознь (потому что, очевидно, цвет шерсти собаки и пр. не есть еще собака), ни в своей совокупности, *во-первых*, потому что *эта совокупность есть сумма, множественность*, а предмет есть для нас всегда *единство*; *во-вторых*, потому что А как предмет должно для нас заключать в себе *не только сумму* известных нам признаков а + b + с, *но и возможность неизвестных x + y <...>*, должно быть чем-то отличным от своих признаков, и между тем объединяющим их и обуславливающим их существование. *В слове, как представлении единства и общности образа как замены случайных и изменчивых сочетаний*, составляющих образ, *постоянным представлением* (которое, припомним, в первобытном слове не есть ни действие, ни качество), человек *впервые приходит к сознанию бытия темного зерна предмета*, к знанию действительного предмета».

4. Еще сравнительно все-таки *малая годность* такого слова для мысли в настоящем смысле.

Потебня, [ibid.], 125–126: «Цюця!» значит: вновь входящий в мое сознание образ есть для меня та сущность, которую я таким-то образом (посредством такой-то внутренней формы) представляю в слове «цюця»: *предмет сам по себе еще не отделен здесь от своих свойств и действий*, потому что эти последние заключаются и в новом восприятии, и в апперципирующем его образе.

Не то уже в сложном речении первобытного языка, соответствующем нашему «*собака лает*»; здесь не только в слове сознана сущность собаки, но и *явственно выделен один из признаков*, темною массой облегающих эту сущность».

5. Указанные психологические свойства первобытного слова (единство образа, сознание общности образа, характер недифференцированного суждения) образуют вместе то, что *слово становится средством апперцепции или сравнения*.

а) *Первая* стадия этого слова – *слово–предложение–восклицание–суждение*. Цюця! Мама!

б) *Вторая* стадия дифференциации этого сложного слова – разложение чувственного образа, совершаемое прежде всего

α. *представлением*, т. е. образом образа, сознанием образа (сознанием звука), а потом

β. *появлением предложения из двух слов*, которые, в свою очередь, есть результат

γ. *превращения субъекта в предикат*, т. е. превращения слова из обозначения всей совокупности признаков посредством одного – в обозначение одного только признака.

конь – ворон (конь – вороной),

солнце – колесо,

вода (= текущее, ср. лат. *Udus* мокрый, влажный, [греч.] ὕδωρ и наша река Уда). Положим, мы поражены прозрачностью, и у нас первозданное слово = суждение – (это) вода!

Но если мы обратим внимание на этот признак («сознаем образ и звук»), то в сознании будет дру-

гой образ, который в звуках отразится как «светла». Тогда: «вода светла» значит: «представляемое мною в слове вода действует на меня так или есть для меня то, что и представляемое мною в слове свет (ла)».

«Трава – зелена» = «то, что я представляю снедью, значит для меня то, что я представляю светлым».

А затем «трава... растет, вянет, сохнет...» и т. д.

«Здесь, следовательно, происходит *расчленение* чувственного образа травы на отдельные его признаки и восприятие или *чувственный образ через то обращается в понятие*. Разница между чувственным образом и понятием та, что чувственный образ есть *нерасчлененный комплекс почти одновременно данных признаков*: я смотрю на траву, и все, что я в этом случае знаю о ней, составляет просто *один момент* моего душевного состояния. По крайней мере если и произошло во мне объединение связки впечатлений (трава), обобщение чувственного образа травы, слияние его частей, то без моего ведома, *бессознательно*. Иное дело, когда я этот чувственный образ, эту объединенную чувствами связку впечатлений превращаю в понятие: *одновременность* известного количества признаков превращается в *последовательность*, ибо психологически понятие есть всегда процесс, длинный ряд. Если мы рассматриваем понятие как комплекс единовременных признаков, то это не что иное, как выдумка» (Харциев [ibid.], Вопр. II, 2, стр.118–119).

с) Третья стадия дифференциации первозаданного слова-предложения –

1. *аналитическое познание образа*, или, что то же, появление *понятия*.

Потебня, 130: «Всякое суждение есть акт апперцепции, толкования, познания, так что *совокупность суждений, на которые разложился чувственный образ*, можем назвать аналитическим познанием образа. Такая совокупность есть *понятие*».

Конь!

Конь – ворон,

Конь – вороной.

2. *Это вызывается забвением чувственного образа, первоначально выражаемого данным словом.*

Потебня, 130: «Сказуемое в предложении “трава зелена”, рассматриваемое отдельно от подлежащего, есть для нас не цвет известного предмета, а зеленый цвет вообще, потому что мы забыли и внутреннюю форму этого слова, и тот определенный круг признаков (образ), который доводился ею до сознания; точно так и подлежащее трава дает нам возможность без всяких фигур присоединить к нему известное сказуемое, потому что для нас это слово обозначает не “служащее в пищу”, а траву вообще, как субстанцию, готовую принять всякий атрибут.

Такое забвение внутренней формы может быть удовлетворительно выведено из многократного повторения процесса соединения слов в двучленные единицы. Чем с большим количеством различных подлежащих соединялось сказуемое зеленый, тем более терялись в массе других признаки образа, первоначально с ним связанного.

Способность забвения и здесь, как при объединении чувственного образа до появления слова, является средством оттенить и выдвинуть вперед известные черты восприятий.

Но оставляемое таким образом в тени не пропадает даром, потому что, с другой стороны, чем больше различных сказуемых перебивало при слове трава, тем на большее количество суждений разложился до того нераздельный образ травы.

Субстанция травы, очищаясь от всего постороннего, вместе с тем обогащается атрибутами».

3. *Забвение представления и связанное с ним аналитическое познание образа есть естественный процесс в развитии слова.*

α. *«Уже при самом возникновении слова между представлением и значением (= совокупностью*

признаков, заключенных в образе) *существует неравенство*; другими словами, всегда в значении заключено больше, чем в представлении.

Слово как представление служит *только точкою опоры* или местом прикрепления разнообразных признаков» (Харциев, [ibid.], II, 2, 122 стр.).

β. *ibid.* «Жизнь слова с психологической, внутренней стороны состоит в *применении его к новым признакам*, и каждое такое применение увеличивает его содержание. Вместе с этим *растет несоответствие между представлением и значением*, наконец несоответствие это достигает такой степени, что *признак, заключенный в представлении*, в ряду других признаков, составляющих значение, *является несущественным*, и это есть одна и притом главнейшая из причин *забвения представления*».

γ. *ibid.*: «В самой сущности слова, в том, чем оно живет, или, выражаясь более научно, *в самой его функции* заключена необходимость того, что рано или поздно *представление, служащее центром значения, забывается*».

Virtus – мужество – свойство мужа; таким образом, *virtus женщины* – вещь немыслимая. Но потом – и к женщине.

Humor – юмор.

Humor – влага (сокам человеческого тела приписывалось влияние на состояние чувств, печальное или веселое).

Laune – прихоть, изменчивое состояние духа.

лат. luna – относительно изменчивости счастья, так как и луна изменчива, имеет фазы.

(Примеры *Потта*, у Харциева, *ibid.*, 122 стр.).

4. Широкое и глубокое значение слова стремится оторваться от сравнительно ничтожного представления (т.к. основная функция, для которой предназначено слово, – это *функция собирания признаков около одного, служащего центром*), и потому получается –

α. *расширение значения слова* или, если делается крупный шаг вперед,

β. *создается новое слово*, и в этом случае является *новое представление*.

5. Таким образом, «если рассматривать слова со стороны их прошедшего, то *все значения в языке – переносные, все слова – образные*».

6. Язык – экономия мысли.

f. *Общепсихологическое значение слова*.

1. *Слово и ясность мысли* (раздельность признаков).

Гумбольдт (у *Потебни*, 131): «Интеллектуальная деятельность, вполне духовная и внутренняя, проходящая некоторым образом бесследно, в звуке речи становится *чем-то внешним и осязаемым для слуха*... Она (эта деятельность) и сама по себе <...> заключает в себе необходимость соединения *со звуком: без этого мысль не может достигнуть ясности, представление* (т. е. чувственный образ) *не может стать понятием*».

2. *Слово и идея законности, необходимости*.

Потебня, 132: «С ясностью мысли, характеризующей понятие, связано другое его свойство, именно то, что только понятие (а вместе с тем и слово как необходимое его условие) *вносит идею законности, необходимости, порядка в тот мир, которым человек окружает себя* и который ему суждено принимать за действительный.

Если уже, говоря о человеческой *чувственности*, мы видели в ней стремление, объективно оценивая восприятия, искать в них самих *внутренней законности, строить из них систему*, в которой отношения членов столь же необходимы, как и члены сами по себе, то это было только признанием невозможности иначе отличить эту чувственность от чувственности животных.

На деле упомянутое стремление становится заметным *только в слове и развивается в понятии*. До сих пор форму влияния предшествующих мыслей на последующие мы одинаково могли называть суждением, апперцепцией, связывала ли эта последняя образы или представления и понятия; но принимая бытие познания, исключительно свойственного человеку, мы тем самым отличали *известный род апперцепции от простого отнесения* нового вос-

приятия к сложившейся прежде схеме. Здесь только яснее скажем, что собственно человеческая апперцепция, суждение представления и понятия, *отличается от животной тем, что рождает мысль о необходимости соединения своих членов*. Эта необходимость податлива: пред лицом всякого нового сочетания, уничтожающего прежние, эти последние являются заблуждением; но и то, что признано нами за ошибку, в свое время имело характер необходимости, да и самое понятие о заблуждении возможно только в душе, которой доступна его противоположность».

3. Слово и система мысли.

Потебня, ibid., 134: «Столь же важную роль играет слово и относительно другого свойства мысли, нераздельного с предшествующим, именно относительно стремления всему назначать свое место в системе. Как необходимость достигает своего развития в понятии и науке, исключаящей из себя все случайное, так и склонность систематизировать удовлетворяется наукою, в которую не входит бессвязное».

Лотце у Потебни, стр. 135: «Нам мало восприятия предмета; чтобы иметь право на бытие, этот предмет должен быть частью расчлененной системы, которая имеет значение сама по себе, независимо от нашего знания. Если мы в силах действительно определить место, занимаемое известным явлением в целом природы, то довольствуемся одним именем».

Имя свидетельствует нам, что *внимание многих других покоилось уже на встреченном нами предмете*; оно ручается нам за то, что общий разум (Intelligenz) по крайней мере пытался уже и этому предмету назначить определенное место в единстве более обширного целого. Если имя не дает ничего нового, никаких частных предметов, то оно удовлетворяет человеческому стремлению *постигать объективное значение вещей*, оно представляет незнакомое нам чем-то небезызвестным общему мышлению человечества, но давно уже постановленным на свое место. Потому-то *произвольно данное нами имя не есть имя*; недостаточно назвать вещь как попало; она действительно должна так называться, как мы ее зовем; *имя должно быть свидетельством, что вещь принята в мир общепри-*

знанного и познанного и, как прочное определение вещи, должно ненарушимо противостоять личному произволу».

4. Слово и самосознание.

α. *Потебня, 108*: «Слово, взятое в целом, как совокупность внутренней формы и звука, есть прежде всего *средство понимать говорящего*, апперципировать содержание его мысли.

Членораздельный звук, издаваемый говорящим, воспринимаясь слушающим, пробуждает в нем воспоминание его собственных таких же звуков, а это воспоминание посредством внутренней формы вызывает в сознании мысль о самом предмете.

Очевидно, что если бы звук говорящего не воспроизвел воспоминания об одном из звуков, бывших уже в сознании слушающего и принадлежащих ему самому, то и понимание было бы невозможно».

β. Слово – средство понимать самого себя.

Потебня, 138: «Слово может быть орудием, с одной стороны, разложения, с другой – *сгущения* мысли единственно потому, что оно есть представление, т. е. не образ, а образ образа. Если образ есть акт сознания, то представление есть познание этого сознания. Т. к. простое сознание есть деятельность не посторонняя для нас, а в нас происходящая, обусловленная нашим существом, то сознание сознания и *есть* то, что мы называем *самосознанием*, или полагает ему начало и ближайшим образом сходно с ним».

γ. Слово и эволюция систем отношения «я» к «не-я».

Потебня, 140 стр.: «Доказывая, что *представление есть инстинктивное начало самосознания*, не следует, однако, упускать из виду, что содержание самосознания, т. е. разделение всего, что есть и было в сознании, на “я”, и “не-я”, *есть нечто постоянно развивающееся* и что, конечно, в ребенке, только еще начинающем говорить, не найдем *того отделения себя от мира, какое находит в себе развитый человек*. Если для ребенка в первое время его жизни все, приносимое ему чувствами, *все содержание его души есть еще нерасчлененная масса*, то, конечно, *самосознания в нем быть не может, но есть уже необходимое условие самосознания*, имен-

но – невыразимое чувство непосредственной близости всего находящегося в сознании к создающему субъекту.

Некоторое понятие об этом чувстве взрослый человек может получить, сравнивая *живость ощущений*, какими наполняют его текущие мгновенья жизни, с тем большим или меньшим *спокойствием*, с каким он с высоты настоящего смотрит на свое прошедшее, которое он уже не чувствует своим или – с равнодушным отношением человека ко внешним предметам, не составляющим его личности.

На первых порах для ребенка еще все – свое, еще все – его “я”, хотя именно потому, что он не знает еще *внутреннего и внешнего*, можно сказать и наоборот, что для него вовсе нет своего “я”.

По мере того, как известные сочетания восприятий отделяются от этого темного грунта, *слагаясь в образы предметов, образуется и самое «я»*; состав этого “я” зависит от того, насколько оно выделило из себя и объективировало “не-я” или, наоборот, от того, *насколько само выделилось из своего мира*: все равно, скажем ли мы так или иначе, потому что *исходное состояние сознания есть полное безразличие “я” и “не-я”*. *Ход объективирования предметов* может быть иначе назван *процессом образования взгляда на мир*; он не выдумка досужих голов; разные его степени, заметные в неделимом, повторяет *в колоссальных размерах история человечества*.

Очевидно, например, когда мир существовал для человечества только как *ряд живых*, более или менее *человекообразных* существ, когда в глазах человека светила ходили по небу не в силу управляющих ими механических законов, а руководясь своими соображениями, очевидно, что тогда человек *менее выделял себя из мира*, что мир его был более субъективен, чем тем самым и *состав его “я” был другой*, чем теперь».

«Язык есть средство не выразить уже готовую мысль, а – *создавать ее*, что он не отражение сложившегося мирозерцания, а *слагающая его деятельность*».
[Там же. С. 141.]

g) *Общее определение слова.*

Можно дать несколько определений в вырастающей сложности определения.

1. Самое простое и общее определение:
Слово есть *образ образа, осознание образа, или осознание звука как знака предмета, или просто представление.*
2. Сложнее (но аналитически это определение содержится в первом):
слово есть переживание «я» и «не-я» в их раздельности и кристаллизации из чистого опыта (из хаоса «выразительных движений»).
3. Еще сложнее (но это и в I и во II определении):
слово есть переживание «я» и «не-я» в их раздельности и кристаллизации из чистого опыта, становящееся центром единства и общности образа и принципом необходимости и системы в мышлении.
 - h) *Общий результат первых двух стадий эволюции языка и мифа и переход к третьей.*
 1. Эволюция психики – *на I стадии до образования центров переживания, на II стадии до осознания этих центров переживания, до осознания того факта, что образ отражает действительность.*
 2. Эволюция мышления –
на I стадии – до степени чувственного образа, на II стадии – до образа образа или представления с позднейшим разложением образа на суждения и понятия.
 3. Эволюция языка –
на I стадии – до степени ритмических жестов, становящихся в постоянную координацию с чувственным образом, на II стадии до степени фиксированного слова, являющегося
 - а. словом – предложением – восклицанием,
 - б. предложением, где предикат приписывается субъекту *во всем объеме,*
 - γ. предложением, где предикат указывает лишь на известный признак субъекта.
 3. Третья стадия завершает эволюцию.
 1. Эволюция психики характеризуется отделением из чистого опыта следующих трех элементов (по теории Гуссерля) –

- а) акт «мнения» данным обозначением на почве данных психических переживаний какого-либо «смысла»,
- б) *этот самый «смысл»*, непосредственно «мнимый» в познавательном переживании, выражающемся в данном словесном обозначении,
- с) «мнимый» через этот «смысл» *предмет познания*.

2. Эволюция мышления.

Так как здесь не только понимание самого обозначения, но и содержания обозначения, содержания мысли, то здесь и *развитие логических категорий* вообще, входящих в теперешнее наше мышление.

3. Эволюция языка.

Развитие грамматических категорий и логического предложения.

5. Т.к. тут завершается *мифический период в истории языка и мысли*, то сделаем резюме.

6. Вся изученная нами история слова и языка (кроме разве первой стадии) есть и история мифа.

а) Граница – осознание последних двух конститутивных элементов переживания –

- α. акт созерцательного осуществления смысла,
- β. само осуществление смысла в созерцании (действительная или придуманная иллюстрация).

б) Далее *миф* прекращает свое существование, а *начинается поэзия*, т. е. здесь кроме предыдущих осознаний еще и *осознание образности как таковой*, «созерцательного осуществления смысла», осознание, приводящее к различению *реального и переносного, иносказательного* смысла.

с) Следовательно, *миф есть первобытное слово*, или, точнее, *миф есть осознание образа* (или продуктов его эволюции, суждения и понятия) *как картины мира без осознания самой этой образности как таковой* (без осознания представленности образа и степени ее конкретизации в сознании, или просто: без осознания способа связанности образа и предмета, степени их близости или разъединенности).

VI.
СИНКРЕТИЗМ И ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ
ПОЭТИЧЕСКИХ ВИДОВ^{1*}

1. Мы дошли до появления языка в обычном смысле этого слова. Но мы отбросили весь фон, на котором язык появился. Теперь о нем.

2. Язык и миф первоначально – аффекты и потому связаны с *психофизической организацией* человека.

Когда создаются слова, что делается со всем прочим фоном?

3. Хаос психофизических реакций

|
Ритм телодвижений, мимики, жестов, звуков.

|
Первобытный язык,
имеющий характер «хорового», коллективного, служивший источником и выражением массовых (коллективных) эмоций и еще мало приспособленный к общению, к потребностям обмена мыслями.

|
Язык как орудие обмена психофизическим содержанием, передачи мыслей, т.е. язык разговора, диалога, монолога.

|
Первобытная хоровая синкретическая поэзия.

4. Первобытная хоровая синкретическая поэзия.

|
Драматическое «действие»: хор или два хора, запевала, мимическая игра, танцы.

|
Лирическая и лирико-эпическая песня, часто в сопровождении мимики и танца, но уже не хоровая. Выделение певца из хора.

|
Эпическая поэзия, также в форме пения, вскоре с аккомпаниментом на арфе, лире и др. инструментах.

^{1*} В рукописи гл. V не обозначена.



- I.
 1. Древнейшие хоровые игры без текста.
 2. Хоровые игры с зародышами текста.
 3. Игры мимические.
 4. Обрядовые и культовые хоры.
- II. Здесь:
 1. Преобладание ритмически-мелодического начала.
 2. Служебная роль текста.

Таблица 1.

		Хаос	
Чистый опыт	Бессознательная <i>воля к жизни</i>	Хаос «выразительных движений» как простейших психофизиологических реакций	
Чувствен[ный] образ	Удовольствие и страдание	Аффекты и влечения	Первое явление <i>пространств[венно]-мира</i> как определенных предметов волевого устремления
Суждение	Синтетическое суждение	Отбор образов на основе аффектов	Осознание образа
Аналитическое суждение	Предикат субъекта	Идея системы и необходимости	Осознание содержания образа
Понятие	Мифолог. философии	Мифолог. философии	Мифолог. наука и техника
Проза	Мифолог. философии	Мифолог. философии	Мифолог. наука и техника
		Уд[овольствие] и страдание по степеням	Рождение паненотезизма
		Чародейство	Творческая причина
		Механическая причина	Механическая причина
			Мир <i>монизма синтетических суждений</i>
			Мир монизма аналитических суждений

3. Преобладание эмоционального элемента в тексте над содержанием.

III. Развитие этого древнейшего синкретизма.

1. Появление запевалы-корифея и уменьшение значения хора.
2. Необходимость умения, выработки, личного дара для запевалы.
3. Импровизация заступает место практике.
4. Появление двух хоров.
5. Поводы к появлению хорической поэзии, связанной с действием:
война и охота,
моления и пора полового спроса,
похороны и поминки,
обрядовый акт.
6. *Календарный обряд* объединяет спросы быта и занятия, надежды.
Религиозные игры и пляски.
Ряжение зверями и пр.
7. Виды обряда:
похоронные и поминальные,
гимнастические игры,
маршевые песни,
хоровые песни за работой.
8. *Переход от календарных обрядов к свободным от приурочения.*
Свадьба – народная драма, народная мистерия.

IV. Из истории вопроса о происхождении отдельных родов поэзии.

- а) *Одностороннее обобщение фактов греческого литературного развития.*
Эпос, лирика, драма. Гегель.
- б) Психологические посылки, навеянные современным пониманием лиризма
[чувство в начале всего]^{1*}.
- с) Историко-этнографическая школа – часто приближалась к понятию синкретизма.

V. 1. Итак, вначале:

- песня-речитатив, мимическое действие, припев и диалог.
2. Когда крепнет партия солиста, она может выделяться из рамок обрядового и необрядового хора, вызывая самостоятельное сочувствие.
3. Выделившаяся партия начинает свою жизнь.
 - а) певцы и их чередование,
 - б) певцы и аккомпанемент,

^{1*} Квадратные скобки принадлежат Лосеву.

- с) отдельные песни сшивались (ράπτεσθαι) в целое, в полные ряды песен,
- д) объяснение в этой амебейности некоторых черт эпической стилистики (напр., строфичности).

VI^{1*}.

^{1*} Рукопись обрывается.

О МИРООЩУЩЕНИИ ЭСХИЛА

1. Мирозерцание и мироощущение¹

Я предлагаю вниманию читателя одну из интереснейших проблем художественного мироощущения греков. *Эсхил* – это одна из первых самых значительных глав истории античной поэтической души. Изучая эту главу, мы сразу переносимся *in medias res*^{2*} греческого мировоззрения, представлявшего собою такую странную на первый взгляд смесь оптимизма и пессимизма. И на ней стоит остановиться подольше, чтобы приобрести точки зрения для дальнейшего познания сущности жизни античного мира. Настоящее маленькое исследование и имеет в виду попытаться осветить один из меньше всего разработанных вопросов, касающихся эсхиловского творчества, – этой наиболее интимной его стороны – его мироощущения и мироощущения.

Я различаю: мироощущение (или мироощущение) и мирозерцание. Я не имею в виду здесь *разницы предметов*, изображаемых художником и, значит, наиболее выделяемых им из мировой жизни. Равным образом, это не есть и различие в ясности или интенсивности того отношения к миру, в которое вступает художник, изображая его и живя им. Это разница в *степени и качестве* интуитивных моментов в восприятии окружающего. Мироощущение, как и всякое ощущение, интуитивно по преимуществу. Как я воспринимаю вот этот синий цвет, не требуя

¹ В основу положена редакция Вейля [В рукописи это примечание относится ко всей работе в целом. Имеется в виду издание: *Aeschyli. Tragoediae* / Ed. H. Weil. Lipsiae, 1910.]. Цитаты согласованы с переводами: «Умоляющие» – Котелова (Пантеон Литературы. 1894, № 2), «Персы» – Апфельрота (М., 1888), «Семь против Фив» – Апфельрота (М., 1887), «Скованный Прометей» – Д.С. Мережковского (СПб., 1902), «Агамемнон» – С.И. Радцига (М., 1913). Греческий текст приводится в тех случаях, где важны выражения подлинника, напр. в особенно образной речи.

^{2*} к самой сути (*лат.*).

доказательств, что это именно синий цвет, так художник воспринимает мир как такую-то совокупность предметов, как такую-то вот цельность, не требуя и не давая никаких, кроме как интуитивных, доказательств для того, что мир есть именно цельность и что вот такая-то цельность. Здесь мы не доказываем, а указываем: смотрим и видим, в этом все доказательство. Мир, как предмет художнического восприятия, может быть очень сложным, но ощущение его, как ощущение, может быть очень простым. Свое особое мироощущение имеет каждый человек (не только художник), и это независимо от того, сознательно оно или нет и бледно ли оно или ярко. Художник тем и отличается от обыкновенных людей, что умеет об этом своем мироощущении рассказать в словах, в звуках, в красках. Кроме того, это мироощущение у него шире; оно может иметь объекты, неведомые простым людям. Мы изучаем этих художников, приобщаясь к создаваемому ими таинству узрения тех или других сторон жизни и мира, и через это изучаем их мироощущение.

Но жизни человеческой и мировой можно противопоставить не одну интуитивную способность прозрения, сливающую воедино наше *Я* и познаваемые предметы, т. е. способность по преимуществу синтезирующую. Можно подойти к познанию с орудием рассудочного, анализирующего, выводного, опосредствованного характера. Обыкновенно здесь очень мало поэзии и редки случаи какого-нибудь «ощущения», т. е. непосредственности. И это есть *миросозерцание*. Так, в «Критике чистого разума» Канта совершенно нет поэтических элементов и нет вообще никаких доказательств, кроме чисто рассудочных. В философии Платона и Владимира Соловьева очень много поэтических элементов. И вот у Канта – миросозерцание, у Платона и Соловьева – мироощущение, хотя и там, и здесь дух человеческий устремлен на один и тот же предмет, на мир в целом, и хотя, быть может, эти философы одно и то же считают в мире за существенное.

Наша задача – определить слагаемые той суммы, которую представляет собою мироощущение Эсхила. Согласно со сказанным выше, здесь мы должны учесть все то поэтическое, что вошло в это мироощущение, так как это поэтическое и превращает логически выведенное миросозерцание в непосредственно переживаемое, интуитивно данное мироощущение. Мы должны вскрыть и психологически осветить индивидуально-эсхилевские черты отношения к миру как к целому и установить способы данности этого отношения в творчестве великого поэта.

Уже одна постановка такой задачи отводит один из ударов могущей возникнуть критики по отношению к нашей работе. Именно, неправилен и недостаточен будет упрек, что автор предлагаемой статьи

рассказывает больше о своих чувствах к Эсхилу (и от него), чем о самом Эсхиле. Такие упреки очень часты, и не предвидеть их невозможно. На деле же раз вопрос касается поэзии, да еще такой интимной ее стороны, как художественное мироощущение, то, значит, и нечего отделяться от эстетического восприятия творчества художника. Вопрос не в том, говорить ли о своих чувствах, вызванных поэтом, или не говорить, а в том, как лучше говорить о них согласно замыслам поэта.

Но, поставивши такую задачу в общем виде, как мы должны формулировать ход ее решения? Из каких более частных вопросов она состоит?

Если бы мы изучали *миросозерцание* Эсхила, мы поступили бы приблизительно так: собрали бы отдельные его сентенции, посмотрели бы, как их выполняют изображаемые им люди, обобщили бы все это и получили бы искомую величину. Но другое дело изучить у художника его *мироощущение*. Сентенции здесь должны быть оставлены как раз на конец; они ведь плод обобщения из тех явлений, которые уже даны как объект мироощущения. Поэтому необходимо начинать именно с самого обыкновенного и элементарного и смотреть, что *здесь* ощутил художник как целое.

Первое, что зовет к себе художника, – это *человек, человеческая психология*. Исследование человеческой психологии у художника есть и отправной пункт критического к нему отношения. Художник может ограничиться человеком, ограничиться изображением людских страстей, чувств, поступков. И если это так, то мироощущение его сведется к ощущению общих устоев и законов человеческой жизни; жизнь человека будет иметь для него самостоятельную познавательную ценность, и он не будет изображать, напр., связь этого человека с мирами иными. Чаше бывает, что, изучая человеческую психологию, данную усилиями творческого духа художника, мы тем самым изучаем и связанность человека с космосом, с общей мировой жизнью, что и рисует уже более общие, чем человеческая жизнь, предметы художественного мироощущения. И если это так, то наша обязанность – вскрыть и эти более сложные и более общие предметы, на которые обратил свое внимание художник.

Значит, 1) первая наша задача – это человеческая психология у Эсхила, изображение человеческих деяний, чувствований, мыслей и проч. Отсюда вытекает и 2) вторая: определение, насколько самостоятелен человек у Эсхила, не является ли он перстом, указующим на еще иное содержание мира, чем он сам. А это в свою очередь связывается с 3) третьей задачей: рассмотрением этих самых высших реальностей, зримых художником в его мироощущении.

Нелишне заметить, что многие наши мысли будут иметь, вероятно, приблизительную верность. Филологи, много потрудившиеся над внешними сторонами творчества Эсхила, как-то неохотно заглядывают в эту сокровенную глубину греческого трагика, чем и отодвигают в будущее окончательный эстетический и психологический приговор над Эсхилом. Все это побуждает нас не проходить и мимо общих *методологических взглядов* и больше преследовать неверное решение правильно поставленной задачи, чем верное решение неправильной задачи.

2. *Методологическое введение*

Признаемся: писать о человеческой психологии, об изображении душевных движений у Эсхила можно только при известной смелости, если принять во внимание отсутствие в научной литературе соответствующих подготовительных работ. Кроме того, обычная точка зрения на Эсхила как на драматурга в собственном смысле этого слова заставляет признаться, что и на солнце есть пятна. Изображение душевных движений, чувств, волевых процессов, характера – все это настолько слабо у великого Эсхила, что непривычному взору, пожалуй, так и не представится ничего любопытного у этого писателя, хоть образы его и были источником творческих вдохновений Гете, Байрона, Шелли и бесчисленного множества других писателей. Мы не останемся на этой обычной точке зрения и увидим, как самое элементарное эстетическое ощущение заставит нас отказаться от взгляда на Эсхила как на драматурга. Но прежде всего существенно важно условиться относительно методологических точек зрения, необходимых при изучении психологии по Эсхилу.

Словами «человеческая психология» мы обозначаем изучение и изображение как всего того, что делается в душе человека повседневно и ежечасно, так и того, что бывает очень редко, что необычно и требует для себя особых условий. То и другое объединяется тем, что в обоих случаях действует одна и та же душа, одна и та же личность. Поэтическое изображение этих личностей и должно бы стать первым предметом нашего анализа, если бы мы ставили себе задачей только рассмотрение человека у Эсхила. Так как наша задача – мироощущение Эсхила – гораздо шире и по существу совершенно неоднородна с изучением характера, то мы должны начать – согласно общему нашему плану – двигаться от менее общих объектов эсхилковского мироощущения – с самых элементарных процессов человеческой психики, изображенных Эсхилом, и с *них* отправиться в поиски интересующих нас точек зрения на мирочувствие художника. Такими наиболее про-

стыми психическими актами можно считать *аффективные состояния души*, относительно которых условимся, что существенное в них – это 1) внезапное воздействие их на ход представлений, т. е. перерыв их, направление в другую сторону, ослабление их, усиление их и т. д., и 2) физиологическая окрашенность, как, напр., побледнение при страхе, сжимание кулаков при гневе, слезы при печали, и проч. Наиболее просты эти процессы главным образом потому, что они почти не предваряются какими-нибудь представлениями о смысле или просто о возможности их появления. Это упрощает характер их протекания и, с другой стороны, является показателем дальнейшего осложнения процессов. Сложнее будут т. н. *чувства*, в которых элементы представления могут быть очень ясными. Страх в смысле латинского [horror] – нечто очень близкое к чистому *аффекту*, в то время как [formido], обнимая более общий класс психических явлений, ближе к *чувству*; словами же [metus, timor] обозначается страх обдуманной, сознательной, это чувство уже с сильным интеллектуальным элементом. После 1) аффектов и 2) чувств мы можем перейти к анализу изображения у Эсхила 3) *волевых процессов*, где, конечно, также возможны градации от бессознательных, импульсивных актов до настоящих, нравственно обусловленных поступков. Наконец, анализ психики, данный Эсхилом, надо завершить рассмотрением 4) *характеров* и психологической законченности и мотивирования через них поступков.

Не мешает заметить, что, говоря о «чувствах», «воле» и проч., мы вовсе не держимся старого взгляда о безусловном распадении психики на три «части»: ум, сердце и волю. Наоборот, избавиться от этой археологической привычки больше всего помогает именно анализ поэтических произведений. Современная психология не знает отдельного «ума», «сердца» и проч.; она знает психические процессы, в которых мышление, чувствование и произволение *слиты в единый поток сознания*. Психика не вещь, но процесс, не факт, но явление, и потому в ней нет никаких «частей», а есть только процессуальная качественность – в разных видах, тонах и скоростях, взаимодействующих, взаимопроницающих. Это нужно помнить исследователю для того, чтобы не очутиться в сфере абстракций при анализе данных переживаний. Говоря о воле, чувстве и проч., будем помнить, что это лишь удобная для изложения и вообще для науки абстракция, что на самом деле мы оперируем с гораздо более сложными объектами. Методологически это будет иметь те последствия, что, изучая у Эсхила, например, чувство страха, мы не станем делить логически это понятие или давать ему логическое определение (согласно эсхилловскому изображению);

мы обязаны рассмотреть те места трагедии, где есть изображение чувства страха, посмотреть, при помощи каких средств и что именно вызывается в душе читателя от этого изображения, и произвести хотя бы приблизительный анализ всех *прочих* элементов, действующих у данного лица в эти минуты страха.

То же упоминание о непрерывности психического процесса важно помнить еще и в другом отношении. Эсхил прежде всего художник, поэт. Как таковой, он требует главным образом эстетического и психологического суда. Поэтому не считаться с нашим *общим* эсхилевски-эстетическим опытом при анализе частных мы совершенно никак не можем. Всякая поэтическая или психологическая частность должна быть локализована в нашем общем настроении и впечатлении от Эсхила. Ни на минуту нельзя забывать, что перед нами не кабинетный труженик, а священнодействующий поэт, не курс психологии и эстетики, а живое вдохновение художника. И то же самое чувство страха, не связанное эстетически и вообще психологически с нашей общей настроительной ситуацией, есть не менее абстракция, чем и случай вышеупомянутого изолирования психических «частей».

Таковы главные соображения, которые мы должны попытаться выполнить, изучая находимый нами у Эсхила анализ человеческой психики. Разумеется, изображение душевных движений у Эсхила может и, конечно, должно служить темой отдельного исследования, тем более что здесь до сих пор, как сказано, еще много сырого материала. Но мы осмелимся посчитать этот вопрос в некоторых по крайней мере, и притом наиболее общих, пунктах решенным и для отдельного исследования оставим уже детали.

Чтобы наш основной тезис о человеческой психологии у Эсхила был вполне ясен и определен, необходимо коснуться вопроса о классификации *поэтических средств выражения душевных движений*.

Аландский, изучавший изображение душевных движений у Софокла^{1*}, предложил следующую классификацию этих средств.

а) Более или менее полное и продолжительное *сосредоточение внимания* на предметах и событиях, раздражавших чувствительность данного лица. б) *Узость сознания* как следствие исключительного сосредоточения внимания на одном пункте. Чем сильнее чувство, тем более ограничивается круг представлений и мыслей, уместяющихся в сознании; так что в моменты крайнего напряжения чувства это сужение сознания доходит до полного превращения или потери его (обмороки

^{1*} См.: *Аландский П.И.* Изображение душевных движений в трагедиях Софокла. Киев, 1877.

от сильной боли, радости, скорби). с) *Бессвязность мышления и воображения*. Под гнетом чувства внимание, останавливаясь на подробностях предметов и событий, прямо затронувших чувствительность, упускает^{1*} из виду подробности промежуточные, связующие как безразличные для чувства; отсюда образам и мыслям, являющимся в уме при сильном раздражении, недостает непрерывности, целостности и ясно-го обозначения логических соотношений, свойственных спокойному мышлению. d) *Ослабление контроля* над содержанием ума в данный момент со стороны действительности и прошедшего опыта. Это ослабление выражается в той легкости, с какою человек, взволнованный чувством, принимает создания своего ума за действительность. Эта особенность, как увидим далее, объясняет некоторые из так называемых риторических фигур, весьма обычных в патетической речи. e) Наконец, преобладание ассоциаций по сходству чувств, или *идеальность* мышления и воображения. Эта черта обнаруживается склонностью ума, находящегося под гнетом чувства, приписывать предметам и событиям свойства и размеры, соответствующие не их действительной природе, а той потребности, которая возбуждается чувством. Она есть следствие способности чувства внушать уму из всего содержания памяти преимущественно те данные, которые в свое время возбуждали это же чувство.

Мы отклоняемся от этой классификации по трем причинам.

Во-первых, рассматриваемая логически, она резко нарушает общеизвестное правило логического деления. Именно, она имеет уже тот недостаток, что в ней первый член совмещает в себе все прочие члены.

Во-вторых, эта классификация слишком механична и абстрактна, она упускает из виду живые настроительно-поэтические моменты, в постоянной текучести и взаимопроникновении которых только и даны все указанные эсхилевские приемы психологии. Упущена здесь именно та *музыкальность*, о которой, собственно говоря, только и надо бы говорить, ибо все прочее – лишь надстройка и поверхность.

В-третьих, Эсхил вообще слабее анализирует, чем Софокл, и проводить такую сравнительно сложную классификацию по всему Эсхилу, по видимому, не всегда будет иметь заметные положительные результаты.

Мы примем другую классификацию. В исследовании «Рождение трагедии из духа музыки и плоти религии»^{2*} мы наметили основные черты чисто психологической и эстетической классификации художественных категорий. С точки зрения этой классификации всякое указа-

^{1*} В рукописи: *опускает*.

^{2*} Работа с таким названием в архиве не сохранилась.

ние на «сосредоточение внимания», «узость сознания» и проч. страдает неизбежной отвлеченностью, научностью; это все научные термины, строгие понятия, и место им в психологии как в науке, а не как в методе *выражения и выявления художественных индивидуальностей*. Однако настоящее исследование не занято характеристикой Эсхила по существу; это лишь провизорный анализ, расчищающий место для настоящей его характеристики. Поэтому категории оформления и актуальности не будут применяться нами в полной форме. Наша задача – изучить мироощущение Эсхила не столько с точки зрения его трагизма, сколько с точки зрения анти-трагизма. Нам важно выяснить все *не-трагическое* в творчестве Эсхила – с тем чтобы потом на этой расчищенной почве можно было построить более или менее полное и адекватное о нем представление. Поэтому все приемы, находимые Аландским у Софокла, равно как и те, которых, может быть, нет у Софокла и которые мы можем найти у Эсхила, все эти приемы, говорю я, мы будем отмечать чисто эмпирически, не априорно, – постольку т. е., поскольку они содержатся в пьесах Эсхила. И все эти приемы мы будем оценивать с точки зрения наших принципов оформления и личной актуальности, главным образом с точки зрения этой последней. Исследование это, таким образом, будет насквозь аналитично; желающий неизменно следовать за этим анализом уподобится архитектору, который исследует каждую незначительную часть здания, каждую дверь и каждую раму, чтобы судить, из какого материала построено здание в целом и по частям и каково качество этого материала, а отнюдь не уподобится он художнику, которого интересует стиль здания и его эстетика. Разумеется, по мере изучения здания у архитектора создается постепенно известное обобщенное представление об этом здании. Однако покамест применяет он свое обобщенное знание исключительно лишь к отдельным вещам, предметам и целым частям, из которых состоит все здание.

Основной тезис о человеческой психологии у Эсхила: *Эсхил менее всего драматург, он по преимуществу лирик и эпик. Душевные движения, как и вообще все, что изображает Эсхил, даны нам эпически и лирически, и в них очень мало драматизма*. Мы привыкли трагедии Эсхила считать драматическими произведениями, а гомеровские поэмы – эпическими, совершенно не учитывая того, что половина трагедий посвящена так называемым хорам, прерывающим драматическое действие и объективно – на сцене, и в настроении, а «Илиада» переполнена драматическими положениями вроде сцены Ахиллеса с Приамом (XXII песнь).

Скажут: но ведь у Эсхила же все-таки трагедии, трагическое здесь во всяком случае на первом месте. Совершенно верно. Но как мы уста-

новили в 1-м исследовании, надо отличать трагизм от драматизма. Драматизм и на сцене, и субъективно есть простая формальная данность композиции известного рода, именно изображение при посредстве *действий*. И как простая форма драматизм произведения и настроения не предполагает обязательно каких-нибудь, напр. нравственных, предпосылок. Наоборот, трагизм не есть форма произведения; это есть известная нравственная настроенность, предполагающая сложные нравственные убеждения и волевую самостоятельность человека и в настроении проявляющаяся как «страх и сострадание». Независимо от того, верна или нет старая аристотелевская формулировка трагедии об этом «страхе и сострадании», ясно одно: трагизм есть нечто связанное с моральным сознанием; и к драматизму он относится как любое содержание к форме его данности (напр., словесной данности). Поэтому трагические настроения могут быть изображены эпически и лирически; драматическая форма не обязательна; таковы байроновские поэмы. И конечно, наоборот, драматически может быть изображено то, что ничего трагического не имеет; таковы многие комедии Островского.

Так вот, эсхиловские трагедии трагичны, но они очень и очень мало драматичны. Мы увидим, что в них часто элементы драматизма даны не столько как следствие сознательного художнического задания, сколько как необходимое слагаемое всякого художнического порыва. Мы ведь так и формулировали раньше три основных рода эстетического восприятия, чтобы уничтожить всякий намек на возможность абсолютной изолированности какого-нибудь из этих трех родов. Нет абсолютно лирического настроения, или абсолютно эпического, или абсолютно драматического. В каждом из них можно найти хоть малозаметные, но все же присутствующие элементы обоих других родов; и психологические границы, например, лиризма и эпичности никак не могут считаться неразмытыми и ярко очерченными; двигаясь от первого ко второй, мы наблюдаем постепенное убывание лирического волнения в пользу эпическому сну, и тут возможны тысячи переходных ступеней и оттенков.

Важность указания на преобладание у Эсхила лирических и эпических приемов над драматическими – огромна. Прежде всего это значит, что Эсхил *мало занят реальной, повседневной человеческой жизнью*; иначе сцену свою он употребил бы именно на драму, на столкновение реальных чувств, а не на лирику и эпос. Здесь мы термин «драма» понимаем именно в общепринятом смысле реального или, лучше сказать, реалистического изображения столкновения страстей и чувств. С *такой*, реалистической, точки зрения у Эсхила почти сплошной эпос и лирика. Выяснив эту эпичность и лиричность у Эсхила, мы пой-

мом, что к Эсхилу надо подходить с совершенно иной точки зрения. Обычные рамки эпоса, лирики и драмы, хотя бы и «героического» эпоса и драмы, будучи применены к Эсхилу, дают слишком мало, чтобы считать Эсхила гением. Они обворовывают Эсхила. Проанализировав мироощущение Эсхила в этих традиционных, я бы сказал, в не-трагических рамках эпоса, лирики и драмы, хотя и именуемых обыкновенно трагическими, и отвлеченно дойдя до логической, абстрактной формулировки *объектов* этого мироощущения, словом, произведя работу вышеупомянутого архитектора, мы почувствуем себя уже у порога подлинного восприятия Эсхила. Теперь же наш провизорный анализ Эсхила должен дать нам лишь реальную точку опоры для эстетических построений, выведенных нами в 1-м исследовании, и подтвердить необходимость их применения путем конкретного обнаружения недостаточности противоположных критериев и методов.

3. Психология страха у Эсхила.

Трагедия «Семь против Фив», 78–180.

Перебегание и неустойчивость сознания.

Краткость фраз и бессоюзие. Общий молитвенный тон

Обратимся к фактическому подтверждению выставленного тезиса об Эсхиле.

Как поэт трагических настроений, Эсхил больше всего изображает чувства страха, печали и страдания – различных родов. Вспомним, как Эсхил изображает страх.

Развернем одну из ранних трагедий – «Семь против Фив». Страх изображен здесь прежде всего в стихах 78–180. Что это такое? Бессвязные фразы, неправильно разбросанные междометия? Нет, это стройное изложение, последовательное, стильное, законченное. Три черты надо отметить здесь как типичные для Эсхила.

Во-первых, это есть так называемый *хор*. Страх испытывается не отдельным лицом, а *хором*, который, перестав быть одним лицом, не становится толпой, ибо он стройно говорит правильные фразы и высказывает сентенции. Его можно, пожалуй, считать личностью, но это не сделает его дееспособным, т. е. драматичным, а только подчеркнет повествовательный и лирический тон его речей. Некоторым доказательством этого же самого может служить еще известное разделение хора на два полухора, напр., в конце трагедии «Семь против Фив», где одна половина хора идет за Антигоной, чтобы похоронить Полиника (1066 и

сл.), а другая – за Исменой, чтобы похоронить Этеокла (1072 и сл.). Это разделение настолько же антипсихологично, как если бы вместо Гамлета с его жадной мщеницей и бессилием появились бы два Гамлета, один только с жадной мщеницей, а другой только со своим бессилием. Ясно, что суть хора не в действии, не в драматизме, а в том, что он повествует.

Во-вторых, хор 78–180 рассказывает о *своих* же чувствах, о *своих* переживаниях. Это тоже очень часто у Эсхила. И если этого одного недостаточно для того, чтобы признать эпико-лирический характер большей части эсхилиовских трагедий, то третья черта этого хора значительно помогает этому признанию.

Именно, в-третьих, хор повествует не только о своих чувствах, но и о чувствах, *происходящих у него в данный момент*, в моменты высказывания о нем. Таким образом, хор в одно и то же время и чувствует, и рассказывает об этом чувстве.

Эти три черты, наблюдаемые в 78–180, обнаруживают то, что здесь очень легко поэту быть эпичным и что для драматического выявления хотя бы чувства страха нужен особый психологический уклон сознания у художника. И если последний занят не человеческой психикой, а чем-нибудь другим, то мы заранее можем ожидать отсутствие этих сложностей драматической техники.

Указанные три черты слишком общи, чтобы точно характеризовать психологическую ситуацию этого хора. Как ее формулировать по отношению к изучаемому нами чувству страха?

Эстетическое впечатление страха Эсхил производит здесь, во-первых, *заставляя сознание перебегать от одного предмета к другому без продолжительного хоть сколько-нибудь фиксирования их*. Этот прием безусловно удачен. Охваченные внезапным страхом, мы действительно кидаемся куда попало, и в сознании нередко полный хаос быстро следующих один за другим образов. В приеме этом много драматизма, и соблюдение его рождает в душе нашей Диониса, как подвижность настроения и эмоциональную динамику. Соблюден ли на самом деле здесь у Эсхила этот драматизм, увидим ниже. Отметим только факт быстрого перебегания сознания у хора. Тут фиксируется и конное войско (80: ῥεῖ πολὺς ὄδε λεῶς πρόδρομος ἰππότας), и пыль, летящая до небес (81: αἰθερία κόνις με πείθει φανείς), и бряцание щитов (100: ἄκουετ' ἢ οὐκ ἄκουετ' ἀσπίδων κτύπον), и летящие камни (158: ἀκροβόλων ἐπάλλξεων λιθὰς ἔρχεται). Обращаясь к богам, хор призывает сразу несколько богов, пересыпая это опять-таки образами, возбуждающими эмоциональность. И этот прием в принципе удачен. Кто жил в деревне, тот знает психологическую правду его, когда какая-нибудь баба, застигнутая вне-

запным страхом, призывает то Богородицу, то Николая Угодника, не думая, впрочем, ни о той, ни о другом и не переставая все же видеть перед собой окружающие предметы и называть их.

127–165:

Ты, о рожденная Зевсом, военная сила, Паллада,
 Будь нам защитницей. Ты, Посейдон,
 Царь морской, коней владыка,
 Дай от трудов облегченье, о, дай облегченье.
 Ты, Арей, спаси Кадмею,
 Позаботься ты о ней.
 И Киприда, о праматерь,
 Помоги нам; из крови твоей
 Мы родились и мольбами
 Громко тебя призываем.
 И ты, Ликей-владыка, ниспошли врагам
 Стенания вместо победного крика.
 Ты, дорогое рожденье Латоны,
 Лук свой скорей приготовь.
 Увы, близко к городу, слышу, гремят колесницы,
 Гера-царица, помилуй.
 Оси колес заскрипели,
 Ветер от копий пошел...
 Что-то будет? Что потерпит город наш?
 Чем все кончит божество?
 Увы, уже камни на башни летят.
 О, дорогой Аполлон.
 В воротах от медных щитов слышен шум.
 Зевс, ниспошли ты сраженью конец
 Священный, решающий все.
 О, блаженная Онка-царица, помилуй,
 Семивратный город защити.

Во-вторых, чувство страха изображено в разбираемом хоре краткостью фраз, в особенности в начале хора, и отсутствием таких союзов, которые бы устанавливали точную логическую связь между ними. Это видно уже из приведенного отрывка. Яснее – в начале хора.

78–107:

Великое, страшное горе пою.
 Покинувши лагерь, стремятся войска.
 Словно поток, это конное войско течет...
 Вон уж и пыль поднялась к небесам, –

Хоть бессловесный, но истинный вестник.
Страх охватил мою душу.
Оружие близко гремит.
Крик несется через долину, как поток,
Вытекающий из гор, неодолимый...
О, горе, о, горе, увы¹.
Боги, богини, спасите от близкой беды:
С криком чрез рвы устремился на город блестящий народ.
Поможет ли кто из богов иль богинь?
Иль упасть мне пред ними с мольбой?
Блаженные, время пред вами склониться.
Что медлим мы, стеная громко?
Вы слышите иль нет щитов бряцанье?
Надевши плащ, с венком на голове,
Если не нынче, когда же мы будем молиться?
Шум я услышала: множество копий гремит.
Как со своей страной поступишь, о защитник мой Арей?
Бог златошлемный, взгляни же, воззри на свой город,
Некогда сильно любимый.

К этому же порядку явлений – сравнительной краткости и подвижности речи – надо отнести еще и редкое употребление союзов. На 102 стиха этого хора наберется едва ли больше десятка логических союзов².

¹ ἰὼ ἰὼ, 86.

² Для примера посмотрим ближе в начало хора. В ст. 78–107 нет ни одного гипотактического соединения, если не считать εἰ μὴ ὄν в ст. 102 – выражения, тоже почти не имеющего подлинного условного смысла, присущего союзу εἰ. Так как грамматические категории не всегда покрывают собою логические, то, всматриваясь в бессоюзие этих 30 стихов, мы найдем некоторые признаки отвлеченных связей, – однако они не имеют здесь настоящую логическую природу. Так, μεθεῖται στρατός (79) есть, по-видимому, одна из причин страха, выраженного в ст. 78: θρέομαι φοβερὰ μεγὰλ' ἄχη; однако причинное отношение, кроющееся здесь, есть, собственно (как и в ст. 91–92: τίς ἄρα ῥύσεται, τίς ἄρ' ἐπαρκέσει θεῶν ἢ θεῶν), не столько отношение повода и следствия, причины и результата, сколько простое всматривание и вслушивание в предметы, возбуждающие страх. Упомянутое μεθεῖται στρατός, равно как и прочие образы в 79–85, есть не просто образы, но образы довольно сильной личной актуальности и эмоциональной насыщенности, так что уже в них содержится φοβερὰ μεγὰλ' ἄχη, о котором говорится в ст. 78. Далее, слаба в смысле логического противоположения антитеза в ст. 99: τὶ μέλλομεν ἀγάστονα; ибо такими ἀγάστονοι фиванки являются на протяжении всего этого хора. Понятия μελλεῖν (99), как и ἀκούειν (100) и проч. (101, 102, 103 и мн. др.), указывают на действия уже в рамках этого хора, который именно ἀγάστονος. Несомненно, такое же отсутствие строгой логической последовательности мы должны находить и в ст. 94–95, где δῆ как будто должно бы указывать на результат, равно как и в ст. 103, где πάνταρος οὐχ ἕνός δορός должно бы быть причиной κτύπων δέδωρα. Среди общего бессоюзия, которым отличается хор, теряет свой характер вывода и союз ὅαρ в ст. 141, служащий здесь даже не для пояснения предыдущего, а просто лишь более интенсивно фиксирующий представление о Киприде, которая γένους προάτωρ (140), равно как и τοι в ст. 179. Наибольшим логическим смыслом и обдуманностью отличаются

В-третьих, страх изображен в этом хоре еще при помощи *общего молитвенного тона*. Это не простое повествование, но живая молитва с сильно эмоциональными восклицаниями и вопрошениями. И приподнятое молитвенное настроение, или, лучше сказать, молитвенный порыв, рисует известным образом чувство страха, вызвавшее этот порыв.

Мы отметили *три* главнейших способа, к которым прибегла художественная фантазия для изображения страха в ст. 78–180. Какую им дать квалификацию с точки зрения *общего* эстетического и психологического содержания? Драма это, лирика или эпос?

О первом способе – перебегании сознания – мы уже сказали, что в принципе он вполне драматичен. Выдержан ли здесь этот драматизм до конца? В лирическом восприятии мы должны отметить – в отличие от эпического – отсутствие повторений и ретардаций, придающих пьесе мерный и тем самым расхолаживающий (т. е. уничтожающий лирику) характер. Обращаясь к разбираемому хору, мы видим, что перед нами целых 100 стихов, и на протяжении всех этих 100 стихов хор испытывает чувство страха. Этого одного достаточно, чтобы отказать такому чувству страха в драматической настроенности. Бессюжные, короткие фразы тянутся на протяжении нескольких минут, потому что нельзя же такой громадный монолог произнести хору одним духом. И раз это так, то понятно, почему первоначальное драматическое зерно этого способа изображения страха теряет постепенно, по мере развития дальнейших мыслей хора свой драматизм и превращается или в эпическое повествование с лирически окрашенными образами и мыслями, или же в музыку, довлеющую себе и мало имеющую общего с традиционными рамками драмы и «трагедии».

Но если первый и второй из употребленных Эсхилом способов изображения страха в нашем хоре по настроению суть драматического порядка, то третий и по самой сущности своей чрезвычайно далек от какого-нибудь намека на драматизм. Молитва, прошение может касаться таких предметов, изображение которых лучше всего дается драматургам; но самая-то молитва не может, оставаясь молитвой, драматически выявить настроения молящегося. Орган в церквах западных вероисповеданий как раз является по преимуществу выразителем мистически-просветленных и созерцательно-эпических настроений. Созерцательны и большинство православных песнопений, что в осо-

ся лишь сравнения и олицетворения (82, 84–85, 114–115), указывающие уже на несомненную работу мысли. Уступительное *ἄναυδος* (82) тонет в общем трепетно-молитвенном тоне.

бенности становится ясным, когда слышишь их не в храме, где ничего другого, кроме богослужения, не бывает, а где-нибудь со сцены, напр. во время духовного концерта или, лучше, во время оперы с номерами церковного характера¹. Здесь, в театре, и есть возможность наглядно сравнить созерцательно церковное и несозерцательно светское на-строение исполняемых музыкальных произведений. Придает эпичность нашим молитвам и частое окончание их: «Яко Твое есть царство, и сила, и слава...» Обращаясь к Эсхилу, мы находим в стихах 78–180, и в особенности в ст. 166–180, обычный молитвенный тон, лирический в основе, но умеренный эпической правильностью.

Разумеется, и тут есть некоторый драматизм. Его мы отметили выше. Но с другой стороны, надо отметить еще некоторые не упомянутые выше эпически расхолаживающие элементы, которые и возмещают собою отмеченные драматические остатки. В ст. 82 дана логическая квалификация образу пыли, поднимающейся к небесам.

81–82:

Вон, уж и пыль поднялась к небесам, –
Хоть бессловесный, но истинный вестник.

Если сознание имеет возможность во время переживаемого им страха прибегать к сравнениям, то ясно, что оно не целиком испытывает страх, что страх наличен здесь постольку, поскольку он нужен рассказчику для рассказа. Или же, повторяю, это музыка, сама себе довлеющая.

Сюда относятся и следующие подобные же факты. В ст. 84–85 крик воинов сравнивается с неодолимым потоком, вытекающим из гор. В ст. 114–115 войско сравнено с волною, которую поднимает дыхание Арея. В ст. 127 ὦ Διογενὲς φυλόμαχον κράτος – витиеватое для непосредственного испуга и страха обращение к Палладе. В ст. 165 – синекдоха «семивратный» (ἑπτάπολον ἕδος ἐπίρρου).

Вывод, к которому надо прийти после анализа изображения страха в ст. 78–180, может быть формулирован так. *Эсхил не занят чувством драматически. Другими словами, его не интересуют здесь действия, действительность, дееспособность человеческой души. Или: его не интересует здесь человек, который испытывает страх, но самый этот страх, как какая-то направленность чего-то на что-то, как довлеющая себе*

¹ Напр., раскольники в «Хованщине» Мусоргского или квартет «Боже, люби царя» из «Жизни за царя» Глинки.

музыка бытия, как живущая сама собою своеобразная процессуальная качественность бытия¹.

Уже здесь, в этой мало определенной формулировке, какую можно вывести из Sept. 78–180, кроется намек на какие-то особые объекты эсхилового мироощущения, более сложные и общие, чем человек и его жизнь. Мы должны всмотреться в эти объекты.

4. Психология страха и ужаса. «Семь», 803–1004. Лирическая оратория и музыка страха

Чувство страха в Sept. 78–180 благодаря особенностям его выявления почти неотделимо от молитвы. Поэт не мог изображать страх только как страх, ибо таков Эсхил. Другое место в «Семи», важное для изучения того, как Эсхил изображает страх, именно 803–1004, являет несколько иное психологическое содержание страха. Здесь первоначальный страх скоро превращается в ламентацию, в жалобные мотивы, и в результате в настроении нашем не остается никакого впечатления реального, обыденного страха.

Два брата-царя, Этеокл и Полиник, в поединке убили друг друга. Вестник сообщает об этом хору. Вот эта сцена (особая расстановка стихов в редакции Вейля ничего существенно не меняет).

803–811:

Хор. А что там нового для города случилось?

Вестник. Спасен наш город, царственные же братья...

Хор. Кто? Что сказал ты? Страх мутит рассудок.

Вестник. Спокойно выслушай: Эдипа дети...

Хор. Увы, их нет? Я горе предсказала.

Вестник. Да, верно, в прах повержены они.

Хор. Сошли туда. Скажи, хоть горько мне.

Вестник. Они друг друга насмерть поразили.

Хор. Так брата брат родной рукой убил?

Вестник. И кровь пила земля от их убийства.

Хор. Так участь общая была обоим?

В этом вступлении есть черты, делающие сцену несколько холодно-

¹ Прибавим к этому еще и то, что Эсхил часто употребляет в этом хоре междометия (ὦ ὦ 86, 166, 167, 174, φεῦ φεῦ 135, εἴ εἴ 151, 158), по самой своей природе указывающие на музыкальность. Сюда же надо отнести и повторения, совершенно аналогичные повторениям музыкальных фраз в музыке (ἐπίδ' ἐπίδε πόλιν 106, ἐπίλουςιν φόρων, ἐπίλουςιν δίδου 134, 166–167, κλύετε παρθένον κλύετε πανδίκως 171, μέλεσθε, μέλομενοι в начале стихов 177 и 178). О метрике и просодии должна речь идти отдельно.

той, если к ней относиться как к сцене, реально изображающей реальные чувства человека¹.

Но это только вступление. Если бы мы захотели формулировать эмоциональное последование этого места 803–1004, то ст. 803–811 были бы первым, что создает, так сказать, тему страха: кровавый поединок двух братьев. Вслед за этим после слов Вестника, стройных, рассудительных и логически подводящих итоги ужасному происшествию (812–821), начинается в торжественном и спокойно-объяснительном тоне повествование хора о причинах гибели двух братьев. От драматического выявления чувств хора уже нет почти никаких остатков. Никакой борьбы, никакого действия, есть рассказ, который спокоен почти до прозаичности. И лирическое вопрошение,

825–828:

Веселиться ли мне, ликовать ли теперь,
Что наш город спасен от ужасной беды,
Иль оплакать мне бедных, злосчастных вождей? –

не вызывает никакого намека на действительное столкновение чувств в душе хора. Это риторический вопрос все для того же более ясного повествования. Содействуют эпичности еще и эпические образы.

852–860:

Милые, с плачем согласно руками себя поражайте,
В голову бейте себя в знак печали своей:
Их чрез реку Ахеронт переправит челнок,
Полный рыданий и слез,
Мрачный, не знающий света и солнца лучей;
Он в тот неведомый, всех принимающий край привезет их.

Эти эмоциональные образы имеют, разумеется, как таковые свое настроение, но здесь не отведено никакого действия рукам, кроме как бить в знак печали в голову; здесь Ахеронт переправляет челнок, уже полный рыданий и слез, уже с людьми, окончившими свое земное поприще, свое *действие*. Характерно и то, что здесь (822–860) мысли за-

¹ Так, после сообщения об ужасной трагедии убийства (по расстановке Вейля) или в близком предчувствии ее (обыкновенная расстановка) у хора довольно спокойное самонаблюдение: *παραφρονῶ φόβῳ λόγου* (806), хор сам как бы считает эту трагедию вполне закономерной и своим вопросом *ἐκεῖθι κεῖσθον* (810) обнаруживает спокойное ожидание ее, причем опять непонятное в таком страшном несчастье сопоставление тяжести известия и необходимости выслушать его *βαρέα δ' οὖν ὄμος φράσον* (810).

кругленно приходят к концу, показывая, что всякое человеческое усилие окончено, что пора подвести ему итог. Начиная, таким образом, хор с переживания страха; потом подвел предметы, вызвавшие страх, под общий закон и предопределение и закончил тем, что дал картинку, эпически и лирически завершающую всю жизненную драму, происшедшую между братьями-царями. Такие перемены произошли с чувством страха.

В этой метаморфозе надо особенно отметить мысль о предопределении, логически завершающую чувство страха. О предопределении как объекте эсхиловского мироощущения мы скажем ниже, но и здесь, где мы изучаем изображение Эсхилом страха, надо отметить его как нездешний исток изображаемого чувства.

832–845:

О, свершилось проклятье над Эдиповой семьей:
 Хлад несчастий поражает сердце бедное мое...
 Песнь надгробную составив, я оплакиваю тех,
 Кто на поле бранной сечи, истекая кровью, пал.
 Этот бой родных двух братьев только горе предвещал.
 Да, отцовское проклятье совершилось теперь;
 Ведь прогневал Аполлона недоверьем старый Лай...
 Все в заботе: предсказания исполняются всегда.
 О, несчастные, ужасно поступили вы с собой.
 Вот на деле, а не в слове горе страшное пришло...

Но еще характернее то, что остальная часть отмеченных нами стихов, именно 861–1004, представляет собою совершенно новый этап в эмоциональном последовании всей этой части трагедии, хотя и не понятна вне логической связи с предыдущими стихами. Именно, после окончания и закругления первоначальной темы страха (822–860) следует эмоциональный перерыв, в котором говорится, что вот идут Антигона и Исмена оплакивать братьев и что надо, пока они придут, начать плач по убитым (861–868). Здесь как бы сам себе хор дает задачу устроить плач, и мы нечувствительно тем самым оказываемся подготовленными к восприятию этого плача как чего-то самостоятельного, имеющего с предыдущим только логическую, но не эмоциональную связь. И вот начинается знаменитый плач, в который потом вступают и Антигона с Исменой. В нем повторяется по многу раз мысль о том, что оба царя погибли, ибо таково определение рока. И еще ярче по своей эпичности и симметрии, или симметрической и правильно-ритмической лирике, та часть, где в плач вступают Антигона и Исмена.

961–1004:

Антигона. Сраженный, ты сразил.
Исмена. И умер ты, убив.
Антигона. Копьем ты убил.
Исмена. От копья ты погиб.
Антигона. Несчастный!
Исмена. Страдалец!
Антигона. Убитый лежишь.
Исмена. Но и сам ты убил.
Антигона. Рыдание, раздайся!
Исмена. И лейтеся, слезы!
Антигона. О горе!
Исмена. Увы!
Антигона. От плача в волнение душа.
Исмена. И сердце трепещет в груди.
Антигона. Увы, увы, несчастный ты!
Исмена. А также ты, о бедный мой!
Антигона. От брата погиб.
Исмена. И брата убил.
Антигона. Как жалко тебя!
Исмена. И мне тебя жаль!
Антигона. Рыдая, стоим мы в печали.
Исмена. Мы, сестры, близ братьев убитых.
Антигона. Два дела свершилось.
Исмена. Две скорби у нас.
Хор. О тяжелая, ужасная судьба,
О Эринния Эдипа,
Как велика твоя сила!
Антигона. О горе! Исмена. Увы!
Антигона. Ужасное горе у нас.
Исмена. Он гибель нашел, воротясь.
Антигона. Хоть он убил, но нет его.
Исмена. Он потерял, вернувшись, жизнь.
Антигона. Да, так, потерял.
Исмена. А брата убил.
Антигона. Злосчастнейший род!
Исмена. Великая скорбь!
Антигона. Ужасное горе о братьях!
Исмена. Я плачу от скорби великой.
Антигона. Ужасно видеть.
Исмена. Ужасно сказать.
Хор. О тяжелая, ужасная судьба,
О Эринния Эдипа,
Как велика твоя сила!

Антигона . Ее ты силы испытал.
 Исмена . И ты ее тогда ж узнал.
 Антигона . Когда ты к городу пришел.
 Исмена . И с ним сошелся в грозный бой.
 Антигона . Увы, о горе!
 Исмена . Увы, беда!
 Антигона . И домам, и земле.
 Исмена . И нам то же грозит.
 Антигона . О, владыка бед плачевных!
 Исмена . Увы, из всех людей ты самый жалкий!
 Антигона . О, не твердые в несчастьях!
 Исмена . Увы, увы, где мы положим их?
 Антигона . Где лежать царям прилично.
 Исмена . Ты, горе, с отцом нашим вместе родилось.
 Хор . О, гордые, рода губители Керы,
 Эринния, племя Эдипа
 Погубите тем вы вконец.

Не знаю, какое действие произвела бы эта лирическая ламентация со сцены. Надо ведь представить себе двух актрис, которые в течение 8–10 минут стоят одна против другой и взаимно перефразируют проносимые слова: «увы» – «увы», «ужасно видеть» – «ужасно сказать», «великая скорбь» – «великое горе». В настоящей драме это было бы, пожалуй, только передразниванием одним другого. Но это не драма. Это – плач-ламентация, отделенная от предыдущего сознательным решением заняться слезами и воплями. Недаром хор боится своей неискренности и наивно заявляет,

872–873:
 Горько я плачу, и нет
 В моем плаче и горе притворства.

Нет, пусть хор не боится. Мы верим его искренности, ибо он не живая действующая личность, а повествующий автомат, музыкальный инструмент, рождающий чудную музыку; он рассказывает или издает звуки, аккорды, мелодию, гармонию. В этом и вся его роль. Искренность же его не есть искренность действующего и чувствующего человека, а только – простая открытость и ясность его слов для нашего понимания независимо от смысла этих слов.

Эсхил создает здесь настроение не прямой данностью эмоциональности, а только эпическим и лирическим сгущением раз заданной

темы: поединок братьев. А это и выражается объективно в повторении, продолжительности, логической законченности и симметрии рассказов. Такие особенности разбираемой пьесы имеют существенно разное значение в зависимости от того, будем ли мы говорить о *нашем настроении*, вызванном этой пьесой, или будем иметь в виду значение этих приемов для *художественных заданий* самого Эсхила.

Говоря о настроении читателя, мы должны констатировать несколько периодов общего темпа. Сначала мы еще можем думать, что перед нами живые Антигона и Исмена. Но когда мы видим, что одна повторяет слова другой и перефразирует их в определенном направлении, то приходится убедиться, что сознание у одной сестры занято во все не горем, не страданием, а слушанием другой сестры для переименования слов этой последней. Оттого представление о драматической живости сестер, и без того ничтожное, расплывается; мы теряем уже и эпическую настроенность, которая может промелькнуть в нас вследствие очевидной мерности построения, и только следим, как это одна сестра повторяет другую. Такому эмоциональному обеднению нашего восприятия способствует еще и необычайная *продолжительность экспозиции* плача. Наконец, неодолимо мешают драматизму и живой лиричности еще и постоянные нравственные сентенции о предопределении братьев на смерть, а также и симметрия самого плача. Стихи 975–977 и 986–988 совершенно тождественны. Это какой-то припев вроде нашего «Радуйся, Невеста Невестная» в акафисте Божьей Матери. И тут ровно такая же драма, как и в акафисте.

Но иначе мы должны квалифицировать разбираемый хор в его значении для эсхилового художества. Если в нашей душе создается некоторое эмоциональное обеднение при чтении этого хора, то это далеко еще не значит, что подобное же явление было и у художника в моменты создания хора и воспоминания о нем. Относительная простота хора в эмоциональном отношении является для Эсхила, по-видимому, следствием того, что он менее всего занят какой-нибудь сложной, например драматической, композицией этого страха или этого^{1*} любого чувства. Выявить его драматически – значило бы точно показать его психологическое оправдание в связи с прочими элементами, осложняющими данное чувство как своим предварением его, так и сопутствием. Но тогда осталось бы мало пространства и времени художнику для выявления прочих объектов его мироощущения, а Эсхил человеком-то как раз занят мало. Для него важно нечто другое. И, да-

^{1*} Так в рукописи.

вая нам этот плач, расхолаживающий нас (если смотреть на него как на часть *драмы*), Эсхил, вероятно, пылал совершенно особым настроением, чем этот плач, – настроением в связи с более сложными объектами, чем человеческая душа. Каковы эти объекты – анализ чувства страха, изображенного здесь, ясно не дает. Но что страх этот соединен с ужасными мировыми тайнами, с каким-то предопределением – это ясно.

*5. Психология страха и ужаса. «Персы», 1–154.
Образность в художественном приеме и вне-образность.
Трагическая и музыкальная насыщенность
«эпических» образов*

Уже в указанных местах трагедии «Семь против Фив» можно было видеть, как мало драматических и реально-сценических оттенков содержится в эсхилловском анализе страха как страха. Почти можно сказать, что он оперирует с чувством страха как с чем-то сценически абсолютно простым и с обычной «драматической» точки зрения совершенно однородным, не вдаваясь в поэтический и психологический его анализ как чувства, находящегося в коллизии с другими чувствами. Все, осложняющее этот страх, есть у него уже не-страх. Ярким подтверждением этого же самого является хор 1–154 из другой трагедии Эсхила, «Персы».

Всмотримся в этот хор.

По характеру идейного последования и по общему течению образов этот хор, может показаться, есть эпический отрывок по поводу персидских войн. Об этом на первый взгляд свидетельствует прежде всего обилие эпических образов. Но сейчас мы увидим, как образность, по существу эпическая, может быть носителем далеко не-эпических содержаний.

Определяя выше три основных рода эстетического восприятия, мы почти вовсе не касались понятия *образности*, играющего в искусстве столь существенную роль. Сделано было так потому, чтобы избежать подводных камней общераспространенного определения поэзии как *мышления образами*. В общем верно, что поэзия есть мышление образами. Но при таком утверждении без подробных психологических оговорок нельзя остаться уже потому, что тогда всякое поэтическое произведение нужно было бы считать эпическим, ибо эпос определяют тоже как царство образов. Кроме того, поэтами пришлось бы считать поголовно всех зоологов и ботаников, потому что они тоже

в своих книгах мыслят большею частью образами, и притом, как приличествует науке, часто очень точными образами. Самое же главное, такой формулировке препятствует неопределенность самого понятия «образ». Всякий образ как таковой, т. е. как образ чего-то, есть всегда нечто большее, чем простое воспроизведение предметов; он есть еще и *знание* о том, что это вот такой-то предмет. При дальнейшем исследовании оказывается, что ощущение, как источник представления, имеет гораздо меньшее значение, чем это *знание*, осмысливающее данное ощущение. И потому для поэзии существенно не то, что она содержит в себе образы (образами, и, наверное, только ими одними, мыслит и животное), а то, что эти образы, как знаки предметов, имеют свое особое значение, что с ними мы соединяем особое знание о предмете. И в этом различном характере направленности нашего сознания в образе на предмет и надо искать отличие поэзии от прозы.

Три рода эстетического восприятия есть, таким образом, три рода эстетической направленности на предмет. *Эпическая* направленность, которая психологически является большею частью показателем «аполлинийского» сна, этим самым фиксирует больше всего внешнюю сторону вещей, ту блестящую видимость, которая своей симметрией и мерой закрывает *тайны* бытия, быть может и не являющие такой же симметрии и меры. Прозрение в эти сокровенные тайны нельзя приравнять всецело аполлинийскому сну. Может быть, в конце концов наше проникновение в жизнь и завершится поклонением Аполлону, богу главным образом симметрического единства и индивидуума. Но тогда уже самый перелом нашего познавательного пути в сторону от видимости потребует хотя и временного, но все же дионисийски-экстатического выхождения за границы цельности и симметрии.

С этим можно и не связывать метафизического смысла, как это внутренне делаем мы. Скептики могут быть спокойными, будучи уверенными, что мы не выходим в этой работе за пределы психологии. Тем более, предыдущие пояснения о поэтическом образе имеют целью только более точно характеризовать настроение хора 1–154.

Читая этот хор поверхностно, а в особенности стихи 1–65, можно подумать, что это только эпический отрывок. Перечисление персидских вождей, ушедших на войну, сильно напоминает по настроению известный гомеровский «Каталог кораблей». Но дело-то, оказывается, вовсе не в простом созерцании, вовсе не в аполлинийских грезах художника. Прочтем ст. 93–108:

Кто ж коварного обмана божества мог избежать
И ногою быстрой скоро от него воспрянуть вновь?
Ведь, сперва лаская, Ата смертных в сети увлекает,
Из которых человеку нет возможности бежать.

Ведь всеильная издревле Мира Персам повелела
Весть убийственные войны, и сражаться на конях,
И, в страну врагов вторгаясь, разрушать их города.

114–118:

Страх поэтому терзает
Сердце скорбное мое;
Горе, если город Сузы
Весть ужасную узнает,
Гибель войска своего.

Когда мы доходим до этого места, становится ясным то настроение, каким проникнуты все многочисленные «эпические» образы этого хора. Образы эти, за известным исключением, по внешнепсихологическому строению своей фактуры эпичны. Но мы чувствуем, что образы эти – только покрывало для каких-то тайн, которые не даны в созерцании этих образов, если брать их голыми; под ними кроется что-то вызывающее у бедных персидских старцев ужас и страх.

Мы говорили выше о поэтической направленности сознания на предмет. Можно сказать, что образы, данные в 1–154, суть образы с особенным направлением художнического (и, значит, нашего) сознания: именно, здесь фиксируются не просто предметы, которые закреплены в этих образах, а нечто другое, более сложное и, как оказывается, более ужасное.

Вот эти образы. В ст. 1–48 – прямо поименное перечисление вождей персидского войска с некоторыми замечаниями. Как сказано, это производит эпическое настроение. Эпично, т. е. чисто внешне, изображается, далее, горе персов, оставшихся дома.

61–64:

И вся Азия плачет о детях своих,
Изнывает в тоске, а родители их
И их жены считают идущие дни,
Ужасаясь, как тянется время.

Изнывать в тоске (61–62), считать дни (64–65) – это только внешний покров. То же и в приведенных выше ст. 114–118, а также и в следующих стихах,

119–124:
И Киссиян город крепкий
Тоже будет горевать;
Горе, если, вопль и стоны
Ипускская, станут жены
На себе одежды рвать.

134–139:
Все ложа смочились от слез,
И в горькой тоске по мужьям
Все жены остались одни,
Мужей отпустив от себя,
Воителей яростных в битве.

И здесь – терзать сердце (115), испускать вопли (116, 119–120), рвать одежды (121–124), омочить слезами ложе (134); такое изображение внешней стороны душевных движений свойственно преимущественно эпосу.

Эпично, далее, изображено персидское воинство. Кроме вышеупомянутого перечисления вождей встречаем следующие образы,

81–86:
Со взором страшного дракона, с страшным пламенем в очах¹,
С сильным войском и судами, в колеснице мчась Сирийской,
Он ведет стрелка Арея на копейщиков лихих.

109–113:
На священную морскую гладь, волнуемую ветром,
Без боязни научились Персы храбрые взирать,
На мосты свои надеясь и на быстрые суда.

125–132:
Весь конный и пеший народ,
Как пчелы, собравшись в рой,
Стремится с вождем своим в бой,
По мосту пройдя чрез пролив,
Связав оба берега моря.

Это все эпические средства изображения.

¹ По-гречески выразительнее,
81–82:
κυανοῦν δ' ὄμμασι λεύσσον
φονίου δέρμα δράκοντος.

Резюмируя все сказанное о хоре 1–154, мы должны констатировать, что взору художника во все моменты создания этого хора предносилось чувство страха, а может быть, даже ужаса. Но это какой-то особенный страх. Тут вплетены какие-то особые мысли о нездешних источниках этого страха. И изображен он не просто как страх, а совершенно необычно. По виду здесь спокойные эпические образы, а вовсе не ужасы. Тем страшнее, однако, этот ужас, имеющий такую спокойно «аполлинийскую» оболочку.

И еще один вывод: значит, ударение здесь лежит не на психологии страха, а на тайных и вредоносных объектах, вызвавших его.

Таковы выводы из психологии страха, наполняющего этот хор. В 78–180 мы нашли чувство страха изображенным не в целях изучения человека, а скорее для выявления этого самого страха как известной музыки. Здесь еще неясно было значение субъекта, переживающего этот страх, и объекта, вызывающего его. В Sept. 803–1004 мы уже точно опознали неотмирные истоки страха и интерес Эсхила к этой неотмирности, который вытекал у него из пренебрежения к драматической и чисто человеческой композиции чувства. Наконец, в 1–154 мы узнаем, как этот дионисийский страх, или ужас, неумолимо дымится в светлом царстве аполлинийских образов и посягает на полное небрежение к повседневной личности как таковой и, значит, к переживаемым ею чувствам. Это можно было отметить и в Sept. 803–1004, но мы предпочли сконцентрироваться на более удобном в этом отношении хоре 1–154. Отныне Эсхил для нас уже не есть живописатель *повседневного человеческого*, пространственно-временного, и обобщить это утверждение – будет нашей дальнейшей задачей.

6. Психология страха и ужаса.

«Семь», 287–368, 720–791.

Не-психологические объекты страха и ужаса

Полученная нами точка зрения при анализе хора Pers. 1–154 дает возможность более ясно в психологическом смысле осветить два хора из «Семи против Фив», оставшиеся у нас без упоминания, именно 287–368 и 720–791.

Эти два хора представляют собою противоположность по имеющимся в них образам. Первый хор – торжество аполлинийского начала. Поэт здесь в царстве образов. Иногда эти образы скудны, так как часто представляют собою не живописание предмета, а простое его название (это возможно и в высокопоэтической речи, так как мы уже говорили, что дело не в образе как картине ощущения, а – в смысле его). Но и эти скудные

образы все же так или иначе констатируют по преимуществу *внешнюю сторону* вещей, ту, которая легче всего повинуется аполлинийской мере и сознательности. Совсем другое дело второй хор, речь в нем совершенно лишена образности, а идет повествование о страшном проклятии, тяготеющем над царским домом. И тут почти совсем не слышно эпического умиротворения этого леденящего дионисийского диссонанса.

Зная о том, что эпический сон для Эсхила только покров чего-то другого, мы должны так характеризовать настройтельную суть этих двух хоров. В первом, 287–368, в фиксируемых образах взор Эсхила устремлен опять все в ту же мистическую глубь мироздания, хотя и кажется, что он все еще среди этой симметрии, понятной, стройной и единой. С другой стороны, в хоре 720–791 Эсхил не только занят высшими прозрениями, но он, вероятно, фиксирует и мерный аполлинийский покров раскрываемой им дионисийски бесформенной множественности. И тот и другой хор, следовательно, в основе занят особым, нездешним миром, в котором и ищутся корни нашей земной жизни.

Очень трудно иллюстрировать это отдельными выписками из разбираемых хоров. Необходимо обратиться к самому Эсхилу и перечесть эти места целиком. Только переживши эти эсхилевские настроения непосредственно, можно уразуметь простой смысл наших пространных замечаний; нам же по необходимости (а именно для ясности) приходится логически расчленять и вообще логически рассказывать то, что по сути нерасчленимо и прозаически неопишимо.

Можно отметить для иллюстрации образности хора 287–368 следующее. Из 81 стиха, приходящихся на этот хор, приблизительно 35 заняты эмоциональными образами, просто образами и названиями чувств (287–300, 340–355, 357–362); кроме того, 20 стихов (301–320) заняты торжественной молитвой, которая тоже в основе эпична. Весь хор проникнут чувством страха, которое, согласно вышесказанному, мы уже не осмелимся квалифицировать как обыкновенное человеческое. Два обстоятельства заставляют дать этому характеристику, предложенную выше.

Здесь, во-первых, нет живой внешнесценической драматичности. Уже мало того, что это хор, а не отдельный человек и не толпа, что он говорит сам о себе, и притом о настоящем своем моменте, мало этого. Он употребляет, например, такие сравнения,

290–294:

Словно робкий дикий голубь
Драконов испугался,
К птенцам его ползущих.

326–329:

Женщин ведь в плен уведут,
Увы, и молодых, и старых,
Словно коней, оборвавши
Волосы их и одежды.

351:

Бегство рядом с грабежом идут, как братья¹.

Эти сравнения свидетельствуют о полном покое реального сознания, ибо в страхе бывает не до сравнений. Тут же и обычная молитва, поражающая своей спокойной торжественностью, с эпитетами богов (310, 312), с метафорами (311), с риторическими вопросами (304–306). Наконец, не способствует драматичности и сравнительно редкое употребление *драматически эмоциональных* образов. Таких, кажется, только три места.

298–300:

Острые камни бросают
В граждан они осажденных,
Запертых в городе этом.

340–344:

Тут убивают и гонят,
Пламя повсюду пылает,
И копотью покрыт весь город.
Яростный дышит Арей, укротитель
Людей, святыни осквернитель.

348–350:

Вопли детей раздаются,
Крики младенцев грудных;
Кровь их рекою течет.

Обыкновенный же здесь прием изображения горя и страданий – это *называние*,

345–358:

Страшные крики
В городе слышны,
Около ж словно облава.
В битве один поражает другого;

¹ ἄρπαγαὶ βὲ διαδρομαὶν ὁμαίμονες.

Вопли детей раздаются,
Крики младенцев грудных;
Кровь их рекою течет.
Бегство рядом с грабежом идут, как братья;
Хищник к хищнику бежит,
Кто ни с чем, бежит к такому ж,
Соучастника ища,
Чтоб с собою поболее взять:
Заклечь что ж из этого можно?

Сказать: «слышатся страшные крики», «один поражает другого», «один бежит к другому для соучастия» – это значит не изобразить чувства, а назвать их. Эсхил и вообще часто прибегает к этому приему. Последний же стих из этого отрывка есть даже нечто вроде риторического вопроса.

Во-вторых, если этот хор принять за живописание страха или какого-нибудь другого чувства и не видеть за этими многочисленными и разнохарактерными образами запредельной и таинственной подпочвы страха, то три места из этого хора, кратких, но выразительных и в то же время недоуменных, во всяком случае ставят весь этот «эпос» под большое сомнение. Вот эти три места.

321–325:

Жалко ведь город столь древний
Ввергнуть в Аид и отдать на добычу копью,
В прах обращенный и мелкую пыль,
По веленью богов разоренный позорно
Мужем Ахейским.

336–337:

Да, погибшего я объявляю счастливей
Тех, кто в живых.

363–368:

Юные рабыни терпят в сильном горе
Брак с пленившим их врагом,
Вынося его объятья
И надеждою живя,
Что придет наконец смертный час
И избавит от слез и страданий.

Как утверждение, что зло $\tau\epsilon\delta\acute{o}\theta\epsilon\nu$ (324), т. е. с основания земли (или даже по воле богов?), так и вопль отчаяния (в последних двух цита-

тах), – [все] это заставляет иначе относиться к тому «чисто человеческому», что изображает Эсхил. Имея в виду общие наблюдения, сделанные нами над Эсхилом, нужно, таким образом, и этот хор характеризовать все той же устремленностью в нездешнюю даль.

Противоположен, как сказано, по образности хор 720–791. Тут, собственно, только один полный образ.

758–761:

На море мчится волна за волною;
Пала одна, но встает
Выше за нею другая:
Так в городе волны несчастья
С шумом корму поражают.

Без-образность соединяется с отчаянными воплями, указывающими на истинную природу данного здесь страха.

720–741:

Я боюсь, что богиня, губящая дом,
На богов не похожая вовсе,
Правдивая вестница зла,
Эринния отчих молитв,
Исполнила полные гнева проклятья
Потерявшего разум Эдипа.
Это брань совершает – убийца детей.
Чужеземец халиб, что от скифов пришел,
Достает, как игральные кости,
По жребью имущества всем,
Жестокая, горькая сталь;
Назначив, кому населять эту землю
И какую оставить погибшим,
Для которых в широких полях нет нужды.

Когда убьют друг друга,
Убьют самих себя,
И прах земной впитает
Кровь черную убитых, –
Кто совершит очищенье,
Кто преступленье загладит?
О, к старым несчастьям дома прибавилось новое горе.

Эти ужасные слова не в силах произнести эпически или реально драматически настроенный человек. Правда, далее идет нечто спокой-

ное: *рассказ* о наследственных преступлениях в доме Эдипа (742 и сл.), но здесь уже нет и намека на какие-нибудь *равновесие и спокойствие*.

Сорвана пелена с окружающей жизни, и взору художника представилась сокровенная глубина мировых тайн, которые заставляют богов вредить людям и в которые нельзя долго всматриваться, так как даже Эсхил вскоре обращается от них к вышеанализированному плачу, связанному с тамошними ликами, но все же происходящему здесь, на земле. *Этот неразгаданный гул второго, но уже не лазоревого, а черного, беззвездного неба и есть тот подлинный страх, который изображается Эсхилом* и которого не можем вместить мы, неудачные служители Диониса. И никакого человека Эсхил не изображает, и никаких драм он не писал. Он просто достойный жрец Диониса, и больше ничего.

7. Первые итоги психологии страха и ужаса у Эсхила. «Персы» и образ Атоссы

Итак, 1) чувство страха как чувство повседневное, или, как любят выражаться, реальное, – изображено у Эсхила совсем слабо, главными признаками чего является эпико-лирическая его композиция и психологическая простота, мешающая выявлению упомянутых в начале статьи степеней сложности чувства; 2) чувство страха как мистического ужаса есть единственное, чем занят Эсхил, и всякий психологический жест для него – только символ этих запредельных устремлений. Отсюда, Эсхил или плохо изображает страх, или если хорошо, то это у него уже не «реальный» страх, а мистический ужас (в разных, конечно, степенях и оттенках).

Имея эти выводы, мы уже ничего не получим нового из анализа остальных частей «Персов».

Остановимся прежде всего на появлении Атоссы, матери Ксеркса, отправившегося под Саламин. Среди спокойного разговора ее с хором вбегает Вестник и сообщает, что «одним ударом разрушено все счастье» и что все войско персидское погибло (249–255). Далее произносится 35 стихов поочередно то Вестником, то хором; Атосса же в течение всего этого времени молчит и не пророняет ни звука. А когда начинает говорить, то высказывает такие спокойные и рассудительные слова, что будто это даже не ее горе.

290–298:

Давно молчу я, бедная, от горя.

Несчастье так велико, что не скажешь

Ни слова и не спросишь о беде.
 Но смертным надо бедствия сносить,
 Коль их послали боги. Все спокойно
 Нам расскажи, хоть и стонешь ты.
 Кто жив остался и кого оплакать
 Должны мы из вождей, в челе стоявших,
 Покинувших осиротелый строй?

Этого уже достаточно, чтобы видеть, как чувствует Атосса. Здесь есть и саморефлекс (σιγῶ... δύστηνος, 290–292), и нечто вроде цитат (293–294), и какие-то вопросы, как будто по должности (296–298), и все, что угодно, но только не прямое и непосредственное выражение чувства. А когда Вестник говорит, что Ксеркс жив, то на это известие, несмотря на то что оно должно было затронуть ее не только как персианку, но и как мать, она отвечает следующим сравнением,

300-301:
 Ты свет большой пролил моей семье, –
 Как ясный день блеснул за мрачной ночью¹.

После этого она опять умолкает и не заявляет о своем прозябании на протяжении новых 28 стихов Вестника и только после них кричит,

331:
 αἰᾶ, κακῶν ὕψιστα δῆ κλύω τάδε, –

соединяя с этим криком невозможный в действительном испуге и неожиданном горе вопрос о том, сколько было у греков судов (333 сл.). Мешают драматической непосредственности и новые расспросы (350–352). Но мало того. Она безмолвно слушает еще целых 80 стихов (353–432), и, после того как речь Вестника закругленно приходит к концу, она опять издает свое,

433:
 αἰᾶ, κακῶν δῆ πέλαγος ἔρρωγεν μέγα, –

в таком стройном контексте звучащее уже как нечто официально необходимое.

И такова вся Атосса. Дальнейшее спокойствие ее вполне очевидно из пространных логических ретардаций, каково, например, место

¹ ἐμοῖς μὲν εἴπασι δώμασιν φάος μέγα
 καὶ λευκὸν ἦμαρ νυκτὸς ἐκ μελαγχίμου.

598–602:

Друзья мои, кто горе испытал,
Тот знает, что, когда несчастья волны
На смертных нападут, они всего
Боятся; если ж демон помогает,
То думают, что вечно будет им
Сопутницей счастливая судьба, –

а также из спокойной беседы с тенью Дария, в которой драматически не видно и следов какого-нибудь ее несчастья (703–758).

Ярче изображено чувство ужаса и горя у хора и Вестника. Здесь мелькают драматически эмоциональные образы.

272–273:

И трупами от злой судьбы погибших
И Саламин, и окрест все полно.

274–277:

Увы, о горе, скорбь, увы¹.
Так трупы близких нам
Повсюду носятся в широких
Одеждах по волнам...

Но речи хора и Вестника в этом месте (256–289) построены симметрически, что опять расхолаживает. После каждого двух стихов сообщения Вестником хор на протяжении 3–4 стихов причитывает – и так шесть раз. Чувствительная такая симметрия еще и потому, что в повторяемые хором причитания вставляются иногда и междометия. Таковы ст. 268 и 274. Так как междометие есть внешний знак непосредственного чувства и так как междометия здесь являются среди вполне связной речи, и притом симметрически расставлены, то, следовательно, расставлены и самые чувства, т. е. они уже не чувства или не те чувства.

Относительно симметрии междометий как раз в «Персах» есть замечательное место. Прочтем его. Это все тот же хор персидских старцев оплакивает поражение своего войска.

548–583:

Опустевшая, стенает
Азиатская земля.
Ксеркс увел людей, о горе.
Ксеркс сгубил людей, о ужас.

¹ ότοτοτοϊ.

Ксеркс безумно сотворил
 Это все судами.
 Отчего же прежде Дарий
 Был правитель нам безвредный
 И любимый вождь сузян?

Ведь и пеших, и матросов
 Темно-синие суда
 Увезли с собой, о горе.
 Корабли сгубили, ужас.
 Корабли – борьбой своею.
 И от рук ионян
 Сам владыка еле спасся
 Чрез фракийцев область диких,
 Как молва до нас дошла.

Первыми сгибли, – о горе,
 Те, что оставлены были, – увы,
 Волей судьбы близ Кихреи.
 Все потонули... Рыдай же, плач
 Тяжкий, о бедствиях, посланных небом,
 Вопль подними ты, – увы.
 Жалобный, громкий, печальный
 Вопль испусти.

В море носимые, – горе,
 Рыбам в добычу достались, – увы,
 Детям безгласным пучины.
 Плачет о муже семья; без детей
 Ставши, родители плачут о бедстве,
 Посланном с неба, – увы.
 В старости горе такое
 Слышать пришлось.

Мы видим, что и в строфе и в соответствующей ей антистрофе в конце третьего стиха – ποποῖ (550, 560), в конце четвертого – τοτοῖ (551, 561). В другой строфе: первый стих оканчивается на φεῖ (568), второй – на ἐῖ (569), третий – на ὀᾶ (570), шестой – на ἄχη, ὀᾶ (573). Точно такая же расстановка и в соответствующих стихах антистрофы (576, 577, 578, 581). Не надо еще забывать, что междометия здесь введены в метры наряду со всеми прочими словами. Здесь, конечно, нет драматической непосредственности, если аффект распылен в строку, а чувство превращено в схему?

Прекрасны – есть еще пример в «Персах», – но тоже симметрически построены стихи хора при появлении тени Дария.

694–696:
Боюсь я взглянуть,
Боюсь отвечать,
Привыкнув бояться тебя¹.

700–702:
Боюсь угодить,
Боюсь говорить,
Друзья, неприятную речь².

Раз нет изображений человеческой психологии страха, значит, выводим мы, изображено нечто другое. Что именно – в этих местах трагедии, – показывает хотя бы хор 852–906, где спокойное созерцание минувшего блеска Персии закрывает собою те же прорывы в бездну бытия, что и, например, в 287–368. И здесь поется

904–906:
Теперь же, без сомнения, на нас напали боги
И бедствия послали нам, сразив в морской войне.

Через минуту появится на сцене Ксеркс в разорванной одежде и устроит с хором плач, о котором мы уже имеем представление из «Семи против Фив», Интересно отметить очень редкое для Эсхила наблюдение, действительно «драматически»-психологическое. Когда входит Ксеркс, он между прочим говорит,

912–914:
О, что будет со мною?
Вдруг ослабла вся сила в суставах моих,
Как увидел я старцев-сограждан.

Это очень правдоподобно и живо. Встречаясь с друзьями после несчастий, мы действительно испытываем или подъем, или упадок духа,

¹ σέβομαι μὲν προσιδέσθαι,
σέβομαι δ' ἀντία λέξαι
σέθεν ἀρχαίῳ περὶ τάρβει.

² διέμαι μὲν χάρισασθαι,
διέμαι δ' ἀντία φάσθαι
λέξας δύσλεκτα φίλοισιν.

что и выражается, конечно, известными физиологическими признаками, как в этих стихах.

Далее начинается плач, завершающий трагедию (918–1076), о котором нечего сказать нового по сравнению с нашим анализом 961–1004. Те же повторения и перефразировки, например

1066–1076:

Ксеркс. И вторь ты воплю моему.
 Хор. Увы, увy.
 Ксеркс. С рыданьем во дворец ступай.
 Хор. Увы, увy.
 Ксеркс. О, бедная Персидская земля.
 Хор. О горе, горе нам.
 Ксеркс. Уж вопль по городу идет.
 Хор. Конечно, вопль, да, да.
 Ксеркс. В одежду мягкую одетые, рыдайте.
 Хор. Увы погибшим всем
 На трехвесельных кораблях.
 Ксеркс. О, бедная Персидская земля.
 Хор. Тебя я плачем горьким провожу¹.

Та же продолжительность (158 стихов). Та же симметрия (в построении строф и антистроф). Та же логическая завершенность.

1004–1006:

О боги, зло вы сотворили
 Совсем нежданное для нас:
 Как страшно Ата вдруг взглянула.

Наконец, та же свобода сознания у Ксеркса и хора от воспеваемого горя и то же реально-эмоциональное обеднение этой части трагедии, если смотреть на нее как на действительно «реальную» драму.

¹ ΞΕ. βόα νυν ἀντίδουπά μοι. ΧΟ. οἰοῖ οἰοῖ.

ΞΕ. αἰακτὸς ἐς δόμους κίε.

[ΧΟ. αἰᾶ αἰᾶ.]

ΞΕ. ἰὼ Περσίς αἴα.

ΧΟ. ἰὼ δυσβάυκτος.

ΞΕ. ἰὼ δῆ κατ' ἄστυ.

ΧΟ. ἰὼ δῆτ' ἀν' ἄταν.

ΞΕ. γοᾶσθ' ἀβροβάται.

ΧΟ. υ -- υ υ --.

ΞΕ. ἰὼ Περσίς αἴα.

ΧΟ. ἰὼ δυσβάυκτος.

ΞΕ. ἰῆ ἰῆ, τρισκάλαμοισι βάρισι φθιτοῖ.

ΧΟ. ἰῆ ἰῆ, πέμψω τοί σε δυσθρόοις γόοις.

Остается одна точка зрения, способная спасти подлинные откровения Эсхила. Это точка зрения музыкального трагизма, раздвигающая рамки творчества далеко за пределы чисто человеческой психологии. В глубинно-музыкальном смысле «Персы» как раз дают богатейший материал. Однако это должно составить предмет особого исследования.

8. Психология страха и ужаса. «Не-драматичность» образа Прометея. Музыка и лиризм «Умоляющих»

Но продолжим наше изучение того, как Эсхил изображает страх.

Прежде чем перейти к «Орестее», этой единственной цельной трилогии, которую пощадило для нас время, рассмотрим еще две трагедии – «Скованный Прометей» и «Умоляющие», которые представляют однородный материал для изучения страха.

Итак, здесь опять или страх изображен слабо, и тогда его можно считать «реальным», или хорошо, и тогда он уже «не-реальный».

Могучий титан прикован Зевсом к скале за то, что он похитил с неба огонь для жалких смертных. Он громко повествует о своих подвигах и взывает о незаслуженности своих мук. Хор Океанид сочувствует страданиям Прометея и старается его утешить. Среди этой непрерывной ламентации и лиро-эпической оратории вдруг врывается Ио, возлюбленная Зевса и превращенная ревнивой Герой в телку. Ужасный овод пронзает ее неустанно своим жалом, и она мечется по сцене с обезумевшими глазами. Так надо представлять себе бедную Ио. Что же она говорит и каково ее поведение?

Вот ее первые слова.

561–588:

Что за край, что за люди? Кто там на скале,

Обвеваемый бурями,

Тяжко стонет в цепях? О, скажите, за что

Он прикован безжалостно?

О, скажите, в какую страну забрела

Я, несчастная?

Увы, увы.

Овод пронзил меня жалом,

Аргуса призрак, спасите.

Страшно мне. Видите, вот он –

Тысячеглазый.

Вот он – со взором лукавым
 Мертвый восстал из земли,
 Вышел из ада,
 Гонит меня по прибрежным пескам, исхудалую.

Вздохи доносятся флейты пастушьей, унылой,
 Гимн усыпительный, горе,
 Горе, куда забрела я, скиталица?
 Зевс, о, за что ты меня на страданье обрек?
 Мучишь, преследуешь, полную ужасом,
 Жалкую деву, безумную?
 Громом убей меня, в землю укрой,
 Брось на съедение гадам морским.
 Боже, внемли
 Стонам моим.
 Я уже скиталась довольно.
 О, если бы знать мне,
 Где мой приют.
 Слышишь ли жалобы бедной изгнанницы?

Быстрое перебегание внимания от одного предмета к другому, эмоциональные образы (569), незатейливое обращение к Зевсу – все это годилось бы и для «реальной» драмы. Но надо учесть два обстоятельства, прежде чем дать окончательное суждение о характере чувств, переживаемых Ио. Первое – то, что Ио, как сказано, введена среди ламентации. Это далеко не значит, что она психологически *прерывает* ламентацию. Прислушайтесь к ее словам, к словам Прометея и Океанид, беседующих с нею. В длинном монологе (640–686) Ио рассказывает историю своей связи с Зевсом. Здесь все те же жалобы [на] Зевса, все то же изображение его несправедливостей. А за ней и хор тяжело стонет,

694–695:
 О Судьба, о Судьба,
 Мы дрожим пред тобой.

Ио – это отдельный голос из хора и оркестра, которые исполняют ораторию. Это сольный номер певицы под аккомпанемент органа. Но кроме всего этого надо иметь в виду и другое обстоятельство: Ио не всегда так «реально» непосредственна, как в стихах 561–588. Уже и там кроме общей недраматической длины монолога могли попадаться междометия среди совершенно связной речи (579, а также 599). А дальше ей принадлежит большой рассказ, для которого надо иметь вполне спокойное сознание и

в котором нет ни одного междометия, что непосредственно напомнило бы зрителю и читателю об оводе; нет междометий и вообще в этой части трагедии 609–741. И только после монолога Прометея в 41 стих (700–741), приходящего к концу с некоторым закруглением, Ио кричит,

742: ἰὼ μοί μοι.

Наконец, совершенно эпичны и последние слова Ио,

877–886:

Защитите, о боги¹. Я чувствую, вновь
Охватило мне душу безумье.
Я горю, холодею. Пронзает меня
Ненасытного овода жало.
Сердце в страхе трепещет. Немеет язык,
И вращаются очи. А ярость,
Словно буря былинку, уносит меня.
Тонет разум в пучине страданий...

Здесь она сама про себя говорит, что ее охватило безумие, что у нее трепещет сердце, вращаются очи и проч. Это или чисто эпические приемы изображения душевных движений, приемы созерцания, живописания, или утолнение души и гармонизация ее настроения, и в последнем случае это не просто реальная психология, а музыка. Разумеется, тут сильное настроение, но оно создается не столько этими словами Ио, сколько общим фоном трагедии. Или, что то же самое, изображение душевных движений не усиляет здесь общего настроения, а только продолжает его, да и то если отказаться видеть в этих изображениях действительно попытку изобразить боль от укусов овода или страх при блужданиях. Это все тот же мистический ужас. Океаниды как перед самым появлением Ио пели,

540:

Гордый титан, мы глядим на тебя с содроганьем,

или

546–551:

Что в их любви? Разве смертные могут помочь?
Разве не знал ты, что немощью

¹ ἐλελεῦ, ἐλελεῦ.

Сковано племя их бедное,
Недолговечно,
Не перестроить им мира – создання богов, –
так и после ухода Ио, бедные, все стонут о том же,

898–900:

Ио, мы плачем, дрожим,
Вида страданья твои,
Попранный девичий стыд...

или

903–905:

Зачем родилась я, не знаю:
Я средств не могу отыскать,
От воли Зевесовой как убежать.

Пер. *Аппельрота*.

Ясно, что появление Ио с ее чувствами – эпический, образный покров над бушующей тьмой Рока, Диониса, бесформенного Хаоса.

В «Умоляющих» типичен для эсхиловского выражения страха, боязни и страдания – первый хор (1–175). Это такой огромный монолог, что в нем можно рассказать все, что угодно. Данаиды и делают это. Отметим в качестве примера лиро-эпических средств выражения страха следующее.

63–76:

С мест привычных коршуном гонима,
Снова свой возобновляет стон
И судьбу оплакивает сына,
Как родной рукой был умерщвлен,
Как погиб от гнева ее он.
Так и я по-ионийски
Стану сетовать, стонать,
Загорелые на солнце
Щеки нежные терзать.
Сердце скорбью беспредельно,
Цвет печали буду рвать.
Я бегу страны туманной,
Если б им меня не знать.

111–121:

Но опасность близка.
О, какое страданье.
Громко, тяжело оно.

Слезы душат меня.
Так, печалью полна, похоронным рыданием,
Громким воплем почту я, живая, себя.
И льняные терзаю свои одеянья
И сидонский покров. Обращаюсь я
И к Апейской земле. О страдания, страдания.
Голос варварский мой узнаешь ты, земля?¹

Но наиболее интересен страх Данаид в конце трагедии, когда египтяне были уже готовы взять их на корабль. Стихи 776–824 очень напоминают собою по настроению хор из «Семи против Фив» 78–180. Однако он становится более живым в стихах 825–835 и потом в 884–892.

825–835:

О боги, о боги².
Вот хищник с корабля,
Уж на земле он.
О, если б ты погиб.
Еще другой.
Я вижу в том начало наших бедствий,
Насилия над нами.
Боги, боги³.
О, поспеши изгнанницам на помощь.
Я вижу их надменные угрозы.
И вот они... О царь. О защити.

884–892:

Отец, защита смертных. Увлекает
Совсем беда. Как будто паутиной
Окружены. О сон. О мрачный сон.
О мать-земля. О отврати же ужас
Ты криков боевых. О царь Зевес⁴.

¹ У Вейля несколько иная расстановка, причем ст. 115 отсутствует.

² Ó ó ó á á á.

³ ηè ηè.

⁴ Это – замечательное место, разбивающее вдребезги обычный взгляд на трагедию Эсхила как на какую-то «драму», хотя бы и «героическую». Тут почти чистая музыка, ибо даже такие понятия, как άτα (885), άναρ (888), Γᾱ, Γᾱς (890, 892), несомненно, прежде всего музыкальны. Междометия и восклицания добавляют общую картину (884, 890, 892). Вот это место (к тому же ради чисто музыкальных целей – ибо логически это было бы бессмысленно), повторенное с различными выражениями в ст. 894–901.

*9. Психология страха и ужаса.
Растворяемость чувства страха
среди прочих переживаний.
Эволюция мистического экстаза у Кассандры.
Драма и музыка*

К тем особенностям в изображении страха у Эсхила, которые мы формулировали раньше, как это следует из нашего изложения, надо прибавить еще одну. Это именно, если можно так выразиться, 3) *растворяемость чувства страха, его сцепление с прочими переживаниями*. Эта особенность вытекает из двух первых: она возможна только потому, что Эсхил мало и неохотно изображает «реальную» человеческую душу, «реальные» чувства, «реальный» страх. Мы сказали в начале, что чувство страха имеет разные степени своего развития, от аффектов до сложных интеллектуальных переживаний. У Эсхила, как мы видели, почти нет никакого различия между аффектом страха и чувством страха. Ведь это было бы возможно при условии специального интереса Эсхила к человеческой психике. Раз у Эсхила этого интереса нет, то, разумеется, и чувства, им изображенные, вовсе не обязаны для своего поэтического бытия быть еще и психологически правильными и сложными. Эсхил занят другим, и для этого другого существуют другие и способы поэтической композиции. Сравните этот эсхилловский ужас с чувством, например, Андромахи в «Троянках» Эврипида, где несчастная мать преисполнена реальнейших чувств к ребенку и к его похитителям. «Вы видите, – пишет по этому поводу И.Ф. Анненский, – что этот пафос потерял уже характер таинственного, стихийного, где-то давно решенного ужаса эсхилловских изображений, но зато он стал жизнью. Поэзии будущего предстояла задача художественного синтеза двух пафосов – мистического холодного ужаса Эсхила и цепкого, жгучего пафоса Эврипида». Эсхил жил этим мистическим, «холодным» ужасом, и им проникнуто все, что он изображает. Это мы и назвали выше растворяемостью эсхилловского ужаса. Иногда она может объяснить очень многое у Эсхила, например его любовь ко всему странному, чудесному, что иначе можно было бы порицать вместе со схолиастом (к ст. 371, 733).

Отсюда для нас получается уже новая точка зрения для тех чувств, которые изображены у Эсхила, кроме «страха». Но прежде чем коснуться этих эсхилловских изображений, обратим внимание на образы Кассандры и Эринний в первой трагедии из «Орестей», в «Агамемноне». Мы оставили Кассандру и Эринний на конец потому, что в изображенных здесь чувствах как раз синтез всего того, что мы до сих пор отметили характерного для эсхилловского ужаса.

В сцене с Кассандрой дана следующая последовательность душевного состояния этой пророчицы: 1) экстатический взрыв (1072–1089), во время которого она выкрикивает только,

1072–1073:
О горе, о горе, земля.

1076–1077:
О Аполлон, Аполлон¹.

2) На фоне этой «дионисийской» бури к ней слетает Аполлон: ее обступают видения, в которых она прозревает в прошлое,

1090–1092:
О нет. Кров, богам ненавистный, свидетель
Он многих злодейств, своей плоти убийств.
Людская то бойня, пол, залитый кровью.

1095–1097:
О да. Вот свидетельства, верю я им...
Вот дети в слезах, что зарезаны там,
Зажарено мясо, и съел их отец.

Она прозревает и в будущее (1095–1139).

1107–1111:
Увы, о несчастная, дело какое.
Супруга, участника ложа
Водою омыв... Ах. Конец как поведать?
Да, скоро свершится: рука то и дело
К нему простирается вновь.

Потом она успокаивается (1146–1172). 3) Наконец, она вполне спокойна (1178–1213); здесь она сама говорит

1183:
Объясню уж без загадок, –

и уже сознательно квалифицирует свой пророческий экстаз,

¹ ὀτότοτοῖ πόποι δᾶ.
Ἀπόλλων, Ἀπόλλων.

1194–1195:

Ошиблась ли иль как стрелок попала
Я в цель? Была ли лжепророчицей,
Как шарлатан, что в дверь ко всем стучится?

Тут же она ведет вполне спокойный разговор с хором о том, как в нее был влюблен Аполлон и как он дал ей пророческие способности и пр.

4) Далее следуют новый взрыв «дионисийского» волнения и новые видения (1214–1255), но уже с сильной рефлексией,

1214–1216:

Увы, увы, ох, беды, беды.
Опять меня ужасная кружит
Видений мука, приступом волнуя...¹–

переходящей потом в полное спокойствие, где она опять сама говорит о своем пророчестве,

1252:

Не понял, значит, ты моих вещаний.

1254:

А слишком хорошо по-эллински я знаю.
По-эллински с тобой я говорю.

Пер. *Котелова*.

5) Этот четвертый фазис экстаза с некоторой рефлексией и дальнейшим успокоением повторяется у Кассандры еще раз (1256–1320). И наконец, 6) Кассандра примиряется со своей участью и молит только о мщении своим врагам.

1322–1330²:

Еще я о себе самой...
Последний плач, последнее моление,
В последний раз люблюсь я тобой.
Молю тебя, свет солнца золотой.
За мстителей молю, пусть будет мщенье.

¹ *ioù ioù.*

*ὕπ' αὐ̃ με δεινοῖς ὀρθομαντείας πόνος
στροφεῖ ταρασσῶν φροσιῖος. ὦ ὦ κακά.*

² Стихи 1313–1314, вставленные у Вейля между 1326 и 1327, я пропускаю, а стихи 1327–1330, отнесенные Вейлем к следующему хору, присоединяю к словам Кассандры. Этому соответствует и перевод Котелова (иногда по догадке вследствие испорченности места).

Не трудно им, такой уж пусть ценой
Они моим убийцам ненавистным
За легкую рабыни беззащитной
Отплатят смерть. Увы, судьбы людей.
Будь счастлива – судьба непрочна, – нет сомненья,
Тень будет и на ней.
Несчастлива, – и губкою забвенья
Людских страданий стерт и след,
Несчастных уж не помнит... нет.
А к ним во мне побольше сожаленья.

Такова внешняя, формальная последовательность настроения Кассандры. – Отметим сначала то, что надо сказать о средствах выражения этих настроений. Что здесь нет настоящей борьбы, без которой драма не может существовать, ясно из того, что во всей этой громадной сцене нет никого, кроме Кассандры и хора, ей сочувствующего.

1069–1070:

А я сердиться – жаль тебя – не буду, –

говорит хор,

1321:

Жаль, бедная: судьбу свою ты знаешь.

Значит, если и ведется здесь какая-нибудь борьба, то ведется только в словах кого-нибудь, в чем-либо словесном изображении, а не в действии. Страх же Кассандры перед гибелью, который она выражает в словах, не может быть драматичным, ибо она на вопрос хора,

1296–1298:

Но если вправду жребий ты свой знаешь,
Зачем ты, как ведомая богами
Телица, к алтарю идешь так смело? –

отвечает,

1299:

Спасенья нет; час пробил, чужестранцы.

Борьбы не может быть, раз бороться не хочет сама Кассандра. А значит, нет и драмы, нет интереса поэта к действиям личности этой бедной

жрицы. Недраматичность образа Кассандры характеризуется еще явной расцвеченностью ее слов. Кроме повторения одного и того же восклицания в стихах 1072–1073 и 1076–1077, 1080–1081 и 1085–1086, она лишает себя драматичности употреблением сравнений, как, например, такое,

1146–1149:

Увы. Соловья сладкозвучного доля.
Пернатым покровом его облекли
И сладостный век дали боги без слез.
Меня же удар ждет двуострым мечом.

Она риторически (с точки зрения «реальной» драмы) обращается к дверям дворца,

1291–1294:

Приветствую я вас, врата Аида.
Молюсь лишь верный получить удар,
Чтобы без содроганья, доброй смертью
Изливши кровь свою, смежить мне очи.

За несколько мгновений до смерти она спокойно говорит,

1304:

Но славно умереть – приятно смертным.

Перед началом двух ее больших монологов (1214–1241, 1256–1294) Эсхил ставит междометия: в стихе 1214 *ιού* (из ст. 1216 междометия не имеют вследствие общеупотребленности глубокого эмоционального смысла) и в 1256 *παπαί*; и не ставит ни одного междометия в течение этих громадных монологов. Получается впечатление, что междометия тут играют роль каких-то запевов или припевов.

И тут, как и прежде, мы отказываемся смотреть на эсхилевские изображения как на драму. И что же мы получаем взамен этого?

Получаем, как везде у Эсхила, «аполлинийский» сон, зеркальную видимость, и за ней, за видимостью, уходящую в бесконечность мглу и экстаз. Единственный страх Кассандры – это вовсе не ужас перед смертью, а тот мистический ужас и то исступление, в котором она увидела и прошлое и будущее.

Я, повторяю, говорю о Кассандре в конце анализа эсхилевского ужаса ради того, что здесь перед нами синтез всего, чем пользовался поэт для своих изображений этого ужаса. И если зачатки каждого из приемов можно встретить и в других трагедиях, то сцена с Кассандрой

имеет для нас *особый* синтетический смысл. Мистические и пророческие муки Кассандры – это символ страданий самого Эсхила.

Познание через страдание, познание в экстазе, это ведь и раньше можно было отметить как характерное для Эсхила. Это Эсхил так мучится, прозревая в затаенные глубины мироздания, это *он* стонет: «Итий – Итий мой», не находя утехи. Как Кассандра, он тогда прозревает в прошедшее и будущее, когда страдает, когда в экстазе, когда он музыкально опьянен. И мы чувствуем вслед за Эсхилом, что и вправду за этим покровом окружающей нас жизни не все уж так ладно. Потому мы и скажем ему, бедному, в страдании ищущему науку, словами хора, обращенными к Кассандре,

1130–1135:

Не похвалюсь, чтоб был знаток я тонкий
Судеб, но здесь недобрый вижу знак.
Когда в пророческих словах
Дается людям весть благая?
Искусство это все в бедах,
Словес так много изрекая,
Приносит людям вещей страх.

Одно отличие эсхилловских мук от Кассандровых. Кассандра имеет мужество сказать,

1264–1276:

Что ж, на смех я себе ношу вот это –
Жезл и венки пророческий вокруг шеи?
Тебя сгублю до гибели своей.
Падите в прах, а я вам вслед пойду.
Другим злой рок – не мне вы украшайте.
Вот – Аполлон снимает сам с меня
Пророческий наряд, он, лицезревший
Меня и в нем, когда над мной смеялись
Друзья и недруги равно... напрасно
Терпела я, что люди называли
Меня юродивой, как нищенку
Несчастную, голодную, до смерти.
И ныне он, пророк – пророчицу
Меня низверг, привел к судьбам смертельным.

Эсхил был осторожнее. Он хорошо помнил случай с тирренскими корабельщиками и с дочерьми Миниаса, которых так покарал

Дионис за непризнание и непослушание. Позже мы яснее увидим, как примирил Эсхил страдание и свою «науку». Здесь мы только уясняем, что такое этот эсхилловский ужас. В образе Кассандры он дан наглядно, и его музыкальная (а не словесно-драматическая) природа очевидна.

10. Психология страха и ужаса Эринний в «Орестее» и симфония ужаса и кошмара: «дионисизм» и «аполлинизм» в «Орестее»

Сходны с Кассандрой – в смысле конкретного выявления эсхилловского ужаса – Эриннии, упоминанием о которых кончаются «Хоэфоры» и которым посвящена вся трагедия «Евмениды».

Остановимся сначала на последней сцене «Хоэфор». Орест только что совершил свой давно желанный подвиг, убивши свою мать и ее любовника. Он отомстил и тем исполнил веление Аполлона. Однако вместо того чтобы радоваться (а этого мы ожидаем по пьесе), он начинает оправдываться, показывая этим, что чувствует себя виновным.

1023–1033:

О да, во мне ожесточились чувства,
Я ими побежден, и ужас сердце
Объял мое, предвестник страшных бед.
Пока ума еще я не лишился,
Друзьям я объявляю, что убить
Я мать мою был вправе, мать мою,
Которая запятнана убийством
Родителя, богам всем ненавистна.
В меня сам Локсий бог, пророк Пифийский,
Вдохнул отвагу, говорил он мне.
Что если б я и совершил убийство.
То был бы я невинен, но когда бы
Его словами мог я пренебречь...

и т. д. Уже здесь, и в течение всего этого монолога, видно, что Орест теряет под собою почву, переставая думать обо всем случившемся как об «аполлинийской» симметрии и спокойствии. Его стережет экстаз Диониса, в котором аполлинийский сон будет уже только покрывалом для того, чего «не зрят равнодушные очи». Вот и он, этот экстаз, с его ужасными видениями.

1048–1064:

- О р е с т. Рабыни, женщины!¹ Вот, вот они,
Будто Горгоны, в темных одеяньях,
С змеями в волосах. Я не останусь здесь.
- Х о р . Но что за мысли так тебя смущают,
Родителю милейший из людей?
О, не страшись, когда ты победитель.
- О р е с т. Нет, страх мой не напрасен. О, наверно,
То матери моей собаки злые.
- Х о р . Еще свежа кровь на руках твоих,
Поэтому смущается твой разум.
- О р е с т. Царь Аполлон!.. О, их число растет!
Из глаз у них кровавые потоки!
- Х о р . Войди во храм; найдешь там очищенье.
Коснешься Локсия и будешь ты спасен.
- О р е с т. Вы их не видите, но я их вижу.
Преследуют меня... Я не останусь здесь.

Интересно, что, как Кассандра в своем экстазе призывает Аполлона (он же Локсий), так и Орест взывает к нему же. Конечно, Кассандра имеет особые основания обращаться к Аполлону как к своему бывшему возлюбленному; равным образом и Орест – как к своему наставителю. Но здесь кроется и более глубокий смысл: и тот и другой *ждут «аполлинийского» облегчения от своих страшных исступлений*. Правда, в «Агамемноне» хор не согласен с Кассандрой в ее обращении к Аполлону.

1074–1075:

Что жалобно ты Локсия зовешь?
Ему не вопль плачевный подобает.

1078–1079:

Она опять зовет так страшно бога,
Который воплям вовсе не внимает.

Да, конечно, Аполлон вовсе не бог слез и страданий; но это не значит, что он не в силах помочь слезам и страданиям. Хор в «Хоэфорах» рассудительнее.

¹ Перевод дает повод думать, что Орест здесь действительно обращается к рабыням дворца Клитемнестры и Эгиста. В подлиннике это относится к Эринниям, которые ему являються.

1059–1060:

Войди во храм; найдешь там очищенье,
Коснешься Локсия и будешь ты спасен.

Это чувства самого Эсхила. Он закрывается от ужасов бытия «аполлинийским» созерцанием. И в этом не только суть его ужаса, но здесь и суть его «аполлинийских» созерцаний.

Яркую характеристику этих «аполлинийских» созерцаний Эсхила и их смысла дают «Евмениды». Эта трагедия была в составе той трилогии, которая явилась лебединой песней Эсхила. Поставлена она была всего за три года до смерти поэта. И уже это одно, конечно, заставляет искать в создании Эсхила наивысших достижений его творчества. Обращаемся к «Евменидам» – и находим самую яркую антитезу «дионисийского» экстаза и «аполлинийского» созерцания, из которых состояла художническая жизнь Эсхила. Это и будет последней иллюстрацией наших тезисов об изображении страха у Эсхила.

778–793:

Вы, боги младые, законы древнейшие
Попрали, из рук моих вырвали их.

Бесчестная, жалкая, гневом пылаю я:
Ужасною буду для граждан твоих.

На эту я землю – о горе! – заразу,
Пролью я заразу в отмщенье моей

Жестокой печали: то капля из сердца,
Земле нестерпимая язва твоей.

Потом лишаи эту землю покроют,
Бесплодную будет, иссохнет земля.

И роду людскому то будет на гибель.
О мщенье! Стремлюся к отмщению я!
Стонать ли? О! Тяжко для нас оскорбленье,

От граждан что вынесла я!
Дочь матери Ночи! Теперь уваженья,
Почета лишилася я.

837–845:

Мне терпеть это! Горе мое!..

Мне, издревле мудрейшей,
На земле ненавистной бесчестною жить?

Я дышу всею силою гнева.

О увы! О земля! О увы!

О какая печаль проникает мне в сердце мое!

О! Услышь же мой гнев,
Моя мать, о мрачная Ночь!

Это кричат Эриннии, разгневанные оправданием Ореста. Это сам ужас, вскипевший своим дьявольским пламенем. Он вырвался наружу и не хочет покоряться Аполлону. Вот они составляют целый хоровод.

307–309:
Ну, составим же хор, так как следует нам
Громко страшный наш гимн возвещать.

И в бесовском наслаждении кричат,

382–387:
Мы искусны, мы могучи, помним преступленья,
Мы почтенны, недоступны смертных мы молениям.
Мы преследуем жестоко, кто святой нарушил долг,
Кто, бесчестен, удалиться от богов бессмертных мог;
Гоним все, что чуждо света, что во тьме совершено,
Непонятное живому и умершему равно.

Эсхил умел закрываться от этого ужаса чарами Аполлона. Если мы сейчас только, вчитываясь в эти страшные эсхилиовские прозрения, трепетали при виде исступленных в своем гневе Эринний, то вот они, уже покоренные Аполлоном. В начале «Евменид»^{1*}. Орест сидит на камне в храме Аполлона. За ним, конечно, проникли в храм и Эриннии, этот ужас, мятущий душу Ореста. Но... это был храм Аполлона, и Эриннии лежат вокруг Ореста в глубоком сне...

64–66:
Тебя не выдам, –

говорит Аполлон Оресту, –

До конца твоим
Хранителем я буду.

Аполлон, кажется, один может так усыплять. И вот перед нами ужас – парализованный, видение Диониса – в «аполлинийском» сне. Тень Клитемнестры, жаждущей мщения для своего сына-убийцы, Ореста, принуждена явиться в храм, чтобы разбудить этих спящих Эринний;

^{1*} В рукописи: «Хозфор».

кому же, как не им, мстить за покойника? И этой Тени приходится очень долго будить спящих и стонущих во сне Эриний

94–139:

Да, спите! Ах!..¹ Но что за польза в спящих?
 А между тем, покинутая вами,
 И возле тех, которых умертвила,
 Среди теней брожу я со стыдом.
 Но объявляю вам, что я мученья
 Терплю, когда в великом преступленье
 Выслушивать упреки их должна.
 Хоть я от самых близких претерпела
 Столь страшное, но из богов никто
 Ради меня не мог разгневаться за то,
 Хоть я зарезана рукой безбожной сына.
 Глазами сердца посмотри на раны.
 В очах твоих блестит твой дух заснувший.
 Ведь кто не спит, не может так же ясно,
 Как если б спал, глазами мысли видеть.
 А много жертв, вам мною принесенных,
 Вы поглотили, вам же возлиянья
 Я делала из меду без вина.
 Конечно, вам же в жертву приносила
 Почетный пир, в дому на очаге
 Был приготовлен он, в ночное время,
 Когда другим богам жертв не приносят.
 И это все потоптано ногой.
 А он, спасаясь, как олень какой,
 Благодаря скачку освободился
 И, из сетей уж вырвавшись, бежит,
 Над вами презрительно насмехаясь.
 Услышьте же о том, что нераздельно
 С моей душой, подземные богини!
 Проснитесь же! К вам обращаюсь я,
 Теперь лишь только тень, я, Клитемнестра.
 (Хор храпит.)
 Храпите же! А он бежит далеко:
 Друзья его не то что у меня.
 (Хор храпит.)
 Ты крепко спишь и над моим страданьем
 Не жалишься, а между тем Орест,
 Убийца матери, бежит на воле.

¹ Εὔδοιτ' ἄν, ὦν.

(Хор вздыхает.)
Вздыхаешь... спишь... зачем не встанешь быстро?
И что ж тебе и делать, кроме зла?
(Хор вздыхает.)
Усталость, сон, как будто сговорившись,
Дракона страшного всю силу сокрушил.
(Хор всхрапывает сильнее прежнего
и кричит во сне:
«Лови, лови, лови, смотри!»)¹
Во сне преследуешь ты, будто зверя;
Визжишь ты, как собака на охоте,
Когда она еще не перестала
Преследовать добычу. Но вставай же!
Не падай же под бременем труда;
Не забывай, хоть сон тобой владеет,
Что делать зло назначено тебе.
О, тронься же правдивыми моими
Упреками, ведь для существ разумных
Правдивые упреки – что бичи.
Кровавым на него дыши дыханьем,
И внутренним огнем ты иссуши его,
Преследуй, изнутри преследуя его.

Вся эта сцена потрясающая, но, конечно, потрясающая по-эсхиловски. Мы знаем имя тому страху, который всегда изображается Эсхилом.

Итак, в «Евменидах» наглядно дан и эсхилловский ужас на его «дионисийском» полюсе, и эсхилловский ужас на его «аполлинийском» полюсе. – Что же характеризует здесь приемы этих эсхилловских композиций?

11. Психология страха и ужаса. Эриннии – дочери ночи

Аполлон – бог симметрии и спокойных красок. Его настоящая сфера – когда есть данность вне личности, вне личной переработки. Как мы условно употребляли^{2*}, это есть почти всегда так называемый эпос и эпическое восприятие красоты. Добавляя постепенно элементы внутренней переработки и «дионисийского» волнения, мы получаем все остальные роды эстетического восприятия. Если, значит, есть Аполлон, т. е. «аполлинийское» созерцание, то, конечно, в таком про-

¹ Ремарки Котелова.

^{2*} Так в рукописи.

изведении будет больше всего *образов* (не потому, что без образов не может быть эстетического восприятия, а потому, что образ по самой своей психологической сути наиболее соответствует созерцательной направленности сознания в эпосе). И на основе этой образности мы и должны учитывать побочные (по отношению к ней) элементы. Что же теперь представляют собою в «Евменидах» эсхилевские приемы изображения страха, раз мы сказали, что в этом страхе Эсхил пользуется «аполлинийским» созерцанием в качестве как бы некоей самозащиты? – Конечно, должно быть много ярких образов, и раз ужас дан в образе Эриний, то эти Эринии должны быть очень красочны и живописны. Ведь созерцанием этой живописности Эсхил и «защищается» от ужаса, который дан за ней. Конечно, этим уменьшится драматизм композиции, но уж таков Эсхил.

И действительно, Эринии у Эсхила – верх живописания. Нет ничего во всех трагедиях Эсхила более яркого и выразительного.

Как и по Гесиоду (Theog. 217–222 Flach и прим. к этим стихам у Флаха), у Эсхила Эринии – порождение Ночи. У Эсхила это обстоятельство в особенности подчеркнуто. «Отвратительные девы... – говорит Аполлон, – спят, эти старые дети Ночи, с которыми не имеет сношения ни бог, ни человек, ни зверь» (69–70)¹,

71–73:

Жилища их во мраке ада,
В подземном Тартаре, и людям, и богам
Жилище ненавистном.

В другом месте они молятся

321–323:

О ты, мать моя, что меня родила,
И живущим и мертвым на казнь!
О Ночь, мать моя? О, услышь же меня!

Афине Эринии так рекомендуют себя:

415–417:

Зевеса дочь! О всем узнаешь кратко.
Мы – Ночи дочери, в жилищах наших
Проклятыми зовут нас под землю.

¹ В переводе Котелова не удержано выражение «дети Ночи».

Когда происходит подсчет голосов перед оправданием Ореста, они стоят,
нужно,

745:
О мрачная Ночь мать!
Зришь ли это?

Не забывают Эриннии о своей страшной матери и после оправдания Ореста,

791–793/821–823:
Дочь матери Ночи! Теперь уваженья,
Почета лишилася я, –

восклицают они дважды. И дважды же опять обращаются к ней,

844–845/876–877:
О, услышь же мой гнев.
Моя мать, о мрачная Ночь!

«Мы, – говорят они, –

345–346:
подземного мрачною бездной владеем,
И не светит луч солнечный там».

Страшными порождениями тьмы эти богини были и у Гомера.

Оправдываясь относительно «ссоры с Пелидом», Агамемнон говорит в «Илиаде»,

XIX 86–88:
А я не виновен нисколько.
Зевс и Судьба да Эринния, вечно бродящая в мраке,
Это они мой рассудок тогда ослепили в собрание.
Пер. *Минского*.

Или еще в той же «Илиаде» рассказывается, как на молитвы Алфеи,

IX 571–572:
Эринния, Ночи жилища,
Неумолимое сердце, вняла ей из мрака Эреба.

Но Гомер умел созерцать этих Эринний в отдалении, что не всегда доступно было Эсхилу.

Порождения Ночи, они и сами имеют мрачный и страшный вид.
Они в темных платьях,

1048–1049:
Вот, вот они.
Будто Горгоны, в темных одеяньях...
...Черны, ужасны видом.

Вспомним также и из «Семи против Фив» 975–977 (986–988), и в особенности 977 (988) – черная Эринния.

Эсхил их представляет очень старыми божествами.

150:
Богинь-старух ты, юный, попираешь.

731:
Попрал меня совсем ты, юный из богов, –

говорят они Аполлону. Аполлона они причисляют к «младшим» богам,

162:
И вот дела такие совершают
Младые боги.

То же и в

778–779 (и 808–809):
Вы, боги молодые, законы древнейшие
Попрали, из рук моих вырвали их.

А также в

393–394:
Мы издревле почетную должность имеем.

Младшей по отношению к ним считается и Афина.

848:
Тебе я гнев прощу, –

говорит Эринниям Афина и объясняет это так:

848:
Меня ты старше.

Порождение Ночи, «старуха»-Эринния, она, по Эсхилу, по-видимому, не имеет крыльев.

51:
Но эти, мне казалось, без крыльев, –

говорит Пифия, увидевшая их.

250–251:
И по земле гнались
За ним, и по морю без крыльев мы неслись, –

говорят они сами.

Позволительно усомниться, что Эсхил и в самом деле представлял их без крыльев. Дело в том, что образ Эриннии, вероятно, есть дифференцированное и осмысленное представление темных облаков^{1*}. Этим объясняются их атрибуты и свойства: огонь, т. е. молния, быстрота их движения, переменчивость вида. Кроме того, у Эсхила они сравнены с Горгонами, которые, по Рошеру, суть божества грозы.

1048:
Вот, вот они, будто Горгоны, –

говорит сам Орест.

48–49:
Горгонами я назвала бы их...
Но на Горгон нимало не походят.

Для нас важен уже самый факт сравнения образа Эринний с Горгонами. И по всей вероятности, Эсхилу представляются они как какие-то тучи, черные, неуклюжие, где можно было бы вообразить какую угодно фигуру (у Эсхила они сравниваются с собаками: *κύνας*, Схое. 1054, *κύων*, Еум. 246), между прочим, и фигуру с крыльями. С крыльями их пред-

^{1*} В рукописи для примечания оставлено место. Возможно, имеется в виду изд. *Roscher W.H. Ausführliches Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie.*

ставляют себе, например, Эврипид и Вергилий. Кроме того, по Овидию, у Эринний змеи и в теле и в руках, а это – благодаря общей расплывчатости образа могло способствовать и представлению их с крыльями или с частями их. Впрочем, у Эсхила говорится только о змеях в волосах Эринний.

1049–1050:
В темных одеяньях,
С змеями в волосах, –

как и у Горация в его общеизвестной оде 11, 13¹. Как бы там ни было, но змеи у Эриннии, хоть и только в голове, – это образ ужасный. [*Gorgoneis infecta venenis* (Aen. VII 341)] – так называет ее Вергилий.

Представляя их чем-то вроде грозовых туч, Эсхил наделяет их губительным огнем и вообще подчеркивает их вредоносное действие.

137–139:
Кровавым на него дыши дыханьем, –

говорит Тень Клитемнестры спящим Эринниям, –

И внутренним огнем ты иссуши его,
Преследуй, изнутри преследуя его.

Они никак иначе не могут мстить, как проливая яд на землю и губя невиновных людей. У этих страшилищ капает кровь из глаз,

1058:
Из глаз у них кровавые потоки.

Они пьют человеческую кровь,

265–266:
И буду я глотать по капле из тебя,
Еще живого, кровь...

254:
А запах крови
Людской приятен мне.

¹ ...et intorti capillis
Eumenidum recreantur angues?

Их в гневе прогоняет Аполлон из своего храма со словами,

179–184:

Идите вон. Приказываю вам,
Оставьте же пророческий вы храм.
Не то крылатую змею-стрелу
В тебя спущу с тетивы золотой;
Кровь черная из ран твоих польется,
Что выпила сама ты из людей.
И будешь изрыгать печенки крови,
Той крови, что слизала ты не раз
На месте преступленья.

Благородный Аполлон долго возмущается этими исчадиями ада,

185–197:

Вам не должно,
Не должно даже вам и подходить
Ко храму. Нет, не здесь должны вы быть,
Вам место там, где режут, убивают;
Вам место там, глаза где вырывают;
Вам место там, где казни и суды;
Там, где увечья, где камнями побивают,
С израненной спиной, пронзенной стонут..
Не слышите, какую прелесть вы
Имеете, противные богини.
И вид противен ваш. Таким бы жить
У кровопийцы льва и не вносить
В святилище с собою оскверненья:
Без пастуха должны вы поспешить
В луга, а из богов никто благоволеньем
Такого стада и не думает почтить.

Послушайте далее, какие они поют песни, и сравните их с чарами лиры Аполлона. Они сами говорят про свои песни,

329–333 (те же и в 341–345):

Обреченному на жертву –
Эта песнь души моей,
Гимн безумия, рассудок
Совращающий с путей,
Гимн Эринний, чуждый лире;
Для сердец – оковы он;

Он на пагубу для смертных:
Иссушает смертных он.

И сравните с этим хотя бы лучезарный гимн к Аполлону у Алкея,

1, 2^{1*}:
Сын отчий в небе, царь Аполлон, гряди.
Бежит по лирам трепет. И сладостней
Зарю встречает щекот славий.
Ласточки щебет звончей. Цикада
Хмельней стрекочет, не о своей моля
Блаженной доле, но вдохновенная
От бога песен. Касталийский
Плещет родник серебром гремучим.
Пер. В. Иванова.

Вот каковы Эриннии у Эсхила. О них вполне можно сказать то, что автор гипотезиса к «Агамемнону» сказал о сцене с Кассандрой: «Эта часть драмы удивительна как по своему ужасу, так и по яркому выявлению жалости»². Мы отчасти можем представить себе, какое впечатление произвели бы эти Эриннии со сцены, но, как показал Жирар, у Эсхила мы, безусловно, находим превосходство литературы над сценическими изображениями героев³. Читая уже один текст, мы и без театра волнуемся всеми эстетическими фибрами нашей души.

Проявивши себя здесь мастером живописания, Эсхил тем самым нарушил собственно драматическую сторону своих созданий, так как созерцание таких живописных образов отвлекает от восприятия действия. Но Эсхил достиг тем самым и великих прозрений, равно как и защиты от ужасов этих последних. Недаром же Софокл, явившись в подземный мир, по изображению в «Лягушках» Аристофана, почтительно целуется с Эсхилом и уступает ему первое место. Если в чем отдавать предпочтение у Эсхила, то именно в этих прозрениях и в том, как он естественным путем «защищается» от их ужаса. Изображениям же человека, пожалуй, наоборот, Софокл бы поучил Эсхила. Одна беда: Эсхил и не собирался изображать исключительно человека.

^{1*} В рукописи для примечания оставлено место. Возможно, имеется в виду изд.: *Алкей и Сафо*. Собрание песен и лирических отрывков / Пер. В.И. Иванова. М., 1914.

² τὸ τοῦ δὲ τὸ μέρος τοῦ δράματος θαυμάζεται ὡς καὶ ἐκπληξίτιν ἔχον καὶ ᾗ οἰκτον ἰκανόν.

³ [Girard Jules. Etudes sur la poésie grecque. Paris, 1884.]

12. Общие итоги эсхиловой психологии страха и ужаса

Главная особенность нашего изложения, вероятно, уже замечена внимательным читателем. Мы задались целью изучить изображение человеческой психологии у Эсхила, выяснить то, как успешно поэт анализирует «реальную» психическую жизнь, а в результате говорим все время о каких-то прозрениях и мистических ужасах. Не отступаем ли мы здесь от своей темы?

Нимало. И в этом суть эсхиловской психологии. Изучая какое-нибудь душевное переживание, мы находим у Эсхила *анализ не этого самого переживания, а того, по отношению к чему оно существует.*

Человек испытывает ужас. Художника это явление может интересовать с двух сторон. Во-первых, он может совершенно не интересоваться объектом этого ужаса, т. е. объективной его причиной, а перенести свое художническое внимание исключительно на субъект его, изображая объект только как повод. Во-вторых, он может поставить ударение на объект, и тогда психология будет схематична и относительно проста; поэт в данном случае интересуется переживаниями только как указующими жестами на нечто уже не-психологическое. Последнее мы и имеем у Эсхила. Изучали психологию чувства страха, а выходит, что изучили какие-то нездешние его^{1*} истоки, ничего общего с психологией как таковой не имеющие. Имея это в виду, резюмируем все, что удалось нам узнать до сих пор об Эсхиле.

1) Чувство страха Эсхил изображает главным образом лирически и эпически. Оба этих приема объединяются в том, что в них нет (или очень мало) переживаний реальной, пространственно-временной действительности души, дееспособности².

2) Это обстоятельство и способствует появлению образности и симметрии (в самых различных видах), охлаждая и умеря первоначальную реально-психологическую стихию страха. «Аполлинийское» начало борется с «дионисийским».

^{1*} В рукописи: их.

² Любопытен тот факт, что греческая трагедия удивительно последовательно избегает убийства *на открытой сцене*. Всегда убийства совершаются за сценой. Так погибают у Эсхила Агамемнон, Клитемнестра, Орест. Наряду с объяснением этого у Гензе (что чувствам умирающего человека не соответствовала бы неподвижная древнегреческая маска, ср.: [Hense O. Studien zu Sophocles. Leipzig, 1880]) и с объяснением Кифера (что убийство на сцене противоречило бы религиозным представлениям греков о театре, ср.: [Kiefer K. Körperlicher Schmerz und Tod auf der attische Bühne. Heidelberg, 1909]) можно дать еще и третье объяснение: имел ли в виду трагик, т. е. в нашем случае Эсхил, изобразить действительную смерть человека, реальную и обыкновенную. Это свободно могло бы нарушить общий мистический и холодный стиль трагедии и сделать его не по-эсхиловски реальным.

3) Постоянное стремление к эпическим «аполлинийским» снам заставляет нас признать, что Эсхил со своей точки зрения вполне целесообразно прибегает к Аполлону ради как бы защиты от «дионисийских» волнений.

4) Этому соответствует и то, что каждое переживание страха, нами у героя Эсхила, в конце концов сводится к мистическому ужасу перед какими-то мировыми тайнами¹, называемыми (не из-за того же ли самого ужаса) большей частью символическими (Мойра, Ата, Аластор и проч.); в таком случае естественно ждать у поэта какого-нибудь органического сопротивления этим ужасам.

5) Высшая степень страха – это уничтожение его. Если бы Эсхил, подобно Эврипиду, был занят преимущественно чисто человеческой драмой, то мы имели бы и эврипидовский «цепкий», «жгучий», с «зудом слез» пафос. Но Эсхил не занят людскими страхами; он хочет усилить их до степени мистического ужаса. Получается вместо усиления пафоса ослабление его (с «реальной» точки зрения); это – «холодный» мистический пафос.

6) С точки зрения «реальной» драмы – это недостаток, потому что не драма должна изображать такой пафос. Драма выявляет чисто человеческую жизнь, а мистическое созерцание тамошних ликов превышает обыкновенные силы личности, почему драматическое выявление этих ликов оказывается почти недоступным.

7) Однако трагедии Эсхила вовсе не драмы в обычном смысле, а потому этот «ужас» с его антидраматизмом не есть недостаток. Мистический эсхилевский ужас реален по-своему.

8) Благодаря ему, этому ужасу, становятся реальными, т. е. имеющими смысл, и душевные движения человека, которые, если их рассматривать самих по себе, не имеют почти никакого психологического смысла. Все оправдание эсхилевской психологии заключается в ее антипсихологической устремленности к неведомому миру.

9) Это дает, наконец, точку зрения и при исследовании прочих чувств, настроений, поступков, которые изображает Эсхил: мистический ужас по слабой психологичности своей у поэта способен окутать собою любое душевное движение, и мы вправе задать вопрос: а изображал ли Эсхил вообще что-нибудь не-мистическое и изображал ли что-нибудь не для мистического ужаса?

Этим вопросом и будет занято последующее исследование.

¹ По мнению Кифера, у Эсхила вообще не изображается физического страдания.

*13. Психология чувства в «Умоляющих»,
«Семи против Фив»,
«Скованном Прометее» и ее мистическая подпочва*

Здесь нам придется повторить очень многое из того, что уже было сказано не раз. И потому мы должны быть кратки.

Нами установлено, что аффекты страха распылены у Эсхила в пространные изображения чувства. Чувство этим самым тоже распыляется на пространные монологи, частью «эпические». Так как это «чувство страха» дано у Эсхила очень часто, то естественно, что оно благодаря еще и своему протяжению должно покрывать многие другие чувства. Обращаясь к фактам, мы это и находим. Воспользуемся здесь самым простым методом: будем пересматривать все трагедии Эсхила по порядку и отметим более или менее ярко выраженные чувства.

«Умоляющие», можно сказать, представляют собою сплошную молитву. Явное или скрытое молитвенное настроение содержится во всех тех немногочисленных чувствах, которые переживаются Данаидами и их отцом. Мы не будем останавливаться на этой трагедии, а приведем только в пример слова Даная после избежания опасности, грозившей его дочерям от египтян.

980–986:

Приветствовать вам должно аргивян,
И фимиамы жечь; им возлияния,
Как будто бы Олимпа божествам,
Вам должно лить: спасли без колебанья,
Притом, услышав с горечью о том,
Что сделано нам кровными родными,
Копьем вооруженных дали мне
Проводников...

999–1005:

В своей среде и звери, как и люди,
Крылатые, ползучих порожденье,
Невинность губят, и об ней Киприда,
Как о плоде, что вянет, возвещает, –
Губя прекрасный цвет, не ждать Эроту.
И дев прелестный образ всякий видя
И проходя, стрелу, усладу взора,
Уже послал, желаньем побежденный.

И т. д. Все обычные сравнения, сентенции, ретардации. Мистичность чувства, может быть, в «Умоляющих» не так видна, но она есть, если брать трагедию в целом. Кроме того, не надо забывать, что «Умоляющие» составляют только часть драмы, безразлично, первую ли, как думает Велькер, или вторую, как предположил Герман. За ней следовало еще убиение всех, кроме одного, пятидесяти сыновей Египта и суд над Гипэрмнестрой, пощадившей своего жениха. У Эсхила была здесь широкая почва для его мрачных гимнов «Справедливости» и Мойрам, о которых мы уже можем иметь представление на основании аналогичной, вероятно, по настроению трагедии «Евмениды». Сохранившийся отрывок у Афиней принадлежит не кому другому, как Афродите, защищающей Гипэрмнестру. Невольно, конечно, возникает ассоциация с Афиной – защитницей Ореста, а с ней и вся «психология» чувств в «Евменидах».

В «Семи против Фив» Этеокл с гневом обращается к хору фиванских девушек,

181–202:

Вам говорю, несносные исчадья,
Вас спрашиваю я: неужели это
Для города спасительней всего
И это войску храбрости придаст,
Что вы к богам, простершись, вопиете?
О, мудрым ненавистные созданья.
Ни в бедствии, ни в счастье дорогом
Пусть женщине сожителем не буду.
Владычица – надменностью несносна,
Трусливая – зло городу и дому.
Теперь вселили трусость в граждан вы,
И в этом бедстве диком – вы виновны.
Врагам теперь оказана услуга,
Внутри ж мы сами гибнем от себя.
Так мой приказ – чтоб были все покойны.
Кто власть мою задумает преслушать, –
Будь муж, жена иль дева, все равно –
Тот к смертной казни будет присужден:
И будет он камнями побит.
Не женщине, – мужчине подобает
Забота об общественных делах.
А ты останься дома и не суйся.
Ты слышала иль нет? Иль ты глуха?

В этом монологе гнев Этеокла изображен обычными эсхилевскими средствами: длинно (21 стих), кудряво (с «реальной» точки зрения); ср. ниже,

208–210:

Так что ж, моряк, бежав на нос судна
С кормы, – ужели не найдет спасенья,
Когда корабль игрушкой станет волн? –

со многими сентенциями, например в 200-м ст. и дальше,

224–225:

Повиновение – мать благополучия,
Спасенья мать: такое ходит слово,

с «лирическим» пафосом (186–188).

В том же духе поведение Этеокла и при дальнейших сообщениях Вестника. Это любопытная характеристика эсхилевских приемов живописания. Симметрия и эпичность доведены до максимума. Сообщение Вестника о том, кто занял один из семи ворот Фив; слова Этеокла о назначении вождя к этим воротам; причитание хора – это повторяется одно за другим в неизменном порядке целых семь раз, так что на это требуется свыше 300 стихов (375–682), т. е. немного меньше трети всей трагедии. Что при такой симметрии и эпичности совершенно схематизируется личность Этеокла и его чувства, – об этом не может быть никакого сомнения. Вот для примера отрывок из этой части трагедии.

456–485:

В е с т н и к . Кто стал у тех ворот, что ближе к нам,
Скажу теперь: ведь Этеоклу жребий
Упал из глуби медного шелома,
Чтоб к воротам Нейстийским двинуть рать.
И гонит он коней, в уздах храпящих,
Стремящихся в ворота проскочить;
И, полные дыханием шумящим,
Как бубенцы, намордники звенят.
А на щите его не малый знак:
Гоплит спешит по лестничным ступеням
На стену влезть, стремясь ее разрушить.
И надпись громкая гласит так гордо.
Что и Арей его не сгонит с башни.
На этого отправь того, кто в силах
От ига рабства город защитить.

Э т е о к л . Я мог послать такого; и, на счастье,
 Уж послан мною гордый Мегарей,
 Креонта отрасль, родом из спартанцев.
 Он выйдет из ворот, не испугавшись
 Неистового ржания коней;
 Но иль умрет и долг отдаст земле,
 Иль, двух мужей и город на щите
 Взяв, дом отца добычею украсит.
 Хвались другим, на речи не скупись.

Х о р . Молюсь я, чтоб счастлив ты был,
 Воитель за дома мои,
 А тем я несчастья желаю.
 Гордо они выступают за город:
 Пусть же воззрит на них гневный каратель Зевес.

Это чистейший эпос с лирически-ламентательными отступлениями. Этеокла мы не видим. Мы его увидим, когда он, узнавши, что ему надо вести сражение с братом, закричит,

653–655:
 О бешеный, великий гнев богов.
 О жалости достойный род Эдипа.
 Свершаются отцовские проклятья.

Это – «реально». Но – «свершаются отцовские проклятья».

Перед нами опять хорошо известный эсхилловский ужас.

Таковы Этеокловы чувства.

Но в «Семи против Фив» есть одно замечательное, совершенно, казалось бы, не эсхилловское место. Это – заключительная сцена, где очень кратко и отчетливо происходит спор между Антигоной и Вестником из-за погребения Долиника. Спор в противоположность рассказу, конечно, есть прием чисто «драматический». И тут мы, пожалуй, настаиваемся как в настоящей драме. Если не считать одного несколько вычурного обращения Антигоны,

1033:
 Душа, несчастье брата раздели, –

здесь все способствует драме. Интересно, что во всей этой сцене (1005–1078) нет ни одного слова о роке, за исключением единственного воспоминания (да и то хора) об Эринниях, погубивших род Эдипа (1054–1056). Антигона рассуждает и чувствует чисто «человечески».

1031:

Ведь от одной родились мы с ним
И матери несчастной и отца...

Одно мешает полному драматизму – ведь это какие-то 70 стихов, и перед этим только что закончился знаменитый плач-ламентация, в котором участвовала та же самая Антигона.

«Персы» – сплошная ламентация, и я затрудняюсь указать там хоть какое-нибудь переживание героя вне страха перед поражением персов и плача после него. Те сцены, где нет плача или ужаса, все окутаны здесь или мрачным предчувствием 155–248, где, напр., Атосса рассказывает свой вещий сон, или вовсе дыханием потустороннего мира, где, напр., является Тень Дария 681–852.

Интересен по выпуклости чисто эсхилевских приемов – «Скованный Прометей».

Можно долго думать: что переживает этот несчастный, страдающий бог, так любовно оделивший людей небесным огнем?

Изучение показывает, что такого вопроса задавать, собственно говоря, мы не имеем права. Эсхил нисколько не занят здесь человеческой психологией. Эту схематизированную, отвлеченную, бесцветную психологию можно, конечно, называть психологией, но не в анализе психики здесь дело. Не вопрос об этом анализе должен нас интересовать в «Скованном Прометее», а вопрос о *значении этих грандиозных символов*, вопрос о том, что имеется в виду под такой прометеевской психологией.

Что переживает Прометей? Мы прежде всего не знаем, что это такое *психологически*, божество или человек. Если он божество, то о сокровенной жизни становится весьма трудно и говорить. Если скажут, что и жизнь божества может чувствоваться, то в таком случае сомнительно, умеет ли кто-нибудь, да и вообще дано ли человеку – изображать эту внутреннюю жизнь божества в словах, и притом еще драматических. Прометей, имеющий, так сказать, «божественную душу» – с психологической точки зрения не имеет никакой души, ибо не имеет *человеческой души*. Если же предположить, что у него человеческая душа и что Эсхил занят здесь человеческой психологией, то получается нечто слишком грандиозное, грандиозное до схемы, до настоящей абстракции.

Человека прибили к скале железными цепями. Скала находится на «краю земли». Однако он не стонет и вначале даже не издает никаких звуков. Он молчит, пока остальные действующие лица успевают сказать целых девяносто стихов. И когда опять начинается, то и здесь вовсе он не выражает чисто человеческого страдания.

88–92:

Тебя, Эфир небесный, вас, о ветры
Крылатые, и реки, и земля,
Всеобщая праматерь, и валов
Подобный смеху шум многоголосый, –
Я всех вас, всех в свидетели зову.
Смотрите: вот что терпит бог от бога.

Это – торжественная, стильная, красивая речь. И это именно тогда, когда он висит на скале вдали от всего живого.

Он стонет, но не хочется верить этим стонам: они ведь все среди вполне связных, красивых и последовательных рассказов. Так, кончивши говорить в первый раз о своих заслугах и приступая к разговору с прилетевшими Океанидами, он стонет

114: Ἄ ἄ

Океаниды заканчивают свой маленький монолог о цели своего посещения Прометея. Приступая к своему рассказу, Прометей запекает

136: Αἰαῖ αἰαῖ.

А далее ни одного стога ни в длинном разговоре с Океаном, ни в сцене с Ио, ни вообще во всей трагедии (это висят-то прикованным на скале), кроме одного случая, где Прометей среди довольно спокойного разговора с Гермесом вдруг кричит

979: ὄμοι.

Недаром Прометей боится, что мы его не пожалеем. Все время он только и делает, что жалуется на свою судьбу. И появляется он с призывом пожалеть его

92:

Смотрите: вот что терпит бог от бога –

и проваливается (в конце трагедии) в бездну все с теми же словами:

1091–1093:

О Земля, моя мать. О небесный Эфир,
Свет единый, всеобщий.
Посмотрите, какие страданья терплю
Я от бога, невинный.

Мы уже не будем говорить о его дальнейших монологах, где он рассказывает о своих подвигах по отношению к людям.

Вот хотя бы из одного монолога:

442–471:

Но выслушайте повесть
О жалких смертных.

 Это я им дал,

Бессмысленным, могущественный разум.

Не с гордостью об этом говорю,

Но лишь затем, чтоб объяснить причину

Моей любви к несчастным. Люди долго

И видели, но не могли понять,

И слушали, но не могли услышать.

Подобные теням, как бы во сне,

По прихоти случайностей, блуждали,

И было все в них смутно; и домов,

Открытых солнцу, строить не умели

Из кирпичей иль бревен, но в земле,

Как муравьи проворные, гнездились,

Во тьме сырых землянок и пещер;

Не ведали отличия зимы

От летних дней горячих, плодоносных

Иль от весны цветущей; дикари

Творили все без размышленья, слепо,

Но наконец я бедным указал

Восход светил, закат их, полный тайны,

Глубокую науку чисел, букв

Сложение и творческую память,

Великую родительницу муз.

Я в первый раз животных диких, вольных

Поработил ярму, чтоб сделать их

Во всех трудах помощниками людям:

Послушного браздам запряг коня,

Красу для глаз и гордость человека,

И с крыльями льняными изобрел

Летающие в море колесницы

Для моряков. Но сколько дивных тайн,

Искусств, наук открывший жалким людям, –

Спасти себя ничем я не могу.

Это чистый рассказ, далекий от самого примитивного драматизма.

Итак, это едва ли и человек. Во-первых, простой человек давно бы умер, если бы его пригвоздили к скале. Во-вторых, человек не может при таких адских муках быть спокойным и взывать к «ветрам крылатым» и «многоголосому шуму валов».

Не божество и не человек. Почему? Потому что мы все ищем психологической правды, а ею Эсхил не занимается. Противостоит соединением в одном образе и человеческих черт, и тех особенных, которые мы приписываем исключительно божеству, – он только лишней раз показал, что ему решительно все равно, какие там будут у героев переживания. Для него важно только, чтобы эти переживания были знаком его собственных художественных прозрений. Остается одно – бросить психологическую точку зрения и стать, так сказать, на символическую, или, как мы предпочитаем выразиться, на музыкальную, в данном случае точку зрения т. н. программной музыки. Тогда и Прометеевы «муки» мы будем писать без кавычек и получим возможность узнать истинные объекты эсхилевского мироощущения. Раньше мы убедились в справедливости такой точки зрения на анализе чувства «страха» у Эсхила. Теперь убеждаемся в этом относительно вообще всей эсхилевской психологии, в частности и в отношении образа Прометея.

Но пусть мы желаем точнее формулировать смысл такой психологии Прометея. Хоть и схема этот Прометей, что такое эта схема? – Прометей переживает один страх или, лучше сказать, один ужас: перед властью Зевса. И у нас поэтому только одно чувство с различными вариациями.

402–405:
 Правит вселенной
 Бог самовластный,
 Бог беспощадный
 К древним богам.

Если Зевс действительно бог и если этот бог действительно таков, то перед нами тут такой пессимизм, какой редко приходится встречать в истории мысли. Это даже не ужас. Это нечто гораздо большее. Таковы-то и все переживания Прометея, ужасные по своей цельности и цельные по своему ужасу, но, конечно, драматически одноцветные. Это – музыка ужаса. И изучать ее надо как музыку, т. е. без привнесения тех отвлеченных категорий, которые и в поэзии-то должны играть строго ограниченную роль.

14. Психология чувства в «Орестее»

Одноцветны и схематичны и чувства, изображенные в «Орестее».

Вот перед нами Вестник в «Агамемноне», который только что вернулся из-под Трои, где он пробыл целых девять лет. Чувство радости его подлинно и цветисто, с риторическими обращениями к земле, к свету солнца (508), царским чертогам (518). Подозрения, возникающие после этого монолога у драматически настроенного читателя и зрителя, что радости у него настоящей нет, – подтверждаются совершенно неожиданно – на слова хора

538:

Герольд ахейской рати, будь здоров, –
он печально отвечает:

539:

Здоров и умереть могу спокойно.

По-гречески выразительнее:

χαίρω [τέ], τεθνάναι τ' οὐκέτ' ἀντερῶ θεοῖς.

У него ведь в мыслях несчастное возвращение Менелая, о чем он также говорит подробно (636–680).

Вот и сам Агамемнон, произносящий с колесницы при въезде во дворец целую тронную речь с описанием троянского похода (810–828), с молитвенными словами (810, 851–854), с изречениями и сентенциями (832–837), с программой будущего правления (844–850), и ни тени драматически живого чувства, которое так естественно ждать у него после долгого отсутствия.

А вот и сама Клитемнестра. Она приветствует своего супруга Агамемнона. Мало того что она обращается с выражением своих чувств не к самому Агамемнону, а к хору (хотя Агамемнон стоит тут же), она произносит тоже целую речь, но еще более цветистую и длинную. Вместо непосредственной радости (которую она могла бы проявить, даже если бы лгала) мы вот что встречаем среди ее монолога.

895–903:

Теперь, все это пережив¹,
Я стану приветствовать его, забывши горе,

¹ Она только что рассказывала хору о своих якобы страданиях в разлуке с Агамемноном.

Звать псом, который стойло стережет,
 Спасительным канатом корабля;
 Столпом могучим под высокой кровлей,
 Единым чадом у отца, землей,
 Для моряков явившейся нежданно,
 Прекрасным днем, наставшим после бури,
 Водю ключевой для путника,
 Измученного жаждой. – А ты знаешь,
 Как сладко избежать беды нависшей.
 Такой привет хочу ему воздать.

Можно подумать, что это не жена и муж, а какие-то странные ораторы. Клитемнестра так пространно говорила о своих чувствах, что даже Агамемнон, сам немалый оратор, не утерпел и возразил жене после девяти лет разлуки таким образом,

914–916:
 О Леды дочь. О страж моих чертогов.
 Отсутствию подобна моему
 И речь твоя тянулась так же долго.
 Пер. *Котелова*¹.

В «Орестее» есть еще одна встреча. Именно, во второй части трилогии, в «Хозэфорах», встречаются Электра, дочь убитого Агамемнона, и Орест, прибывший в Аргос с целью отомстить своей матери за убийство отца. Если при той встрече чувства у Клитемнестры только разыгрывались, а вовсе не существовали у нее на самом деле (в этом может быть кое-какое оправдание находящихся там длиннот), то здесь брат и сестра вполне искренни при встрече, и все же мы встречаем здесь такие тирады,

238–243:
 Э л е к т р а . О милый взор. В тебе соединение
 Для нас всего... Я назвала б тебя
 Отцом; и мать ты заменил бы также,
 Ту мать, что мне, по правде, ненавистна;
 Ты заменишь и милую сестру,
 Жестоко принесенную на жертву,
 Ты, верный брат, мне свято помогая.

А в подлиннике еще сильнее.

¹ У Радцига не так рельефно передано это острое замечание.

238–239:

ὦ τερπνόν ὄμμα τεσσάρων μοίρων ἔχων
ἐμοί,

т. е.: «О милый взор, *четырежды* приятный мне...», и далее упомянутое перечисление четырех пунктов. Что может быть искусственной такого выражения чувств сестры к брату? И нельзя сказать, чтобы этого не со знавали уже древние. Ведь не кто иной, как Квинтиллиан, в своем риторическом трактате пишет: *Aeschylus... sublimis et gravis et grandilocus saepe usque ad vitium, sed rudis in pierisque et incompositis*^{1*} (X 1, 66).

И опять в «Хоэфорах» есть одна сцена, которая по своей необычности заслуживает отдельного упоминания. Таких сцен Эсхил вообще не писал. В оставшихся трагедиях нам известно два таких места. Заключительная сцена «Семи против Фив», где происходит спор между Антигоной и Вестником, послуживший Софоклу темой для целой трагедии, и – упомянутая сцена в «Хоэфорах» (892–930), где Орест колеблется, убивать ли ему свою мать или нет. Здесь много настоящего драматизма, т. е. настоящего интереса к личности человека как имеющей волю и препятствие к ней. Здесь нет ни длительных ламентаций, ни украшенных слов, ни сентенций. У Ореста борются непосредственно два чувства: жажда мести и любовь к матери. Изображать чувства посредством столкновения их – разве мы что-нибудь встречали подобное у Эсхила?

Однако внимательный глаз и тут найдет чисто эсхилевские черты. Ведь драматична здесь прежде всего *форма* пьесы. А внутренняя сторона опять-таки не драматична: Орест все же ссылается на богов и судьбу как на истинных виновников его преступления. Личность человека этим опять обесценивается и теряет свою самостоятельность. Опять корни переживаний не в самом человеке, а где-то еще. Драма же, как известно, не может быть там, где нет сознательного и самостоятельного произволения.

15. Психология волевых процессов и характеров в «Семи». Антидраматизм и музыка

Последнее замечание заставило нас зайти несколько вперед. Теперь мы как раз и должны пересмотреть еще раз трагедии Эсхила с точки зрения того, как Эсхил анализирует *волевые процессы и характеры*. Это уже будет последним вопросом в эсхилевской психологии.

^{1*} Эсхил ... часто достигает большого [воздействия] возвышенными, серьезными, но грубыми и [вместе с тем] благоговейными словами, доходя даже до [некоторой] порчи [текста]. (греч.).

Мы объединяем в одну рубрику изображение у Эсхила воли и изображение характера. Это не только потому, что характер есть, между прочим, известная особенность действий, но главным образом потому, что у Эсхила характеры намечены очень слабо, и если отделить от них изображенные у Эсхила поступки, то о них самих почти ничего не останется сказать (с точки зрения «реальной» драмы).

Из трагедий до «Орестей» достаточно рассмотреть одну – «Семь против Фив», так как отсутствие драматической динамики слишком очевидно и в «Умоляющих», и в «Персах», и в «Скованном Прометее». Характер Данаид для нас незакончен ввиду потери остальных частей трилогии; в «Персах» действия все парализованы с момента извещения о поражении персов; Прометей тоже не проявляет себя ничем, кроме как своим ораторством, и не пытается сопротивляться ни в начале трагедии, когда его приковывают к скале, ни в конце, где он покорно проваливается в бездну. Кроме того, рассмотревши четыре трагедии из дошедших до нас семи, мы и так уже будем иметь суждение о большей части эсхилевских созданий.

В «Семь против Фив» намечен только один характер – Этеокл. Трижды он проявляет себя в трагедии. Во-первых, он гневается на женщин за их крики и стоны перед сражением, во-вторых, он проявляет неумолимую твердость и отвагу в военных действиях, и, в-третьих, он объясняет причины своих поступков.

По поводу его первого выступления в трагедии мы уже имели случай говорить. Там мы отметили бледность его чувства гнева. К тому же оно, как это ясно из трагедии, появилось у Этеокла в виде наследствия его военных соображений.

191–192:

Теперь вселили трусость в граждан вы,
И в этом бедстве диком вы виновны.

Значит, этот гнев можно отнести ко второй черте, с которой Этеокл выступает в трагедии.

Он отважен, и в этом как цельность его характера, так и бледность. Мы ведь ничего больше от него не дождемся. Он отважен, и только.

674–676:

Так вождь с вождем и с братом брат родной,
Как враг с врагом, сойдемся мы. Неси
Скорей мне поножи, копьё и стрелы.

683–685:

Да будет так, коль нет в беде позора,
Умершим слава прибылью бывает,
А за позор трусу не будет славы.

Это все его слова. На совет хора оставить путь к седьмым воротам и не идти против брата он отвечает просто,

715:

Ты не притупишь мужества моего –

и дальше

717:

Не воину любить такие речи.

Такой же отвагой и военным пылом дышит и от его назначения вождей к семи воротам. «...За Этеокла правда, – пишет Анненский, – за ним родной город, – и ни тени сомнения, ни минутной оторопи, ни ноты упрека жребию не звучит в его голосе, когда он решается идти на бой: враг на врага, царь на царя и брат на брата. Да, это цельный характер. Цельный, идеальный, но одноцветный»¹.

Интереснее всего третья из указанных нами черт. И интересно не столько то обстоятельство, что Этеокл сам мотивирует свои поступки проклятием Эдипа, сколько вообще самый факт такого детерминистического толкования волевых актов. В течение трагедии одна и та же мысль о предопределении повторяется бесчисленное число раз.

653–655:

О бешеный, великий гнев богов.
О жалости достойный род Эдипа.
Свершаются отцовские проклятья.

689–691:

Но божество спешит исполнить дело:
Пусть в волнах Коцита мрачных сгинет
Весь Лая род, для неба ненавистный.

695–697:

Отцовское проклятье предо мною
Без слез в очах стоит и говорит,
Что лучше раньше умереть, чем позже.

¹ Анненский И.Ф. Театр Эврипида. Ч. 1. С. 32.

709–711:

Да, поднялись Эдиповы проклятья...
О, как верны ночные сновиденья,
Делившие отцовское добро.

720–726:

Πέφρικα τὰν ὠλεσίοικον
θεόν, οὐ θεοῖς ὅμοίαν,
παναλαθῆ κακόμαντιν,
πατρὸς εὐκταίαν Ἐρινὺν
τελέσαι τὰς περιθύμους
κατάρας Οἰδιπόδα βλαψίφρονος,
παιδολέτωρ δ' ἔρις ἄδ' ὀτρύνει.

813:

Судьба сама злосчастный губит род.

819:

Сбылись отца проклятья.

832–833:

О, свершилось проклятье над Эдиповой семьей.

840–841:

Да, отцовское проклятье совершилось и теперь.

Мы уже не будем приводить подробного рассказа хора о «древнем преступлении» Лая (742–791).

Что же такое в этом случае Этеокл? Каково происхождение, нравственное и просто психологическое, этого ужасного события – поединка двух братьев и смерти их от взаимных ударов? – Да, смерть их была решена ранее. Кто решил, какое он имел право решить, что такое это проклятье Лая, тяготеющее над целым родом, – Эсхил не дает на это совершенно никакого ответа; наоборот, он даже больше запутывает дело. Вдруг хор у него почему-то говорит Этеоклу

698–701:

Не спеши. Трусом тебе не быть,
Если жизнь ты прожил хорошо.
От Эриннии спасется дом,
Если жертвы примут боги.

Значит, есть возможность и психологической мотивировки Этеоклова поступка, а не только путем ссылки на предопределение. На слова хора Этеокл отвечает

702–704:

Давно уже забыты мы богами:

Странна от нас за гибель благодарность!

За что ж нам ластить погибельной судьбе?

Здесь как будто слышится упорство самого Этеокла, хотящего во что бы то ни стало свалить все на судьбу. Это подтверждается новыми украшениями хора

705–708:

Вот она уж пред тобой... Судьба,

Если б ты воззренье изменил,

И сама бы изменилась к нам,

А теперь грозит бедою.

Вообще все это место 698–708 звучит каким-то диссонансом по отношению ко всему хору трагедии с ее «проклятием», «судьбой» и «Эриниями». И чему верить, тому ли общему фону железной необходимости или этому маленькому месту 698–708, где пробивается некоторая человеческая самостоятельность, некоторая реальная психология, – мы не [знаем].

Едва ли знал это и сам Эсхил. Он только чувствует [и показывает]^{1*} нам, как неладно что-то под этим «аполлинийским» покр[овом и]^{2*} под нашими спокойными житейскими переживаниями, а что это именно, – в «Семи против Фив» трудно узнать.

Несомненно одно: и тут, в психологии воли и характера, мы находим у Эсхила, как находили в психологии чувства, все ту же схематичность, соблюдаемую, очевидно, для иных целей, чем просто человеческая психология. Этеокл – это не человек, а какая-то отвлеченная направленность в мировую мглу, где не видят далеко даже эсхилевские прозорливые очи.

^{1*} Дефект рукописи.

^{2*} Дефект рукописи.

16. Психология волевых процессов и характеров в «Орестее».

Психологические и непсихологические мотивировки

Ярче характеры «Орестей» – в связи с несомненно более сильной драматизацией первоначального эпического сказания. Мы рассмотрим два характера – Клитемнестру и Ореста, как наиболее подробно разработанные.

В общем, Клитемнестра одноцветна. В отсутствие Агамемнона, своего мужа, который девять лет сражался под Троей, она вступает в преступную связь с Эгистом, двоюродным братом Агамемнона, человеком трусливым – напр., хор говорит ему,

1643–1646:

Что ж ты труслив так, что не сам его стал убивать,
А женщина убила, –

ничтожным – ср. слова хора,

1671:

Похрабись еще хвастливо, как пред курицей петух, –

жестоким – он сам говорит,

1638–1642:

С его (т. е. Агамемнона)
деньгами править постараюсь
Я городом и непокорного
Ярмом тяжелым уж не в пристяжные
Я запрягу, как тучного коня.
Нет, город ненавистный, с тьмой тюрьмы
Соединясь, его увидит смиренным –

и с большим самомнением – напр., он сам говорит про себя,

854:

О, конечно,
Ничто не скроется от зрячего ума.

Хор в «Хоэфорах» так говорит об этой любви Клитемнестры,

585–601:

А много страшилищ питает земля
Огромных, ужасных для взора;
Чудовищ заливы морские полны,
Враждебных для смертных; высоко
Являются в воздухе молнии – огни
В пределах меж светом и мраком;
Скользят в вышине и летают они,
Средь бури свой гнев возвещая.

Но что же бывает отважней страстей,
Опасней страстей человека?!
Никто же из дерзких, из жен ни одна
На все уж готовых не скажет:
«С бедами всегда неразлучна любовь».
Но, в женском уме зародившись,
Преступная страсть, любви чуждая страсть
Свирепей людей и животных.

Эта любовь Клитемнестры к Эгисту, которая, очевидно, составляет главную пружину действий Клитемнестры, изображена очень бледно. Не дано, напр., развития этой страсти или мотивов ее. Мы знаем один лишь факт, что Клитемнестра питает настолько страстные чувства к Эгисту, что их, по словам хора, даже нельзя назвать любовью. Единственное место, где эта любовь проявляется видным для нас образом, это – конец «Агамемнона», где Клитемнестра становится между Эгистом и хором, которые только что хотели вступить в драку. Она говорит

1654–1656:

Нет, милейший из мужей мне,
новых бед не будем делать.
Уж и этих слишком много, чтоб
пожать, – лихая жатва.
Вдоволь горести тут есть уж,
кровь не будем проливать.

Но разумеется, это если и говорит о чем, то во всяком случае не о качестве любви, не о внутренних ее основаниях. Можно сказать с уверенностью, что здесь Клитемнестра преступна, и в этой преступности весь ее характер и вся воля. О психологическом смысле этой преступности воли мы узнаем очень мало.

Клитемнестра преступна везде. В своей любви к Эгисту – это раз. В отношениях к детям и мужу – два. При известии о смерти сына она следующим лицемерным образом выражает свои чувства¹,

691–699²:

О горе мне. Мы гибнем совершенно.
 Непобедимая кара чертогов этих.
 Далеко видишь ты, и даже тех,
 Которые вдали и безопасно
 От дома жили, издали прицелясь,
 Стрелами метко ты их поражаешь;
 Меня, несчастную, лишаешь ты друзей.
 Теперь Орест, что вел себя разумно,
 Далеко, вне опасности держась...
 О, что ж теперь... Надежду на спасенье,
 На радость, что лелеяла в душе
 До сих пор я, назвать принуждена я
 Лишь призраком, что видим на картинах.

Ее материнские чувства ничуть не всколыхнулись от такого известия. «Перед рабами, – говорит Килисса, старая нянька Ореста, – она скрыла свой веселый смех в глубине души – мрачным выражением лица»,

737–739:

...τήν δὲ πρὸς μὲν οἰκέτας
 θέτο σκυθρωπὸν, ἐντὸς ὀμμάτων νέλω
 κεύθουσ'.

Здесь опять перед нами голая преступность, – без малейшего психологического оттенка. Клитемнестра рада смерти сына, и больше ничего.

Нежива она в своих отношениях и к мужу. За все время ни разу не заколебаться, ни разу не подумать о всем^{3*} ужасе замышляемого преступления, ни разу не пожалеть и после убийства о совершенном поступке, – это выше сил человека. Как Прометей, который настолько сильно страдает, что перестает страдать (т. е. в нашем реально-психологическом восприятии), так и Клитемнестра тоже в наших глазах уже не убийца и не преступница, т. е. не живой убийца, а раскрашенная аб-

¹ Этот и следующие два стиха – из «Хозефор».

² Эти слова, отнесенные Вейлем к Электре, я признаю за Клитемнестрой, как это делает и русский переводчик Эсхила Котелов вслед за Германом и Диндорфом. Главный мотив этого, конечно, лживый тон монолога, едва ли свойственный скромной и нежной Электре.

^{3*} В рукописи: своем.

стракция. «Мне не будет стыдно, – говорит она сама, – сказать теперь противоположное тому, о чем я долго говорила, *применяясь к обстоятельствам* (καίριως, 1372). Если бы кто захотел поступить сурово с врагами, разыгрывающими из себя друзей, мог ли бы он накинуть гибельную сеть так высоко, чтобы из нее не выпрыгнуть? Прежде чем исполнить свое намерение, я *долго думала* (οὐκ ἀφρόνιστος, 1376–1377), затаив ненависть. Правда, долго пришлось ждать, однако ж я стою теперь там, где нанесла ему смертельный удар. Так поступила я и не стану отпираться от этого; он не мог ни бежать, ни защищаться; я опутала его широким исподним платьем, точно сетью; богатая одежда сгубила его. Я ударила его два раза, он два раза застонал – и растянулся. Когда он лежал, я нанесла ему третий удар, в честь бога смерти, спасителя Гадеса, исполняя свое обещание. Когда он упал и испускал дух, причем из его раны быстро бежала кровь, одна капля этой крови брызнула на меня. *Я была рада, как радо дождю готовое колоситься поле.*

χαίρουσαν οὐδὲν ἤσπον ἢ διοσδότῳ
γάνει σπορητὸς κάλυκος ἐν λοχεύμασιν.

Итак, почтенные аргосцы, вы можете радоваться, если хотите радоваться, а я не могу не торжествовать» (1372–1394).

Человек не может произнести такие слова и – остаться на всю жизнь спокойным. Эти слова могут быть красочны, но как высокий тон, становясь все выше и выше, перестает быть слышным, так и красочность этих слов оказывается великой до самоупражнения. Тем более что ведь и вся Клитемнестра такая. Будь другой психологический тон, другое бы значение имели и эти слова.

«Женщина с мужским характером», как говорит о ней Страх (Ag. 10), или «двуногая львица, спавшая с волком» (1258), по выражению Кассандры, она, несмотря на все свое моральное осуждение со стороны поэта и зрителя, сама говорит о судьбе, предопределившей ее поступки. Да и не только она (ей, может быть, мы и [не] поверили бы еще), об этом говорят и другие. И здесь перед нами та же антитеза «свободы» и «необходимости», что и в поступках Этеокла.

С одной стороны – несомненная *психологическая* мотивировка преступления Клитемнестры.

1412–1420:
Сейчас ты мне изгнание присуждаешь
И ненависть с проклятием народа,

Его ж ничуть в глаза ты не корил,
 Хоть он, цены не зная, как ягненка
 Из стад, богатых паствой тонкорунной,
 Заклал свое дитя, мой плод милейший,
 Чтоб укротить фракийские ветры.
 Да не его ль изгнать отсюда нужно б
 Во искупленье скверны?

Это одно. Клитемнестра – мать, и вот она мстит за свое дитя. Это, разумеется, ясно и психологически вполне предположимо как один из мотивов преступления. Но Клитемнестра приводит в дальнейшем еще два мотива, тоже вполне психологические.

1438–1447:

Лежит вот мой – да, мой вот оскорбитель,
 Улада всяких Хрисеид под Троей.
 И пленница-пророчица вот тоже,
 Наложница его, судеб вещунья,
 Супруга верная, по палубам
 Ткать мастерица. По заслугам им:
 Он так лежит вот, а она, как лебедь,
 Пропев последний свой предсмертный плач.
 Лежит его зазноба. Мне же дали
 Еще вот радость – видеть их так вместе.

Ревность и месть за Кассандру, которую Агамемнон привез из Трои, – другой мотив, приводимый Клитемнестрой. Наконец, о третьем мы уже упоминали, это «любовь» к Эгисту (Чое. 585–601). Ко всему этому надо прибавить и то, что хор, т. е. Эсхил, безусловно осуждает Клитемнестру, что может быть, конечно, только при условии полной вменяемости преступницы; или, что то же самое, здесь имеется в виду возможность и отсутствия преступления. Вот один из многих монологов хора.

1407–1411:

Чего ты, женщина, отведала лихого –
 Земного ль яства иль питья
 Из недра выпила морского,
 Что отдалась безумью вся?
 Забыла ты проклятия людские
 И словно отрубил их;
 Скиталицей уйдешь в края чужие,
 Увидишь ненависть своих.

Словом, психологическая и нравственная мотивация налицо.

Однако наряду со всем этим в «Орестее» чуть ли не на каждой строчке мы встречаемся с таинственными словами: Зевс, Мойра, Эринния, Аполлон, Справедливость и пр. (таинственными прежде всего, конечно, чисто психологически). Если решение и поступок вкладываются человеку в душу извне, Аполлоном, Мойрой и пр., то уж, конечно, трудно говорить о психологическом происхождении этих решений и этих поступков. У Эсхила такая «мотивация» буквально на каждом шагу.

1468–1475:

О демон. На этот ты падаешь дом, –

воскликает хор, –

На двух Танталидов нисходишь бедою
И женскою яростью правишь ты в нем.

Терзается сердце тоскою...

На тело, как ворон, он, злобный, встает
И песни победы поет.

Клитемнестра подтверждает эти слова, по поводу чего хор снова жалуется на судьбу,

1481–1488:

Да, мощного, грозного демона ты
Здесь в доме теперь прославляешь,
Но – ах, не к добру злого рока черты
Ненасытного ты поминаешь.

Увы, от Зевеса нисходит оно.

Всему он виновник, он все совершает.

Да, что же у смертных без Зевса бывает?

Нам что не богами дано?

Наконец, Эгист так подробно рассказывает о predetermined (и, значит, психологически не мотивированном) преступлении Клитемнестры, что мы уже не придаем почти никакого значения ссылкам ее на дочь Ифигению и соперницу Кассандру. Вот что говорит Эгист (лучше привести прозаически). «Радостный свет дня, в который совершилось мое мщенье. Сегодня я начинаю верить, что боги следят с высоты небес за преступлениями, совершаемыми людьми на земле, и мстят за них, раз я увидел, себе на радость, что он лежит опутанный сетями, сотканными Эринниями. Он поплатился за хитрости своего отца.

Отец его, здешний царь Атрей, выгнал из города и из дома моего отца, Тиеста, или, выражаясь яснее, – своего брата, споря с ним за власть. Бедный Тиест, умоляя о снисхождении, вернулся домой. Ему обещали пощадить жизнь – и то только, чтобы не обагрять убийством его родную землю. Его отец, злодей Атрей, скорей любезно, чем искренно, пригласил моего отца на обед – в качестве приезжего – из мяса его детей, готовясь радостно, будто бы к жертвоприношению. Сам между тем скрыл от всех гостей отрубленные конечности – руки и ноги, и их не заметили. Отец мой не узнал сразу, в чем дело, и съел блюдо, оказавшееся, как вы видите, гибельным для нашего рода. Узнав затем о чудовищном злодеянии, он застонал и упал; его стало рвать от ужасной пищи, и он начал грозно проклинать род Пелопа. Опрокинув стол, он с полным правом стал посылать проклятья, желая подобной же гибели всем потомкам Плистена. Благодаря этому, как вы видите, убит был он. Настоящий виновник этого убийства – я. Нас было тринадцать человек у бедного отца; я третий сын, и он выгнал меня вместе с ним, когда я был ребенком, еще в пеленках. Богиня справедливости вернула меня домой уже взрослым. На чужбине я убил его, я употребил все средства для его гибели и увидел его в сетях возмездия, поэтому даже умер бы от радости» (1577–1601).

Здесь мы находим следующие *причины* преступления Клитемнестры: 1) проклятие, тяготеющее над родом Пелопа, 2) Справедливость, требующая смерти за смерть, и, как орудие этой Справедливости – 3) Эриннии, соткавшие, по выражению Эгиста, сеть, где погиб Агамемнон.

Как совместить все эти психологические и не психологические мотивы на почве одной личности, Клитемнестры, – я не знаю. Кому приходилось ломать голову над этим, – тот наверное понимает, что лучше отказаться от таких совмещений, о которых не все ясно и у самого Эсхила. Тут нужна не психология, а – чисто музыкальная точка зрения, при которой вопрос о совмещении «свободы» и «необходимости» не будет иметь никакого смысла, ибо этот вопрос поставлен от ума, от отвлеченной логики, а музыка ставит вопрос перед лицом того самого бытия, откуда произошел и сам разум. Не *решить* эту проблему хотел Эсхил. Это превратило бы трагедию в диалектику. Он хотел *взять на себя* мировую жизнь и зажечь ею, и он ощутил, что эта мировая жизнь сама по себе еще не решенная проблема, что она сама – рождающаяся, в муках являющая себя последняя Правда. Если бы Эсхил *решал* проблемы, то уже одно это задание – независимо от характера решения – лишало бы его произведения всего трагического. Ведь надо было бы быть убеж-

денным заранее, как делают это современные «научные философы», что мир строен и логичен, а наше знание нестройно и нелогично и что цель знания – отобразить в себе мир, а уж мир-то, конечно, «научен» и подчинен законам. Эсхил и трагическое мироощущение мыслил иначе. Не в недостатке нашего знания все дело и не в его несовершенном устройстве, а дело в несовершенном устройстве самого мира, частью которого является и наше человеческое знание. И познать мир можно только в этих трагических антиномиях хаоса и преобразования, или, выражаясь одним словом, в *музыке*^{1*}. Не ища ее у Эсхила, мы иного уже почти ничего и не находим. Получается какая-то бледная, отвлеченная, одноцветная психология, которую превзойдет, кажется, любая комедия второстепенного драматурга. Однако этот глубинно-эстетический анализ творчества Эсхила должен составить предмет специального исследования. Пока же мы продолжим наше изучение воли и характеров у Эсхила и остановимся на характере Ореста, имеющем в «Орестее» не меньшее значение, чем характер Клитемнестры.

Можно сказать, что Орест даже сложный характер – по сравнению с теми психологическими приемами Эсхила, результатами которых являются Этеокл и Клитемнестра как характеры. Эта сложность (относительная) создается некоторой психологической надстройкой над одной основной чертой воли и характера Ореста – непреклонностью. В сущности это та же абстракция, в особенности если обратить внимание на немногочисленность и шаткость надстроек над ней. Этеокл непреклонен в своей вражде с братом, Клитемнестра непреклонна в своем желании убить Агамемнона, Орест непреклонен в своей жажде убить поскорей свою мать. Его молитвы – многословная и настойчивая просьба помочь ему в мести.

18–19:

О Зевс. О будь помощником в отмщенье
За смерть отца.

Его любовь (к Электре) – во имя той же мести (наличность этой любви мы абстрактно выводим из всей знаменитой ἀναγνώρισις^{2*} в «Хозфорах», которую Аристотель приводит в своей «Поэтике» даже как пример).

Над этой абстракцией непреклонности Эсхил кое-что надстроил. Такова упомянутая сцена с матерью, где у Ореста происходит борьба чувств. Как было сказано, в числе мотивов, вступивших у него в борьбу

^{1*} В рукописи: словом, музыка.

^{2*} Узнавание (*греч.*); упоминаемое ниже место в «Поэтике» – 1455a3–1455a5.

бу, были наряду с сыновними чувствами – оракул Аполлона и Судьба. Это – борьба, и борьба психологическая, – но только борьба непсихологических мотивов. Относительно этой непсихологичности в особенности показательна третья трагедия из «Орестей» – «Евмениды». Здесь в сущности борются Аполлон и Эриннии, а Орест – даже со всеми своими страданиями и религиозностью – кажется какой-то марионеткой в руках этих высших и сильнейших начал.

Впрочем, определим ближе мотивы поступков Ореста с тем же разделением их на психологические и непсихологические.

Вот что слышим мы из уст самого Ореста:

297–305:

Могу ли верить этим предсказаньям?

А только что он перечислил те муки, которые пошлет ему Аполлон в случае отказа его от мести. И продолжает:

Но если б им я даже и не верил,
То и тогда свершить мне должно дело.
К тому мне много, много есть причин:
И бога повеленье, и великий
Плач по отце, великая печаль,
Лишение наследья... О, стерплю ли,
Чтоб храбрые сограждане его,
Сограждане славнейшего из смертных,
Что вместе с ними Троей овладел,
Двух этих женщин подданными были?
На женщину похож... а если нет,
Увидим скоро то уже, наверно.

Реальнее и нельзя придумать мотивов убийства: любовь к отцу, лишение имущества, заботы о народном благе.

Но вот и мотивация другого рода.

269–297:

Не выдаст Локсий, бог великомощный.
Навстречу он идти повелевает
Опасностям. Он громко призывает,
Грозит, что я жестокие мученья
Почувствую в взволнованной груди.
Когда не стану мстить отца убийцам;
И так же, как они отца убили,

Он мне велит их так же умертвить.
Мне, гневному, лишенному имуществ.
Поведал он, что божества земли
На нас во гневе жаждут утоленья,
А нам они болезни обещают,
Что уже скоро нами овладеют:
Свирепую их челюсть испытаем,
И голову покроет седина.
Упомянул отцовской крови фурий,
Когда не стал бы я мстить за отца.
И казнь грозит из мрака преисподней, –
Если погиб отец мой от родной
Руки преступной, – бешенство, виденья
Ночные возмутят, и предо мной
Во мраке вдруг блеснет глаз привиденья.
И я тогда, исполнен посрамленья,
От города до города пойду,
Бродяга, все меня чуждаться будут;
Лишен я буду права возлияний,
И гнев отца не пустит к алтарям.
Никто тогда меня к себе не примет,
Никто мне не поможет в очищенье,
В презрении у всех, отвержен, без друзей,
В летах умру, болезнью сокрушенный.

Все эти сумасшедшие кары бог Аполлон («бог» – заметьте) собирается послать Оресту в том случае, если он откажется отомстить за убийство Агамемнона. И Орест напрасно говорит: «Если бы я не поверил...» Он верит, и это видно на каждом шагу.

463–467:

Убил я мать мою, –

Не запираюсь в том:

За смерть милейшего отца в том воздаянье,
И Аполлон убийц виновник наказания:
Как будто острым жалом побудил,
Страданьями души моей грозил,
Когда б не наказал виновных в преступленье.

Да и сам Аполлон говорит просто и ясно Афине,

579:

Моя вина, что мать он умертвил.

Трудно решить вопрос о поступках Ореста психологически. А в особенности когда в «Евменидах» мы являемся свидетелями борьбы не людей или чувств у человека, а каких-то Эринний и Аполлона, которых, очевидно, нельзя считать ни за людей (потому что у них сверхъестественные силы), ни за богов (потому что они, кроме как этой своей силой, ничем от смертных не отличаются и даже наряду с ними подвергаются иногда моральному осуждению). Вернее будет, если мы сравняем в психологическом отношении и «людей» и «богов» у Эсхила и тем самым откажем поэту в интересе к человеку как к психологической цельности. И «люди» и «боги», будучи при обычной точке зрения – первые слишком абстрактными, а вторые слишком пестро-конкретными, – объединятся у нас единством цели, для которой они были созданы поэтом. Эта цель – указание на иное содержание мира, чем просто человек и его обыденный религиозный опыт. Эсхил – один из первых символистов, и в этом символизме корень «эсхилловской» психологии.

17. Общие итоги человеческой психологии у Эсхила

Для общей характеристики драматической психологии у Эсхила важны и некоторые формальные стороны его трагической композиции. Сюда прежде всего надо отнести, конечно, определенные схемы построения сцен и их симметрию, многочисленные аллитерации, сложные слова и употребления междометий¹.

Все это приемы лирического и эпического творчества. Мы не занимаемся этой формальной деятельностью поэта и потому не говорим обо всем этом подробно. О междометиях, между прочим, можно сказать, что они по самой своей природе предназначены для выполнения в музыке. На бумаге они, конечно, не производят такого впечатления. Вот кричит Агамемнон, которому нанесен удар топором:

1343:

ᾠμοι, πέπληγμαί κειρίαν πληγὴν ἔσω, –

или Эгист, тоже умирающий:

¹ Заметим, что изучение чисто формальной стороны творчества только тогда и может иметь значение, когда уяснен *общий тембр* творчества. Поэтому настоящее исследование может служить как бы введением в разработку эсхилловского творчества и между прочим формальной его стороны. Изучение одних голых форм, как это делается обыкновенно, не имеет смысла, так как здесь производится незаконномерная вивисекция цельного художественного организма.

870:
ἐῆ, ὀτότοτοῖ.

Это дело театра как музыкальной драмы, а не текста просто. Частым употреблением междометий очень бледно изображаются душевные движения. Это видно еще из того, как многозначно написанное на бумаге междометие. Одно и то же междометие может выражать и радость и горе.

Изучение человеческой психологии у Эсхила было нашей первой задачей. Имея в виду общую цель этой работы – эсхилоское мироощущение, – мы необходимо должны были коснуться этой задачи, чтобы узнать, не составляет ли человек главный предмет мироощущения художника, и если не человек, то в какой связи стоит этот последний к другим мироощущительным объектам Эсхила. Теперь, закончивши – в общих, конечно, чертах – рассмотрение эсхилоской психологии, формулируем наши конечные выводы.

1) Основная черта психологии у Эсхила – это *предпочтение логического смысла переживания* (т. е. религиозного, морального и вообще символического смысла) *психологическому его анализу*, независимому от какого бы то ни было символа. Переживания, экспозируемые Эсхилом, всегда есть какие-нибудь антипсихологические устремленности в сторону подчеловеческого и надчеловеческого.

2) Этот «антипсихологизм» проявляется в отсутствии драматизма, каковой здесь, как на сцене, главным образом и ожидался бы.

3) В психологии чувства отсутствие драматизма складывается из длиннот и всяческой симметрии монологов, что и стирает грань между тембрами и степенями отдельных стадий чувства. Первоначальный интерес к чувствующей личности заслоняется прочным «аполлинийским» покровом, сложной и разнообразной внешней формой. Это формальная сторона эсхилоского «антипсихологизма».

4) В той же психологии чувств показателем антидраматизма еще являются почти всегдашняя возможность свести всякое чувство к мистическому ужасу, т. е. почти всегда под видимыми необыкновенными объектами чувства можно найти невидимые и сокровенные его истоки, наводящие страх и ужас. Положительно это можно утверждать относительно *чувства страха*, под которым всегда у Эсхила кроется ужас перед темным ликом Судьбы. Относительно же прочих чувств, очень, правда, немногочисленных и бесцветных, если и может быть сомнение, то сомнение, не идущее дальше отдельных мест и едва ли остающееся при внимании ко всему контексту данной драмы. В этом материальная сторона эсхилоского «антипсихологизма».

5) Эсхилевская психология воли и характера отмечена теми же чертами, что и психология чувства. С формальной точки зрения воля и характер у Эсхила всегда схематичны и абстрактны. В большинстве случаев герой является носителем одной какой-нибудь единственной черты, так что его часто с успехом можно было бы назвать: «Преступление», «Правда», «Мщение» – наподобие абстрактных персонажей средневековых драм.

6) С материальной стороны психология воли и характера у Эсхила отмечена наличностью непсихологической мотивировки, еще более усугубляющей общую устремленность психологии за свои пределы.

7) Имея в виду драматичность сюжетов, выбираемых Эсхилом, а также общую «дионисийскую» основу его изображений, мы можем точнее определить происхождение антидраматизма у Эсхила: у него нет драмы не потому, что объекты его художнического внимания не драматичны, но потому, что этот первоначальный несомненный драматизм был слишком драматичен для того, чтобы остаться самим собою до конца. Он превысил силы драматического восприятия поэта и зрителя и – «дионисийское» волнение стало стихать в объятиях «аполлинийских» грез.

8) В этом, по-видимому, заключается тайна психологии эсхилевского творчества со всем его сложным аппаратом сентенций, фигур симметрии и прочих антидраматических приемов. Правда, история трагедии пошла *по своим* законам, и Эсхил, как он ни был велик, разумеется, подчинялся тем малодраматическим формам трагедии, которые выработались к его времени. Но эти формы, как и всякие вообще формы на свете, имеют свое содержание (напр., длинноты хоровых партий еще указывали на старый дифирамб), и вот эсхилевскому-то мироощущению это содержание и оказалось больше всего сродни.

9) Разумеется, предположение о том, что все не драматически-аполлинийское есть только защитное приспособление эсхилевского духа, боящегося своих собственных прозрений, не может опираться на материал, безусловный по своей фактичности. У нас, собственно, нет сведений ни о литературном фоне трагедии Эсхила, ни о жизни самого Эсхила, почему это предположение, конечно, только предположение, навеянное мыслями Ницше об античной духовной жизни вообще. Но оно очень вероятно, так как хорошо бы примирило презрительное отношение Эсхила к обыденно человеческому с устремлением этого обыденно человеческого в истинный и самодовлеющий мир высших начал.

10) Наконец, нельзя не заметить того, что даже в области психологии мы имеем *in puse*^{1*} все эсхилевское мироощущение. Во всяком

^{1*} Букв. «в орехе», здесь: «в миниатюре» (лат.).

случае отдельные элементы его нам ясны: 1) «дионисийское» волнение и борьба с ним «аполлинийского» начала, 2) связанность человека с мирами иными и вытекающее отсюда благоговейное вслушивание Эсхила в нездешний гул Судьбы и, наконец, 3) особенно близкая связь между познанием жизни и человеческим страданием.

Нам остается еще попробовать всмотреться в те *объекты* мироощущения Эсхила, знаком которых было у него чуть ли не каждое переживание героя. Раз психология и субъект переживания не довлеют сами себе, то каково же тогда их общее значение? Вопросом об этих объектах мироощущения Эсхила, на которые неизбежно наталкивается психологическое исследование, мы теперь и займемся.

18. Логическая противоречивость терминов эсхиловского мироощущения и музыкальная его стройность

Пересматривая нашим умственным взором все, что есть у Эсхила на тему о высших существах, мы невольно останавливаемся перед самыми явными противоречиями. И тем не менее общее наше настроение все-таки глубоко религиозно и глубоко морально. Как примирить эти два феномена и как формулировать общий смысл эсхиловского мироощущения?

Остановимся сначала на противоречиях. Это покажет нам, что в конечной формулировке существенное значение должно принадлежать также и *бессознательным факторам* эсхиловского мироощущения; без этих последних действительно идеи Эсхила распадаются в самых элементарных противоречиях.

Основное значение в мирочувствии Эсхила принадлежит идее Правды, или Справедливости, – Δίκη. Зная о том, что эта Правда бывает у Эсхила причиной безысходного несчастья, мы вправе задать вопрос: есть ли она нечто моральное или же она – аморальна?

Вот что поет хор о падении Трои¹.

367–384:
Удар Зевеса на себе узнали,
Его рука видна на них;
Что им послал он, тем и стали.
Нам говорили, что таких
Богам казнить не подобает.

¹ Стихи из «Агамемнона».

Святыню кто заветную во прах
 Ногой преступной попирает –
 Одно нечестье в тех словах.
 Судьба детей их – вот урок *примерный*
 За то, что в дерзостных делах
 Дышали страстью непомерной,
 Кичась богатствами в домах,
 О лучшем благе забывая.
 Нет, пусть довольство тот найдет,
 Страданий тягостных не зная,
 Кто мудрость в сердце обретет.
 В богатстве нет тому спасенья,
 Кто Правды попирает пятой
 Алтарь великий в дерзновенье;
 Ему конец придет лихой.

Из этого отрывка вполне ясна моральная концепция Правды. Приам и Парид потерпели наказание за свои грехи.

Но иногда неумовимо проскальзывает какая-то черта безразличия в этой Правде, какая-то от века данная железная необходимость; только и остается, что подчиняться ей. Весьма показательна в этом отношении неоднократно находимая у Эсхила метафора с подводными скалами¹.

553–565:
 Кто ж нагл, кто дерзок в преступленье,
 Средь моря жизни тот скорей
 Потерпит кораблекрушенье,
 Заслышав страшный треск снастей.
 Средь вихря бури и крушенья
 Совет... не слушает никто.
 И над отважным в преступленье
 Хохочет демон², если то
 Заметит, видя, как безбожный
 В когтях беды, хоть и не ждал
 Не ладить с морем. Невозможно
 Спасть от правосудья скал:
 И гибнет жертвой фурий мщенья;
 О нем не будет сожаленья³.

¹ Стихи из «Евменид».

² γελῶ δὲ δαίμων.

³ Перевод многое выражает бледнее.

Так как, по Эсхилу,

467 сл.:

...Не к добру и чрез меру слава, –

но эта чрезмерная слава и счастье вызывают *гнев* богов,

467–470:

От Зевесовых очей небесный гром падет.

И счастья челн вдруг в море налетает

На камень, скрытый под водой.

Сюда же надо отнести и следующие метафоры.

639–656:

Острый меч справедливо вонзается в грудь;

И такого удара нельзя оттолкнуть,

Если кто, уклоняясь от правды, блуждает,

Благочестия к Зевсу в душе не питает.

Корень правды опору находит всегда,

И судьба в свое время мечи изоцряет:

Возвращается в дом дочь убийства, беда,

И кровавой Эринния жертвы желает.

1534:

А правды оружие для казни злой рок

На новое дело опять наостряет,

О новый точит оселок.

Все это заставляет уже иначе оценивать моральное бытие Правды. Этому способствуют и такие малопонятные (если признать абсолютную моральность Правды) выражения, как

461:

Пусть Арея встречает Арей,

Правда – Правду, –

или

1025–1029:

А если б рок, указанный богами,

Другому року не мешал

Идти свободными путями,
Язык бы наш не попевал
Все изливать, что сердце ныне чуёт.

Предполагается, следовательно, возможность двух правд.

Неясен также моральный облик Эринний, Аты, Аластора. В их поступках очень трудно провести границу между возмездием Оресту и самостоятельным причинением зла ему. Скромная и нежная Елена, которая привела Трои к гибели, сравнивается со львенком, которого воспитывали и ласкали люди, пока он рос, и который перерезал однажды скот, «не дожидаясь приглашения к обеду» (717–736). При этом читаем,

735–736:
Рока каким-то жрецом
Божье наслание это
В доме вскормили своим.

Т. е. Ата – тот же львенок, коварный и не помнящий добра. И такая квалификация Аты обычна. Напр.,

764–771:
Преступленье давнишнее часто рождает¹
У недобрых проступков другой
Иль сейчас, или после, когда наступает
Для рождения день роковой,
И тот дух несразимый, войне непокорный,
Недоступный всем чувствам святым,
Дерзновенье в чертогах той Пагубы черной,
На родителей видом похожей своим.

Наряду с этим (число примеров можно было бы намного увеличить) встречаем в том же «Агамемноне» мысль о полной солидарности Аты и Зевса.

355–366:
О владыка Зевес и любезная Ночь,
Ты, владычица пышных узоров,
Над твердынями Трои простершая сеть
И покрывшая так, что уже никому,

¹ В подлиннике: любит рождать (φιλεῖ δὲ τίκτειν).

Ни большому, ни малому, не одолеть
Сети рабства великой –
 Все губящего рока той сети.
Слава Зевсу, великому богу гостей,
Совершившему это, – свой лук уж давно
Он рукою нацеливал на Александра,
Чтоб, до срока слетев иль в надзвездную высь,
 Не пропала стрела понапрасну.

Здесь Ата вредит людям и – «слава Зевсу»...

То же самое надо сказать о Мойрах и Эринниях. В одних случаях они не причастны к богам и их планам,

350–351:
Совершенно мы чужды бессмертных богов:
Из бессмертных богов ни один
Не бывает участником наших пиров.

367:
Зевес нас общенья лишил своего.

В других случаях Зевс сам посылает Эринний,

699–716:
И Алиону на свадьбу –
Горе прямое насрал,
Гнев, о конце промыслитель,
Мщенье такое воздал
За поруганье трапезы
И пред одним очагом
Там пребывавшего Зевса,
Хоть уж и долго потом,
 Покарал тех, кто праздновал свадьбу,
Кто тогда «Гименей» громко пел молодым,
В пору было тогда распевать его сватам...
 Он забыт, и с напевом иным
Песню слез старый город Приама стенает
 И Париды: «О горе, жених».
Так клянет, да и прежде оплакивал вдоволь
 Кровь несчастную граждан своих.

Или

55–59:

Но из вышних один – Аполлон, или Пан,
Или Зевс, – на их крик, на пронзительный стон,
Вещим птицам тем вняв, верным слугам своим,
Хоть и долго спустя,
Он Эриннию шлет на преступных.

Далее одно из самых вопиющих противоречий – это неумолимость Рока и богов (Правда ведь дочь Зевса, Sept. 662) и – отчаянные, испуганные молитвы смертных. Все убеждены,

67–71:

Будь что будет сейчас –
Но конец будет тот, как судьбой решено.
Хоть огня подложи, возлиянья хоть лей,
Орошай хоть слезами, –
Непреклонного гнева ничем не смягчить,
И не станут пылать твои жертвы.

А между тем молится не только хор, всегда у Эсхила благочестивый, не только Ио, Электра и даже Клитемнестра.

973–974:

Зевс, Зевс-вершитель, мне мольбу сверши.
Пекись о том, что должен совершать.

Противоречивы далее взаимные отношения Мойры и Зевса. В «Скованном Прометее» нет ничего сильнее Мойры. Прометей здесь между прочим говорит,

186–192:

Знаю, Зевс и упрям, и жесток,
Презирает закон, – но судьбой
Будет сломлена гордость его,
Он жестокое сердце смягчит:
Как союзник к союзнику сам
Он мне первый навстречу пойдет.

В конце же «Евменид» Зевс и Мойра примирены: «Так действуют дружно всевидящий Зевс и Мойра» (Eum. 1045–1046).

Противоречивы представления и о самом Зевсе. Один раз он тиран, как в «Скованном Прометее»,

159–166:
Он один,
Дерзкий, гневный, непреклонный,
Всех богов поработает
И достигнет самовластья.
Если кто-нибудь насильем
Скипетр не вырвет у него.

Другой раз Зевса прославляют как совершеннейшее существо,

174–175:
Лишь Зевсу кто хвалу поет
В победных песнях, верой пламеня.
Вполне тот мудрость обретет.

Впрочем, в этом же месте проскальзывает глухая мысль о *силе* Зевса как единственной причине необходимости смиряться перед ним. Здесь вспоминается поколение старших богов – Урана и Крона.

168–173:
Кто прежде, дерзостью кипя безмерной,
Велик был, – и о нем
И говорить не станут уж наверно.
И тот, кто жил потом,
Погиб уж, встретившись с бойцом сильнее.

Эсхил далее не выпутался еще из противоречия народной веры во взглядах на «обман» и «зависть божества». Клитемнестра так отвечает на вопрос хора, есть ли верные признаки падения Трои,

273:
Есть. Как не быть... Коль *не обман* то бога.

Аналогичная же мысль по этому поводу и у хора,

475–478:
При вести счастливо летает
По городу быстро молва.
Но правда ли это – кто знает.
Иль, может, *обман божества*...

Еще более странны мысли о «зависти богов». Вступая на пурпуровые ковры, Агамемнон говорит,

946–947:

И пусть, когда вступлю ногами так
На пурпур божеский, меня не сглазит
Издалика завистливое око.

Наконец, о самом же главном противоречии – психологической и непсихологической мотивировке поступка, другими словами, о противоречии свободы человека и гнета Судьбы – мы уже имели случай говорить.

19. Основные объекты мироощущения Эсхила. Аморальная и хаотическая основа мира и жизни. Моральное сознание человека

Как видно из всех этих противоречий, *нельзя формулировать основания эсхилоской философии в терминах самого же Эсхила*. Эти термины – «Зевс», «Мойра», «бог», «Эринния» и проч. – настолько у него разноречивы, что сама собой напрашивается мысль говорить о предметах этих терминов *независимо* от них самих.

Ставши на такую точку зрения, мы можем, разумеется, и не придумывать новых терминов. Достаточно указать и описать самые предметы. Такими двумя основными объектами эсхилоского мироощущения являются: 1) *аморальная основа мира*, преследующая свои собственные цели, если вообще она имеет какое-нибудь сознание и самосознание, и 2) *человеческая свобода морального осуждения*, действующая не только во время, но и преимущественно во время несвободы *моральных поступков*. Мы не назовем первый из этих объектов Мойрой, так как этим самым мы вызовем противоречивые ассоциации из Эсхила. Если так и можно назвать этот основной предмет эсхилоского самочувствия, то, конечно, чисто условно.

Оговоримся: установка этих двух объектов производится всецело на основании вслушивания в общий тембр творчества художника. Вследствие этого возражением против такой установки может быть только такая же установка, т. е. на таком же непосредственном основании. И если будут разногласия по поводу этого непосредственно данного, то это еще не значит, что предмет надо заранее обречь на бесплодие, что такой метод непосредственного вникания в творчество

Эсхила противоречит сам себе. Могут быть, да и должны быть споры даже и о непосредственно данном. Мало того, что под разными формулировками может крыться один и тот же предмет и смысл (тогда спор будет идти только о словах, что происходит гораздо чаще, чем обыкновенно думают), вполне возможно и понятно такое положение дела, что два спорящих лица, согласно со своими личными особенностями, принимают за непосредственно данное – совершенно противоположное. И в этом случае единственный метод установления истины – опять все то же «вслушивание» и непосредственное сравнение со слышимым чужих формулировок¹.

Так вот и слышится нам в пророчески неясных и величественно вдохновенных скрижалях эсхилевского завета: аморальная свобода мира, анархия мирового хаоса, пребывающего в вечной божественной игре с самим собою, и – моральная свобода человека – пространственно-временное настроение его морального сознания, которое, с одной стороны, является началом стройности и, след., гармонии, а с другой – строит границы для полноты и вождеденной свободы бытия.

К аморальной основе относятся все рассуждения о неумолимости, все проклятия по поводу жизненных катастроф. Эта основа, как ощущает ее Эсхил, есть непоколебимое условие всего существующего; к ней применимы многие мысли о знаменитой Правде, которая называется так и в ее помощи человеку, и в ее безрассудном упорстве перед его произволением. Это, конечно, не есть [μοῖρα] в эсхилевском смысле, поскольку этот последний термин, как сказано, очень сложен и многообразен. Но безусловно, Эсхил чувствует эту Аморальность. Без признания этой Аморальности в существе мировой жизни были бы бессмысленны и проклятия Этеокл а, и жалобы персидских старцев, и стенания Океанид.

Такой Аморальности противостоит человек. Можно много спорить, признает ли свободу Эсхил, и если признает, то как. Бр[атья] Круазе справедливо отказываются от поисков действительно ясного решения этой проблемы свободы у Эсхила. Но надо сказать, что такая точка зрения справедлива только ввиду чрезвычайно спутанной и противоречивой терминологии у поэта. Мы будем всегда помнить, что термины эти были у Эсхила не только терминами. В них отразились многочисленные стадии развития греческой философии и религии, так что, упо-

¹ Разумеется, хотя мы и пользуемся тут методом «вслушивания», мы тем самым еще не выражаем вполне то подлинное музыкально-трагическое, что составляет самую душу творений Эсхила. На основании этого метода мы все же формулируем в этом провизорном анализе пока лишь логически основные объекты мироощущения Эсхила.

требляя слово «мойра», Эсхил сам едва ли точно знал, что оно значит. Он знал, что здесь дело идет о каком-то высшем предмете с темным нравственным ликом, не то милостивым, не то грозным – так и употреблял его, со всеми неясностями и противоречием, какими снабжена любая идея, живая и быстро развивающаяся. Однако спорность предметов мироощущения Эсхила намного уменьшится, если мы отбросим такие термины, как «мойра», и будем говорить просто о том, что дано было узнать Эсхилу.

Свободен или нет человек? – Этот вопрос неразрешим ввиду явных противоречий психологических и непсихологических мотивировок. Но отвлечемся от тех конкретных условий, в какие ставит своих героев поэтическая фантазия Эсхила. Вы получаете ясный и определенный ответ по крайней мере хоть по одному вопросу из этой области. Человеку предначертано убить свою мать. Это – да. Но вы видите, как отчетливо сознание преступности этого деяния. «Какое же может быть побуждение убить свою мать?» – недоуменно спрашивает хор в «Евменидах» (427). Страдает Прометей. Посмотрите, как он горд в сознании своей правоты.

1043–1053:

Пусть же мечет в меня
 Бог снопами огней смертоносных,
 Пусть Эфир поколеблет раскатом громов,
 Пусть такую он бурю подымет,
 Что земля содрогнется на вечных корнях,
 Пусть, безумствуя, в вихре смешает
 Волны моря с огнями небесных светил,
 Увлечет в глубину мое тело,
 В преисподнюю сбросит, – убить до конца
 Он не может меня: я бессмертен.

А в этом гордом страданье за слабость людскую весь пафос Прометеевых речей и Прометеева подвига. Да, свобода морального осуждения, свобода оценки, свобода конечного уразумения границы добра и зла – вот какую свободу утверждает Эсхил всеми силами своей титанической природы.

Указанными двумя основными объектами мироощущения Эсхила далеко не ограничивается. Мы их назвали «основными» – из логических соображений. *Логически* – они суть основные. Но *психологически* прежде всего чувствует Эсхил иное.

Это иное и есть «дионисийский» экстаз – в данном случае в его уже метафизической транскрипции.

Что такое этот «экстаз»? Это человек со своим единственным достоянием – свободным моральным сознанием – хочет пробиться сквозь *спокойную видимость окружающей жизни и познать тот запредельный мир*. Это все тот же <...>, по Горацию. Порыв к вечному, или, лучше сказать, прорыв в него, – вот имя эсхиловским вдохновениям. Это борьба тех двух начал, которые, по Эсхилу, стоят один против другого так непреклонно, – «Рока», т. е. аморального представления человеческих действий, и – свободного нравственного сознания человека. Именно эта борьба, этот титанический порыв моральности в запредельную аморальную мглу и есть самое первое и основное в душе великого символиста, а не утверждение тех двух начал, без которых не может быть такого порыва только чисто логически.

Однако главное еще впереди. Ведь в борьбе ожесточаются силы врагов и крепнет их военное мужество. Как же действует эта эсхиловская борьба на ее участников?

Крепнет и здесь мужество врагов: «Рок» мобилизует своих «Эриний», «Аласторов» и пр. внутренних врагов человеческих, а человек – становится Прометеем, в величавой гордости сознающим свою моральность и свое подвижническое бессмертие.

Впрочем, говоря о Прометее как поэтическом образе Эсхила, мы обязаны учитывать и все то спокойно-«аполлинийское», чем наделил поэт – сознательно и бессознательно – своего героя. И так как нас интересует сейчас именно «дионисийская» подпочва творчества Эсхила, то оставим Прометея и будем говорить об общем дионисизме Эсхила. Этот «дионисизм» весьма отчетливо характеризуется в двух словах самим Эсхилом: <...> Эсхил сказал <...>: у него нет людей, спокойно живущих видимой оболочкой мира; у него нет такого героя, который бы не имел мысли о Роке, о сокровенных судьбах мировой и жизненной истории, о тайной, злой или доброй Необходимости, прядущей свою вечную пряжу для «дней нашей жизни».

Но Эсхил сказал <...>, и вот эту сокровенную основу мира, эти «тайны» дано знать у Эсхила только преступникам и подвижникам, только братоубийце Этеоклу, матереубийце Оресту, рыдающим персидским старцам и прикованному к скале богу, вземлющему грехи мира.

Познание и страдание – эти альфа и омега мироощущения Эсхила – существуют в полной мере только одно при наличности другого. Можно *знать*, что существует «Рок», но воспринять его всем своим су-

ществом может, по Эсхилу, только подвижник, только человек, пострадавший от этого «Рока» и противопоставивший ему свое моральное бессмертие. Можно, наоборот, и страдать, но нет, по Эсхилу, высшего страдания, как расхождение человеческой воли с теми тайными суровыми предназначениями.

И вот вслушивается Эсхил в надземный и подземный гул затаенных сил, как вслушиваются люди в гул вулканического огня, готового вырваться наружу и похоронить под собою целые города и селения. Вслушивается он в эти предвечные планы мирового домостроительства и готовит на случай катастрофы единственное средство: послать проклятие темным силам и умереть с сознанием своего правого подвига.

ПРОЕКТ ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ ЭСТЕТИЧЕСКОГО РИТМА СОСТАВЛЕННЫЙ АЛЕКСЕЕМ ЛОСЕВЫМ

Москва. 9 окт[ября] 1914 года

ПРОЕКТ ИССЛЕДОВАНИЯ В ИНСТИТУТЕ ЭСТЕТИЧЕСКОГО РИТМА

- I. Сущность и происхождение вопроса.
- II. Детали вопроса.
- III. Общие принципы экспериментов.
- IV. Постановка экспериментов.

I

Проблема эстетического ритма вытекает уже из самых элементарных представлений об эстетическом процессе. К ней приходит сознательно или бессознательно почти всякая теория эстетического переживания. Ярче всего это видно на рассмотрении роли и значения ассоциаций.

Фехнер первый психологически формулировал значение ассоциаций в эстетическом процессе. И, как первая формулировка, она была здесь во многих отношениях очень неясна. Принцип ассоциаций Фехнер вводит в эстетику в числе своих шести принципов [принципы 1) порога, 2) помощи и градации, 3) единства, 4) отсутствия противоречий, или принцип истины, 5) ясности и 6) ассоциаций]^{1*}. Фехнер различает прямой и ассоциативный факторы, пояснением для чего служит классический пример его с апельсином. Вид апельсина нам нравится. Это потому, что здесь действует и прямой фактор – оранжевый, золотистый цвет, округлая форма, известное распределение света и тени, – и ассоциативный: воспоминания о зеленой листве, где зреет апельсин, о красотах Италии и т. д. Созерцая вместо апельсина деревянный шар такой же формы и цвета, мы теряем этот ассоциативный фактор, и наше наслаждение ста-

^{1*} Квадратные скобки здесь принадлежат Лосеву.

новится уже иным, более слабым. Эти ассоциации Ф[ехнер] называет «духовной окраской» (*geistige Farbe*) – по отношению к предмету и «ассоциированными чувствами» – по отношению к субъекту.

Свое учение об ассоциациях Фехнеру не удалось сделать однородным и проведенным до конца. Именно основной вопрос – о сознательности и бессознательности ассоциаций – у Фехнера очень неясен. Так, утес нравится, по Фехнеру, потому, что он выражает чувство мощи и силы, причем сюда входит и наше воспоминание об усилении, которое надо затратить, поднимаясь на этот утес. Это вполне в духе старого английского ассоциационизма, применяющегося здесь к эстетике. Кажется, единственный раз встречается у Ф[ехнера] термин *Verschmelzung*^{1*} (*Vorschule d. Aesthetik*, 1 В., стр. 128), где имеется в виду настолько тесное слияние представлений, что о сознательности их не может быть и речи.

Колебания у Фехнера послужили причиной тех возражений, которые выставил *Фолькельт* против принципа ассоциаций. По Фолькельту, ассоциация есть чисто внешнее и чисто случайное отношение; кроме того, она еще и вполне сознательна. В сознании, согласно точке зрения Фехнера, водворяется, думает Фолькельт, дуализм, что как раз и противоречит несомненной цельности всякого эстетического переживания (*Volkelt. Symbolbegriff in d. neuesten Aesthetik*. 1876, стр. 77, 78, 84 и др.). Из этих затруднений, в которые Фолькельт ставит Фехнера, невозможно выйти иначе, как путем установки особого начала, которому подчиняются эстетические ассоциации.

Пауль Штерн, рассматривая вопрос об ассоциациях и «вчувствовании» в новой эстетике, след. образом парирует возражения Фолькельта. Первое возражение Фолькельта Пауль Штерн формулирует так: ассоциация вызывает всегда сознательное сопоставление (*Nebeneinanderstehen*) ассоциированных представлений. Коротко говоря, возражение П. Штерна по этому пункту сводится к тому, что ассоциация есть процесс, а не вещь, есть некая душевная деятельность (*Paul Stern. Einfühlung und Association in d. neueren Aesth.* 1898, стр. 52) и что чем больше ассоциированных представлений, тем меньше шансов на их сознательность, тем больше они сливаются между собой (P. Stern, 56 стр.).

Второе возражение Фолькельта, в формулировке П. Штерна, звучит так: представление не может функционировать как причина чувств; оно не возбуждает эмоции. На это П. Штерн (следуя <...> жу)^{2*} отвечает: мы узнаем мелодию даже тогда, когда она поется совершенно в иной то-

^{1*} Соединение, слияние, смешение (нем.).

^{2*} В рукописи неразборчиво.

нальности; другими словами, носителем эмоций являются не представления как таковые, а связь их, *общий ритм*, которому они подчинены (P. Stern, 58 ff.). И в этом случае те ассоциации будут эстетичны, которые совпадают с общим ритмом художественного произведения, а таковыми могут быть только *ассоциации по сходству*, не по смежности. Пр.-доц. Н.В. Самсонов как-то на своих лекциях приводил в пример музыкальную эстетику Роджерса, приложенную к известной «Эстетике» Бозанкета: там по поводу *In der Nacht*^{1*} Шумана содержится та же (по общему развитию, т. е. «ритму») музыкальная программа, что и в одном письме самого Шумана, которое, однако, не было известно Роджерсу (Роджерс развивает тему борьбы месяца с застилающими его тучами, Шуман же говорит о любви Геро и Леандра, где Леандр бросается в море и борется с волнами). П. Штерн не имеет в виду исключительно музыкальный ритм. Он пишет: «Бизе однажды сказал, что при чтении лирического стихотворения струны моего “я” приходят в колебание. Мы понимаем теперь, что имеется здесь в виду психологически. Что здесь приходит в колебание – это, точнее говоря, именно те комплексы представлений, которые устанавливаются посредством известного рода ассоциаций по сходству с [объективно] данным [в лирич. стихотворении]^{2*}. Их созвучанию (*Anklingen*) обязаны мы вообще поэтому длительным наслаждением от определенного чувства» (61 стр.). В этом резонансе, основывающемся, между прочим, на внутренней активности нашего «я» (61 ff.), П. Штерн видит психологическое обоснование кантовского понятия незаинтересованности эстетического переживания (65).

Тем же понятием эстетического ритма защищается П. Штерн и против третьего (и последнего) возражения Фолькельта – именно что ассоциации чисто случайны и потому на них нельзя обосновать эстетики. Суждения немусыкального человека о музыке могут констатировать отдельные частные места, вне связи с общим, и тут очень часты случайные ассоциации и случайные мнения. Но у понимающего музыку всегда будет ощущаться общий ритм, который и исключает у него случайность ассоциаций, напр. ассоциации по смежности.

Так приходит теория эстетических ассоциаций и вчувствования – к проблеме эстетич[еского] ритма. Громадную возможность этой не исследованной еще экспериментальным путем проблемы можно иллюстрировать на многих теориях эстетического процесса. Но мы укажем здесь еще на две, на три.

^{1*} Ночью (*нем.*).

^{2*} Здесь квадратные скобки принадлежат Лосеву.

Кюльпе в статье «Über den associativen Faktor des aesthetischen Eindrucks» (Vierteljahrsh. f. wissenschaft. Philos. XXIII. N. 2.) намечает три условия для эстетичности ассоциаций: 1) ассоциации должны иметь с прямым фактором, с впечатлением, единство и одноцельное представление (170 ff.); 2) ассоциации должны иметь *Kontemplationswert* – «созерцательную ценность» (179 ff.); 3) ассоциация должна быть в необходимой и однозначной связи с прямым фактором (176 ff.). Так как художественное произведение есть известная последовательность настроения и мыслей, т.к. она должна, по Кюльпе, совмещаться с их созерцательной ценностью, то ясно, что у Кюльпе лишь другая формулировка все того же процесса эстетического ритма. Ведь понятие ритма как раз совмещает в себе два основных признака: изменяемости (здесь – следования внимания за настроением художеств. произведения) и правильности, соразмерности (здесь – «созерцания»).

Понятие эстетического ритма предполагает и «теория внутреннего подражания», выставленная *Карлом Гроосом* и потом несколько исправленная им. По Гроосу, ассоциация может иметь 4 разных содержания: 1) ассоциативное содержание в более тесном смысле (чисто случайные отношения предмета к представлению), 2) символическое, 3) типическое и 4) индивидуальное содержание (*К. Гроос*. Введение в эстетику. Киев – Харьков, 1899, стр. 88). Поясняя эти понятия, Гроос везде ставит их в связь с внутренним подражанием, происходящим *во след* фактам, данным в искусстве объективно (ср. для ассоциативного содержания – стр.90, для символического – 94, для типического – 102 f., для индивидуального – в общей форме на 110-й стр.). В результате получается тот же «эстетический ритм».

Всем вышеизложенным рисуется, по-моему, 1) самая проблема, 2) необычайная важность ее.

Теперь посмотримся в детали ее.

II

Понятие всякого ритма, как уже сказано, содержит в себе 1) признак изменяемости и 2) признак правильности. Другими словами, здесь некое совмещение и гармонизация динамического и статического начала. Экспериментальное исследование эстетического ритма должно обратить внимание на эти два основных феномена, выводимых логически, и подыскать для них психологическую подпочву, т. е. решить прежде всего вопрос о том, *чем создается в эстетическом ритме его изменяемость и чем правильность*. Так как вопрос идет о

сознании испытуемого, то его можно формулировать и так: *что есть в сознании испытуемого (Vp.) по поводу этих двух феноменов?*

Кроме этих двух основных феноменов в понятии ритма логически вообразимо еще два важных факта. Во-первых, ритм есть движение, а всякое движение характеризуется не только степенью скорости, но еще и известным направлением. Отсюда в своих экспериментах я должен решать вопрос еще и о *целях ритмичности*, т. е., конечно, о таких целях, как они переживаются или по крайней мере предполагаются в сознании у Vp. Тут может играть роль и ритмика как таковая, и какая-нибудь «идея», «мысль», служащая целью ритмического резонанса души (по терминологии П. Штерна) и пр. Во всяком таком случае, разумеется, более точная формулировка возможных «целей» ритмичности делается доступной уже *post factum*, из самых экспериментов. Далее, во-вторых, ритм предполагает некоторое изменение входящих в него явлений; под влиянием ритма переживание должно измениться и по существу, чтобы именно соответствовать ритму, а не каким-нибудь другим принципам его протекания. Здесь трудно указать заранее конкретный характер этих изменений. Но, по всей вероятности, немаловажной окажется здесь противоположность «явления» и «смысла», а также и разнохарактерные изменения того или другого. В этой части исследования я продолжаю работы Вюрцбургской школы, но со специальной целью. Мне важно не вообще понимание слышимого или читаемого, а *эстетическое* его понимание. В отношении психологии метафоры эта работа начата *Штэлином* (*Zur Psychologie und Statistik der Metaphern. Arch. f. d. ges. Psych. XXXI, H.4, 310 ff.*). Я же не хочу заниматься изучением отдельных эстетических переживаний, а подобно тому, как Бюлер отказывается исследовать специальные мыслительные акты (как, напр., суждения) и исследует вообще мышление, так и я исследую *вообще эстетическое переживание*, т. е. его наиболее общий признак – *эстетический ритм*. Я не буду здесь говорить о методах и выводах Вюрцбургской школы, т.к. буду занят несколько иной темой. Но я должен отметить, что я буду иметь в виду из Вюрцбургской психологии при своих экспериментах. Это следующие два пункта. Во-первых, я должен проверить понятие неконкретности в эстетическом переживании, или, говоря точнее, большую или меньшую его образность (в смысле чувственных картин); во-вторых, я должен постараться выяснить *феноменологическую сторону эстетического ритма*, т. е. узнать, не определяется ли ритмическое протекание процесса известным «смыслом» его, не есть ли эстетический объект – объект с известным «смыслом», отличным от «смысла» объекта обыкновенного (неэстетического) переживания. Не предпола-

гая этого заранее, я, однако, все это *буду иметь в виду* при оценке показаний Vp. о пережитых ими эстетических ритмичностях.

Итак, детали вопроса я вижу в исследовании 1) причин изменяемости и 2) причин правильности ритма, в 3) изучении «целей» ритмичности и 4) в анализе изменения как смыслового, так и настройтельного элементов, приходящих в ритмическое движение.

III

Наиболее подходящим экспериментом было бы самонаблюдение при слушании музыкальных произведений. Автор этого Проекта имеет счастье уже несколько лет заниматься классической, романтической и неоромантической музыкой, и те результаты самонаблюдения, которые у него появились после многократного прослушания Бетховена, Шумана, Шуберта, Вагнера и из русских – Чайковского и Римского-Корсакова, он и думает положить в основу проектируемых им экспериментов. *Это будет общим принципом моих экспериментальных исследований.* Я всегда буду иметь в виду свои настроения и мысли по поводу симфонии h-moll Шуберта, «Кольца Нибелунгов» Вагнера, девятой симфонии Бетховена и т. д. и т. д. и на основе этого буду пытаться формулировать выводы из моих протоколов.

Но как поставить такой эксперимент *в лаборатории*? Здесь возникает целый ряд трудностей, которые достаточно уже только назвать, чтобы их восчувствовать. Невозможность вызывания сложных переживаний (а в них-то, собственно, и ощути́м ритм), разная степень эстетической зрелости Vp. (могущая быть причиной диаметрально противоположных показаний), трудности прямого (а не рефлектирующего) описания Vp. пережитых им процессов (такой большой сложности), индивидуальная окраска эстетич[еских] переживаний у каждого (известно, что многие спят на Вагнере, у которого целые чудеса музыкальных откровений) – вот, по-моему, главные четыре трудности для лаборатории. О них и пришлось мне подумать, прежде чем решиться на исследование эстетич[еского] ритма в Институте. И вот мои результаты.

Первую трудность я избегаю тремя путями. Условия лабораторной обстановки заставляют вызвать у Vp. процесс *ярко, но скоро*. Надо, значит, дать такой эстетич[еский] раздражитель, который бы можно было скоро усвоить для Vp., но усвоить с надлежащей глубиной и сложностью. Наиболее целесообразно, по-моему, давать прочитывать небольшие лирические стихотворения или прозаические отрывки из романов, повестей и пр. Таковы стихотворения Фета, Тютчева и лирические отступления в романах Тургенева (напр., музыка Лемма в

«Двор[янском] гнезде»). Это будет кратко (Vp. понадобится для усвоения стихов всего 1–2 минуты), а впечатление будет создаваться вполне достаточное для изучения ритма. Ведь ритм есть уже там, где есть в поэтическом отрывке хоть 2–3 мысли. Я даю, напр., след. стихи:

Горные вершины
Спят во тьме ночной.
Темные долины
Полны свежей мглой.

Не пылит дорога,
Не дрожат листы:
Подожди немного, –
Отдохнешь и ты.

Здесь ярко даны три темы: 1) успокоение природы, 2) жажда успокоения у человека и 3) таинственное обещание этого успокоения. И три мысли здесь гармонизированы: один подъем и другой подъем, третий – примиряет эти два подъема. Эстетический ритм в примитивной форме уже налицо. Конечно, более сложная лирическая пьеса даст и большее ощущение ритма. В особенности любопытно проследить этот ритм в настроении после прочтения какого-нибудь прозаического, но сильно-лирического отрывка большого размера, напр. в одну страницу.

Всем этим достигается необходимая краткость экспозиции раздражителя. Но уже здесь и залог сложности возможной реакции. Эту сложность я предполагаю увеличить тем, что буду давать стихотворения такого рода или тех писателей, *которые Vp. приходятся больше всего по нраву*. Ведь известно, что достаточно прочесть несколько строк из обожаемого поэта, как вы получаете уже сильнейшее настроение. Это – два. И, наконец, третий пункт преодоления разбираемой трудности – это предложение перечитывать стихотворение любое число раз, *сколько захочется*, целиком или в частях, *с указанием* (после опыта) *мотивов этих перечитываний*. Изучая то, что толкнуло Vp. на фиксирование тех или иных элементов, долженствующих прийти в ритмическое движение, я буду изучать и самый ритм.

Вообще надо заметить, что экспериментальное исследование эстетического ритма едва ли труднее исследования, напр., мышления. Скорее легче, если принять во внимание большую живость эстетического настроения, чем, напр., сухое умозаключение, которое потому-то и так трудно описать.

Вторую и четвертую трудность лабораторного изучения эстетического ритма я надеюсь избежать след. образом. Во-первых, в основу обработки своих протоколов я предполагаю положить наивозможно более тщательное изучение индивидуальных черт Vp. в их эстетических переживаниях. Я опрашиваю их и в начале сеанса (см. ниже) и слежу за ними в течение всех сеансов. В конце концов я должен точно знать, что любит из поэзии такой-то Vp., что он в ней понимает, что ему доступно, что нет и пр. и пр. Во-вторых, как сказано, я кладу в основу еще и *свое собственное самонаблюдение*, которое у меня будет проявляться не только при формулировке конечных выводов исследования, но и в течение самих экспериментов. Именно, я проектирую *половину* всех моих лабораторных занятий вести так, *чтобы испытуемым был я сам*. Мои Vp. должны приходиться на эксперименты с заранее приготовленным (по моему рецепту) раздражителем *для меня*, так что одну половину сеанса я испытываю моих Vp., а другую – *они* меня. Vp. ведет эксперимент по моим указаниям и пишет протокол, который поступает потом в мое распоряжение наряду с прочими протоколами. Всем этим я 1) избегаю возможности поддаться слишком субъективным мнениям моих Vp. и 2) могу конкретно вообразить состояние Vp. во время экспериментов.

Третьего врага – квалификацию и рассуждения Vp. вместо прямого описания – я хочу победить его же собственным орудием. Я твердо уверен (как на основании изучения Вюрцбургских опытов, так и из собственной практики в Институте), что избежать рефлексии в показаниях об умственных процессах никак невозможно. Было бы наивно видеть в протоколах простое, чистое описание. Поэтому я не буду гнать от моих Vp. рефлексии. Пусть они показывают как хотят. Только я должен 1) не показывать виду, что я в особенности интересуюсь его рефлексией как таковой, и 2) постараться в течение сеансов определить, что понимает данный Vp., напр., под словом «ритм», «гармонизация» и пр. Последнего можно достигнуть след. путями. Во-перв., большую услугу может оказать сравнительное изучение показаний как одного Vp., так и нескольких. Во-вторых, необходимо прибегнуть к *непосредственному задаванию вопросов*, касающихся переживания этих явлений ритма. Напр., Vp. говорит: «Я почувствовал в конце гармонизацию настроения». Записывая это в протоколе, я слежу, не даст ли он каких-нибудь объяснений по этому поводу, сознательно или бессознательно. Если нет, то я задаю ему приблизительно след. вопросы (после полного, конечно, прослушания его показаний): «А скажите, не чувствовали ли вы некоторых стеснений или задержек в течение процесса или,

наоборот, не было ли каких-нибудь успокаивающих аккордов?» Vp. не слышит от меня слова «гармонизация», но по существу я задаю ему вопрос именно о гармонизации и тем узнаю, что он пережил под видом этой «гармонизации». При такой точке зрения квалификации Vp. и их рефлексия будет мне только помогать.

IV

Сводя все изложенные здесь принципы, я могу дать след. формулировку хода моих экспериментов.

I. До начала работ вообще я опрашиваю Vp. по след. пунктам. а) «Любит» ли стихи, музыку и пр.? б) Какие стихи любит больше всего, напр. лирику, эпос и пр.? в) Каких поэтов он любит больше всего и почему? д) Занимался ли когда-нибудь вопросами эстетики? е) Что вообще может сказать о своем отношении к поэзии?

Необходимость этого предварительного опроса кроме изложенного выше по поводу второй и четвертой трудности лабораторного изучения ритма я могу здесь формулировать след. образом. 1) Давая Vp. приятное для него, я изучаю: то, что способствует наслаждению от поэзии, т. е. субъективные условия, благоприятствующие ритму, и изучаю это на практике, видя самое проявление этих условий; то, насколько личные наслаждения приближаются к объективным свойствам данной лирической пьесы (устанавливаемым, конечно, по моему крайнему разумению). 2) Давая Vp. то, что ему не нравится или не производит впечатления (так, многим не нравится эпос), я изучаю субъективные условия, неблагоприятствующие ритму, а также и взаимоотношение личных антипатий и объективных свойств раздражителя. 3) Кроме того, и в том и в другом случае я изучаю значение самовнушения, которое, усиливая впечатление, тем самым является и новым условием ритма. Беседа долго с кем-нибудь о Вагнере и слыша похвалы, а также и высказывая их, вы в конце концов начинаете более ярко чувствовать его. Фактор самовнушения громаден. Изучать его у Vp. я предполагаю путем протоколирования (незаметного для Vp.) интонации его, случайных отзывов о данном стихотворении, процесса развития мыслей показания (так, что выражения, неопределенные в начале, становятся резкими в конце показания).

II. В начале каждого сеанса я опрашиваю Vp. о самочувствии и настроении, после чего даю ему след. инструкцию: «Вам будет дано стихотворение. Читайте его сколько угодно раз и по возможности больше вчувствуйтесь в него. После общего ознакомления с стихотворением обождите, если понадобится, для прояснения своего настроения и не спешите с ответом. Можно перечитывать и уже после того, как вы ре-

шили, что уже достаточно ознакомились со стихотворением. Вообще, почувствуйте себя совершенно свободно. В своих показаниях вы должны по возможности точно описать процесс ознакомления с стихотворением, перечитывания его, мотивы перечитывания, что именно вы перечитывали, все или только части. Что вообще считаете наиболее ярко выраженным в своем настроении?»

III. Затем даю Vp. четко написанное на отдельном листе стихотворение. Этот лист бумаги находится в папке, так что я могу при помощи секундомера регистрировать начало и конец экспозиции, определяемые быстрым открытием и закрытием папки, между мной и Vp. ширма с отверстием внизу, через которое я вижу, как он закрывает или открывает папку.

IV. Записываю показания Vp., делаю опрос, регулируемый высказанными выше принципами, дополняя его еще двумя вопросами. Именно, читаю ему его протокол и спрашиваю потом: не находит ли он что-нибудь неточным в протоколе или неполным? И во-вторых: что вы можете сказать по поводу *процесса показания*, не забываете ли чего во время его, уверены ли в истинности своих показаний?

V. Наконец, ту же самую процедуру я предлагаю проделать моему Vp. Т. е. он дает мне свой (придуманный им предварительно) раздражитель, пишет протокол и спрашивает, что ему неясно (с его точки зрения).

VI. Относительно количества опытов в одно заседание я думаю поступить так. Первое время дать 3–4 стихотворения, а потом опросить о влиянии количества стихотворений на самочувствие, т. е. о том, не мешает ли процессу, не механизмирует ли его давание в одно заседание нескольких стихотворений. В течение же опытов должно выясниться и отношение *содержания* стихотворений к числу их экспозиций за раз и к точности самонаблюдения у Vp. Возможно, что однородные по настроению стихотворения создадут некоторую *Einstellung*^{1*} в сознании для более точного самонаблюдения, хотя вообразимо и противоположное действие этой однородности. Всем этим надо так или иначе воспользоваться.

Заканчивая этот Проект, я хотел бы указать на свои давнишние занятия музыкой и эстетикой и любовь к эстетическим, главным образом к музыкальным, настроениям. Это, по-моему, должно сильно помочь мне.

^{1*} Установку (*нем.*).

ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ ОБРАЗНОСТИ

Москва. 17 ноября 1914 года

ПРОЕКТ РАБОТЫ ПО ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНОЙ ЭСТЕТИКЕ

Значение ассоциативного фактора.

I. Фехнер.

- a) У Лотца вся эстетика основана на принципе ассоциаций, у Фехнера – половина. Прямой и ассоциативный фактор.
- b) Разные значения «ассоциации» у Фехнера –
 1. В смысле вундтовской *Verschmelzung* (*Versch.* I, 126) («духовная окраска»).
 2. Старое английское понимание.
- c) Постановка проблемы, вытекающая из Фехнера.
 1. Эстетические и неэстетические ассоциации.
 2. Два пути определения эстетических ассоциаций: формальное и материальное их определение.

II. Кюльпе. *Kalischer. Kaeser.*

Учение Фехнера о значении ассоциаций в эстетических переживаниях.

Критика Фолькельта.

Критика Фолькельта Паулем Штерном. Выводы ее:

- 1) В эстетических переживаниях всегда есть *резонанс ассоциаций по сходству*, некий *эмоциональный ритм*, пробуждаемый пьесой.
- 2) Этот резонанс в отношении к личности есть чувство.
- 3) В этом – корни 1) процесса «вчувствования», 2) формула «незаинтересованности». *Paul Stern*, 80 стр.

Определить эстетическое переживание –

- 1) по отношению к объекту.
- 2) по отношению к общему субъекту.

Эмоциональный ритм – принцип формальный.

А что делается с ассоциациями *по содержанию*?

Значение *образности* в эстетическом переживании.

Образ тоже квалификации, как и «*Bewusstheit*», «*Gedanke*»^{1*} и пр.

Образность, неконкретность, бессознательность.

^{1*} «Сознаваемость», «мысль» (нем.).

Задача исследования:

- 1) Значение образности.
 - Образ = квалификация с точки зрения качеств, воспринимаемых внешними органами чувств.

- 2) Значение ассоциаций –
 - а) по форме,
 - Определение, что есть в переживании помимо данного в «условии» задачи.
 - б) по содержанию
 - Есть образы и мысли *по поводу*. Какого их течение? (форма). И что это такое? (содержание).

- 3) Значение эстетического ритма (форма).
- 4) Изменение переживания под влиянием ритма (содержание).

Опрос об условиях и протекании *самонаблюдения*.

Инструкция:

- а) Читать стихотворение сколько угодно раз и по возможности больше вчувствоваться в него.
- б) После общего ознакомления с стихотворением обождать, если понадобится для прояснения своего настроения. И не спешить с ответом. Можно перечитать и уже после того, как вы решили, что достаточно уже прочитано.
- в) В своих показаниях вы должны по возможности точно описать процесс ознакомления со стихотворением, перечитывание его, мотивы перечитывания, что именно вы перечитывали, все или только часть. Что считаете наиболее ярко выраженным в своем настроении?
- д) Как протекло самонаблюдение.

Что я должен преследовать в инструкции:

- а. обратить внимание испытуемого на
 1. Эмоциональный ритм, т.е. на:
 - а. Созерцание настроения и
 - б. Утоление души.
 2. Побочные элементы –
 - а. Национализм.
 - б. Символизм.
 - с. Личные воспоминания.

ПОРЯДОК «ПРОЕКТА»

1. Проблема эстетического ритма.
2. Происхождение понятия эстетического ритма.
3. Дифференциация задачи:

- | | | |
|--|---|----------------------|
| а) Процесс ритма. | | Формальная сторона |
| б) Цель ритмичности настроения. |] | Материальная сторона |
| с) Изменения переживаний под влиянием ритма. | | |

4. Общая постановка экспериментов

А. Процесс и цель ритма.

Даю читать недлинные стихотворения. См. «Инструкции»: а, б, с. Перечитывайте (потом надо указать мотивы перечитывания). Фиксируйте образы, если надо (потом мотивировка).

а. Процесс ритма.

1. Правильность. Элемент статич.
2. Изменяемость. Элемент динамич.

Чем создается 1 и 2?

б. Цель ритмичности

Как она создается нами?

Куда она направляется?

Если она некая мысль, постепенно достигаемая по мере развития пьесы. Или же ритмика черпается из самого материала пьесы и есть, напр., игра образов?

В. Изменения под влиянием ритма.

- | | | |
|-------------------------|--|----------------------|
| а) Значение образности. | | Психология метафоры. |
| б) Значение «смыслов». | | |

Здесь я оперирую только с чисто логическим различием; но ясно, что большая или меньшая сознательность или конкретность образов всегда зависит от общей ситуации.

5. Необходимые условия помимо непосредственных экспериментов.

- а) Психология показания.
- б) Утилизация рефлексии.
- с) Учет индивидуальных условий
 - 1) Общих
 - 2) Перед экспериментом.
- д) Я – испытуемый по своей задаче.

Теория эстетического восприятия –

- 1) Вчувствование.
- 2) Внутреннее подражание.
- 3) Варрингер. Вчувствование и абстракция.
- 4) Феноменология эстетического объекта.

К «эстетическому ритму» надо прийти –

- 1) Из теории вчувствования.
- 2) Внутреннего подражания.
- 3) Теория изоляции.

Lamprecht. Die Taubstummer u. d. Musik.

Работы по физиологическому действию музыки:

- S. Dogiel
- P. Mentz
- Binet и Courtier.
- Guibaud.
- Féré
- Тарханов

ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ОБРАЗНОСТЬ

Предварительное определение – вербальное:

образ, т. е. чувственная картинность, которая нравится.

	Vp. I	Vp. II	Vp. III	Задача
	З А	Д А	Ч А	
Vp.I				

ПРОЕКТ ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ ОБРАЗНОСТИ

Цель предлагаемого исследования заключается в изучении эстетической образности как с ее феноменологически-описательной стороны, так и с психологически-объяснительной. В качестве образца берется работа O. Sterzinger'a: «Die Gründe des Gefallens und Missfallens am poetischen Bilde», помещенная в Arch[iv] f[ür] d[ie] ges[amte] Psych[ologie] XXXIX. Band, [1 Heft] [1913] 16 ff. Sterzinger в некотором смысле является продолжением работы L. Martin: «Über ästhetische Synästhesie» (Zeitschr[ift] f[ür] Psych[ologie] 53 Band, 1 Heft) [1909], откуда автор предлагаемого проекта думает взять некоторые обозначения. Техника у Sterzinger'a привлекает своей простотой. Он предъявил своим Vp.^{1*} то, что, по его мнению, являлось als die kleinste kunstlerische Einheit, а именно поэтический «образ», – метафору, троп, фигуру и пр. (стр. 17 f). После усвоения Vp. раздражителя он делал опрос. Я буду заставлять вообще говорить все, что относится к удовольствию или неудовольствию, полученным от раздражителя. Но вслед за Sterzinger'ом необходимо нужно будет получить так или иначе от каждого опыта ответ на след[ующие] вопросы (19 стр.):

1. Было ли у вас при чтении этого «образа» какое-н[и]б[удь] представление, или ощущение, или чувство, или еще что-нибудь? Здесь – просьба описывать как можно подробнее. «В объяснении к этому было сказано, что под этим понимаются решительно все психические явления, от зрительного образа до ощущения тяжести в желудке».

2. Что возбудил «поэтический образ»: удовольствие, неудовольствие или и то и другое? Вслед за L. Martin, а отчасти и за Sterzinger'ом величину удовольствия или неудовольствия я буду выражать след[ующим] образом (Martin, ibid.6 cnh.): «очень нравится» – 3, «умеренно нравится» – 2, «так себе» (etwas gefällig) – 1, «безразлично» – 0, «плоховато» (etwas misfällig) – (-1), «довольно-таки не нравится» (massig missfällig) – (-2) и «очень не нравится» – (-3).

3. Что именно нравится вам здесь и что не нравится?

4. Есть ли что еще у вас сказать?

Вот некоторые примеры раздражителей у St. (20 ff.):

^{1*} Сокр.: испытуемый.

1. Der Abend wiegte die Erde^{1*}.
2. Die Finsternis sah dem Gesträuche mit hundert schwarzen Augen^{2*}.
3. Und wenn den Atem zieht der Engel aus und ein, erblüht die Luft von seines Hauchen Sonnenschein^{3*}.

St. в результате своего исследования получил 31 «момент» удовольствия и 19 – неудовольствия (27 стр.). Задача моего исследования – отыскать эти моменты, это «что именно нравится» и по частоте случаев, а также по силе эмоциональности судить о важности этих моментов в эстетическом восприятии. Можно попробовать и дать классификацию этих элементов, как это сделал – в общих чертах и без претензии на полноту и точность – Sterzinger (74 ff. 82). Автор этого проекта будет иметь в виду и общие выводы St. для оценки и сравнения, в особенности след[ующий]: «Для эстетической оценки “поэтического образа” важнейшими являются “подстановка” и “слияние” (Unterschiebung и Verschmelzung); следующим за ним по частоте является возбуждение “псевдоощущений” (NB: Pseudoempfindung, – термин, употребленный и у Martin; ср. пояснение в начале ее работы); и уже на третьем месте стоит возбуждение чувства...» (90 стр.).

^{1*} Вечер баюкал землю (нем.).

^{2*} Мрак смотрел из кустов сотнею черных глаз (нем.).

^{3*} И когда вдыхает и выдыхает ангел, расцветает воздух от солнечного света его дыхания (нем.).

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ФИЛОСОФИИ И ПСИХОЛОГИИ МЫШЛЕНИЯ^{1*}

Георгию Ивановичу Челпанову^{2},
борцу за истинную психологию в России,
посвящает эту книгу автор-ученик*

ОГЛАВЛЕНИЕ

I ЧАСТЬ. ТОЧКИ ЗРЕНИЯ КРИТИКИ

I. Необходимость преодоления Канта и для психологии: а) близкая связь психологии и логики (иллюстрация этой связи); б) тесное переплетение психологической и логической точек зрения у Канта; с) непознаваемость внутренней жизни духа как методологический тормоз в психологии.

II. Критика основоположения кантовской гносеологии. Значение критики Файхингера. Бездоказательность дуализма чувственности и рассудка. Ошибочность квалификации способностей духа, или души, с точки зрения их гносеологической ценности. Неясности в концепции основного дуализма: а) принципиальное различие и фактическое смешение «трансцендентальной» и «эмпирической» дедукции; б) предшествование форм содержанием; с) рационалистические пережитки у Канта; d) эмпирические элементы понятия априорности. Примерная иллюстрация противоречий Канта очевидным психологическим фактам.

III. Ценность критики кантовской гносеологии для психологии. Признание необходимости освободить психологию от овеществления сознания, совершаемого логическими точками зрения. Необходимость предварения психологии особой до-теоретической дисциплиной. «Интуиция» как метод. Получение понятия непосредственной и первичной данности.

IV. Введение в науку о непосредственной данности. Непосредственная данность как постулат. Возможность спора о непосредственной данности. Сравнение в этом смысле психологии с др[угими] науками. Непоср[едственная] данность и основной, исходный пункт исследования. Непоср[едственная] данность и наибольшая заметность. Негодность сенсуалистического понимания непоср[едственной] данности: а) квалификационный ее характер и б) опасности овеществления сознания. Сложность и текучесть сознания как первая ступень к познанию непоср[едственной] данности.

^{1*} На титульном листе рукописи значится: А.Ф. Лосев. Профессор Нижегородского Государственного Университета. А.Ф. Лосев с 1919 по 1921 г. ездил в Нижний Новгород читать лекции и был там штатным профессором. В его архиве сохранились учебные программы Нижегородского университета с указанием читаемых Лосевым курсов.

^{2*} Профессор Московского Императорского университета Г.И. Челпанов, философ и психолог, основатель Психологического института при Московском университете, членом которого со студенческих лет был Лосев. Со своим учителем А.Ф. был близок. Г.И. ввел Лосева студента в Религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева.

V. Гуссерль и Джемс о непосредственной данности. Учение Гуссерля об абстракции. Разделение смысла и явления как основной пафос теории абстракции Гуссерля. Учение Джемса о потоке сознания. Текущность как главный пункт этого учения. Необходимость соединения учений Гуссерля и Джемса для концепции непосредственной данности. Две поправки к теории Гуссерля: а) о «несуществовании» «смыслов» и б) о делимости феномена интуиции на «акт», «смысл» и «предмет».

VI. *Объективный смысл как непосредственная данность.* Объясняющий пример. Отсутствие структурных форм сознания в непосредственной данности. Иллюстрация на теориях сложных эстетических состояний. «Мышление» как объективное обстояние. Понятие объективного смысла. Его «определяющая квалификация» и «квалификация по способам данности». Точка зрения переживания и точка зрения рефлексии. «Представление», «понятие» и вообще предмет психологии мышления как абстракция. Необходимость до-теоретического описания понятий, с которыми оперирует психология. Примерный описательный анализ понятия «представление»: а) ноэтический, б) ноэматический моменты. Проблема без-образности мышления. Ее непринципиальный характер и ее опасность.

VII. *Итоги этой части и переход ко II части.*

II ЧАСТЬ.

ИСТОРИЯ ВЮРЦБУРГСКОЙ ШКОЛЫ И ИММАНЕНТНАЯ КРИТИКА ЕЕ

VIII. *Орт и Майер. Марбе.* Первое упоминание о «Bewusstseinslage»^{1*} в работе Орта и Майера. Исследование Марбе о суждении. Оценка экспериментального метода у Марбе. Предварительное определение суждения. «Виды» суждений «Bewusstseinslagen». Техника экспериментов. Отсутствие психологических признаков в суждении. Положительное определение суждения: а) согласование с предметами и б) «Absicht»^{2*}. Понимание и обсуживание (Beurtheilen) суждения. «Знание не дано в сознании». «Физиологические диспозиции».

IX. *Критика учения Марбе о суждении.* Марбе как пионер. Необычайно широкое предварительное определение суждения. Неясность наблюдаемых переживаний (смешение суждений и простых ассоциаций). Отождествление сознательного и психического. Общая недифференцированность задачи. Колебания в терминах. Два неразличаемых значения «Bewusstseinslage»: а) Zustand и б) Wissen^{3*}. Неясности в концепции «Absicht»: принадлежность его к сознанию и физиологические диспозиции. Итоги.

X. *Кюльпе, Орт, Бинэ.* Эксперименты Кюльпе над абстракцией. Первая концепция «Aufgabe»^{4*}. Диссертация Орта. Бинэ как непосредственный предшественник вюрцбургской психологии. Замечание о хронологии исследова-

^{1*} «Положение сознания» (нем.). Здесь и далее мы по возможности переводим немецкие термины в соответствии с тем, как их переводит в дальнейшем сам автор.

^{2*} Намерение, преднамеренность (нем.).

^{3*} а) состояние и б) знание (нем.).

^{4*} Задание (нем.).

ний. Принципиальная опора Бинэ на самонаблюдение. Направляющая сила мысли. Без-образная мысль. Учение об интенции. Недостатки в учении Бинэ: а) неразработка противоположности мысли и образа; б) неудовлетворительность описания мысли при помощи понятия активности; с) игнорирование вопроса о представлении слов; d) неясность концепции «чистой мысли»; e) замечание об испытуемых у Бинэ. Два главных вывода в исследованиях Марбе, Кюльпе, Орта и Бинэ: а) качественная обособленность «мысли» (интенция) и б) психическая активность (Aufgabe, force organisatrice и пр.).

XI. Исследования Уотта о мышлении. Техника экспериментов. Действие задания в предварит[ельный] период. Задание как [установка] (Einstellung). «Готовности» (Bereitschaften). «Сознание задания». Взаимодействие заданий. Значение повторений. Задание как отличительный признак суждения. Отсутствие других психологических признаков в суждении. Исходный пункт психологии мышления. Вопрос о возможности и полноте показаний Vp.^{1*} Общие представления и понятия.

XII. Критика исследований Уотта. Прогресс в ясности понятия «Aufgabe» по сравнению с «Absicht» Марбе. Значение различия «реалистической» и «консциенциалистической» точек зрения у Уотта. Прогресс экспериментальной методики. Смешение «реалистической» и «консциенциалистической» точек зрения на деле. Истина в теории заданий (подчеркивание телеологического характера мышления) и ошибочность в ней (в связи с общей недостоверностью экспериментального метода и учетом неправильных реакций). Значение лабораторного происхождения понятия «задание». Формальный его характер и недостаток в описании процессов суждения у Уотта. О возможности для Уотта более полного описания этих процессов. Итоги.

XIII. Исследования Аха. Метод систематически-экспериментального самонаблюдения. Мнение Канта и учение о персеверации. Опрос испытуемых как условие планомерного анализа. Согласование протоколов. Реакция с однозначной установкой и без оной. Мускульные и сенсорные реакции. Детерминирующие тенденции и способность их вызывать новые ассоциации. Bewusstheit^{2*}. Интенсивность ее. Bewusstheit и возбуждение репродукционных тенденций. Ассоциативная абстракция. Репрезентация понятий. Специфический признак воли. Замечания о теории персеверации у Аха.

XIV. Исследования Мессера. Связь с Уоттом. Проблема экспериментального самонаблюдения. «Ретроспективное рассматривание» и «знание» (Wissen). Способ вхождения зрительных образов. Понимание слов и воспроизведение значений. «Сознание сфер». Две группы «пониманий». «Интенция» и задание в суждении. Психологическая классификация суждений. Мышление «о предметах» и «о понятиях». Понятие и классификация «положений сознания».

XV. Критика исследований Мессера. Недостатки в теории самонаблюдения: а) туманность понятия «Wissen»; б) смешение метода и простого переживания в понятии самонаблюдения; с) бесполезность понятия ретроспективного

^{1*} Vp. – сокращ. испытуемый (нем.).

^{2*} Сознательность (нем.).

рассматривания для этой теории. Смешение «Gewusstheit» и «Bewusstheit»^{1*} в одном термине «Bewusstsein»^{2*}. Три разных понимания термина «Intention»^{3*}: а) низшая ступень представления, б) реально-психическое направление процесса и с) идеальная направленность. Вытекающие отсюда неясности в учении о репрезентации понятий и об интенциях. Логический характер «психологической» классификации суждений и учения о двух основных видах мышления. Неясности в учении о Bewusstseinslage. Итоги.

XVI. Учение Бюлера о мышлении. Усложнение задач и исследование мышления вообще. «Вчувствование» в протоколы. Объективный контроль. «Составные части» переживания. Предварительное определение «мыслей». «Теория сгущения» и «теория возможности». Типы «мыслей»: а) «сознание правила», б) «сознание отношения» и с) «интенция». Интенция как противоположность «качественной определенности» (Wasbestimmtheit). Прямое и не прямое «подразумевание» (Meinen). «Знание». Связи и воспоминания «мыслей».

XVII. Критика учения Бюлера. Ценность ярких переживаний, вызываемых методом Бюлера. Смешение метода реального разложения с методом «абстракции». Немотивированность «метода» Бюлера. Мнимая опора на Гуссерля. Критика памяти как «реального Analysator'a». Дилемма неудачной феноменологии и ненужного экспериментализма. Логический круг в доказательстве постоянства «мыслей». Неудобство для самого Бюлера чрезвычайной сложности процесса. Секундомер у Бюлера. Противоречия в определении «самостоятельности» «мыслей». Привнесение точек зрения, чуждых чистому экспериментализму. «Простота» «мыслей». Беспринципность разделения Intention и Wasbestimmtheit. Описательный и до-теоретический характер исследования Бюлера. Итоги.

XVIII. Дополнительный обзор литературы и переход к III части. Тейлор, Гринбаум, Штеринг. Второе исследование Аха и иллюстрация общих имманентных ошибок Вюрцбургской школы на антитезе Akt и Handlung^{4*} у Аха. Шмит, Коффка. Общие особенности вюрцбургских исследований, открытые имманентной критикой.

III ЧАСТЬ. СИСТЕМА И ТРАНСЦЕНДЕНТНАЯ КРИТИКА

XIX. Систематический обзор основных учений Вюрцбургской школы. Три основных учения: а) исходные пункты, б) выводы, с) метод. Сознательный отказ от чужого в области исходных пунктов. Сведение особенностей методики: а) внешность концепций самонаблюдения; б) четыре основные особенности самонаблюдения как метода: 1) опосредствованность, 2) лабораторная обстановка, 3) система опроса, 4) необходимость словесной формулировки. Метод у отдельных исследователей. Два основных ядра в области конечных выводов: а) учение об интенциях (о «неконкретности») и б) учение о заданиях. Три ос-

^{1*} «Осознанность» и «сознательность» (нем.).

^{2*} Сознание (нем.).

^{3*} Направленность (нем.).

^{4*} Акт и намерение (нем.).

новые стадии в истории проблемы «неконкретности»: а) стадия отрицательных характеристик и смешения Wissen и Zustand, б) стадия интенционалистической характеристики, в) стадия попыток разграничений в духе Гуссерля. Три пункта в учении о заданиях.

XX. Критика основных выводов Вюрцбургской школы. Учение о «неконкретности»: а) необходимость особого выделения первой стадии и ее несерьезная сторона; б) разделение «конкретного» и «неконкретного» не описывает собою психологической действительности; в) это разделение не существенно для основного вопроса психологии мышления; г) это разделение бесцельно с точки зрения [критики] сенсуализма; е) дурное влияние Гуссерля на Вюрцбургскую школу и подмена феноменологической антитезы смысла и явления психологической антитезой «конкретного» и «неконкретного»; ф) неразличение точек зрения рефлексии и переживания. Учение о заданиях: а) истина его в том, что было раньше в учении Джемса о «потоке сознания» и Вундта – об апперцепции и психическом синтезе; б) ложность его – сужение проблемы телеологичности мышления, зависящее от экспериментальных условий. Свообразие метода в Вюрцбургской школе как причина всех этих недостатков в конечных результатах.

XXI. Критика метода вюрцбургских исследований. Большое значение принципиального выдвигания самонаблюдения. Критика общей концепции метода: а) внешний характер метода; б) отсутствие описаний самой структуры этого метода; в) знаменательность колебаний Бюлера; г) необходимость феноменологического анализа для Вюрцбургской школы и отведение возможных возражений против него.

XXII. Критика метода (продолжение). Критика частных особенностей: а) опосредствованность самонаблюдения делает метод излишним ввиду 1) существования психологического романа и 2) необходимости все же «вчувствоваться» в показания [испытуемых]; б) она же еще и вредит описанию; в) пагубность для Бюлера его сложных переживаний и объективная возможность их настоящего использования; г) зависимость ценности опроса испытуемых от индивидуальных особенностей и бесполезность этого метода в связи с общей неструктурностью метода; е) дурное влияние необходимости немедленной словесной формулировки.

XXIII.* *Итоги и параллели.* Критика «исходных пунктов» Вюрцбургской школы как итог всей предыдущей критики. Платон – первый вюрцбургский экспериментатор. Взгляд на Канта перед сравнением с ним Вюрцбургской школы. Психологизм Канта. Тождество кантовской антитезы чувственности и рассудка с вюрцбургской антитезой «конкретного» и «неконкретного». Условия возможности этого тождества. Три смысла термина «психологизм». Понятие объективного смысла и недоговоренность у Гуссерля. Условия возможности ясной параллели Вюрцбургской школы с Гуссерлем. Основная вюрцбургская антитеза не покрывается антитезой смысла и явления Гуссерля, но содержится в пределах второго ее члена.

XXIV. Общие итоги трансцендентной критики.

^{1*} В машинописном оригинале этой главы нет.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящие исследования писались несколько лет тому назад. Значительная часть их была утеряна летом 1914 года, когда внезапно вспыхнувшая мировая война заставила автора немедленно покинуть Берлин, где он заканчивал свою работу. В сущности это мало отражается на предлагаемых исследованиях, так как при своем (по необходимости частичном) восстановлении они приобрели уже совершенно иной характер и иную цель. Так (и это главным образом), анализ Вюрцбургской школы доведен, собственно говоря, до 1907 года (кончая бюлеровскими работами); основанием для этого послужило мне то, что к тому времени Вюрцбургская школа уже ясно определилась в своих методах и проблемах; после 1907 года то новое, что Вюрцбургская школа дала, уже выходит за пределы этой последней и делается проблемой чуть ли не для каждого психологического института в Европе и в Америке.

Печатая в настоящее время эти исследования, я чувствую, что за истекшие 7–5 лет мысль моя отяготилась такими новыми проблемами, какие едва только грезилась тогдашнему моему умонастроению. Это умонастроение, юношеской силой впервые опознавшее себя, дерзко и торопливо порывало связи с установившимися авторитетами и модными теориями. В своем настойчивом желании быть самостоятельным оно слишком волновалось и спешило; оттого читатель найдет во многих местах книги невыдержанность и неясность. На мой теперешний взгляд, это должно искупаться ясностью и определенностью того единого и дорогого для автора, что проникает собою всю работу.

Перечитывая (перед напечатанием) эти исследования, я порою думал, что читаю какую-то чужую книгу: до того отошел я в своих теперешних интересах и построениях от анализа каких бы то ни было экспериментально-психологических теорий. Однако то центральное и единственное, что воодушевляло автора на эти исследования тогда, то остается и до сегодняшнего дня, и, думается мне, к каким бы наукам и теориям я ни обратился, это всегда останется при мне, до последнего усилия сознательной мысли.

Мне ясно сейчас, какое колоссальное влияние оказали на мою юношескую мысль Шеллинг, Шопенгауэр, Бергсон и Ницше. Именно у них, если не считать творчества Рихарда Вагнера, влиявшего скорее психологически (хотя и в том же направлении), чем теоретически-философски, именно у них воспринял я жизненный и мировой процессуализм, органическое, сплошное, взаимопроникающееся, вечно изменчивое и творчески-эволюционное определение мира. В основе настоящих ис-

следований лежит скрытая и явная борьба с интеллектуализмом – во всех его как метафизических, так и психологических аспектах. Что прошу иметь в виду прежде всего. А отсюда ясны будут и чисто психологические уклоны мысли, проявленные в этих исследованиях.

Что мог я противопоставить сенсуалистическому засилью в части современных психологических направлений? Какое универсальное понятие могло бы бороться и с другими видами все того же интеллектуализма – с утверждением логических норм и идеальных сущностей в недрах конкретного человеческого сознания? Разумеется, для этой цели могли лучше всего послужить Шопенгауэрова философия *воли* как основы мира (очищенная, конечно, от многих платоновских и кантовских наслоений) и бергсоновская концепция *la durée*^{1*}, представляющая собою блестящее ниспровержение всяческого, и прежде всего психологического, механизма. Это – во-первых.

Во-вторых, полученное понятие мира должно было специализироваться ради целей чисто психологических, а именно ради критики одной из сильных школ современной психологии – Вюрцбургской. Исходя из единства полученной картины мира, я здесь прежде всего не мог абсолютно разделить «сознание» и «предмет», «бытие». Некоторые мысли Шуппе имели для меня решающее значение. Только в то же самое время мне было ясно, что фактический состав сознания таков, что «я» и «мир» безнадежно разделены, что преодоление разделяющей их бездны можно найти лишь на почве генетических точек зрения. И вот, понятия «сознание» и «бытие» предстали предо мной в виде абстракции из одного первобытно-единого, бытийственно совмещающего то и другое, как премирно данную цельность и нераздельность. Разумеется, возникающая при этом генетическая точка зрения на мышление и его структуры, равно как и на предмет мышления (напр., материальный, пространственно-временной мир), ничего не имеет общего с каким бы то ни было релятивизмом. Если угодно этот генетизм толковать обязательно метафизически, то, несомненно, это будет для меня в конце концов космология, а может быть, и космогония, а никак не релятивизм и, уж конечно, не солипсизм, хотя возможность истолкования меня в духе последнего я предвижу.

Итак, процессуальная, творчески-динамическая воля – основа мира есть в одно и то же время и бытие, и сознание, или, чтобы отбросить путающую тут все дело ассоциацию с субстанцией, перво-материя и перво-сознание. Из этого первобытно-единого создается мир про-

^{1*} длительность или «конкретное время» (*фр.*).

странства и времени, с одной стороны, и индивидуальное сознание – с другой. Что такое теперь эти пространственно-временные и лично-индивидуальные единства? *Они суть известных модификаций* первобытно-единого, известные виды бытия – сознания. Таким образом, бытие является нам в настоящем пункте исследования в трех ликах: бытие реальное (пространственно-временное существование), бытие идеальное (первобытно-единая цельность качества и формы, бытия и сознания) и бытие личное (единство, объемлющее в себе два первых вида бытия – как новая цельность и нераздельность).

Для настоящих исследований это было для меня важно вот почему. Когда возникал для меня вопрос о построении психологии мышления, то любую структуру мышления я трактовал не как копию соответствующего объекта или вещи, но как самую эту вещь – только с другим содержанием, в иной, как я тогда выражался, модификации. Поэтому представление, напр., что известная монада «личного бытия» (в вышеуказанном смысле) есть не копия соответствующей ему вещи, но самая эта вещь, или, как я предпочитал выражаться, есть известная модификация первобытно-единого бытия – сознания, которую мы потом уже, в рефлексии, можем разлагать на какие угодно части, в том числе и на «представление о вещи» и «самую вещь». Прежде всего, значит, в представлении содержится именно модификация первобытно-единого, т. е. модификация «идеального» на «личное», а потом уже известные формы существования в пределах личного бытия.

Еще один шаг, и – я вплотную подвожу к Вюрцбургской школе. – Мышление для меня, след[овательно], есть объективное обстояние. Этим раз навсегда уничтожается для меня невылазная трудность для большинства современных направлений в гносеологии и психологии связать «я» и «предмет», «понятие» и «вещь» – трудность, о которую спотыкается и Вюрцбургская школа. Вместо оперирования с понятиями «образ», «представление», «суждение» как с какими-то замкнутыми субстанциями я рисую себе картину сознания и мышления как лестницу структур – начиная от чистого опыта (где только чистое качество, которое если и хранит в себе оформление, то – вне-пространственное и вне-временное) и кончая сложными структурами понятия, умозаключения и пр. Эти структуры сплошно и текуче переходят одна в другую. А тут и происходит совмещение текучего потока бытия и сознания (которое в предлагаемой книге я взял в образе теории Джемса – как наиболее психологической) с идеальными смыслами и значениями, которые этот поток несет с собой (это взято в форме учения Гуссерля об абстракции – как наиболее близкого к предмету исследований в Вюрцбургской

школе). Так на почве понятия «объективный смысл», противопоставленного мною – как то, что я в этом предисловии называю первобытно-единым совмещением бытия и сознания, – и субъективной психологии, отгораживающейся от анализа идеальных смыслов, и объективной феноменологии, отгораживающейся от субъективного потока сознания, так, говорю я, на почве понятия «объективный смысл» как первичной данности я строил тогда всю психологию и философию мышления.

Мне кажется, все сказанное мною здесь в предисловии должно разрешить многие трудности, возникающие, быть может, при чтении моей книги. Перечитывая ее и проникаясь ее умонастроением, я, естественно, сейчас вижу больше, чем тогда, а потому в целях выяснения считаю необходимым предпослать это дополняющее и ставящее точку над «i» предисловие.

Годы отвлеченно-теоретической феноменологии, гносеологии и психологии прошли для меня безвозвратно. Надо писать не о бытии, а самое бытие. Я с благодарностью вспоминаю прежние годы своей отвлеченной мысли: они дали мне некоторую школу мышления и заставили прикоснуться к этой профессорской, насквозь культурной, выдрессированной, точеной и технически сделанной психологии и философии. После нее меня повлекло во вселенские просторы космической жизни и в сокровенные глубины человеческой души, и я сделался воспринимателем всего исторического, этой бергсоновской *durée*, поскольку она выразилась во всемирно-историческом творчестве человека в области религии, искусства и философии, я сделался, говоря кратко, филологом.

Отдавая свою юношескую книгу на суд общества, я и хотел послужить этой великой и, может быть, единственно важной цели, ради которой стоит жить современному русскому ученому и просто интеллигенту: не жить этой «сделанной», библиотечной, чахоточной новоевропейской философией, стремящейся стать все той же отвлеченной наукой вместо духовного руководства, все той же математической и естественнонаучной дисциплиной. Но это и не значит, что ее не следует изучать. Быть не ниже ее, но выше – вот смысл моей книги и вот мое дружеское пожелание читателю.

Алексей Лосев

Москва. 1 апреля 1919 года

ВСТУПЛЕНИЕ

«XIX век был веком естествознания, XX век будет веком психологии». Этими восторженными словами формулировал однажды на заседании Московского психологического общества проф. Г.И. Челпанов

современное состояние психологической науки. И прежде чем мы захотели бы яснее представить себе суть этого необычайного прогресса в психологии и точно определить смысл и степени его в области отдельных психологических дисциплин, мы не можем не констатировать того, что в современной психологии происходит что-то совершенно неожиданное, совершенно необычное и замечательное. Психология вторгается решительно во все науки, проходя все степени научного значения – от чистого умозрения до технического применения найденных законов. Надо вчувствоваться в этот прогресс, как бы он ни казался с известной точки зрения несостоятельным, и надо отрешиться от взгляда на психологию как на ряд абстрактных формул; делая это, мы становимся свидетелями того, как сильно в современной психологии стремление стать жизнью, стать жизненной наукой, внести освежающий и объясняющий луч живых, дотоле не исследованных фактов в самые различные науки. Прогресс жизненности в психологии, жизненности в самом широком смысле этого слова – вот что делает нашу психологию увлекательной и вот что принципиально отличает ее от прежней психологии.

Но насколько трудно отрицать бьющие в глаза факты прогресса в психологии, уже заявившие о себе самым заметным образом в различных естественных, гуманитарных и прикладных науках, настолько легко видеть то необычайно пестрое и хаотическое состояние *методологической* и вообще *основной, принципиальной* части психологии. Эта противоположность блестящего прогресса фактической стороны дела и чрезвычайно скромного состояния теоретического самообоснования настолько часто повторяется в руководствах по психологии, что нам нечего долго останавливаться на этих общих местах. Нам важен только самый факт такого раздвоения в психологии, и, поскольку настоящая работа имеет в виду именно эту, теоретическую сторону современного состояния психологии, мы и должны считаться с ее отсталостью и сравнительной «ненаучностью». Несмотря на многовековой исторический опыт, мы должны начинать здесь с самых элементарных и простых фактов; мы должны признать, что еще не опознано самое первоначальное, первичное, не приведено в известность еще самое простое и общее. Иначе бы мы гораздо успешней подвигались в этой области и не отставали бы так от других наук, в частности хотя бы от прикладной психологии. С другой стороны, еще, кажется, не наступило время постоянных обобщений из частных психологических и допсихологических (но для психологии насущно необходимых) фактов и явлений. Еще, по-видимому, недостаточно изошрены средства личных наблюдений в психологии, недостаточно однозначны методы отдель-

ных исследователей, чтобы можно было из этой необозримой массы фактов, наблюдений, методов, личного опыта психологов построить что-нибудь цельное и хотя бы в фундаменте своем непоколебимое. Как же мы могли бы приступить к критике какой-нибудь системы психологии или какой-нибудь школы ее или направления?

Пойти за каким-нибудь психологом и повторить его аргументации, направленные к самообоснованию, – такой метод при современном состоянии психологии, пожалуй, не так уж дурен. Иногда бывает важно оценить данную теорию с какой-нибудь определенной, хотя и ложной, но именно точно определенной точки зрения; при этом могут вскрыться многие недостатки и достоинства исследуемой теории. Но мы не пойдем этим методом. Все-таки и здесь нужен же какой-нибудь так называемый «критерий» для оценки бесчисленных психологических учений, все-таки и здесь ведь нельзя обойтись без «своих» предпосылок или хотя бы просто симпатий.

Volens-nolens^{1*} приходится каждому изучающему психологию, а в особенности осмеливающемуся критиковать существующие теории в ней, начинать *свою* работу, *свое* психологическое «деяние», *самому* строить исходные точки зрения, пользуясь уже данными системами и теориями как только материалом для сравнения с собою. Различие взглядов при таком методе может быть только полезным, давая возможность обсуждать найденное положение с разных сторон. Один из великих психологов современности, Джемс, допустивший много странностей² в своих исследованиях, наиболее, может быть, странным кажется в своем утверждении, что относительно небытия сознания у него есть «свои интуиции» и что им он «должен покоряться»³. Строя свои критерии и точки зрения, мы именно должны утвердить прежде всего то, на что у нас есть «свои интуиции». Без этого не может быть никакого прогресса. Если бы каждый психолог адекватно изображал свои переживания, то едва ли нам пришлось быть свидетелями такой разногласицы в современной психологии. Мы должны иметь мужество смело взглянуть в глаза своим «интуициям» и смело утвердить в них то, что представляется нам неслучайным и существенным. И только тогда, когда у каждого психолога будет что-нибудь прочно установлено, хотя бы только в области непосредственно данного, – вот тогда-

^{1*} Хочешь-не хочешь (*лат.*).

² Что странным кажется непонятное или непонятое – охотно допускаю. Ср., впрочем, хорошую характеристику внутренней половинчатости Джемса у *Л. М. Лопатина*. Монизм и плюрализм. – *Вопр. филос. и психол.* Кн. 116, стр. 77 и сл.

³ *У. Джемс*. Существует ли сознание? – *Нов. идеи в философии*. СПб., 1913. № 4, стр. 126.

то и можно будет приступить к сводке этих мнений и обобщениям уже научного характера.

Нам предстоит критически пересмотреть учения одной из выдающихся психологических школ наших дней. К этому делу мы не смеем приступить с голыми руками, не имея никаких критериев, кроме общих логических законов, и никаких обобщений. Считая, что важное психологическое учение надо сначала перевести на язык своих собственных переживаний, чтобы его понять и оценить, мы и должны попытаться выяснить себе в самых общих и только хотя бы *ad hoc* необходимых чертах основное начало всякой психологии, то, что можно утверждать еще *до* цельных и законченных теорий. Это и будет таким первоначальным критерием для оценки интересующей нас *Вюрцбургской* школы.

Та же мысль о проникновении в чужое исследование и о переводе его на язык своих переживаний заставляет нас как можно внимательней относиться еще до критики – к самому усвоению и пониманию критикуемого предмета. Мы сочли поэтому целесообразным прежде всего давать и общее изложение исследуемых нами учений, сохраняя по возможности язык и манеры исследования данного автора. Вполне также целесообразным представляется и параллельная изложению *имманентная* критика, безусловно необходимая, если мы хотим оценивать *Вюрцбургскую* школу в целом. Без установления смысла и значения отдельных исследований данной школы невозможна и *общая* оценка школы. Для такой чисто имманентной критики, конечно, еще не требуется противопоставление особого критерия и особой, считаемой за истину точки зрения на предмет. Наоборот, такой критерий необходим при *трансцендентной* критике, которая имеет в виду уже не внутреннюю согласованность данного исследования с самим собой, а объективную его истинность. Такой критикой удобнее заняться по отношению уже к целой школе как к системе. Соответственно со всем этим наше исследование и будет заключать в себе следующие главные части:

I. Точки зрения критики.

II. История *Вюрцбургской* школы и имманентная критика ее.

III. Система и трансцендентная критика.

I ЧАСТЬ. ТОЧКИ ЗРЕНИЯ КРИТИКИ

I. НЕОБХОДИМОСТЬ ПРЕОДОЛЕНИЯ КАНТА И ДЛЯ ПСИХОЛОГИИ:
a) близкая связь психологии и логики (иллюстрация этой связи), b) тесное переплетение психологической и логической точек зрения у Канта,

с) непознаваемость внутренней жизни духа как методологический тормоз в психологии.

При обосновании теоретически-исходных пунктов научной психологии Кант требует к себе такого же внимания, как требует его и любое гносеологическое построение. Скажем больше: Кант и в психологии требует такого же преодоления, какое по необходимости приходится совершать в сфере теоретической философии. Не расквитавшись с Кантом, мы и в психологии стоим перед суровыми и грубыми формулами критицизма, навеки пытающимися сковать живой поток внутренней жизни сознания. Мы разумеем именно критицизм Канта как первый и наиболее откровенный критицизм. И в нем, т. е. в преодолении его, поищем основы психологической науки.

Почему те или иные расчеты с Кантом должны влиять существенным образом на обоснование психологии? – Мы укажем здесь следующие *четыре* причины, сводящиеся в конечном счете к одной и служащие как бы различными ее пояснениями.

Первая причина та, что и вообще психология и гносеология – науки в сущности очень близкие одна к другой, как бы резко ни отделялись они антипсихологизмом. Лучшим доказательством этого является тот замечательный факт, что сами антипсихологи в той или другой мере *пользуются* психологией, иногда даже сознательно. Так, по Н.О. Лосскому, «свойства истины вовсе не зависят от происхождения знания, так что наука о происхождении знания в такой же мере не может служить основой для теории истины, в какой языкознание не может служить основой для механики». «Отсюда следует, – продолжает он, – не только то, что в теории знания не надо включать исследования происхождения знания, но и то, что всякая попытка построить *генетическую* теорию знания неизбежно должна приводить к заблуждению и нелепостям»¹. Обращаясь же к тому, как сам Н.О. Лосский строит свою гносеологию, мы встречаемся на первом же шагу с требованием, что «мы должны начинать прямо с анализа фактов, мы не имеем права давать никакого определения знания и не можем указать никаких свойств его, кроме тех, которые прямо усматриваются в фактическом переживании»² и будут приняты нами за основание, определяющее, какие именно факты подлежат нашему исследованию»³. Такое сознательное намерение начинать гносеологию с анализа фактов со-

¹ Н. Лосский. Введение в философию. Ч. I. Введение в теорию знания. СПб., 1911. Стр. 29 и сл.

² Разрядка моя.

³ Н. Лосский. Обоснование интуитивизма. СПб., 1906. Стр. 63.

знания, конечно, должно немного смягчить вышеприведенный приговор над психологизмом. Ведь и сам Лосский в конце концов говорит: «... поскольку изучение состава знания есть уже в широком смысле слова указание на происхождение его, гносеология *не отказывается* от исследования происхождения знания»¹. Но такая откровенность встречается далеко не часто. Проф. А.И. Введенский, которому не удается и в первоначальных определениях логики в ее отношении к психологии избежать неясностей², строит «новое и легкое доказательство философского критицизма»³ на толковании закона противоречия как естественного для представления и как нормативного для мышления⁴, совершенно не учитывая того, что разница между представлением и мышлением есть разница чисто психологическая⁵.

Еще разительнее, пример выдающегося философа наших дней Гуссерля, давшего в I томе своих «Логических исследований» несокрушимую критику всякого психологизма. Воздвигнутое им во II томе «Logische Untersuchungen» грандиозное здание феноменологии предваряется далеко не случайным⁶ по вытекающим из сути дела замечанием: «Phänomenologie ist descriptive Psychologie»⁷. Гуссерль отклоняет возможный упрек в психологизме⁸ тем, что феноменология есть не полная научная психология, но – «только известные классы дескрипций, которые образуют предварительные ступени к теоретическим исследованиям в психологии». Однако вопрос здесь идет не о *методе* феноменологии, а о *предмете* ее. Она может быть и чисто дескриптивной, будучи в то же время исследованием психологического. Это живо почувствовал сам Гуссерль и в своем новом сочинении уже прежде всего старается отделить феноменологию от психологии путем отличия

¹ Н. Лосский. Введение в филос. Ч. I, стр. 31.

² Так, он пишет: «...если каждое слово психологии в свою очередь должно быть проверяемо правилами логики, то, значит, последние и вовсе не основываются на психологии, а существуют независимо от нее» (Логика как часть теории познания. СПб., 1912. Стр. 5). Здесь – смешение непосредственного усмотрения ошибки, существующего *до* всякой науки (между прочим, до логики и психологии), и логики как научной системы в одном термине – «логика». То же quaternio terminorum [Учетверение терминов (лат.) – логическая ошибка.] повторено на стр. 11).

³ Проф. А.И. Введенский. *Op. cit.*, стр. 262 и сл.

⁴ *Ibid.*, стр. 251 и сл.

⁵ Ср. с этим: Н. Лосский. Логика проф. А. И. Введенского. М., 1912. Стр. 24–31.

⁶ К сожалению, мы принуждены пользоваться только первым изданием «Log. Unt.» Гуссерля. Во втором издании все сближения феноменологии с психологией и гносеологией отклоняются.

⁷ Husserl. Logische Untersuchungen II. 1901. Стр. 18. [Феноменология – это описательная психология (нем.)]

⁸ На той же странице.

сущности (Wesen) от *факта* (Tatbestand), с одной стороны, и реально-го от «не-реального» – с другой¹. Если даже признать эти различия правильными², то и тогда возникают многочисленные недоумения³, и среди них кардинальный вопрос: а чистое сознание, которое намеренно и сознательно описывается Гуссерлем, оно же ведь все-таки есть *сознание*? Ведь преодоление индивидуального, или антропологического, субъекта в гносеологии не есть же еще преодоление субъекта трансцендентального. Интересно, что защитники Гуссерля упорно повторяют то, что уже сказано, уже утверждено в феноменологии Гуссерля в качестве непосредственно данного, совершенно не отвечая на те возражения^{4*}, которые ставятся. Таковы, например, краткие и неясные ответы Г. Шпета на возражения Б.В. Яковенко: «1) феноменология изучает не только «акты познания», а интенциональность во всех ее как актуальных, так и неактуальных модификациях», или «3) Intentio может быть актуальна, но она не активна», или «10) феноменология не «стоит под» категорией «психического бытия», так как последнее есть эмпирическое бытие, а феноменология говорит о *чистом сознании*»⁵. Во всем этом как раз и существует-то сомнение. Как бы ни отвечали на эти воззрения до сих пор Гуссерль и его защитники, ясно одно: в феноменологии Гуссерля описывается «чистое сознание» и для объективного «предмета» «интенциональной направленности» нужен, по-видимому, еще особый критерий. Таким образом, и у Гуссерля находим некоторое близкое соотношение, говоря грубо, психологии и гносеологии, или, говоря утонченно, эмпирической и трансцендентальной феноменологии⁶. После внимательного анализа феноменологических достижений Гуссерля уже иначе относишься к его замечанию: «...психология находится к философии в близком, даже в ближайшем отношении»⁷. Это едва ли не признание в неосуществимости абсолютного антипсихологизма.

¹ Husserl. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. I Buch. Halle, 1913. Стр. 3 f.

² Подробнее о них ниже.

³ Многие из этих недоумений, и довольно основательные, высказаны, напр., Б.В. Яковенко в статье «Философия Эд. Гуссерля» (Нов. идеи в филос. СПб., 1913, № стр. 140–145) и «Что такое философия» (Логос. М., 1911–1912. Кн. 2–3, стр. 97 ff. и в особ. 86–94).

^{4*} В оригинале: выражения.

⁵ Г. Шпет. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. М., 1914. Стр. 114 и сл.

⁶ Ср.: Husserl. Ideen... стр. 57 ff.

⁷ Гуссерль. Философия как строгая наука. – Логос, 1911. Кн. I. стр. 35.

Такова эта первая причина, заставившая при установлении основ психологии как науки иметь дело и с гносеологией. Та и другая находятся именно в ближайшем отношении одна к другой, и, начиная строить одну, мы обязательно задеваем и другую. Обращаясь же, в частности, к Канту, мы таким образом в своем оправдании его или в своей критике его получаем известную точку зрения и для психологии. Намеренно мы не говорим о взаимоотношениях гносеологии и психологии подробнее и конкретнее. Нам пока важен самый факт их близкого родства.

Вторая причина того, что изучение Канта необходимо и для психологии, заключается в том, что у самого Канта, как это будет показано, очень тесно переплетены логическая и психологическая точка зрения на переживание. Это обстоятельство важно для психологии не менее, чем для гносеологии. Положительного для психологии в этом мало, поскольку такое переплетение совершается бессознательно, из отрицательных же черт наиболее важны те две, которые указывает проф. А.И. Введенский. «В психологии это приводит, во-первых, к тому, что психология мышления остается в крайне неразработанном виде, особенно же психология умозаключений», так как «нам покажется совершенно ненужным в психологии особое учение о том самом, о чем уже говорится в логике». «Во-вторых, этим смешением внушаются ложные взгляды на причисляемые к мышлению душевные переживания: они невольно логируются в наших глазах...»¹ Это требует особенно внимательного отношения к гносеологии Канта. И мы увидим, как причудливо переплелись тут у Канта «логика» и психология.

Третья причина, заставляющая нас оглянуться на Канта, – это то, что, по его учению, нет не только полного постижения «вещей в себе», относимых нами к внешнему миру, но и наш дух в его сокровенной глубине, в своей «вещи в себе», недоступен для нашего умственного взора, а даны нам только душевные «явления»². Этот вопрос никак не может быть обойден, если мы действительно хотим утвердиться на незыблемых основаниях теоретической философии и если для нас психология не будет только собранием отдельных фактов, соединенных в недоказуемые и потому необязательные гипотезы. Никакая система психологии не может обойти этой гносеологической проблемы, и, поскольку мы наши систематические замечания предпосылаем той психологической школе, которая стремится уничтожить всю старую ассоциацион-

¹ Проф. А. И. Введенский. *Op. cit.*, стр. 11.

² *Кант. Критика чистого разума*. Пер. Н. Лосского. СПб., 1901. Стр. 108.

ную психологию и воздвигнуть на ее место новую, функциональную, мы и должны установить хотя бы приблизительные точки зрения и на этот предмет. И конечно, Кант, родоначальник критицизма, должен быть здесь рассмотрен в первую же голову.

Наконец, *четвертая* причина (и последняя), обнимая все указанные три вместе, является в виде необходимости какого-то особого *до-теоретического* исследования каких-то явлений, без чего невозможна ни гносеология, ни психология. Гносеологию не начнешь без твердой фактической почвы под ногами; ей надо за что-нибудь ухватиться в сознании, чтобы в ней вообще шла хоть какая-нибудь речь об отношении сознания к бытию. Ясно и то, что это не те обычные переживания, которые в нас существуют, ибо, имея их просто и оценивая по-обыкновенному, мы еще не становимся гносеологами. С другой стороны, психология, которая есть сознание сознания, тоже требует для себя каких-то особых, уже не текучих и не *так* изменчивых фактов, которые бы, однако, обнимали собою всю текучую изменчивость эмпирической душевной жизни. Все это толкает к иным фактам, чем те, к которым мы привыкли, и тут опять невольно возникает у нас мысль о Канте, об его априоризме, о трансцендентальной апперцепции и пр. В такой потребности до-теоретического констатирования некоторых фактов, из которых возникает жизнь духа, души, сознания, познания, и коренится наша главная причина обращения к «расчету» с Кантом¹.

II. КРИТИКА ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯ КАНТОВСКОЙ ГНОСЕОЛОГИИ. Значение критики Файхингера. Бездоказательность дуализма чувственности и рассудка. Ошибочность квалификации способностей духа, или души, с точки зрения их гносеологической ценности. Неясности в концепции основного дуализма: а) принципиальное различие и фактическое смешение «трансцендентальной» и «эмпирической» дедукции; б) пред-

¹ Удовлетворяет ли этому «до-теоретическому» знанию феноменология Гуссерля, мы пока этого не касаемся. Но можно сказать, что его прямолинейное самоотграничение от экспериментальной психологии, предпринятое в вышецитированной статье из «Логоса» «Философия как строгая наука», едва ли может иметь абсолютное значение. Многие сочинения уже использовали, и довольно удачно, феноменологический метод для психологии, напр.: *H. Hofmann. Untersuchungen über den Empfindungsbegriff* (Arch. f. d. Ges. Psych. Bd. XXVI, Heft 1–2) или *D. Katz. Die Erscheinungsweisen der Farben* (Zeitschrift für Psych., Erg. – Bd. 7, Leipz., 1911). И по-видимому, прав А. Мессер, который говорит, что феноменология, поскольку она старается выяснить психологические понятия с помощью имманентного созерцания, «есть сама психология, даже ее основная часть» (*A. Messer. Husserls Phänomenologie in ihrem Verhältniss zur Psychologie.* – Arch. f. d. Ges. Psych. Bd. XXII, стр. 124; ср. того же А. Мессера вторую статью в Arch. f. d. Ges. Psych. Bd. XXXII. стр. 61 f.).

шествование форм содержания; с) рационалистические пережитки у Канта; d) эмпирические элементы понятия априорности. Примерная иллюстрация противоречий Канта очевидным психологическим фактам.

Итак, что же такое Кант, что мы должны из него принять и что отвергнуть для психологии?

Файхингер¹ своим двухтомным комментарием оказал неоценимую услугу науке в двух направлениях: 1) он показал, что и у авторитетов встречаются самые примитивные ошибки, мешающие придавать им не только историческую, но и абсолютную ценность, и 2) Файхингер показал целесообразность того метода исследования Канта, кот[орый] может быть назван прямо грамматическим, поскольку комментатор не боится всеразрушающего ножа своей неумолимой критики – и критики иногда прямо отдельных выражений. Надо у Канта исследовать именно каждую строчку, каждое выражение, прежде чем говорить по существу. Когда начинаешь детально анализировать каждый отдельный этап и ступеньку в исследованиях Канта, то становится ясным, отчего это получилась такая причудливая «критическая гносеология» и отчего с ней нельзя сладить, если обращаться к ней как к чему-то целому и не стараться начать с проверки грамматической ясности отдельных фраз, отдельных кирпичиков этого здания.

Остановимся на самом основном, без чего немислима критическая философия. Это основное – дуализм – чувственности и рассудка, содержания познания и формы его, эмпирии и априорности явления и вещи в себе.

Дуализм чувственности и рассудка покоится на основной предпосылке кантовской гносеологии, что «предмет известным образом действует на душу» (*das Gemüth afficire*)². Кант нигде не анализирует этого отношения бытия к сознанию, и все, что говорит он по этому поводу, есть утверждение аффицирования. Представляя так себе картину познания, он, разумеется, должен с самого же начала утвердить этот дуализм чувственности и рассудка – вне и до всякого психологического, логического или какого бы то ни было еще анализа данного в сознании. Файхингер считает это мнение Канта об отношении чувственности и рассудка, или противоположение материи и формы, равно как и тесно связанное с последним допущение, что всякая материя дается нам только через чувственность, «более или менее недоказанным»

¹ H. Vaihinger. Commentar. zu Kant's Kritik der reinen Vernunft. Stuttgart. Bd. I. 1881. Bd. II. 1892.

² Кант. Кр. чист. раз., стр. 41.

и создающим из критицизма только «схоластический аппарат»¹. Не говоря уже о том, что у самого Канта определения в этой области не везде однозначны, – а у него существует противоречие в сфере самого основного признака, отличающего эти понятия, именно во Введении в «Критику чистого разума»² и в «Эстетике»³ предмет дается только чувственностью, а в «Тр[ансцендентальной] логике» он высказывает нечто совершенно противоположное: «...понятия без представлений пусты, представления *без понятий слепы*»⁴, – не говоря уже о всем этом^{5*}, и вообще *нельзя способности и свойства духа, или души, как-нибудь квалифицировать с точки зрения их гносеологической ценности*.

Излагая вопрос вообще конспективно, мы не предполагаем вдаваться в подробности. Но только что высказанное положение нуждается в основаниях. Главнейшие из них следующие.

Гносеология, главными вопросами которой являются проблема реальности и критика познания, необходимо должна сама оперировать, как и всякая сознательная человеческая деятельность, все-таки с мышлением и с познавательными состояниями. Раз решившись строить гносеологию, человек уже одним этим своим решением счел за несомненное: 1) существование вообще истины (так как ведь отрицание истины тоже есть истина, поскольку это отрицание претендует на правильность), 2) истинность, с которой совершаются его умственные акты (т. е. истинность логич. законов). Таким образом, гносеология, которая для своего анализа мышления пользуется мышлением же, в корне противоречива, ища истину и в то же время уже пользуясь ею в своих поисках. Отсюда следует такая дилемма: или в гносеологии наделять какие-нибудь психологические состояния особой ценностью их для познания, пользуясь в таком наделении такими же психологическими состояниями, и тогда всякую теорию познания признавать за *contradictio in adjecto*^{6*}; или же отказать реальным психическим состояниям в наделении их признаками, означающими ту или другую степень гносеологической истинности, а отнести таковые к сверхэмпирической реальности, усмотрение которой есть дело психологии,

¹ *Vaihinger*. Commentar. I, стр. 430.

² [Кант] Кр. чист. раз., стр. 25 и сл.

³ Напр., стр. 41.

⁴ *Ibid.*, стр. <...> [Страницу определить не удалось]. Ср.: *Л. Лопатин*. Положит. зад. филос. Ч. II. 1891. Стр. 87.

^{5*} Пунктуация (–) исправлена при подготовке текста.

^{6*} Противоречие в определении (*лат.*) – логическая ошибка.

и тогда возможна будет непротиворечивость в теории познания¹. Отделяя непроходимой пропастью чувственность и рассудок и думая, что первая дает «содержание», а второй – оформливает эти содержания, Кант никогда не может решить никакой гносеологической проблемы, так как, противореча сам с собой, он приходит к разделению этих двух сфер при помощи пользования все теми же формами рассудка и чувственности. Другими словами, помещая эти две способности познания в реальной человеческой душе («категория» чистого рассудка иначе и не объясняется Кантом, как акт, процесс связывания, данный притом в «душе»²), он обезоруживает себя в гносеологии, и, не имея в виду никаких истинно-идеальных основ³ знания, независимых от реального мышления, но сознаваемых в нем, он и уничтожает возможность непротиворечивой теории познания, и насильственно логизирует конкретно данные переживания, влияя пагубно, значит, и на психологию⁴.

Таково главнейшее основание, заставляющее не признавать за кантовским разделением чувственности и рассудка гносеологического значения. Резюмируя, можно сказать, что это разделение, предпринятое без особого, так сказать, гносеологического критерия, исключительно путем обыкновенной туманно-психологической абстракции, есть логический круг, *idem per idem*^{5*}, почему в корне не ясен и самый принцип такого разделения, поскольку Кант сознательно не занимается также и психологией. Не гносеология и не психология, а только неясное и не до конца осознанное нащупывание истины.

Вдумываясь глубже в этот дуализм формы и содержания, рассудка и чувственности, мы открываем новые трудности и неслаженности у Канта.

Прежде всего, имманентно говоря, достиг ли Кант надлежащей ясности в этом различении и сохранил ли эту ясность до конца?

¹ Ср. интереснейшее сочинение *L. Nelson. Über das sogenannte Erkenntnisproblem* (Sonderab. aus den «Abhandl. der Friesschen Schule», Bd. II. Heft 4. 1908), а также доклад того же автора на 4-м Интернац. филос. конгрессе в Болонье (1911 года), имеющийся и по-русски («Невозможность теории познания» в «Нов. идеях в филос.», № 5).

² «...Рассудок сам по себе ничего *не познает*, но только связывает и упорядочивает материал для познания». *Ibid.*, стр. 104. «То условие, под которым предметы могут быть наглядно представляемы, в действительности лежит в душе *a priori* в основе объектов, что касается их формы». *Ibid.*, стр. 84 и мн. др. места.

³ Для примера (поясняющего, а не доказывающего) укажем на «предмет» Гуссерля, узреваемый в созерцании сущности и за пределами эмпирических данностей. *Husserl. Log. Unters.* II, стр. 42–48, 50 ff., 77–96, 99 ff.

⁴ Недаром некоторые психологи, даже неокантианцы, стараются избегать в психологии терминов «рассудок» и «разум». Так, проф. А. И. Введенский пишет, что их надо прямо *вышвырнуть* из психологии. *Введенский. Психология без всякой метафизики*. СПб., 1914. Стр. 136 и сл.

^{5*} То же через то же (*лат.*).

Мы утверждаем, что этой ясности у Канта, во-первых, нет, а во-вторых, и не может быть.

Основная неясность в кантовском различении рассудка и чувственности, или, что то же, формы и содержания, категорий и материала знания, заключается^{1*} в смешении психологической и логической точек зрения. При этом под логической точкой зрения мы понимаем в данном случае совершенно условно то, что не зависит от эмпирических перемен, происходящих в душе, совершенно не предвешая вопроса о настоящем значении логического и отвлекаясь, напр., от теории абстракции Гуссерля, признающей за логическое уже нечто непсихическое. Удивительнее всего то, что Кант в принципе *проводит* это различие. Оно не удается ему только *фактически*.

«Среди различных понятий, образующих пеструю ткань человеческого знания, некоторые предназначены также для чистого априорного употребления (вполне независимо от всякого опыта), и это право их во всяком случае нуждается в дедукции, так как опытные доказательства правомерности такого употребления недостаточны, а между тем мы должны знать, каким образом эти понятия могут относиться к объектам, которых они не получают, однако, ни из какого опыта. Поэтому объяснение того способа, каким понятия относятся а priori к предметам, я называю *трансцендентальною дедукциею* и отличаю ее от *эмпирической дедукции*, указывающей способ, каким понятие возникает благодаря опыту и рефлексии над ним, а потому касается не правомерности, но лишь факта, благодаря которому возникло обладание понятием»².

«В самом деле, главный вопрос во всем исследовании состоит в том, что и насколько может быть познано рассудком и разумом независимо от всякого опыта, а не в том, как возможна сама способность мышления»³.

В «Пролегоменах» Кант после приведения таблиц суждений, понятий и всеобщих принципов естествознания говорит: «Чтобы соединить все предыдущее в одно понятие, прежде всего необходимо напомнить читателю, что здесь речь идет не о происхождении опыта, а о его составе. Первое принадлежит эмпирической психологии»⁴.

Нужно, таким образом, принять за факт, что Кант различает психологическую и логическую точки зрения. И мы можем вместе с проф. Г.И. Челпановым сказать: «...сам Кант отличал свой метод исследования,

^{1*} В оригинале: исключается.

² Кант. Кр. чист. раз., стр. 80.

³ Кант. Кр. чист. раз., стр. 6.

⁴ И. Кант. Пролегомены ко всякой будущей метафизике. Пер. Вл. С. Соловьева. М., 1905. Стр. 75.

который можно было бы назвать *трансцендентальным* методом исследования, от психологического генезиса понятий»¹. Но разделены ли у Канта эти две точки зрения *фактически* – в этом позволительно усомниться.

Проф. Г.И. Челпанов пишет: «В первоначальном восприятии мы не отделяем пространственного порядка от ощущений; если же мы процессы восприятия сделаем предметом нашей рефлексии, то увидим, что в восприятии мы можем отличить форму от материи, т. е. пространство от ощущения; мы увидим, что то, что мы называем порядком, может “мыслиться” нами без какого бы то ни было содержания. Мысля какое-либо тело, мы можем мыслить исключительно его пространственные свойства, совершенно не обращая никакого *внимания* на цветовые свойства. Такая возможность отдельного, независимого от ощущений рассматривания пространственного порядка и производит то, что мы считаем этот порядок ощущений чем-то независимым и отдельным и называем его “формой”»².

Эти глубоко верные мысли, однако, едва ли применимы в полной мере к Канту. Во-первых, у самого Канта *такого* психологического и *такого* тонкого различения *нет*; во-вторых, здесь уничтожается главный признак кантовского понятия *формы* как чего-то *формирующего*; в-третьих, у Канта так часто и откровенно говорится о предшествовании форм содержанием, что сомневаться в этом решительно невозможно.

Сходно с проф. Г.И. Челпановым рассуждают Виндельбанд, Коген, I. В. Моуер, Фр. Альб. Ланге и др. Так, *Виндельбанд* пишет: «Его понятие априорности не имеет ничего общего с психологическим первенством, хотя иногда и кажется, что между ними есть что-то общее, благодаря привычке Канта употреблять многозначные неопределенные выражения»³. Коген, Мейер, Ланге и др. тоже склонны считать неудачные и неверные выражения Канта только за метафоры⁴. Но поразительно откровенные заявления Канта решительно препятствуют такому взгляду на «формы» Канта.

«Так как то, в чем ощущения могут быть приведены в порядок и в известную форму, само не может быть опять ощущением, то, хотя материя всякого явления дана нам только *a posteriori*, форма для них *целиком* должна находиться *готовую в душе a priori* и потому может быть рассматриваема отдельно от всякого ощущения»⁵.

¹ Проф. Г. Челпанов. Проблема восприятия пространства. II. Киев, 1904. Стр. 119.

² Ibid., стр. 132.

³ *Виндельбанд*. Ист. нов. филос. Пер. под ред. проф. А.И. Введенского. СПб., 1908. II. Стр. 50 f.

⁴ Ср.: *Vaihinger*. Commentar. II, стр. 81 ff.

⁵ *Кант*. Кр. чист. раз., стр. 42.

«Но это наглядное представление (Кант говорит о пространстве) должно находиться в нас *a priori*, т. е. до всякого восприятия предмета, следовательно, оно должно быть чистым, не эмпирическим наглядным представлением»¹.

«Так как восприимчивость субъекта, способность его подвергаться воздействию предметов, *необходимо предшествует всем наглядным представлениям этих объектов*, то отсюда понятно, каким образом форма всех явлений может быть дана в душе раньше всех действительных восприятий, следовательно, *a priori*, а также понятно, каким образом она как чистое наглядное представление, в котором должны быть определены все предметы, *может до всякого опыта содержать принципы их отношений друг к другу*»².

Это слишком откровенный язык, чтобы его понимать как-нибудь метафорически. А таких мест можно привести из Канта сколько угодно³. И единственным выводом из всего этого может быть только то, что, различая логику и психологию в принципе, в намерении, Кант фактически путал их, почему в корне неясно и его различие формы и содержания.

Но Кант едва ли и мог провести такое различие сколько-нибудь ясно. Что здесь не было и *тенденции* производить исследование *психологическим* методом, это ясно из только что сказанного. Если и *de facto* у него часто психология, то *намеревался* он писать, конечно, *гносеологию*. Однако у Канта не было и гносеологической тенденции, если под последней понимать чисто «смысловое» отношение к переживанию, чисто интенционалистическое отношение, разумея под интенцией простой факт значимости переживания и отнесенности его к объекту, не опираясь ни на схоластиков, ни на Brentano и Husserl. Эти две основных точки зрения на переживание, логическая и психологическая, не ставились, значит, Кантом сознательно. А это и было причиной того, что у Канта оставалось место для иных принципов различений и для иных точек зрения на предметы, независимых от их рационального обоснования; таким принципом, правда отчасти скрытым, но отчасти и очень откровенным, и было у него *рационалистическое представление о субъекте познания как о замкнутой субстанции и о процессе познания как об аффицировании, т. е. причинном воздействии вещей в себе на эту субстанцию*. Разумеется, при таком воззрении раз навсегда закрывается доступ к иному пониманию нашего знания, как то, что

¹ Ibid., стр. 45.

² Ibid., стр. 46.

³ Ср.: *Vaihinger*. *Commentar*. II, стр. 86 ff.

складывает его из одних психических состояний и тем лишает его возможности проникновения в трансцендентное.

Эта-то догматическая точка зрения, которая и составляет собою истинную и фактическую сущность так называемого трансцендентального метода¹ Канта, и была первоначальной причиной и принципом различения формы и содержания, а вовсе не какие-нибудь точно осознанные и ярко проведенные психологические и логические точки зрения. Поэтому мы утверждаем, что Кант и не мог дать ясного различения формы и содержания, рассудка и чувственности; это различение оказалось у него не выведенным из фактов, а произвольно навязанным наследием рационалистического догматизма. Логически оно и не может быть даже обсуждаемо, так как имеет за собой лишь психологическое обоснование в остатках догматического умонастроения Канта; логическое, т. е. научное, значение его может быть поэтому, если оно есть, только чисто случайным. Многочисленные критики Канта или направляются прямо против такой догматической уверенности Канта, или же выставляют такие выражения, которые трудно понять без признания за Кантом такой уверенности.

По Файхингеру, у Канта кроме более мелких догматических остатков наиболее серьезны две недоказанные предпосылки всей гносеологии. Первая: «необходимость и всеобщность возникают из разума»² и вторая: «опыт в собственном смысле не возникает только из одних чувственных впечатлений»³. Без этих предпосылок невозможно никакое осмысленное усвоение Канта. Но для критицизма это есть безусловное *retitio principii*. В «Пролегоменах» мы прямо читаем: «Мы имеем, таким образом, некоторое, по крайней мере неоспариваемое⁴, синтетическое познание а priori и должны спрашивать не о том, возможно ли оно (потому что оно действительно), а только о том, как оно возможно, чтобы из принципа данной возможности вывести также возможность и всего прочего»⁵. Такая форма выражения абсолютно противоречит указаниям Виндельбанда на то, что в «Пролегоменах» Кант «излагает не систему, но введение в нее, повторяющее его собственный разы-

¹ Ср., напр.: Ф. Паульсен. И. Кант, его жизнь и учение. Пер. Н. Лосского. СПб., 1899. Стр. 158: «Магическое слово "трансцендентальный" освобождает от конкретного исследования предмета» (т. е. у Канта).

² *Vaihinger*. Commentar. I, стр. 426.

³ *Ibid.*, стр. 427.

⁴ Разрядка Канта.

⁵ *И. Кант*. Пролегомены, стр. 30 и сл.

скивающий ход мыслей»¹, и что поэтому он здесь уже предполагает то, что раньше было найдено. Вопрос, задаваемый Кантом в приведенной цитате, слишком ясен и методичен, чтобы его считать поставленным только *ad hoc* без системы.

Для Канта и вообще нет сомнений в априорном происхождении синтетических суждений. Он задается целью «спасти чистым понятием рассудка их происхождение а priori»². Говоря о «нахождении принципов а priori двух способностей души, познавательной способности и способности желания», Кант с поразительно уверенным тоном пишет: «Was Schlimmeres konnte aber diesen Bemühungen wohl nicht begegnen, als wenn jemand die unterwartete Entdeckung machte, dass es überall gar kein Erkenntnis a priori gebe, noch geben könne?»^{3*}.

Хорошую критику этих рационалистических и догматических колебаний у Канта дал Фолькельт⁴.

Наконец, можно привлечь еще блестящую критику кантовской гносеологии у русских философов Л.М. Лопатина⁵, Н.О. Лосского и С.А. Аскольдова.

Н.О. Лосский⁶ и С.А. Аскольдов⁷ почти все главные возражения свои строят на констатировании догматических предпосылок Канта. По С.А. Аскольдову, «критическое понятие априорности предполагает две необходимые предпосылки, во-1-х, внешний познающему субъекту мир и, во-2-х, как бы какую-то непроницаемость нашего сознания для этого мира и полную автономность рассудка на всех стадиях и во всех процессах эмпирического познания»⁸. Даже в самом понятии априорности у Канта надо констатировать его *эмпирические* элементы. «Эмпирическую предпосылку видим мы у Канта в том его утверждении, что строгая всеобщность и необходимость синтетических суждений *необъяснима* из опыта и *возможна только* при существовании апри-

¹ Виндельбанд. *Op. cit.* II, стр. 45.

² Прологомены, § 30. В переводе Соловьева не так ярко: retten передано через «сохранять».

^{3*} [Kant]Kr. d. prakt. Vernunft, Kehrbach, стр. II. [Но чем худшим могут увенчаться эти старания, чем если кто-то сделает неожиданное открытие, что нигде нет никакого познания а priori и не может быть? (нем.)]

⁴ И вообще небольшая книжка Фолькельта о Канте (*Volkelt I. Kant's Erkenntnistheorie. Leipz., 1879*) представляет собою замечательное явление среди немецкой литературы, по своей простоте, ясности и живости. О догматизме в области учения об априорности см. стр. 193 ff.

⁵ Л. Лопатин. Положит. зад. филос. Ч. II. М., 1891. Стр. 79–99, 124–143.

⁶ Н. О. Лосский. *Обосн. интуит.* 1906. Стр. 105 и сл., в особ. 112 и сл.

⁷ С. А. Аскольдов. *Основные проблемы теории познания и онтологии.* СПб., 1900. Стр. I–VI, 5 и сл., 60 и сл.

⁸ *Ibid.*, стр. 65.

орных форм представления и рассудка. Положение это никак нельзя вывести из одного только факта существования таких суждений и из того, что мыслится в понятии такого суждения»¹. Это еще лишнее доказательство того, как гносеология Канта *не могла* сделать свое разделение рассудка и чувственности ясным и точным.

Итак, Кант *не мог* удержаться на своей позиции в силу неосознанной привычки к догматическим приемам решения гносеологических проблем. Это же наше утверждение можно формулировать и иначе: Кант не считался с фактами психологического и логического («смыслового») порядка, а вносил в свою гносеологию схемы, выведенные из других источников. Прежде чем ответить на наш основной вопрос, которым мы сейчас занимаемся, именно о положительном и отрицательном значении Канта для современной психологии, приведем в пример одно из резких расхождений «критической» гносеологии Канта с фактами самого примитивного психологического свойства. Опять-таки мы не будем касаться деталей кантовского исследования, а возьмем основное его воззрение: дуализм формы и содержания. Поместивши между тем и другим непроходимую пропасть, Кант мало того что не сумел логически их соединить в главе «О схематизме понятий рассудка», объяснивши применение категориальных синтезов к чувственным данным путем ссылки на временные схемы и совершенно забывши, что время есть тоже априорная форма², он стал вразрез и с элементарными фактами психологии. Мы не можем думать о времени и пространстве как о чем-то абсолютно отличном от того времени и пространства, которое занято каким-нибудь определенным телом или явлением. Общие формы этих порядков различаются от их частных случаев лишь отсутствием безразличной для природы этих отношений качественности. Сущность же пространственных и временных соотношений совершенно одинакова, рассматриваем ли мы их как общие формы или в определенных конкретных случаях. Если мы обусловлены в созерцании той или иной конкретной кривизны или многоугольности внешним миром вещей в себе, то может ли быть, чтобы вообще кривизна или многоугольность, как общие типы, были обусловлены исключительно лежащими в сознании априорными формами³. Тожественность пространства и времени, как форм и как содержаний, есть факт психологический, так как он лежит в основе всех наших рассуждений еще до всякой гносеологии и так как

¹ С. Аскольдов. *Op. cit.*, стр. 61.

² Ср.: М. И. Каринский. Об истинах самоочевидных, стр. 176 и сл. и Н. Лосский. *Обосн. интуит.*, стр. 146 и сл.

³ С. Аскольдов. *Op. cit.*, стр. 67 и сл.

нельзя себе представить этих форм без вещей точно так же, как вещей без форм¹. Кант бессознательно предпочитает противоречить фактам, чем отказаться от привычек своего мышления.

Так как нашей задачей была собственно не критика кантовской гносеологии, а выяснение значения Канта для современной психологии, то все вышеприведенные соображения против Канта и не претендовали на всесторонний подход к Канту. Обратившись к гносеологии Канта, мы взяли ее самый центр, самый корень, то, без чего она не может существовать, именно гносеологический дуализм во всех его разнообразных транскрипциях: дуализм рассудка и чувственности, формы и содержания, вещи в себе и явления. Этот центр кантовской гносеологии, как мы старались показать, является туманным пятном из логики, психологии и просто вненаучных тенденций, хранившихся в душе у Канта. Таким образом, какое бы величественное строение ни было выстроено на этом фундаменте, все-таки достаточно коснуться уже только этого фундамента, чтобы вся постройка рухнула, оставивши собственно только одно не боящееся никакой критики достояние Канта: его философскую жизнь и философскую любовь к истине². Однако, отвлекаясь от этого, не философского, но биографического факта, мы получаем общее впечатление от кантовской гносеологии, как о колоссе на глиняных ногах.

III. ЦЕННОСТЬ КРИТИКИ КАНТОВСКОЙ ГНОСЕОЛОГИИ ДЛЯ ПСИХОЛОГИИ. Признание необходимости освободить психологию от овеществления сознания, совершаемого логическими точками зрения. Необходимость предварения психологии особой до-теоретической дисциплиной. «Интуиция» как метод. Получение понятия непосредственной и первичной данности.

Тремя главными точками зрения наделяет нас критика кантовской гносеологии.

1. Так как колебания у Канта между логической и психологической точкой зрения в фактической обосновке его гносеологии стоят вне всякого сомнения, то, преодолевая Канта, мы *избавляемся от тех суровых и непонятных схем, в которые поневоле заковывается у Канта и психология*. Читая у Канта постоянно о формирующей роли рассудка и о его безусловной необходимости в процессах познания, мы, конечно,

¹ Ср.: Schuppe. Erkenntnisstheor. Logik, стр. 7, 15 ff.

² См., впрочем, осторожную и хорошую сводку того, что может считаться у Канта незыблемым для всякой гносеологии, у Л. М. Лопатина (Учение Канта о познании. – Вопр. филос. и психол. Кн. 76, стр. 11 и сл.).

начинаем тем самым *овеществлять* сознание, навязывая ему схемы, понятные только в применении к законченным и нетекучим вещам внешнего мира. Как прекрасно говорит Ф. Паульсен по поводу понятия аналитических суждений у Канта, последний «в основе держался рационалистического взгляда на сущность понятий». «Аналитические суждения требуют, чтобы понятия были определенными сущностями, которые рассудок находит готовыми и путем анализа уясняет себе»¹. Отказаться от этого овеществления сознания и от наложения на него совершенно чуждых ему неподвижных и с роковой необходимостью действующих «понятий» помогает как раз критика кантовской гносеологии в ее целом.

Но не только *взаимоотношением* этих неподвижных формул рассудка и чувственности, поражающих своей противоестественностью и противопсихологичностью, создаются вышеупомянутые непрерывные овеществления сознания. Тот же результат получается и из концепций рассудка и чувственности, взятых в отдельности. Можно ведь совершенно независимо от Гуссерля (с его понятиями «Wesensanalyse», «Evidenz»^{2*} и пр.) утверждать, что в логике и гносеологии может идти речь только о смыслах, о значимостях, об «интенциях» переживаний, а вовсе не о самих переживаниях. Такое утверждение есть только следствие здравого смысла, и на нем можно базироваться совершенно независимо от понятий «созерцания сущности» и «адекватности», которые легко сделать метафизическими понятиями. Еще до этой метафизики можно согласиться с Гуссерлем, что определять чистую переживаемость содержания какой-нибудь представленностью его есть такое искажение, какое редко можно находить в философии³. У Канта как раз эти понятия рассудка и чувственности, даже если их признать независимыми от эмпирической текучести сознания, есть в конце концов все же понятия *психологические*, это есть именно, говоря языком Гуссерля, «Vorgestelltsein» вместо «reine Erlebtsein»^{4*}. Для психологии это губительно в той же мере, что и для гносеологии. Смысл, «интенции» есть, конечно, в себе нечто неподвижное и идеальное; мы это утверждаем как простой факт того, что одна и та же вещь, несмотря на различные перемены в нашем сознании, может переживаться в разное время как та же самая вещь. Эта идеальность и в некотором роде неподвижность

¹ Ф. Паульсен. И. Кант., стр. 132.

^{2*} «Анализ сущности», «очевидность» (нем.).

³ Husserl. Log. Unters. II, стр. 164 f.

^{4*} «Представленное бытие» вместо «бытие как чистое переживание» (нем.).

смыслов в силу отсутствия точно формулированных границ логики и психологии переносится, конечно, и на психологические факты, овецивая их не менее, чем это делали физиологические схемы старого материализма. Узнавши ненужность и неверность кантовских схем, мы тем самым открываем себе доступ к констатированию и изучению свежих, живых фактов сознания.

2. В понимании этого же смешения смысла и явления, т. е. логики и психологии, надо видеть импульс к *предварительному* исследованию смыслов, важных для гносеологии и психологии, до построения этих последних в качестве научно-систематических дисциплин. Будет ли это то же, что и феноменология Гуссерля, – это другой вопрос. Но кантовскому догматическому принятию пропасти между чувственностью и рассудком и смешению им логических и психологических точек зрения можно противопоставить только *анализ сознания*, анализ *непосредственно данного*, чтобы из самых фактов построить теорию, а не из того, что еще само не доказано. Мы говорили, что такая точка зрения не обязательно приводит к Гуссерлю, так как свою теорию знания, напр., Н.О. Лосский строит всецело на различении «моих» и «данных мне» переживаний, т. е. на анализе непосредственных фактов сознания, и при этом его теория выводится совершенно независимо от Гуссерля. Но, ставши на точку зрения необходимости описания непосредственно данного ранее гносеологии, мы должны точно то же предпослать и психологии. «Описание данностей наивного опыта, – пишет Гуссерль, – и идущие с ним рука об руку их имманентный анализ и логическое постижение совершаются при помощи некоторого запаса понятий, научная ценность которых имеет решающее значение для всех дальнейших методических шагов. Эти понятия, как легко показывает нам некоторое размышление, уже по самой природе экспериментальной постановки вопроса и метода остаются совершенно нетронутыми при дальнейшем движении исследования и переходят вместе с тем в конечные результаты, т. е. в те же научные опытные суждения, которые как раз и являлись целью исследования»¹. Ясно, что и психология уже предполагает некоторые понятия, устанавливаемые до нее, до психологии как системы теорий. И почувствовать это лучше всего может дать только критика кантовской гносеологии и неустанное задавание себе вопроса: *почему* она так расплзается^{2*} по своим догматическим швам?

¹ Гуссерль. Философия как [строгая] наука, стр. 19.

^{2*} В оригинале: *расплазается*.

3. Наконец, преодоление кантовской гносеологии ценно и в смысле открытия путей для *общепсихологических методов*. Нас поражает величие и в то же время несложность таких концепций Канта, как эмпирический и умопостигаемый характер, как мир свободы и необходимости и т. д. Трудно себе усвоить то, что во всем этом чувствуется одновременно и величие, истинно философское мироощущение и неслаженность, противоречивость, туманность. Кому приходилось много ломать голову над такими кантовскими антитезами, как царство свободы и царство природы, тот чувствует живейшее облегчение, когда ему посчастливится начать разбирать у Канта строчку за строчкой и с самых же первых выражений его следить за их точностью и определенностью. Тогда в конце концов получается, что ничего и примирять у Канта не надо, т. е. что не надо, напр., и стараться понять, как это в одном человеке совмещаются и «эмпирический», и «умопостигаемый» характер. Ведь дело все в том, что эти понятия эмпирического и умопостигаемого характера вовсе не доказаны в системе Канта. Они – плод догматического и туманного способа мышления; делая известную (для читавших Канта) цепь умозаключений, мы ведь доходим до того первоначального понятия априорности, которое пришлось нам осудить на этих страницах. Поэтому с объективной точки зрения совершенно бесполезно желание Канта примирить свободу и природу, высказываемое им в начале Третьей критики^{1*}: сам же он понаставил себе препятствий вроде антитезы свободы и природы; не ставь сам себе этих преград, нечего было бы и примирять или не так трудно было бы и примирение. Вот совершенно так же обстоит дело и с различием «вещи в себе» нашего духа и его «явлений».

Относительно любого переживания так называемое наивное сознание убеждено, что оно имеет его целиком, переживает его конкретно и непосредственно. И только теоретизирующая мысль философов (очень часто – ввиду сложности проблем), впадающих в схоластические тонкости и абстракции, могла приходить к выводам о том, что мы не познаем конкретно своего духа и в нем есть его «вещь в себе», недоступная для человеческого познания. Не говоря уже о только что упомянутом подходе к Канту, не говоря, далее, и о том, что сам Кант не всегда удерживает себя на этой позиции, признавая^{2*} нечто среднее между «вещью в себе» и «явлением» и утверждая разницу между *самопознанием* и *самосознанием* (причем суждение «я мыслю», поскольку оно утверждает: «я существую мысля», не есть *только логическая*

^{1*} Т. е. «Критика способностей суждения».

^{2*} В оригинале: познавая.

функция и самосознание не то, что самопознание»¹), – не говоря уже об этом, взгляды Канта на абсолютную неданность внутренней сущности нашего духа не выдерживают общего возражения, настолько же решительного, насколько и простого. Именно, еще Шульце (1761–1823), современник Канта и последователь Юма, поставил Канта перед неразрешимой дилеммой о влиянии «аффицирования» нашей чувственности «вещами в себе», существенным для которых является, по Канту, как раз отсутствие каких бы то ни было предикатов причинности. Это возражение о «вещи в себе» вполне приложимо и по отношению к человеческому духу. Кроме того, совершенно неизвестно, что такое *реальность* этих «вещей в себе». В блестящей статье «Явление и сущность в жизни сознания» Л.М. Лопатин пишет: «*Вещи в себе* не наполняют никакого пространства и никакого времени, они не порождают и не испытывают никаких действий; но то, чего нет нигде, никогда и никак, что ни в чем не действует и ниоткуда ничего не показывает, может ли быть названо *существующим* без явного злоупотребления словами? А если «вещей в себе» просто нет, то незачем и говорить о них и странно в них видеть непобедимую границу познания»². «Очевидно, не зная вполне данного предмета или *ничего* о нем не зная, несмотря на хорошее знакомство с его явлениями, – не одно и то же»³.

Мы, конечно, не задаемся целью хоть сколько-нибудь подробно критиковать этот пункт гносеологии Канта. Мы хотим только показать, что преодоление Канта *здесь* знаменует наше выхождение для работы уже в сферу свободной интуиции нашего духа, отчего существенно должны меняться и методы психологии в сравнении с естественнонаучными. Любопытное соотношение: внешний мир прекрасно изучен нашим естествознанием с его количественно-формальной стороны, но очень и очень плохо изучен с качественно-внутренней, так как, насколько мы уверены в действии любого физического закона, настолько шатки наши мнения относительно внутреннего строения вещества; духовный же и душевный мир постоянно описывается и изображается учеными и художниками с его внутренней, качественной стороны, и только совсем недавно, да и то только в области низших

¹ Ср.: А.М. Щербина. Учение Канта о вещи в себе. В «Философских исследованиях, обзорах и проч.», под ред. проф. Г. Челпанова. Т. I, вып. 3. Киев, 1905. Стр. 140 и сл., 129. Сюда же относятся любопытные сопоставления Фолькельта, из которых с неопровержимой ясностью следует безотчетное и необходимое утверждение Кантом познавать не только *das Dass* вещей, но и их *das Was* [Не только это вещей, но и их что (*нем.*)] (*Volkelt I.* Op. cit., стр. 119 ff).

² Вопр. филос. и психол. Кн. 30 (1895), стр. 633.

³ *Ibid.*, стр. 637. Ср. интересные соображения у Гуссерля (Филос. как строгая наука, стр. 25).

процессов, применен к психике метод количественного, цифрового постижения предмета. Разумеется, здесь кроется какая-то основная противоположность в методах психологии и естествознания. Допустить конкретную интуицию нашего духа, т. е. осознать одну из наибольших и наиважнейших противоположностей этих двух методов, хорошо помогает критика кантовской гносеологии. Такова третья важная выгода преодоления Канта для психологии.

Взгляд на психику *не как на вещь* или на собрание вещей; различие в реальном познавательном опыте идеального, т. е. не подверженного эмпирическим переменам, *смысла* и *явления*, текучего, становящегося, непостоянного; до-теоретическое описание этих смыслов; *конкретная* самоинтуиция нашего духа, познающего себя во всей качественной определенности своих состояний, – вот только чем можно возвыситься над Кантом и вот что надо вывести для современной психологии из критики кантовской гносеологии.

Если бы мы задали себе вопрос, нельзя ли все эти выводы скомбинировать воедино, то размышление показывает, что *все они могут быть объемлемы понятием непосредственной данности* во всех ее родах и формах, которое надо противопоставить кантовским схемам (напр., рассудка и чувственности), перешедшим в критицизм в качестве историко-философских пережитков. Это понятие, относящееся к простому предмету, не может быть, однако, само по себе элементарно-простым, и о нем надо много размышлять и рассуждать, чтобы добиться точной его формулировки. Но пока для нас важно установить то, что *овеществление сознания*, находимое нами у Канта и почувствованное нами у него еще до психологических теорий, есть факт, установленный на основе *непосредственной данности*; равным образом различие явления и смысла тоже не может быть следствием какой-нибудь теории, а есть нечто устанавливаемое *непосредственно*, как тот простой факт, что есть, напр., бессмысленные комбинации звуков и есть, с другой стороны, такие, которые обозначают какой-нибудь предмет (т. е. являются «словами»); наконец, и *конкретная интуиция нашего духа* уже по самому своему существу не может быть доказанной как-нибудь теоретически, а можно только показать, как принятие этого понятия облегчает дело психологического исследования и как путается теория, отказавшаяся от него. Все эти точки зрения, выведенные нами на почве желания понять Канта, которая *volens-nolens* является и почвой критики его гносеологии, аккумулируются, таким образом, в одной общей методологической предпосылке, именно в признании необходимости установить то, что могло бы считаться *не-*

посредственной данностью в психологии и в гносеологии. Только это признание и может быть универсальным возражением против критицизма, и только оно и спасает психологию как науку, и, главное, как *особую науку.*

Собственно говоря, этими заключениями и можно было бы ограничиться в поисках точек зрения, необходимых для критического подхода к Вюрцбургской школе. Мы могли бы теперь прямо приступить к изложению ее основных учений и к анализу этих последних с точки зрения того, удастся ли ей 1) избежать овеществления сознания, 2) достигнуть описания и различения смысла и явления и 3) пользуется ли она конкретной интуицией духа как методом. Но ради большей полноты мы попробуем установить эти три точки зрения, объемлемые понятием непосредственной данности, несколько детальнее, так, чтобы в них выделялись не только отвлеченно поставленные задачи, но чтобы виден был, хотя бы в простых контурах, и общий ход решения их. Тогда будет яснее, в чем же, собственно состоят достоинства и недостатки Вюрцбургской школы.

Понятие непосредственной данности, предваряющее собою науку как науку, есть то, что строится хотя и для целей науки, но *без посредства методов.* Другими словами, непосредственная данность заключается в том, что не предполагает еще *никаких* методов, или, что то же, она есть [то], что устанавливается на основе *простого усматривания*, простого *указания.* Можно, разумеется, и это простое усматривание назвать методом, но тогда его надо характеризовать каким-нибудь эпитетом, отличным от того, что *обыкновенно* называется методом. Термины «интуиция», «самовосприятие», «самонаблюдение» и пр. уже потому не стоит употреблять в применении к понятию непосредственно данного, что их многозначность и неопределенность путают дело уже и в сфере психологии как науки. Но *условно*, конечно, можно говорить, напр., об интуиции, сохраняя за этим термином не какое-нибудь притязание на полную характеристику метода, а [видя в нем] простую замену им слов «простое усматривание», «указание» и пр. В качестве более или менее полной характеристики метода термин «интуиция», может быть, лучше всего будет соответствовать действительности, но это требует для себя сложных оснований.

Итак, вообразим себя в преддверии психологии. Вообразим, что мы не знаем ни психологических теорий, ни гипотез, что нам надо определить, назвать, найти *предмет*, который не изучается никакой из известных нам наук и для которого должна быть создана *особая наука.* Разумеется, это может быть только непосредственно данным, так как мы не только не знаем каких-нибудь методов психологии, но

и существование самой-то психологии в качестве отдельной науки мы условились считать неизвестным нам.

Итак, что такое непосредственная данность? Есть ли такая непосредственная данность, для которой нужна особая наука?

IV. ВВЕДЕНИЕ В НАУКУ О НЕПОСРЕДСТВЕННОЙ ДАННОСТИ. Непосредственная данность как постулат. Возможность спора о непосредственной данности. Сравнение в этом смысле психологии с др[угими] науками. Непосредственная данность и основной, исходный пункт исследования. Непосредственная данность и наибольшая заметность. Негодность сенсуалистического понимания непосредственной данности: а) квалификационный ее характер и б) опасности овеществления сознания. Сложность и текучесть сознания как первая ступень к познанию непосредственной данности.

Без этого предварительного исследования нам нечего и думать ступить хоть шаг. У всякой ведь науки есть свои предпосылки непосредственного характера, потому что *ничего нельзя построить на одних доказательствах*; необходимы предварительные бездоказательные установки непосредственного опыта. Так, физик, изучая свою область явлений, конечно же предполагает, что эти факты как-нибудь да существуют. Иначе он не будет уверен, стоит ли заниматься этой наукой. Далее, он предполагает, что вещество или материя, изучаемая им, весьма, протяженна, непроницаема и пр. Все это не может не иметь в виду физик, раз это-то он и изучает. А докажите же мне, что вот этот пресс-папье имеет некоторый вес, что у него ручка холодная, что он занимает известное место на столе. Что пресс весом, это вы докажете только тем, что предложите мне самому поднять его; что ручка его холодна, вы докажете, предложивши сравнить ее температуру с температурой хоть абажура вот этой горячей лампы. И т. д. Везде вы будете предлагать испытать и пережить данные предметы и свойства их *мне самому, непосредственно*, без доказательств. Увидел – и узнал, не увидел – ничем иным и пытаться доказывать не стоит. И так во всякой науке есть ряд положений, которые мы принимаем прямо, непосредственно; и только на основании и при помощи этих положений мы можем потом уже силогистически или вообще логически строить свою науку.

Вот это-то непосредственно данное и хотим мы определить для психологии. Оно укажет нам и первоначальные пути исследования, так как без знания того, что предлежит нашему исследованию, невозможно заранее установить, что, собственно, надо нам делать в этой *особой* науке – психологии.

Нечего удивляться, что непосредственно данное может быть предметом спора. Спорить возможно и о таких вещах, которые вполне очевидны каждому из спорящих; достаточно только небольшого расхождения в способах описания этого непосредственно данного или в способах оценки его, как споры уже возможны и законны. А где такая невероятная сложность, как в психологии, там, разумеется, таких споров о словах всегда очень много, и прогресс науки здесь всегда заключается в точном фиксировании понятий и в установлении ясности употребляемых терминов. Одно и то же явление может рассматриваться с разных сторон, в нем могут констатироваться различные элементы, может быть несколько не исключающие друг друга; но все это при общей сложности вопросов фактически часто влечет за собой разногласия, принимающие потом уже принципиальную форму. И нередко приходится убеждаться, как у спорящих сторон эта принципиальность создается только благодаря неоднородности точек зрения на материал, констатируемый ими, неоднородности, которая, казалось бы, должна быть с первых же шагов ясно осознанной и формулированной.

В отношении спорности непосред. данного не одна психология находится в таком невыгодном состоянии. Возьмем, напр., общее языковедение, и именно ту его часть, где идет речь о физиологии звуков речи. Ведь некоторые звуки, несмотря на то, что мы их постоянно произносим, постоянно их слышим и понимаем, очень трудно описать так, чтобы вполне ясна была зависимость их от расположения органов произношения, от силы выдыхаемого звука и пр. Так, звук, начертаемый русской буквой *ш*, очень труден для описания, и, напр., во «Введении в языков[едение]» проф. В.К. Поржезинского прямо говорится, что «условия образования этих звуков (*ш* и *ж*) еще недостаточно выяснены». Пока можно сказать только то, что «при образовании согласных *Šž* (т. е. *ш* и *ж*) резонирующая часть полости рта имеет больший объем, чем при образовании согласных *S* и *Z*»¹. Другой пример: не вполне ясно участие губ в болгарском гласном «ъ»; одни признают его, другие считают сомнительным. Значит ли все это, спросим мы, что данное расположение органов речи действительно неопишимо, или, что самое главное, значит ли это, что надо и над самым предметом физиологии звуков речи поставить крест и считать задачу ее неразрешимой или по существу не допускающей никаких споров? Конечно же нет. Было время, когда и вообще не задумывались ни над каким произношением как над физическим и физиологическим явлением, а все-таки создалась

¹ В. К. Поржезинский. Введ. в языков., изд. 2, стр. 85.

особая наука для этого, и все-таки она развивается, достигая возможности описывать такие тонкости произношения гласных и согласных, что только удивляешься, читая о них в первый раз.

Психология в отношении непосредственно данного стоит ровно в таком положении, что и языковедение. Как в этом последнем практическая (и, конечно, временная) невозможность описать русские звуки *ш* и *ж* еще не значит, что эти звуки и на самом деле не обладают никакими характерными описуемыми чертами, как здесь истина может родиться только из споров, т. е. из сопоставления различных описаний, данных по этому поводу разными наблюдателями, так и в психологии: абсолютно нечего удивляться, когда говорят, что могут быть и должны быть также и споры о непосред. данном и что только из этих «споров» и может явиться конечная, неоспоримая истина. Уж куда, казалось бы, явственнее быть звуку, произносимому нами как *ш*? И никогда мы в нормальном состоянии не смешаем его ни в разговоре, ни в книге, никогда не заменим его каким-нибудь другим звуком; а попробуйте-ка эту столь очевидную и простую вещь описать – не удастся. Нельзя по этому поводу не вспомнить тех близоруких скептиков, которые отрицают за философией всякое значение только потому, что естественные науки так молоды и так совершенны, а философия-де так стара и так скромна по добытым результатам. Здесь тоже смешивается конкретное, фактическое положение дела, зависящее от тысячи случайностей, с идеальными законами и потенциями, которые таит в себе самая суть этого дела. Не получили общепризнанных наблюдений – тем больший интерес должен создаваться для достижения этих обобщений, а вовсе не огульное их отрицание.

Поэтому будем искать этот икс, это непосредственно данное, из чего должна исходить психология. Без выяснения этой основной предпосылки, повторяем, всякая попытка разобраться в каких-нибудь современных психологических учениях неизбежно оканчивается крахом.

Но прежде чем придать этому иксу какое-нибудь цельное и положительное значение, необходимо отграничить самое понятие непосредственно данного от не подходящих сюда терминов и заданий.

Первым таким указанием должно быть *memento*^{1*} относительно смещения *непосредственной данности с основным, исходным пунктом исследования*. Непосредственная данность есть то, что утверждает-ся до всякого исследования, утверждается как непосредственно усматриваемая первичность, нуждающаяся не в доказательстве, а только

^{1*} Букв. «помни», здесь «то, чего следует остерегаться» (лат.).

в приведении в известность. Как в физике непосредственно данным может служить материя, весома, протяженная, видимая, осязаемая и т. д. и т. д., так в некотором смысле такую же «материю» надо признать и в психологии, описавши ее несколькими эпитетами. Но положение «существует весома, протяженная, упругая и пр. материя» еще не есть исходный пункт исследования или теории. Это – до-научное, до-теоретическое констатирование факта, которое бессознательно содержится и действует у всех нормальных людей, даже независимо от культурного уровня. Это-то мы и условимся называть непосредственной данностью, а не то, что может лечь в основу нашего знания как суммы теорий. Таким теоретически первично-данным может служить в физике, напр., такой тезис: «Формальная сущность всякого физического явления заключается в движении». Это будет уж совершенно иная точка зрения, и нам, чтобы не сбиться при определении непосредственно данного в психологии, надо помнить об этих двух данностях. Обычно эта *теоретическая* данность является уже *результатом* исследований и теорий, и ее потом иногда очень удобно бывает поставить во главу угла, чтобы из нее дедуктивно изложить все изученное. Так, понятие Бога может быть результатом исследований известного рода; потом, при изложении, это понятие Бога вы ставите в начале своих исследований, и в этом смысле оно у вас первично дано. Но, повторяем, мы будем говорить о первичности простого констатирования, а не о логической первичности в выведенной теории.

Другое *memento* – это *опасность смешать непосредственную данность с наибольшей заметностью*. Это настолько очевидно и обще, что едва ли даже можно выдвигать это в качестве *методологического memento*. Понятие наибольшей заметности содержит в себе признаки сознательности, т. е. отнесенности к сознанию, как опознанию, а это обстоятельство не только совершенно лишне при определении непосредственной данности, но и легко может исказить понимание этой последней. Опознание предполагает массу сложных психологических условий, знания о которых должно добиваться уже при наличности шлифованного понятия непосредственной данности; кроме того, явление опознания, или сознания, данного психологического факта регулируется законами, которые по сравнению со строгостью понятия первоначальной данности можно считать относительными и в известном смысле даже случайными, поскольку мы не желаем изучать психологические факты *in abstracto*, а изучаем их во всей их полноте и фактической взаимопроницаемости. Это смешение первичной психологической данности с наибольшей заметностью известных сторон переживания лучше

всего обнаруживает свои грехи в общеизвестной и в прошлом много раз возводимой на принципиальную высоту *тенденции описывать все психическое как образное, как известную механическую связь чувственных представлений и ощущений*. Мы не будем критиковать здесь конкретных теорий, процветавших главным образом в старом английском ассоциационизме и в наши дни с особенной силой выдвигаемых американским психологом Тиченером (Titchener). Но рассмотреть этот общий принцип, по которому первичная данность есть образ, представление, мы обязаны все-таки по возможности полнее, так как, не переступивши через этот порог, мы и вообще лишаемся возможности двигаться дальше. Слишком уж проста, понятна и всеобъемлюща (по своей видимости) эта ассоциационная или, лучше сказать, сенсуалистическая точка зрения на первичную непосредственную данность.

Почему понятия «образ» и «представление» не могут точно описать собой искомую нами первичную данность? Прежде всего потому, что эти понятия суть *известного рода квалификации*. Это наиболее общая причина. Мы хотим достичь чистого описания, а не оценки предмета, ибо сначала надо опознать предмет, а потом уже оценивать его. Но коснемся сначала понятий чистого описания и квалификации вообще.

Когда говорят о «чистом опыте», «чистом описании», то тут кроются целые «глубины сатанинские» различных неточностей и терминологических опасностей. «Чистый опыт», возводимый некоторыми теориями в принцип, тем самым, разумеется, перестает быть чистым, так как исследованию всякого реального опыта, всякого эмпирического познания и испытывания все же предшествует в этих теориях это понятие чистого опыта (а это и значит, что «чистый опыт» не есть первичность простого констатирования).

Можно считать достоверным то, что «чистое описание» как метод есть *contradictio in adjecto*. Что бы мы ни описывали, мы описываем с известной точки зрения, возникающей у нас *до* опыта; а это и значит, что «чистое описание» как таковое просто фактически невыполнимо.

Однако понятие чистого описания приобретает полное право и большую методологическую силу, коль скоро мы отвлечемся от него как от метода и постараемся поставить *ударение на нем как на описании чего-нибудь «чистого»*, т. е. того самого, что мы до сих пор называли непосредственной данностью. В этом смысле понятие чистого описания несколько не предвосхищает возможных в психологии методов, а только намечает общий контур той области исследования, которая объемлется в понятии некоей психологической «чистоты», т. е. того основного, независимого от случайных частных общего, что лучше

всего именовать непосредственной данностью. Таким образом, ратуя за отделение чистого описания от квалификаций, мы вовсе не утверждаем чистое описание как метод, а только хотим точнее опознать психологическую данность вне возможных здесь квалификаций.

Мы сказали, что понятие образа в применении к непосредственной данности есть квалификация. Почему квалификация?

Когда говорят, что данный предмет есть то-то и то-то, то, конечно, это может и не связываться с вопросом о том, каково происхождение этого предмета. Если же говорят, что знание о происхождении предмета помогает знанию его сущности, то здесь комбинируются две совершенно различные точки зрения: одна смотрит на предмет как на становление и потому в существе своем есть преимущественно описание; другая смотрит на законченность предмета, на его бытие в данный момент и с описанием соединяет уже оценку его. Так, если мы говорим, что история помогает понять современное деление общества на политические партии и объясняет, какая из этих партий более всего близка к истине, то, конечно, мы делаем крутой уклон сознания от простого и безоценочного изучения истории, и наши исторические познания здесь мы уже на что-то *применяем*, а не просто довольствуемся ими как таковыми. Поэтому, раз мы желаем остаться на почве простого констатирования, что есть в данный момент, нам незачем обращаться к вопросу о *происхождении* констатируемых нами предметов, и будет уже совсем недостаточно, если мы этими ссылками на происхождение и ограничимся.

А между тем, говоря, что все психическое есть образное и различные комбинации этого образного, мы как раз совершаем одну из самых худших и опасных квалификаций, подменяя вопросом о происхождении (через внешние органы чувств) отдельных психических состояний интересующий нас здесь вопрос о самих этих состояниях. Еще бы кое-что объяснялось, если бы говорили о происхождении в собственном смысле этого слова, т. е. говорили [бы] о возникновении психического в неодушевленной и одушевленной природе, об отношении его к физическому и т. д., да и то при неучете самонаблюдательных элементов этого знания о происхождении, все-таки и такая наука едва ли бы могла хоть сколько-нибудь полно осветить вопрос о непосредственно данном. В значительной мере и здесь знание этого непосредственно данного хотя бы знание и в бессознательной форме, а все-таки уже предполагалось бы заранее. Упомянутый же принцип сведения психического на конкретно-образное и подавно не затрагивает вопроса чистого описания. Сказать, что везде и всегда только образы и связи их, – это значит произвести вивисекцию живой человеческой души (или,

говоря более обще и менее определенно, – человеческой психики) и насильственно распределить ее *по рубрикам прихода и расхода через внешние органы чувств*. Это же и есть квалификация психической первичной данности, т. е. квалификация с точки зрения того, через какой орган был воспринят данный предмет и насколько точно данный образ есть воспроизведение объективно ощутимой чувственной картины. Если бы мы вместо оценки качества данного куска шерстяной материи стали бы говорить, что этот кусок содержит столько-то аршин или что этот кусок материи имеет круглую, четырехугольную и т. п. форму, то это вызвало бы смех у наших собеседников. Но это не только не вызвало смех, а, наоборот, служило импульсом для философских обоснований и всяких построений у тех представителей старой английской ассоциационной школы, которые иначе и не хотели описывать психику как игру чувственных образов. Здесь совершалось именно это отмеривание аршинами вместо определения шерстяной материи по ее существу и качеству.

Помимо того что сенсуалистическая точка зрения (применим этот, главным образом гносеологический, термин к рассматриваемому нами сейчас примеру) не может не быть квалификацией непосредственной данности, – отодвигаясь далеко в сторону от чисто описательной позиции, она почти всегда является незаконнорожденным детищем *метафизических* воззрений, которые настолько же опасны в психологии, насколько и необходимы. Мы здесь не будем касаться трудного вопроса об отношении психологии к метафизике и не будем доказывать зависимость системы психологии, т. е. психологии как науки, от метафизики. Это вопрос важный и для настоящего исследования, но не он нас интересует сейчас. Нам важно почувствовать ту истину, что установление непосредственной данности в психологии может совершиться и без всякой метафизики. Может быть, трудно строить без философских скреп психологию *как науку* – этого мы не касаемся. Но что психология как *установление непосредственной данности* не нуждается ни в какой философии – это должно быть ясно уже из самого понятия непосредственности. Разумеется, философский фон углубит понятие первичной данности и локализирует его в сфере общего бытия сознания и мира, но никакая философия не даст новых *психологических* элементов этого понятия, поскольку эта философия будет занята своими обобщающими целями, а не все тем же анализом сознания, что и психология. Однако гораздо важнее установить то, что нахождение первичной данности не только не нуждается ни в каких метафизических предпосылках, но что эти предпосылки всегда вредят истине непосредственного

усматривания, заставляя видеть то, чего вовсе нет, и не видеть того, что обладает неоспоримой очевидностью.

Помимо явных противоположительных тенденций понятия образа последнее заслуживает порицания с точки зрения непосредственной данности еще и как очень опасная предустановка мысли в дальнейших психологических исследованиях. Безусловно, когда мы говорим «образ», мы этим самым затрагиваем и часть того, что есть истинная непосредственная данность, но затрагиваем бессознательно, и потому содержащаяся здесь квалификация, как неосознанная, может быть прямо губительной для более сложных исследований. В самом деле, образ есть всегда образ чего-то, образ какого-нибудь предмета. Но предмет, напр. этот стол, есть нечто устойчивое, постоянное; вчера я видел его таким-то, сегодня вижу опять тем же и наверно завтра увижу с теми же самыми признаками и свойствами. Такая статичность и неизменность, конечно, должна быть перенесена и на самый образ, понимаемый в смысле психического явления. Отсюда очень легко и всю психику вообразить состоящей из отдельных неподвижных и пассивных образов, которые как в зеркале находят свое неизменное и точнейшее отображение. А сделавши такой вывод, мы кладем на всю психологию и на все науки, так или иначе с ней связанные, напр. педагогику, тяжелую печать пассивности и безжизненности изучаемого в них предмета, устремленного в материалистически-метафизическую пустоту, взамен конкретного отношения к жизни и фактам.

Но эта опасность становится еще больше, если мы вспомним такие явления в нашей психике, когда никакого образа не возникает в сознании и даже не может возникнуть по самому существу переживания. Всякие отвлеченные понятия, «человечество» или «прозрачность», сами по себе никакого образа не вызывают, а если вызывают, то, разумеется, это будут образы чисто случайные (по отношению к этим понятиям), т. е. зависящие от индивидуальных условий лиц, а вовсе не от самого существа этих понятий. Между тем эти слова мы отлично понимаем и оперируем с ними не хуже, чем с образами. И главное, что такое положение дела усматривается ведь непосредственно каждым, стоит только обратить внимание на свои переживания. Было бы смешно, если бы кто-нибудь утверждал, что союзы «и», «а» содержат в себе всегда определенный, только им одним свойственный образ. А раз такого образа обыкновенно нет и раз он, если есть, всегда случаен, то вполне же становится очевидным, что переживания союзов «и», «а» – это одно, а образы, могущие здесь возникнуть, – нечто совершенно и абсолютно иное, нисколько не характерное для сути переживания.

То же надо сказать и о всяких других сложных формах познания, напр. о, понятиях. Составляя уже известную квалификацию с той или другой точки зрения, эти психологические образования никак не могут считаться характеристикой того, что можно было бы назвать *непосредственной и первичной* данностью.

Итак, непосредственная данность в психологии не может быть формулирована ни в терминах сенсуализма, ни в терминах логики. Что же составляет именно *психологическую*, а не логическую и не метафизическую суть этого понятия непосредственной данности?

Так как нашей задачей может быть только констатирование фактов, то попробуем взглядеться в эти факты. Попробуем взять какое-нибудь конкретное переживание и посмотрим, что в нем может считаться непосредственно данным. Разумеется, таковым является прежде всего все переживание «целиком». Но разумеется, для того чтобы только сказать это, не стоило бы нам вести предыдущих рассуждений о непосредственно данном. Мы хотим не только сказать, что непосредственно данное есть, но и точно формулировать *то основное и то общее*, что лежит под всякой непосредственной данностью в психологии, в каких бы разнообразных формах мы его ни переживали.

Итак, что наиболее обще для наших переживаний?

Всматриваясь в переживание более или менее интенсивное, мы всегда поставлены в необходимость констатировать необычайную *сложность* этого переживания. Приведем для пояснения пример Н.О. Лосского, данный в его книге «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма».

«Представим себе, – читаем мы здесь, – следующий случай: психолог и в то же время ботаник-любитель А. гуляет со своим товарищем Б., который не занимается этими науками; Б. срывает растение, рассматривает его две-три секунды и передает своему товарищу со словами: “ромашка”. Б. рассматривает его тоже всего две-три секунды и укладывает в коробку, потому что это вовсе не ромашка, а один из видов *Leucanthemum*, и ему трудно себе представить, как можно смешать эти растения; рассматривая растение самое короткое время, он воспринял образ его во всех подробностях, он видел и его полушаровидное цветоложе, не похожее на конические цветоложа ромашки, и листья с редкими зубцами, но вовсе не подразделенными, как у ромашки, и т. д. и т. д. Мало того, он заметил еще, что листья этого экземпляра ненормально слабо развиты, и потому не выбросил его. Заинтересованный причиной этого явления, он начинает думать о нем, соображает, что оно должно быть обусловлено недостатком влаги, но удивляется этому, так как знает, что в прежние года

это место, наоборот, изобиловало ею; это затруднение вызывает в нем какую-то смутную эмоцию, в голове являются отрывками разные догадки, в то же время он безотчетно оглядывается во все стороны и вдруг замечает вырытую в этом году канаву; этим все объясняется; он тотчас же успокаивается и удовлетворяется; в сознании его всплывают другие мысли, ему вспоминается сосед, который провел эту канаву; это помещик, желающий повысить доходность своего имения и постоянно толкующий о причинах упадка дворянского землевладения в России; отсюда мысль А. переходит к дворянству как общественному классу»¹ и т. д.

Из этого примера легко видеть прежде всего всю необычайную сложность и поразительное разнообразие переживаний, могущих случиться в ничтожный промежуток времени. Мы здесь не говорим о высших чувствах, не говорим о психологии гения или вообще сложных умственных построениях. Мы берем самые, казалось бы, незначительные факты из нашей повседневной жизни и уже в них находим невероятную сложность^{2*}. И не только вышеупомянутый процесс последовательного различения, происходящий, однако, почти мгновенно, относится к примерам необычайной сложности психической жизни. Итак, возьмите самое обыкновенное восприятие пространства – и в нем, как это показано проф. Г.И. Челпановым, таится такая сложность, которую, вообще говоря, трудно и предчувствовать. Оказывается, что, хотя глубина и есть первоначальное содержание сознания, необходимо все-таки психологически различать два пространства: «первоначальное и развитое, глубину, так сказать, первоначальную и глубину развитого сознания, а между ними для нашего сознания большая разница...»³ Видение глубины находится в зависимости от двигательного-осязательного опыта, а главным образом [от] представления осязательной *величины* предмета, так что «зрительные ощущения, сопровождающие те или другие осязательные ощущения, являются для нас знаком тех или других реальных величин, зрительный же опыт сам по себе не был бы в состоянии создать того представления глубины, которым мы в настоящее время обладаем»⁴.

¹ Н. Лосский. Осн. учения психологии с т. зр. волюнт. СПб., 1903. Стр. 111.

^{2*} В этом месте в оригинале вычеркнут текст: «На школьной скамье, изучая психологию по гимназическому учебнику, мы часто слышим слова о какой-то большой сложности психического процесса, слышим предостережения о том, что в психологии далеко не все так просто, как в естествознании. Однако эти истины становятся совершенно новыми, когда их переживаем на деле и когда вложишь в них то конкретное и чудовищное (по сравнению с естественными науками) содержание, которое им на самом деле принадлежит».

³ Г. Челпанов. Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности. Киев, 1896. Стр. 259 f.

⁴ Ibid., стр. 373.

Эти два примера из Н.О. Лосского и Г.И. Челпанова взяты нами не только для иллюстрации различной сложности состояний сознания, но в этих примерах сокрыта еще и противоположность описательного и генетического отношения к переживанию. Если даже проводить между ними принципиальную разницу, то и тогда ясна общая их черта: глубочайшая сложность, варьирующая от элементарных актов до невероятных по своей глубине состояний.

Этот признак – сложность и текучесть, – обуславливающий собою возможность самых глубоких и многочисленных переживаний в одно только мгновение, заставляет скептически отнестись и вообще к той концепции непосредственной данности, которая оперирует с терминами «представление», «понятие», «суждение» и пр. и пр. В том, что может считаться по истине непосредственной данностью, *нет еще никаких «представлений» и «понятий»*; это слишком громоздкий материал, чтобы с ним можно было так легко и проворно обращаться, как это у нас на самом деле происходит – хотя бы в вышеприведенном примере Н.О. Лосского. «Представление», «понятие», «суждение» и т. д. и т. д. – все это есть уже *структурность* сознания, есть нечто уже *образовавшееся* из чего-то. Ища непосредственную данность, нельзя оперировать такими сложными терминами. Что же есть то первоначальное, из чего образуются эти структурные формы сознания?

V. ГУССЕРЛЬ И ДЖЕМС О НЕПОСРЕДСТВЕННОЙ ДАННОСТИ. Учение Гуссерля об абстракции. Разделение смысла и явления как основной пафос теории абстракции Гуссерля. Учение Джемса о потоке сознания. Текучесть как главный пункт этого учения. Необходимость соединения учений Гуссерля и Джемса для концепции непосредственной данности. Две поправки к теории Гуссерля: а) о «несуществовании» «смыслов» и б) о делимости феномена интенции на «акт», «смысл» и «предмет».

Два замечательных имени да будут нашими путеводными знаками. Нам нет надобности присоединяться к Гуссерлю и Джемсу вполне, тем более что не только это были бы две едва ли как-нибудь примириемые величины, но и каждый из этих философов в отдельности едва ли не вызовет в нас недоумений, если относиться к ним во всей полноте и цельности их воззрений. Но *теория абстракции* Гуссерля и *учение о потоке сознания* Джемса должны быть поставлены во главу уже всякого психологического и гносеологического исследования. Другой вопрос, конечно, *как эти два учения соединить*. Но мы сейчас увидим, как невозможно без этих учений построить хоть сколько-нибудь основательную концепцию непосредственной данности.

Беря познавательное переживание во всей его общности и полноте, Гуссерль различает в нем следующие явления. – Всякое выражение может быть рассматриваемо: 1) именно как выражение, выражение и 2) с точки зрения того, *что* выражено. Но и эта вторая точка зрения неоднозначна. Здесь могут иметься в виду: 1) физическое явление, конструирующее данное выражение, и 2) «акты, дающие этому выражению значение, и прежде всего конкретную полноту, и в которых конституируется отношение к выраженной предметности». «Благодаря этим последним актам выражение есть нечто больше, чем звук. Звук этот нечто «имеет в виду» (*meint*) и в то же время, как он нечто «имеет в виду», он относится к предметному»¹. Но Гуссерль идет дальше. Среди актов понимания значения слов надо различать: 1) те, которые *существенны* для выражения, поскольку оно еще вообще должно быть выражением, т. е. осмысленным словесным звуком, – их Гуссерль называет «актами, сужающими значение» (*bedeutungsverleihende Acte*) или просто «интенциями значения», «обозначительными интенциями» (*Bedeutungsintention*); 2) те, которые дают значение слову не как комплексу известных звуковых и пр. явлений, но слову как имеющему то или другое логическое значение, – их Гуссерль называет «актами, наполняющими значение» (*bedeutungserfüllende Acte*) или просто «наполнениями смысла» (*Bedeutungserfüllung*)².

До сих пор Гуссерль рассматривал «осмысленное выражение как конкретное переживание». Но если обратиться «от реального отношения актов к идеальному отношению их предметов»³ и принять во внимание, что выражение «не только имеет свое значение, но и относится к известным предметам»⁴, то мы должны будем сделать еще несколько очень важных различий. Обыкновенно эти различия путаются в многозначном и неясном термине «содержание». Именно, содержание выражения может быть 1) *значением просто*, идеей значения, идеальным актом понимания значения, 2) содержанием, наполняющим данный смысл, «идеальным коррелятом предмета – в конституирующем его акте наполнения значения», и 3) содержание может быть самим этим предметом, который имеется в виду в выражении⁵. Эти дистинкции идеального порядка находят свое оправдание в том, что на деле, напр. в математике, мы оперируем

¹ [Husserl.] Log. Unters. II, стр. 37.

² Ibid., стр. 38.

³ Ibid., стр. 42.

⁴ Ibid., стр. 46.

⁵ Ibid., стр. 50 ff.

вовсе не с реальными вещами, не с этим нарисованным кругом, который фактически всегда будет неправильным кругом, но с идеальным, везде, всегда и всеми понимаемым одинаково, т. е. идеально¹.

Нельзя короче и точнее характеризовать квинтэссенцию всей феноменологии Гуссерля, [чем] как *противопоставление смысла и явления*. Ведь пафос теории абстракции Гуссерля заключается в проповеди идеальных основ знания, не подверженных влиянию со стороны текущего становления эмпирически-психологических фактов. И хотя бы в такой общей форме, как мы их изложили выше, идеи Гуссерля *надо* принять. Здесь только до-теоретическое констатирование фактов.

Но, утвердивши идеальность знания, Гуссерль не имеет в виду утверждать что-либо относительно, так сказать, эмпирической стороны сознания. Идеальные «смыслы» и «предметы» помещены Гуссерлем в недостижимой для эмпирии высоте. И с этих высот Гуссерль принципиально не желает сходить. Однако общего описания этой, так сказать, эмпирии мы можем от Гуссерля и не ждать, так как оно гениально было начертано за пять лет до второго тома «*Logische Untersuchungen*» у Джемса.

Для характеристики цельности и нераздробленности сознания на части Джемс не хочет употреблять даже такие сравнения, как «цепь» или «ряд» психических явлений. Всего естественнее, по Джемсу, применить к нему метафору «река» или «поток»². Четыре основных свойства сознания служат как бы характеристикой этого «потока сознания»: «1) каждое «состояние сознания» стремится быть частью личного сознания; 2) в границах личного сознания его состояния изменчивы; 3) всякое личное сознание представляет непрерывную последовательность ощущений; 4) одни объекты оно воспринимает, другие отвергает, вообще все время делает между ними *выбор*»³. «*Тождествен воспринимаемый нами объект, а не наши ощущения*»⁴. «Чувствительность наша изменяется в зависимости от того, бодрствуем мы или нас клонит ко сну, сыты мы или голодны, утомлены или чувствуем себя бодро; она бывает различна днем и ночью, зимою и летом, в детстве, в зрелом возрасте и в старости. И тем не менее мы нисколько не сомневаемся, что наши ощущения раскрывают перед нами все тот же мир, с теми же чувственными качествами и с теми же чувственными объектами»⁵. То же самое надо сказать и

¹ Ibid., стр. 42–48, 77–96, 99 ff.

² Джемс. Психология. Пер. И.И. Лапшина. СПб., 1911. Стр. 131.

³ Ibid., стр. 125.

⁴ Ibid., стр. 127.

⁵ Ibid., стр. 128.

о сложных мыслях и убеждениях¹. *«Неизменно существующая идея, появляющаяся от времени до времени перед светом нашего сознания, есть фантастическая фикция»*². Можно говорить только о более или менее «устойчивых» и «изменчивых» состояниях сознания³. Джемс вводит, кроме того, интересное понятие «психические обертоны»; это есть «сознание... отношений, сопровождающее в виде деталей данный образ»⁴. Так, если три лица одно за другим крикнут нам: «Ждите!», «Слушайте!», «Смотрите!», то «наше сознание в данном случае подвергается трем совершенно различным состояниям ожидания, хотя ни в одном из трех случаев перед ним не находится никакого определенного объекта»⁵. Равным образом, схватывая впервые смысл фразы, мы еще не имеем почти никаких чувственных образов; «это – совершенно своеобразное ощущение». «Я стремлюсь главным образом к тому, чтобы психологи обращали особенное внимание на смутные и неотчетливые явления сознания и оценивали по достоинству их роль в душевной жизни человека»⁶. «Всякий определенный образ в нашем сознании погружен в массу свободной, текущей вокруг него «воды» и замирает в ней»⁷. Эти обертоны, эту кайму и надо иметь в виду при суждениях о «потоке» сознания.

Гуссерль и Джемс описали два мира, хранящиеся в нашем сознании: мир «значимостей», идеальной «предметности» и мир эмпирического становления. И как Гуссерль не хочет заниматься эмпирическим становлением и упорно отделяет свою феноменологию от психологии, так и Джемс, утвердивши, что познаваемое нами в качестве тождественного всегда познается нами в новом состоянии сознания, отказывается от объяснения этого факта («психология самонаблюдения должна отказаться от выяснения этого факта»⁸), т. е. тоже отделяет свою психологию от того, что можно было бы вслед за Гуссерлем называть феноменологией или просто логикой.

А между тем только в *соединении того, что Джемс называет «водой», этого текучего, так сказать, вещества сознания, с тем, что Гуссерль называет «смыслом», и состоит то, что мы могли бы назвать подлинной непосредственной данностью.*

¹ Ibid., стр. 129 и сл.

² Ibid., стр. 130.

³ Ibid., стр. 132 и сл.

⁴ Ibid., стр. 137.

⁵ Ibid., стр. 135.

⁶ Ibid., стр. 136.

⁷ Ibid., стр. 137.

⁸ Ibid., стр. 206.

В этом соединении в особенности гуссерлевские концепции претерпевают некоторые, по виду весьма существенные, перемены; о них тотчас. Но мы могли бы напомнить то, что у Гуссерля, собственно говоря, ничего цельного еще пока нет. В сущности, Гуссерль никакой гносеологии и никакой психологии еще не создал; а феноменология его только намечена. Поэтому чрезвычайно трудно как излагать Гуссерля, так и найти в нем что-нибудь цельное, органическое. «Излагать Гуссерля, – пишет С.А. Аскольдов, – дело по существу неблагодарное, потому что у него, кроме различных *отдельных* соображений и мнений, иногда удачных, иногда неудачных, не имеется никакого органического *целого*, никакого ясного взгляда на сущность познания»¹. Все это побуждает в различных наших дополнениях и изменениях гуссерлевских концепций «смысла» не отмежевываться от Гуссерля абсолютными границами. Весьма возможно, что к каким-нибудь из этих точек зрения придет и сам Гуссерль, если захочет дать настоящую систему философии или гносеологии. Но пока, в ожидании от Гуссерля второго и третьего тома его «Ideen» (обещанных им в «Ideen» I, стр. 5), попытаемся сами устранить некоторые неясности в концепции «смысла» и поставить все это в связь с нашим понятием первичной, непосредственной данности.

Во-первых, одна из особенностей феноменологических концепций Гуссерля – это энергичные ссылки на «несуществование» идеальных «смыслов» и «предметов», ссылки настолько же странные, насколько и немотивированные. Пусть, говорит Гуссерль, я представляю себе бога Юпитера; это не значит, что бог Юпитер существует у меня в сознании; «имманентный», «ментальный» предмет, значит, не принадлежит к дескриптивному составу переживания; он на самом деле, значит, вовсе не имманентен или ментален; но он, конечно, не существует также и *extra mentem*^{2*}; он вообще не существует³. В «Ideen» вся феноменология построена на различении *существующего* факта и *несуществующей* сущности. Когда Гуссерль говорит о своих «смыслах» и утверждает, что они только «значат», но отнюдь не «существуют», то это можно понять только как признание абсолютной независимости «предмета» и «сущности» от 1) сознания и от 2) пространственно-временного мира. Именно, оставивши за «сущностью» предикат существования, Гуссерль должен был бы наделить ее пространственно-временными или временными определениями, так как никакое «реальное», ни материальное, ни психо-

¹ С.А. Алексеев (Аскольдов). Мысль и действительность. М., 1914. Стр. 354.

^{2*} Вне разума (лат.).

³ Husserl. Log. Unters. II, стр. 352 f.

логическое, не может быть вне двух или по крайней мере одного из этих определений. Но такая позиция была бы для Гуссерля противоречивой, потому что наделение «смысла», напр., психической природой было бы, с его точки зрения, «психологизмом»; в результате получалось бы нечто усматриваемое «опытной» интуицией, нечто индивидуальное. А Гуссерль видит в «сущностном» созерцании достижение подлинно общего, истинного *species*^{1*} данного предмета; он употребляет даже термин «восприятие» общего². Естественно, что с точки зрения «естественной установки», т. е. с точки зрения нашего обыкновенного, повседневного и общенаучного отношения к миру³, все эти «сущности», конечно, не «существуют»; существуют только реальные «факты». Но было бы бессмысленно *вообще* отрицать существование этих «сущностей», и прежде всего это надо помнить Гуссерлю; если феноменология занимается «не-реальными» в смысле «несуществующими» [сущностями], то к чему тогда эта наука, выдумывающая того, чего нет? «Сущность» должна существовать, и, думаем мы, в утверждении вместе с Гуссерлем «несуществования» «смысла» мы только заботимся быть как можно более осторожными и не помещать «сущности» вот этих окружающих нас предметов, а также и «сущности» наших психических процессов в пространственно-временном мире, усматриваемом «простым», «естественным» опытом, или, по терминологии Гуссерля, в этом «реальном» мире, в мире «естественной установки». Таким образом, «несуществование» идеального «предмета» у Гуссерля можно понять только чисто отрицательно: это не есть существование психическое и не есть существование материальное, или, просто говоря, это не есть «реальное» существование. Это первое, без чего Гуссерль становится непонятным. Не решая определенно вопроса о «существовании» этих «полумистических созерцаний «несуществующих» и, однако, как-то «существующих» идейных «значений», действительно придется вместе с С.А. Аскольдовым считать все это «образцом гносеологического тумана»⁴.

Во-вторых, чрезвычайно трудно усвоить то, как может в интенции находиться одновременно интендирующий акт, его интенциональный смысл и интендированный им через этот смысл предмет. А ведь это су-

^{1*} Понятия (*лат.*).

² *Ibid.*, стр. 634. Ср. и вообще у Гуссерля о «категориальном созерцании»: стр. 600–636, 654–663.

³ О «естественной установке» и об устраняющей ее феноменологической эпохѣ [воздержание от суждения (*греч.*)] см.: *Husserl. Ideen...* стр. 48 ff, в особ. 52 и 56.

⁴ С.А. Аскольдов. Мысль и действительность, стр. 351.

ществование и лежит в основе всего учения Гуссерля о познании. Русский критик Гуссерля пишет по этому поводу: «Ведь сам же он утверждает следующее: «Когда воспринимается внешний предмет (дом), то наличные в *этом* восприятии ощущения не воспринимаются, а переживаются... Если же затем мы обратим свое внимание на эти содержания (т. е. ощущения)... и возьмем их просто так, как они суть, то, разумеется, мы их *воспримем*, но не воспримем при этом чрез их посредство внешнего предмета» (Log. Unters. II, стр. 709). Это значит, что в первом случае мы знаем лишь о наличности предмета, а во втором – лишь о наличности переживания (акта восприятия); это значит, что в первом случае мы ничего не знаем о переживании, а во втором – ничего не знаем о предмете. Как же убедиться в том, что оба этих элемента связаны между собою необходимою внутренней сосуществоваемостью? Говорят: путем непосредственного переживания. Но такое переживание либо есть в свою очередь некоторое знание и может быть обращено в данном случае или на внешний предмет, или на переживание восприятия, и тогда апелляция к переживанию будет означать собою *progressus in infinitum*^{1*}. Либо переживание будет выдвинуто как некоторая конечная инстанция, о пояснении которой и нельзя, и грешно спрашивать. В таком случае самый важный и существенный пункт останется неосвященным и в основание всего учения о познании будет положено понятие с совершенно темным содержанием или, вернее, будет положено несколько замаскированное сознание в собственном незнании и даже больше того – в полной неспособности ясного уразумения. А это – крушение всякого исследования, ибо, «где в нашем мышлении обнаруживается нерешенная загадка, так нами допущена ошибка» (*Schuppe. Erkenntnistheor. Logik*, стр. 670)². В такие безвыходные противоречия запутывается Гуссерль, если его оставить так, как он есть, не делая никаких добавлений и поправок.

Однако и здесь стоит лишь кое-что добавить, как теория абстракции Гуссерля получает солидную силу и доказательность. Именно, если мы попробуем точнее и строже придерживаться различения точки зрения рефлексии и точки зрения переживания, то мы поймем, что в феноменологии Гуссерля недостаточно ясно проведено это различение именно в вопросе о вышеупомянутом сосуществовании. Раз навсегда мы должны принять, что интенциональный акт, смысл и предмет *суть создания нашей рефлексии над переживанием, что в самом*

^{1*} Уход в бесконечность (*лат.*) – логическая ошибка.

² Б.В. Яковенко. Филос. Эд. Гуссерля. – Нов. идеи в филос., № 3, стр. 144 и сл.

переживании нет никаких «направленностей» и никаких предметов. До тех пор пока у Гуссерля не будет ясно сформирована имманентность «предмета» процессам «сознания», пока «предмет», «смысл» и «акт» не составят у него единого целого, лишь потом разлагаемого в абстракции на «сознание» с его «актами», «представлениями», «понятиями» и пр., с одной стороны, и на «предметы сознания» – с другой, – до тех пор нельзя будет и понять Гуссерля. Повторяем: только этот уклон в сторону, грубо говоря, имманентной школы может послужить для Гуссерля доуяснением его интенционалистического учения о познании. Иначе вышеприведенная критика сосуществования останется незатронутой.

Сделавши эти два добавления к Гуссерлю – относительно существования смыслов и относительно первоначального единства переживания, – мы теперь прямо подошли к тому явлению, которое можно было бы назвать *первичной, непосредственной данностью*.

VI. ОБЪЕКТИВНЫЙ СМЫСЛ КАК НЕПОСРЕДСТВЕННАЯ ДАННОСТЬ.
Объясняющий пример. Отсутствие структурных форм сознания в непосредственной данности. Иллюстрация на теориях сложных эстетических состояний. «Мышление» как объективное обстояние. Понятие объективного смысла. Его «определяющая квалификация» и «квалификация по способам данности». Точка зрения переживания и точка зрения рефлексии. «Представление», «понятие» и вообще предмет психологии мышления как абстракция. Необходимость до-теоретического описания понятий, с которыми оперирует психология. Примерный описательный анализ понятия «представление»: а) поэтический, б) нозматический моменты. Проблема без-образности мышления. Ее непринципиальный характер и ее опасность.

Возьмем сначала такой пример. Предположим, что мы сидим в театре и слушаем «захватывающую» драму. Талантливые писатели умеют иногда так писать, что мы в течение целого акта драмы даже не вспоминаем о себе, о театре, о пьесе и пр. Мы сидим, не двигаясь с места, не думая ни о том, что это здесь театр, что это вот актеры двигаются по сцене, что они изображают вот такие-то явления жизни. Это часто случается, и тут нет ничего особенно выдающегося или чего-нибудь характерного только для высших эстетических и иных переживаний. А между тем если мы попробуем задать себе вопрос: что же происходит у нас в сознании во время слушания захватывающей драмы? – то ответ будет далеко не из легких. Разумеется, можно сказать, что у нас *в сознании* находится вот эта сцена, вот эти мысли, воспринимаемые нами из уст актеров. Однако такой ответ в высшей степени неудовлетворителен и

неточен. Ведь обыкновенно, давая такой ответ, хотят сказать, что у нас в сознании находятся в это время *мысли* о сцене, *представления* актерских фигур, *суждения* вслед за действием, развивающимся в драме, и пр. в этом роде. На деле же *никаких «мыслей», никаких «представлений», «суждений», «умозаключений» и пр. и пр. – ничего этого у нас нет и в помине*, когда мы увлечены *драматическим действием*. Мы как бы машинально двигаем глазами вслед за движениями актеров, мы совершенно «бессознательно» направляем в ту или другую сторону сцены свой бинокль и, может быть, совершаем ряд других действий (в зависимости, напр., от удобства или неудобства места, где мы сидим) – и никаких «представлений» и «понятий» не переживаем, никакой «воли» в нас нет. Мы отлично все «понимаем», так как после театра мы умеем рассказать своим друзьям о виденной пьесе; мы отлично потом сознаем, что в душе нашей происходили какие-то движения, было какое-то энергичное, натянутое состояние, было активное «следование» за пьесой, – и все-таки в моменты самых переживаний в театре мы ничего этого не имеем, никаких «представлений», «волевых актов» и пр., как именно представлений и как именно волевых актов, у нас нет и в помине.

Это ясно видно уже на элементарных формах «понимания» и «восприятия», но лучше попытаться уяснить себе это на сложных состояниях, где такое положение дела еще лучше и очевиднее; после этого нетрудно будет констатировать это и в низших состояниях. В особенности ярка эта «потеря» себя, это «отсутствие» сознания в сложных эстетических состояниях. И на разный манер это утверждается почти в каждой серьезной эстетической теории. Не будем приводить в пример такие теории, где прямо и буквально говорится о слиянии субъекта и объекта, о самопогружении в искусство, о мистических и космических основах искусства и пр. Хотя такие теории часто и очень ценны (а иногда, может быть, и ценнее всего), но для нас важно показать, что это «движение» души вслед за объектом эстетического созерцания, это претворение сознания в предмет и его ритмизация предполагаются даже такими теориями, которые как будто бы очень далеки от каких-нибудь «мистических» устремлений. Так, можно сослаться на Пауля Штерна, который парирует возражение Фолькельта об «ассоциативном вчувствовании»¹, опираясь на понимание ассоциаций как душевных деятельностей, *ритмически* возбужденных произведением искусства²; можно сослаться на Кюльпе, который выставил такие три

¹ Volkelt. Symbolbegriff in d. neuesten Aesthetik. 1876. Стр. 77, 78, 84 и др.

² P. Stern. Einfühlung u. Assoziation in d. neuer Aesth. 1898. Стр. 52 ff., 58 ff., 61 ff., 65.

условия для эстетических ассоциаций¹, которые могут быть соединены только при условии активного воспроизведения тех связей, какими обладает предмет; понятие эстетического ритма, т. е. активного следования вниманием за произведением искусства, предполагает и теория «внутреннего подражания» Карла Гросса²; наконец, в некотором смысле сюда относятся и хорошие рассуждения Христиансена об эстетическом синтезе³. Все эти теории становятся совершенно непонятными, коль скоро мы отбросили напрашивающуюся здесь мысль о каком-то интимном взаимодействии и сосуществовании сознания и предмета; получается впечатление как будто о каких-то материальных вещах; как будто сознание есть какой-то сосуд с жидкостью, а искусство – какая-то мешалка, которая приводит эту жидкость в ритмическое движение. Отбросивши эти наивные представления и не оперируя с пространственными понятиями, мы должны отказаться от всяких «я» и «не-я» в моменты высших эстетических состояний, от всяких «в», реализующих собой только нашу постоянную привычку судить обо всем по аналогии с материальными вещами. И только тогда эти теории могут получить свое научное оправдание.

Вдумываясь в эти состояния, как то наше слушание драмы в театре, приходится и вообще отбросить вопрос о том, что происходит у нас в это время в сознании. *На этот вопрос мы не имеем права, так как сознание здесь гораздо больше, чем просто сознание.* И вместо того чтобы искать «содержание» сознания, вместо вопроса: что́ есть в это время «в» сознании? – мы должны просто спросить: что́ есть *это, совершающееся во время слушания драмы?* Тут нет еще субъекта, нет «сознания», а потому нет и никаких «образов», «понятий» и пр. Равным образом тут нет и объекта, а потому нет и никаких свойств его. Это есть единое нечто, есть то *объективное обстояние*, которое мы уже потом, в рефлексии, разложим на «субъект» и «объект». Принципиально это было выдвинуто прежде всего в имманентной школе. Но если для чего-нибудь и надо сослаться здесь на Шуппе, так только для отмежевания себя от его гносеологии в целом и для точного проведения разницы между имманентностью субъекту сознания и имманентностью процессам его⁴. Насколько последнее очевидно и есть факт простого усматривания, настолько

¹ O. Külpe. Ueber den assoziativen Faktor des ästhetischen Eindrucks Vierteljahrschr. f. wissenschaftl. – Philos. XXIII, Heft 2, стр. 170, 173, 176.

² К. Гросс. Введение в эстетику. Киев – Харьков, 1899. Стр. 90, 94, 102 и сл., 110.

³ Христиансен. Философия искусства. Пер. под ред. Е.В. Аничкова. СПб., 1911. Стр. 54 и сл.

⁴ Ср., напр.: Н. Лосский. Преобразование понятия сознания. – Вопр. филос. и психол. Кн. 116, стр. 35.

неочевидна первая имманентность, и утверждение ее возможно только при всех тех натяжках, которые хорошо указаны и в нашей литературе¹.

Это *объективное обстояние*, в котором предмет не представляется и не мыслится, но переживается и в котором он присутствует в той или другой полноте, но где – той областью, которой он присутствует – присутствует адекватно, словом, этот *объективный смысл* и есть та *первичная непосредственная данность, которую мы должны утвердить для психологии*. Что-нибудь еще более первичное и непосредственное даже и вообразить себе трудно. Укоренившиеся в нас историко-философские привычки мешают такой концепции «чистого сознания» или «опыта», которая могла бы быть проверена на конкретных переживаниях. Обычно под «чистым сознанием», или под «первично данными», понимают настолько абстрактные вещи, что не только проверить их на конкретном опыте, но и понять-то подчас совершенно невозможно. Мы даем такую концепцию непосредственно данного, которая, если не считать пустых абстракций, больше всего констатирует первичность и о которой всякий может иметь приблизительное представление, если он когда-нибудь «внимательно» слушал музыку, «внимательно» читал книгу и пр. И в этих обыкновенных наших переживаниях, в этом повседневном мышлении настолько же мало присутствует голый объект, насколько и одна голая мысль. Если бы здесь шла речь об одном голом предмете, мы сказали бы «объективный предмет», если бы шла речь об одном голом сознании, мы сказали бы «субъективный смысл». – Но так как в этих переживаниях речь идет не о предмете просто и не о сознании просто, но об их изначальном единстве, то мы говорим «объективный смысл».

Гуссерль и Джемс, но никак не Авенариус с его «чистым опытом» были нашими руководителями при установлении этой первичной данности. От Гуссерля мы берем его учение о «сущностях», [и], дополняя его в том смысле, что «акт», «смысл» и «предмет» есть изначальное единство, только потом разлагаемое в абстракции, мы получаем понятие *объективного смысла*, в котором (в смысле) нераздельно наличествует «сущность» и «сознание». Но так как при подобной интерпретации гуссерлевского «первичного данного» становится уже излишним помещение «сущности» на недостижимых высотах, вдали от эмпири-

¹ Напр., С.А. Аскольдов. Мысль и действительность, стр. 26–47. Собственно, нельзя говорить и об имманентности процессам сознания, поскольку «сознание» мыслится нами как известное единство и центр. Я утверждаю лишь *онтологическую*, бытийственную адекватную «предметности» и «сознательности» (точнее, сознаваемости, понимая под тем и другим не центр и единство и тем более не субстанцию, но тот темный грунт, ту, так сказать, глину, из которой они сделаны).

ческой конкретности опыта, то недостающее описание эмпиричности мы должны сюда прибавить, и прибавляем его так, как дал его Джемс, уже, однако, не останавливаясь беспомощно перед проблемой восприятия тождественных предметов при посредстве текущих состояний сознания. Мышление, т. е. переживание, есть объективное обстояние; оно настолько же характеризуется «состояниями сознания», насколько и «состояниями предметов». Вот почему на высших ступенях эволюции объективного смысла возможно говорить, напр., о познании как о космическом процессе и пр. Что же касается низших ступеней объективного смысла, то здесь «участвует» меньшая «часть» т. н. существующего, но и тут налицо необходимые элементы «познания»: текучее объективное обстояние, или объективный смысл, дифференцируемый впоследствии на субъект и объект «познания».

Мы говорили, что в наличности и конкретности объективного смысла легче убедиться на так называемых сложных состояниях. Убедившись *здесь*, мы необходимым образом приходим к тому выводу, что *и каждый процесс переживания хранит в себе начала этого объективного смысла, как бы он ни был прост и незначителен*. Каждое понимание, каждый процесс чтения, писания, игры на фортепиано, произнесения речи и пр. и пр., если эти процессы проходят гладко, без труда, без специальной рефлексии над ними, – все это есть функции объективного смысла, функции «чистого», а не структурного, не усложненного сознания. И вся разница между объективным смыслом, наличествующим в момент понимания того, что эта буква *a* есть именно буква *a*, и между объективным смыслом, наличествующим в момент понимания того, что мир управляется Божеством, – разница эта заключается не в так называемых состояниях сознания, а в известных объективных состояниях, характерных и для этого «сознания», и для этих «предметов» его. Употребляя терминологию Гуссерля (а наше отношение к Гуссерлю характеризуемо выше), можно здесь говорить о разнице смыслов в определительной квалификации (*in Wie seiner Bestimmtheiten*)¹. Наряду с этим стоит разница смыслов «*in Wie seiner Gegebenheitsweisen*», в «квалификации их способов данности», высшей формой каковой данности является «смысл в модусе его полноты»². Эти мысли Гуссерля, изложенные им в его последнем труде «*Ideen*», вполне соединимы с рассуждениями об «очевидности» и «совершеннейшем синтезе осуществления» (*Akt dieser vollkommensten Erfüllungssynthesis*) в «*Logische*

¹ Husserl. *Ideen...* стр. 272.

² *Ibid.*, стр. 273.

Untersuchungen»¹, только в «Log[ische] Unters[uchungen]» яснее видна шаткость позиции Гуссерля, не формулирующего ясно «имманентный» характер своего интенционалистического учения о познании, так как довольно трудно усваивается его учение о носителе полного осуществления категориальной интенции, о «представителе» полного *adaequatio rei et intellectus*². В общем же надо принять у Гуссерля эту «лестницу» познания от сигнитивных актов до полного идеала адекватности – понимая это в значении различных модификаций объективного смысла, мы получаем хорошие формулировки для различных степеней «ясности» «познания» и «понимания»³.

Ни на минуту мы не должны забывать различия точки зрения рефлексии и точки зрения переживания. Переживая драму в театре, мы, как сказано, не нуждаемся в том, чтобы говорить о таких «смыслах» и «сущностях», которые находятся в запредельной дали и которым нет места в эмпирической действительности. В том, что мы называем объективным смыслом, эта «сущность» пребывает во всей конкретности; и «мышление» с этой точки зрения есть только существование объективного смысла во времени. Но когда мы покидаем точку зрения переживания, то вопрос существенно меняется, и нам приходится уже говорить об «идеальном бытии», недоступном для «эмпирической конкретности». Вместе с этой рефлексией возникает и вообще все то, чем занимается традиционная психология, – все «представления», «понятия», «суждения» и пр. и пр. – словом, все те *структурные* формы сознания, которые можно назвать так в отличие от тех его «форм», какие констатируются в моменты нераздельности объективного смысла. С нашей точки зрения, таким образом, «представление», «образ», «идея», «понятие» не *есть что-либо изначально данное; это есть результат нашей рефлексии над объективным смыслом, это есть абстракция и известная квалификация.*

Отсюда начинается то, что мы обыкновенно называем *психологией*. Как видно, в логическом отношении психология никоим образом не может считаться наукой беспредпосыльной. Фактически, конечно, каждая наука, сколько бы она ни зависела от другой науки, всег-

¹ Husserl. Log. Unters. II, стр. 583 f., 593 f.

² Ibid., стр. 639–652. [Уподобления предмета и мышления (*лат.*)].

³ Разумеется, в нашем изложении мы ограничиваемся принципами и не квалифицируем своих выводов во всей их полноте как в смысле метода, так и в смысле содержания. Однако хоть и догматически стоит указать, что наша концепция «данного» предполагает те три подхода к себе, о которых идет речь в хорошей брошюре К. Грооса (*K. Groos. Beiträge zur Problem des Gegebenen*): логический (т. е. не-алогический), волюнтаристический и «идеальный» (т. е. не-феноменальный).

да развивается некоторое время отдельно и самостоятельно. Равным образом и сознавая всю зависимость психологии от установления каких-нибудь фактов заранее, мы можем собирать материал, представляющийся, очевидно, нужным для психологии, без учета этой зависимости психологии. Однако, если мы желаем потрудиться для построения психологии как *системы*, как *науки*, мы обязаны точно знать ее зависимость и независимость от чего бы то ни было, и если знаем о какой-нибудь зависимости, то должны ее использовать, а прежде всего – точно формулировать. Намечая исходные точки зрения, служащие, по нашему убеждению, тем непосредственно данным, без чего невозможна научная психология, мы утверждаем, что всякая психология, понимаемая в смысле науки, исходя из понятия объективного смысла, должна *мыслить свой предмет*, т. е. «представления», «образы», «понятия» и пр. *как абстракцию*. Опираясь на понятие объективного смысла, который считается нами первично и непосредственно данным, мы утверждаем, что образ есть только тогда образ, когда мы мыслим его как образ; что понятие есть только тогда понятие, когда мы формулируем его в качестве такового; что *мышление есть только тогда мышление, когда оно осознается*. Поэтому психология мышления содержит в себе две основные части:

1) описание объективных смыслов и 2) рефлексия над этими объективными смыслами. Впрочем, мы не настаиваем на терминах; если то, что мы сейчас назвали первой основной частью *психологии*, сочтут за гносеологию, или онтологию, или вообще за метафизику, то терминологические соображения не помешают сути дела и с ними мы, может быть, и согласимся. Важно то, что описание объективных смыслов (как оно совершается – это другой вопрос; мы говорим о проблемах) должно предшествовать тому, что претендует на название «психология мышления». К таким выводам заставляет прийти то понятие объективного смысла, от которого надо считать зависимой психологию как науку.

Основной, таким образом, и первой частью в том, что обыкновенно называется психологией или, как мы выразились, рефлексией над объективным смыслом, надо считать описательное установление основных понятий, с которыми оперирует традиционная психология^{1*}. Так, прежде чем говорить, напр., о процессах представления, о процессах суждения, о «понимании» слов и предложений, надо описательно

^{1*} В оригинале: «Основную, таким образом, и первую часть в том, что обыкновенно называется психологией или, как мы выразились, рефлексией над объективным смыслом надо считать описательное установление основных понятий, с которыми оперирует традиционная психология».

установить, что́ разумеется под этими понятиями. Реальный поток сознания до того текуч и многообразен, что нечего и надеяться охватить всю эту непрерывно меняющуюся картину в понятии. Надо начинать не с фиксирования отдельных элементов этого потока, а с того, что является наиболее общим и характерным для этого потока в данный момент. Аналогия с несущимся потоком нам очень поможет. Если по волнам потока несутся какие-нибудь предметы, то лучше, если мы уловим сначала *общий* характер этих предметов. Так, после дождя вода в реке обыкновенно мутнеет, и всегда можно видеть, как вниз по течению плывут разные ветви, опилки, листья и пр. Легче, конечно, сначала *вообще* сказать, что сейчас плывут по реке, напр., опилки. Так точно и в сознании. Мы сначала должны фиксировать то общее понятие, которое обозначается терминами «образ», «понятие» и пр., а потом уже проникать все дальше и дальше в детали тех процессуальных изменений, которым «образы» и «понятия» подвергаются.

Но такое предварительное, до-теоретическое описание понятий, с которыми должна оперировать психология мышления, по-нашему, никак не может осуществиться без того или иного исследования объективного смысла. Только имея постоянно его в виду, мы можем определить конститутивные признаки, напр. представления.

Но прежде чем на примере какой-нибудь структурной формы сознания показать вехи такого исследования, не мешает заметить след[ующее]. Выдвигая объективный смысл в качестве непосредственной данности, мы, собственно говоря, в рамках нашего исследования оставляем открытым вопрос об *описуемости этого объективного смысла*. Для наших целей вовсе не важно решение такого вопроса. Мы только утверждаем, что психология мышления *не может обойтись* без этого понятия. Если этот объективный смысл адекватно неопишем или к нему невозможно подойти с научным методом понятий, то тогда невозможна и психология мышления – как научная и в себе завершенная дисциплина. Даже если это и на самом деле так (а принципиально говоря, это возможно), то и тогда мы должны базироваться на понятии объективного смысла, потому что, не описывая им самых фактов, мы все же имеем это понятие их знаком. Итак, будем пользоваться этим понятием независимо от проблемы описуемости объективного смысла.

Что такое представление, образ?

С первого же взгляда очевидно, что представления без представления *чего-нибудь* не может быть. Но это значит, что во всяком представлении в качестве основного конститутивного признака содержится та или иная модификация объективного смысла. Когда я пробегаю ряд

спектральных цветов, я их отлично понимаю без всяких «представлений»; когда мне велят отыскать синюю бумажку в данной колоде разноцветных бумажек, я нахожу ее без труда, без всякого «представления» и без всякого «вывода». Это – примеры объективного смысла, т. е. той «принципиальной координации» субъекта и объекта, когда последние еще не дифференцируются (мы говорим о самых моментах понимания и выбора). Но ясно, что та или другая модификация этого объективного смысла содержится и в *представлении* синего цвета, как ясно и то, что тут не просто одна такая модификация. Назовем это присутствие известной модификации объективного смысла *ноэтическим* (νόησις) моментом представления; этот момент *осмысливает* представление и конституирует его *предметность*. Остающиеся же ингредиенты представления назовем *ноэматическим* (νόημα) моментом; этот момент конституирует (коррелятивно к реальным ноэтическим «содержаниям») содержания нереальные как нечто, представляемое как таковое¹.

Когда я закрываю глаза и начинаю думать о синем цвете, то это еще не значит, что у меня непременно есть в сознании образ, *представление* синего цвета. Когда мы слышим чужую речь, мы почти никаких «образов» не имеем в сознании. Еще Шопенгауэр писал: «Неужели были бы мы в состоянии во время слышанья чужой речи переводить слова нашего собеседника на предметные образы, которые с быстротою молнии пролетали бы в таком случае мимо нас и двигались, сцеплялись, сталкивались, восполнялись, видоизменялись и исчезали бы вместе с притекающими словами и их грамматическими изменениями? Какая толчея возникла бы в таком случае в нашей голове при слышаньи речи или чтении книги!»² То же самое надо сказать и о состоянии говорящего и думающего. Что бы мы ни мыслили, какие бы яркие краски и цвета ни имели в виду, мы очень часто во время такого мышления не имеем абсолютно никаких «образов» и никаких «мыслей», если под этим понимать изолированные, хотя бы даже и процессуальные, переживания. И здесь, в то время как глаза у меня закрыты, я, «думая» о синем цвете, все же могу и не иметь никакого «образа» синего цвета, а могу только так его переживать, как это было у меня во время фиксирования глазами этой синей бумажки, т. е. может быть в принципе тот же неразделенный объективный смысл, только в известной его модификации. И только когда я начинаю рефлектировать по поводу этого объективного смысла синего цвета, когда я, закрывши глаза, говорю сам себе:

¹ Термины из Гуссерля: *Ideen...* стр. 180 ff.

² *Schopenhauer. Welt als Wille u. Vorst. I, 39*, Цитата взята из *Messer. Empfindung u. Denken. 1908. Стр. 90.*

«Вот я представляю себе синюю бумажку», когда я начинаю *сознательно* обводить в своих мыслях контуры этой бумажки и с намерением отличать ее от окружающих предметов, – только тогда возникает «в» сознании образ синей бумажки и только тогда к объективному смыслу ее, т. е. к тому, что мы назвали (тоже в рефлексии) нозетическим моментом, прибавляется нечто большее, нечто создаваемое сознанием, самое «представляемое» как таковое, т. е. нозматический момент.

Отсюда ясно, что, напр., у дикарей или детей, собственно говоря, нет никаких «образов в сознании»; в отношении к ним было бы бессмысленно говорить об образах, ибо *они мыслят смыслами предметов*, а во все не «образами» их; «образ» же, «представление» есть то, что создается наукой и теоретизирующим сознанием в целях описания все того же объективного смысла, который единственно делает возможным какое-нибудь переживание и познание. Смыслами предметов постоянно мыслим и мы, взрослые; они необходимо содержатся в каждом «представлении», «понятии» и пр. Это не есть изолированные переживания вроде «образов», «мыслей», «суждений» и пр.; они, как сказано, суть настолько же «состояния сознания», насколько и состояния «предметов». Движение артистов на сцене и наша душевная мимика вслед за этими движениями аккумулируются в какое-то интимное единство, и нужно еще много думать, чтобы *объяснить* этот очевидный факт.

Изо всего вышесказанного следует вся принципиальная незначительность той проблемы, которая занимается «неконкретностью» мышления или, точнее говоря, невоззрительностью, без-образностью¹. В конкретном внутреннем опыте взрослого человека, да в особенности психолога, происходит постоянная и чрезвычайно быстрая смена «переживаний» и «рефлексий», откуда следует такое же постоянное и быстрое возникновение и исчезновение «образов». А так как обыкновенно (т. е. когда мы просто живем, а не занимаемся наукой психологии) мы мало рефлектируем над своими «переживаниями» и, рефлектируя о переживании какого-нибудь чувственного предмета, скоро покидаем эту рефлексию, то, разумеется, и возникающие «образы» обыкновенно неполны, отрывочны и эскизны. В самом деле, когда я начинаю рефлектировать над своим восприятием вот этой горящей лампы, то мне

¹ Немецкий термин «unanschaulich» у нас переводят иногда через «неконкретный». Такой перевод неточен потому, что психологи, употребляющие этот термин, вовсе не хотят сказать, что без-образность как-нибудь неощутима. И образное и без-образное, по их мнению, одинаково конкретно, т. е. одинаково ясно усматривается в конкретном опыте. Поэтому unanschaulich лучше передавать через «невоззрительный» или «без-образный». В последующем термины «конкретный» и «неконкретный» мы будем употреблять наравне и однозначно с терминами «образный» и «без-образный».

приходится мысленно обводить ее глазами, и, конечно, многие мелочи ее устройства, да не только мелочи, а, напр., вся ее задняя часть (по отношению к моему мысленному положению глаз), совершенно выпадают; я не имею «образов» этих частей лампы. И все это потому, что я «мыслил» «смысл» этой лампы; т. е. когда воспринимал ее, то не имел никаких ни «образов», ни «понятий», а был «у меня» объективный смысл¹, было то «понимание», в котором еще не выделялись я и лампа в противоположность субъекта и объекта познания. Поэтому если скажут, что кроме «образов» в сознании есть еще и «без-образные» элементы, и когда говорят, что эти-то последние и являются носителями «смысла», то этим еще ничего не сказано для науки. Такое простое описательное указание факта положительно ни к чему не обязывает. Но здесь кроется и ошибка. Именно, заменяя «образы» «без-образными» переживаниями, оставляют проблему, напр. понимания слов и фраз, совершенно нерешенной, так как и здесь возникает все тот же вопрос: как же мыслится постоянный предмет – в непостоянных «состояниях сознания», хотя и «без-образных»? Другое дело, когда психолог оперирует с такими понятиями, как, напр., «объективный смысл». Связь «постоянного предмета» и «непостоянного сознания» для него объяснится частью известными модификациями объективных смыслов, частью – путем отнесения «непостоянства» на долю влияния рефлексии. Если психолог не пользуется какими-нибудь предварительными понятиями вроде нашего понятия объективного смысла, то и получается у него: или логизация переживаний, если он перенесет постоянство и «идеальность» предмета и на самое переживание; или психологизация «предмета», если он перенесет текучесть и «случайность» потока сознания на самый предмет. Последним путем, собственно, и идет старый психологический сенсуализм, который, впрочем, не прямо оперирует с «без-образными» переживаниями, а заменяет их другими понятиями, вроде «моторных установок» Криса и пр. Первым же путем в большей своей части идет, как увидим, разбираемая нами *Вюрцбургская школа*.

Говоря о «представлениях», мы не имели цели давать исчерпывающий феноменологический анализ этого понятия. Мы только наметили

¹ Уступая обычному словоупотреблению, мы иногда говорим здесь: «у меня» объективный смысл или: «я переживаю» не образ, а объективный смысл. На деле же само понятие «переживание» и «у», «в» (по отношению к сознанию) предполагают разделение субъекта и объекта, в то время как объективный смысл уже сам по себе есть единство и нераздельность «предмета» и «сознания». Точно было бы сказать не «я переживаю объективный смысл этого зеленого цвета», но «в данный момент существует та модификация объективного смысла, которую я могу разложить на мое сознание, направленное на этот зеленый цвет, и самый этот зеленый цвет».

общие вехи этой одной из структурных форм сознания. Что касается точной и полной феноменологии представления, а также и феноменологии других структурных форм – понятия, суждения, умозаключения и пр., то от исполнения этих задач мы отказываемся по условиям темы нашего исследования. Мы старались дать только принципы.

VII. ИТОГИ ЭТОЙ ЧАСТИ И ПЕРЕХОД КО II ЧАСТИ.

Подведем итоги всем нашим исследованиям, которые мы до сих пор произвели.

1. Рассматривая Канта с чисто имманентной точки зрения и формулируя основные его промахи, мы учимся 1) не овеществлять сознание логическими схемами, 2) предварять психологическое учение до-теоретическим обзором фактов, с которых начинается психология, и 3) понимать значение «интуиции» в психологии. Эти три пункта конденсируются в один: в необходимость установления первичной и непосредственной данности, на которую могла бы опереться психология.

2. Устраняя неподходящие точки зрения на непосредственную данность, между прочим и сенсуалистический взгляд, и обращаясь к конкретному внутреннему опыту, мы констатируем прежде всего необычайную сложность и текучесть «состояний сознания», заставляющую усомниться во всеобъемлющем значении структурных форм и ведущую к признанию за первичность некоторых простых, неразложимых «состояний сознания».

3. Понятие непосредственной и первичной данности может быть построено при помощи учения Джемса о потоке сознания и учения Гуссерля о «сущностях» с оговорками относительно их «несуществования» и с некоторым приближением его к имманентной школе.

4. Первичная и непосредственная данность есть то «переживание» предмета, в котором еще не выделены субъект и объект познания и в котором одинаково участвуют как тот, так и другой, производя вместе некое объективное обстояние, лишенное как каких-нибудь структурных форм сознания, так и материально-психических определений и лишь в рефлексии разложимое на субъект и объект. Эту «принципиальную координацию», являющуюся первичной данностью, мы называем объективным смыслом.

II ЧАСТЬ. ИСТОРИЯ ВЮРЦБУРГСКОЙ ШКОЛЫ И ИММАНЕНТНАЯ КРИТИКА ЕЕ^{1*}

VIII. ОРТ И МАЙЕР. МАРБЕ. Первое упоминание о «Bewusstseinslage» в работе Орта и Майера. Исследование Марбе о суждении. Оценка экспериментального метода у Марбе. Предварительное определение суждения. «Виды» суждений. «Bewusstseinslagen». Техника экспериментов. Отсутствие психологических признаков в суждении. Положительное определение суждения: а) согласование с предметами и б) «Absicht». Понимание и обсуживание (Beurtheilen) суждения. «Знание не дано в сознании». «Физиологические диспозиции».

Первая работа, имеющая отношение к экспериментальному исследованию высших умственных процессов, – это «Zur qualitativen Untersuchung der Association» von A. Mayer und I. Orth². Авторы заняты здесь совершенно иной целью, но необходимо упомянуть эту работу, так как в ней впервые встречается понятие «Bewusstseinslage», «положение сознания», имеющее громадное значение во всей экспериментальной психологии мышления. Майер и Орт разделяют все процессы сознания на 1) «представления, которые в свою очередь могут быть более или менее сложными и более или менее окрашенными чувственным тоном» и 2) волевые акты, которые тоже могут быть более или менее «сложными и тоже более или менее окрашенными чувственным тоном»³. Но кроме этих двух классов процессов сознания авторы исследования констатируют еще особые процессы, которые не есть ни представления, ни волевые акты и которые очень трудно характеризовать как-нибудь ближе, несмотря на их несомненную наличность в сознании. Они тоже могут быть окрашены и не окрашены чувственным тоном и вполне обладают различными качественными признаками. Майер и Орт называют эти состояния сознания термином «Bewusstseinslage», подчеркивая их полное отличие от всяких других психических процессов⁴.

Далее мы увидим, как развивалось это вновь открытое понятие и как вместе с этим росла экспериментальная психология высших умственных процессов.

^{1*} В оригинале II ч. во 2-й редакции начинается с главы, которая сейчас является гл. I: мы восстанавливаем нумерацию глав 1-й редакции.

² Zeitschr. f. Psych. u. Phys. d. Sinnesorg. Bd. 26, Heft I u. 2 (1901).

³ Zeitschr. f. Psych... Bd. 26, стр. 5.

⁴ Ibid., стр. 6.

Майер и Орт изучали ассоциации, и на Bewusstseinslagen они наткнулись совершенно случайно, вовсе не задаваясь сознательной целью исследовать высшие умственные процессы. Пионером в настоящем смысле этого слова суждено было оказаться другому исследователю.

Почин в деле *сознательного* экспериментального исследования высших умственных процессов принадлежит Карлу Марбе, который выпустил в 1901 году свои «Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Urteil» (Leipzig, 1901). Во введении к этой работе Марбе говорит, что, хотя психология тоже основывается на восприятии, наблюдении и эксперименте, как и многие другие науки, все-таки ей гораздо труднее избежать ошибок, чем этим другим дисциплинам. Главный источник ошибок лежит в том, что исследователь непроизвольно извращает многие наблюдаемые им факты в духе своих собственных воззрений. «Этот источник ошибок можно избежать или по крайней мере сделать его по возможности недействительным тогда, если исследователь вызовет восприятия и наблюдения не у себя или не исключительно у себя, а еще и у других лиц, по крайней мере хоть отчасти»¹. Отсутствием экспериментального метода в области высших умственных процессов объясняется и необычайная разногласия воззрений на суждение². Brentano, Вундт, Зигварт базируют свои выводы на данных собственного самонаблюдения, которые возникают у них или случайно, или как результат экспериментов в широком смысле этого слова, т. е. не как следствие произвольной вариации условий опыта, а как простое воспроизведение в памяти пережитого³. Марбе хочет применить к процессам суждения именно эксперимент в самом настоящем смысле этого слова. Но сначала он дает определение своей проблемы.

«Суждениями называю я такие процессы сознания, по отношению к которым предикаты истинности или ложности могут найти какое-нибудь осмысленное применение»⁴. Марбе оговаривается, что такую формулу он выставляет только в целях своей экспериментальной работы, только для постановки задачи и вовсе не хочет дать в ней какое-нибудь более глубокое определение предмета⁵. Марбе различает следующие «виды» суждений⁶: 1) «суждения-предложения»

¹ К. Marbe. Exp.-psych. Unters. ü.d. Urteil, стр. 9.

² Ibid., стр. 13 f.

³ Ibid., стр. 8.

⁴ Ibid., стр. 9 f.

⁵ Ibid., стр. 10.

⁶ Ibid., стр. 10–12.

(Urteilssätze), когда суждение состоит из фразы, произносимой громко или про себя, напр. «мы были вчера днем дома» или «мы будем завтра на вокзале»; 2) «суждения-слова» (Urteilsworte), когда суждение состоит, напр., из ответа словами «да», «нет»; 3) «суждения-жесты» (Urteilsgebärden), когда мы, напр., на вопрос о том, где находится такое-то место, указываем пальцем в известном направлении; 4) «суждения-представления», когда, напр., шахматист решает шахматную задачу только в уме, не пользуясь доской или фигурами, а исключительно представляя их себе в уме. Наконец, в качестве суждений могут функционировать и т[ак] н[азываемые] Bewusstseinslagen. «Самонаблюдение выводит иногда известные отчетливо данные факты сознания, содержания которых или совершенно ускользают от ближайшей характеристики, или оказываются очень труднодостижимыми»¹. Суждениями могут быть и переживания, имеющие характер чувства. «Мы можем... сказать, что суждениями могут быть решительно все процессы сознания»². Изложение своих экспериментов Марбе начинается с «суждений-представлений».

Двум своим испытуемым он давал такие задачи. Испытуемые должны были поднять одну за другой две тяжести, различных по весу, но одинаковых по виду, и затем большую тяжесть перевернуть. Кроме этого давался еще тон камертона; нужно было петь или свистеть за ним. Наконец, давалось две поверхности серой бумаги, различной светлоты; нужно было фиксировать более светлую. Во всех этих опытах, по Марбе, переживается известного рода суждение. Из показаний испытуемого о его переживаниях надо решить, что делает все эти переживания суждениями, что есть специфического в этих суждениях, если выключить все побочные и сопроводительные процессы³.

Вот выдержки из протоколов Марбе.

Показания испытуемого Кюльпе, которому было предъявлено две тяжести, в 25 и 110 г: «Перед тем, как перевернуть тяжесть, в сознании появился словесный образ “переворачивание”». За исключением ощущений давления и кинестетических, испытуемый ничего другого не наблюдал. Показание испытуемого Реттегена при тех же условиях: «При поднимании первой тяжести возникли внутренне произнесенные слова: “совершенно легко”»⁴.

¹ К. Marbe. Exp.-psych. Unters. ü. d. Urteil, стр. 11.

² Ibid., стр. 12.

³ Ibid., стр. 15.

⁴ Ibid., стр. 17.

При звучании камертона в 224 колебания в секунду Кюльпе, между прочим, дал для протокола след.: «Пение вслед за камертоном последовало рефлекторно, без дальнейших процессов сознания». При тех же условиях у Реттегена произошло след[ующее]: «Колеблющиеся ощущения напряжения и связанные с этим представления тонов. И то и другое взаимно влияло друг на друга. В известной мере в качестве результата этих процессов возник громкий свист. С этим связалось “сознание правильности”»¹.

Рассматривая подобные протоколы, Марбе принимает во внимание то, что переживания, сопутствующие процессу суждения, или совсем отсутствуют у испытуемого (напр., когда задача выполняется, так сказать, «рефлекторно»), или же образы, наличные в сознании, до того разнообразны и случайны, что в сознании совершенно нечего указать такого, что превращало бы данное переживание в суждение². К аналогичному же выводу приходит он и из опытов над представлениями вещей, функционирующими как суждения (Urteilssachvorstellungen)³.

Для исследования «суждений-жестов» предлагались такие вопросы, на которые можно было бы ответить жестами. Экспериментатор спрашивал: «В каком направлении находится ваша квартира?», «Сколько будет семь минус четыре?» и т. д. Вот, напр., ответ испытуемого Кюльпе на вопрос, сколько будет семь минус четыре: «Тенденция произнести слово “три”. Одновременно моторное ощущение в руке и потом совершенно автоматические движения (вытягивание руки и показывание трех пальцев). Затем начатки конкретных представлений, соответствующие произнесению слова “три”»⁴. Та же самая задача вызвала у Реттегена след[ующие] переживания: «Состояние (Bewusstseinslage) сомнения относительно способа ответа. При этом словесные образы. Потом наблюдатель направил свое внимание на названное состояние (Bewusstseinslage) и на словесные образы. Потом возникли движения для письма по воздуху»⁵. И здесь Марбе также не находит особых переживаний, которые бы сообщали «суждениям-жестам» характер суждения⁶.

Мы не будем рассматривать эксперименты Марбе над «суждениями-словами» и «суждениями-предложениями». Выводы из этих экспериментов совершенно аналогичны предыдущим⁷.

¹ K. Marbe. Exp.-psych. Unters. ü. d. Urteil, стр. 18.

² Ibid., стр. 19–20.

³ Ibid., стр. 20 ff.

⁴ Ibid., стр. 23.

⁵ Ibid., стр. 24.

⁶ Ibid., стр. 25–26.

⁷ Ibid., стр. 33 f., 40–42.

Исследователь резюмирует общие выводы из экспериментов таким образом: «Наличности результата, очевидно, вполне достаточно, чтобы сделать общий вывод, что *нет вовсе никаких психологических условий суждения*, посредством которых переживания могли бы в отдельных случаях делаться суждениями. Относительно правильности этого вывода мы можем быть убеждены тем сильнее, что испытуемые, согласно со своими показаниями, сами очень удивлялись скудости переживаний, связанных с процессом суждения»¹.

Этим, собственно, и ограничивается по преимуществу интересующая нас экспериментальная часть труда Марбе. Но, как это будет видно дальше, для нас существенно важно вникнуть и в положительные заключения Марбе о суждении. Для дальнейшей эволюции экспериментальной психологии мышления они имеют громадное значение. Так как суждение, по Марбе, есть переживание, к которому можно применить предикаты истинности или ложности, то Марбе в главе «*Das Wesen des Urteils*»^{2*} задает себе такой вопрос: *когда* эти предикаты приложимы? По Марбе, эти предикаты нельзя применять к переживаниям тогда, когда они рассматриваются изолированно; только *в их отношениях к предметам* они получают характер истины или лжи. Само по себе переворачивание тяжестей не может быть ни правильным, ни ложным; оно становится тем или другим, поскольку перевернутая тяжесть легче или тяжелее, т. е. поскольку устанавливается во мне то или другое отношение к предмету³. «Слово “предмет” я употребляю в этом сочинении в самом широком смысле, понимая вообще все, к чему что-нибудь другое может быть отнесено»⁴. Но эта отнесенность к предмету еще не исчерпывает собой всех признаков суждения. «Названные признаки могут быть и в таких представлениях о вещах, которые явно не суть суждения; наконец, все-таки каждое любое представление о вещах по отношению к другим представлениям может быть в известном направлении подобным или неподобным»⁵.

Это заставляет еще раз пересмотреть добытый материал, в результате чего получается, что согласие или несогласие с предметом должно не только наличествовать в суждении, но *оно есть еще и результат намерений у лица, переживающего суждение*. Это одинаково верно для всех «видов» суждения, установленных у Марбе. Правильными, таким

¹ К. Marbe. Exp.-psych. Unters. ü. d. Urteil, стр. 43.

^{2*} «О сущности суждения» (нем.).

³ Ibid., стр. 44.

⁴ Ibid., стр. 45.

⁵ Ibid., стр. 47.

образом, суждениями Марбе считает такие, когда они «фактически согласуются с представлениями, к которым относятся»; ложными же те, в которых нет такого согласования. И в том и в другом случае это согласие или несогласие *замышляется* переживающим лицом (*vom erlebendem Individuum beabsichtigt ist*)¹.

Марбе предвидит некоторые возражения. Он говорит, что неправильно было бы видеть в этих положительных формулировках противоречие с отрицательными выводами из экспериментов. Именно, намеренность (*Absicht*), которая есть во всяком суждении, еще не значит, что в сознании действительно содержится психологический признак, специфичный для суждения. Мы можем совершать поступки согласно известному намерению и все же не имеем полного сознания об этом намерении в моменты его исполнения. Так, напр., художник, рисуя портрет, вовсе не думает: «А ведь здесь слишком густо», а между тем фактически делает данное место на портрете более светлым². Таким образом, суждения – это те переживания, которые согласно намерению переживающего должны согласоваться с другими предметами, но при всем этом «обыкновенно никакой намеренности в сознании указать нельзя»³.

Не менее интересна и другая часть исследования Марбе – «*Ueber Verstehen und Beurteilen der Urteile*»^{4*}. Мы не будем долго останавливаться здесь на условиях экспериментов и протоколах. Основным для исследования понимания суждений (которые Марбе и здесь распределяет на свои «виды») является то, что он давал «ассистенту» известную задачу, которую тот решал, а «испытуемый», бывший, таким образом, уже третьим лицом, должен был слушать ответы «ассистента» или смотреть на него, чтобы потом описать свои переживания понимания суждений «ассистента»⁵. Выводы Марбе везде одни и те же⁶. Резюмируя, он говорит: «Понимание суждений основывается... на знании: мы понимаем суждение, если знаем, с какими оно прямо или в своем значении согласовано предметами, – согласно намерению переживающего». «...Понимание суждения, так как оно основывается на знании, не может быть указано в сознании. *Ибо знание никогда не дано в сознании (denn ein Wissen ist niemals im Bewusstsein gegeben)*». Когда я гово-

¹ Ibid., стр. 48.

² Ibid., стр. 53.

³ Ibid., стр. 54.

^{4*} «О понимании и оценке суждения» (*нем.*).

⁵ Ibid., стр. 58 f.

⁶ Ibid., стр. 64, 68–70, 72 f., 82 f., 90.

рю: «Мы что-нибудь знаем», то это только значит, что мы *в состоянии составить правильные суждения о названных предметах*. «Эта способность, естественно, так же, как и музыкальные способности, покоится на известных физиологических диспозициях»¹.

IX. КРИТИКА УЧЕНИЯ МАРБЕ О СУЖДЕНИИ. Марбе как пионер. Необычайно широкое предварительное определение суждения. Неясность наблюдаемых переживаний (смешение суждений и простых ассоциаций). Отожествление сознательного и психического. Общая недифференцированность задачи. Колебания в терминах. Два неразличаемых значения Bewusstseinslage: a) Zustand и b) Wissen. Неясности в концепции «Absicht»: принадлежность его к сознанию и «физиологические диспозиции». Итоги.

Таково это первое экспериментальное исследование высших умственных процессов. Как первое, оно изобилует достоинствами и, как первое же, содержит в себе немало принципиальных недостатков.

Независимо от того, применим ли на самом деле настоящий эксперимент к высшим умственным процессам, можно было приветствовать исследование Марбе, решившегося подступить с экспериментом к области, принадлежавшей доселе почти исключительно философам и теоретикам-психологам. Значение труда Марбе еще более становится очевидным, когда мы просматриваем последующее развитие экспериментальной психологии мышления. Некоторые мысли Марбе были вновь подвергаемы различным экспериментам, и многое пошло приблизительно по тому руслу, которое открыл этот исследователь. Даже если признать, что исследование Марбе уже было несколько подготовлено предыдущим развитием психологии, все-таки нельзя отказать ему в большой оригинальности и самостоятельности. Но мы попытаемся сначала отметить то, что составляет, по нашему мнению, явные промахи этого в высокой мере знаменательного сочинения. Мы дальше увидим, какие трудности лежали перед Марбе и как они и по сию пору являются почти непреодолимыми.

Одним из основных промахов в исследовании Марбе является *необычайно широкое предварительное определение понятия «суждение»*. Это существенным образом отразилось на всем исследовании. Если суждение, по Марбе, есть только любое переживание, к которому можно отнести понятия истинности или ложности, то здесь еще не выключаются чисто механические связи, еще не выключаются про-

¹ Ibid., стр. 91 f.

стые ассоциации, которые нельзя же сразу, без всяких доказательств, считать суждениями. Раз по нашему непосредственному опыту ясно, что в суждении отдельные элементы становятся совершенно в иную связь, чем при обыкновенной ассоциации, то, если бы даже это было только нашей иллюзией, надо было уделить время и этой очевидной особенности процессов суждения и уничтожить всякие иллюзии, если они только были в данном случае. – Гейзер¹ приводит в пример ученика, которому задан вопрос: «В каком году произошло такое-то событие». Заучивши хронологию, ученик может вполне механически, без всякого рассуждения, дать правильный ответ. И такой ответ трудно будет счесть за настоящее суждение, хотя, по определениям Марбе, это было бы суждением². В настоящем случае мы не хотим доказывать, что суждение есть обязательно нечто немеханическое и внеассоциативное. Мы только указываем на то, что мысли Марбе в этом пункте очень общи и неопределенны и что, приступая к своему исследованию, он не определил точно своего предмета. Может поэтому показаться и вполне нормальным то обстоятельство, что он во всех своих многочисленных опытах не нашел ни одного психологического признака суждения. Ведь у нас возникает подозрение, действительно ли суждения он исследовал, не исследовал ли он вместо этого чисто ассоциативные связи, т. е. не обращают ли внимание его испытуемые именно больше всего на механические процессы. Это ведь вполне допустимо, если принять во внимание всю неопределенность инструкции, даваемой Марбе своим испытуемым относительно суждений и их наблюдения, а также и сравнительную легкость подмечивания именно механических и грубых связей – в противоположность более тонким и сложным.

Если же это так, то вполне понятен отрицательный вывод Марбе о психологическом признаке суждения. Пусть дается задача 20:5³. Какой бы длинный протокол здесь ни был (а он здесь довольно длинен), ясно, что при такой задаче опыт возникнет сразу, мгновенно, как это и следует из протокола, начинающегося словами: «Zunächst tauchte das Wort "vier" auf»^{4*}. Далее следуют описания разных представлений и воспоминаний, о которых тоже ясно, что они могут быть уже при наличности суждения, уже когда последнее, так сказать, свершилось. Что же тогда описывает протокол у Марбе? Разумеется, главным образом

¹ Geyser. Einführung in die Psychologie der Denkvorgänge. Paderborn, 1909. Стр. 48 f.

² Ср. подобное же замечание против Марбе у Мессера. Exp.-psych; Unters. üb. d. Denken. – Arch. f. d. Ges. Psych. Bd. VIII, стр. 110, прим. I.

³ Marbe, стр. 24.

^{4*} Сначала возникло слово «четыре» (нем.).

процессы, чуждые суждению как таковому. В них, конечно, могут быть *свои* процессы суждения, но на них Марбе не мог обращать внимания уже по сущности своего плана: исследовать именно суждение 20:5.

Вторым важным недостатком в исследовании Марбе является *отождествление сознательного и психического*¹. Важно и то, что к этому отождествлению он приходит, по-видимому, совершенно бессознательно. Из его протоколов, даже если признать их так, как они есть, можно было бы, соблюдая необходимую осторожность, вывести только то, что испытуемые *не замечали* ничего у себя в сознании специфического для суждения². Отсюда еще далеко до утверждения Марбе, что не существует никаких психологических отличий суждения³. Вред такого отождествления сознательного и психического, или, что еще хуже того, осознанного и психического, – неописуем. Прежде всего здесь затрагивается сложнейшая проблема психологии, требующая для своего разрешения множество подготовительных исследований; здесь она решается сразу, беспощадно – грубо. Кроме того, здесь совершенно не учитывается тот сопроводительный фон, который в иных переживаниях ясен сам собой и который не может никогда быть приравнен нулю, как бы он ни был незначителен⁴. Мы здесь ничего не утверждаем о том, *есть* ли какие-нибудь действительно психологические признаки суждения; мы только говорим, что упрощением своих исследований, при помощи выключения основных вопросов сознания, Марбе сильно обесценивает свои выводы или делает их слишком общими, чтобы их принять в качестве научного материала. Нам нет нужды доказывать, что в современной психологии уже редко когда обходятся без существенной помощи со стороны понятий «бессознательного»

¹ Geyser. Op. cit., стр. 47.

² Ср. рассуждения Уотта по поводу неполноты протоколов и отношения этой неполноты к протоколируемым переживаниям. *Watt. Experimentelle Beiträge zu einer Theorie des Denkens.* – Arch. f. d. Ges. Psych. Bd. IV, стр. 427, а также стр. 433: «Dic Scloslbcobachtung allein aber verschafft uns bekanntlich keine genügende Sicherheit über die Beschaffenheit der erlebten Vorstellung» [Однако самонаблюдение, как известно, отнюдь не приносит нам достаточной уверенности относительно свойства испытанного представления (*нем.*)].

³ G. Reichwein. Die neueren Untersuchungen über Psychologie des Denkens nach Aufgabestellung. Methode und Resultaten übersichtlich dargestellt und Kritisch beurteilt. Halle, 1910. Стр. 12. Ср.: v. Aster. Die psychologische Beobachtung und experimentelle Untersuchung von Denkvorgängen. – Zsch. f. Psych. 1908, Bd. XLIX. стр. <...> [В оригинале страница не указана].

⁴ В оригинале автором вычеркнут текст: «Мы уже говорили выше о различии структурного сознания и структурного знания, опираясь, главным образом, на простейшие и самоочевидные факты. В настоящее время это уже настолько ясная противоположность, что не коснуться ее, делая такие кардинальные выводы о психологии суждения, как у Марбе, никак невозможно».

или, осторожнее говоря, неосознанного. Каждое конкретное переживание связывается тысячью нитей со *всем* душевным строем человека, со всеми его «состояниями сознания», независимо от осознанности их или неосознанности. Этот «бессознательный» фон необходим и в учении об ассоциациях¹, и в учении о репродукции², и во всяких других специальных процессах психики³. Если же Herberthz и утверждает, что «в умозаклчениях вопрос касается ассоциативных процессов репродукции», то, по его же собственным словам, сама-то «ассоциативная репродукция является здесь чем-то несамостоятельным» и самостоятельны вполне только процессы ее⁴, которые вследствие непостоянства их всплывания и уничтожения в сознании ведут, по Herberthz'у, к «гипотезе бессознательного»⁵. У Марбе мы напрасно бы искали такого расчленения выводов исследования.

В качестве дальнейшего возражения Марбе можно выставить *общую недифференцированность задачи* его исследования. Этого вопроса мы уже коснулись, говоря о слишком широком предварительном определении термина «суждение». Теперь мы коснемся этого с другой стороны. – Каждая общая задача должна распадаться на ряд менее общих вопросов. И чем шире задача, тем, конечно, больше частных вопросов она содержит в себе. Вопросы психологии мышления, и в частности суждения, настолько обширны и к тому же еще настолько новы для *экспериментального* исследования, что нельзя ждать каких-нибудь безусловно положительных результатов, если вы ставите эти вопросы во всей их принципиальной широте. Марбе, правда, делит суждение на свои «виды». Но вполне справедлив Вундт, который говорит, намекая, очевидно, на Марбе: «Если в различных группах опытов различным образом выбирается род вопроса или форма ответа, напр. когда последний дается один раз при помощи жестов, другой раз словами “да” или “нет”, то это настолько же незначительная вариация условий в смысле экспериментальной методики, как если бы приблизительно ответы записывались один раз немецким письмом, другой раз латинским»^{6*}. «Виды» суждения у Марбе не есть виды его ни в каком смысле. Это просто различные способы внешних выражений суждений. И, исследуя психологическую сторону суждений, эти внешние знаки свободно можно было бы не учитывать. Сужде-

¹ Ср., напр.: R. Herberthz. *Bewusstsein. u. Unbewusstes*. Köln. 1908. Стр. 129 f.

² Ibid., стр. 154 f.

³ Ibid., стр. 125 ff.

⁴ Ibid., стр. 170.

⁵ Ibid., стр. 115.

^{6*} W. Wundt. *Kleine Schriften*. Leipz., 1911. Стр. 279.

ние «завтра я буду в университете» останется тем же самым суждением независимо от того, напишу ли я это суждение, произнесу ли его или же выражу каким-нибудь условным жестом. Таким образом, из внешней видимости дифференциации вопроса внутренняя сторона остается нерасчлененной, и Гейзер прав, перечисляя (по другому поводу) некоторые из тех выводов, которые нужно было бы различать Марбе¹.

Нельзя не отметить у Марбе и некоторых колебаний в терминологии и в ее внутреннем смысле. Так, новооткрытое *Bewusstseinslage*^{2*} вовсе не обладает настоящей ясностью. Определенно из уст самого Марбе известно об этих процессах то, что они трудны для характеристики и что даже иногда совсем ускользают от нее³. Всматриваясь в конкретные виды этих «положений сознания», как они даны у Марбе в протоколах, мы сталкиваемся с противоречиями, затемняющими и без того неясный смысл термина. Прежде всего совершенно непродуктивными остались у Марбе такие записи: «одновременно появились неясные, неотчетливые, неопределимые ближе – *Bewusstseinslagen*»⁴; или: «одновременно – неясное *Bewusstseinslage* с положительным чувственным тоном»⁵; или: «одновременно слегка отрицательное *Bewusstseinslage*»⁶. Раз этот термин точно не определен, то что могут сказать эти протоколы? Не выяснив сути дела, мы не можем вложить в эти слова о «неясных, неотчетливых положениях сознания» хоть какой-нибудь смысл. Когда же эти «положения сознания» получают некоторую характеристику, то вопрос только затемняется. С одной стороны, это, по-видимому, что-то «*rein Zuständliches*», как говорят немцы, напр. *Bewusstseinslage des Zweifels, des Schwankens*⁷, *Unsicherheit*⁸, *des Zögerns*^{9*} и т. д. и т. д. С другой стороны, встречаем такие явления: «*Bewusstseinslage, которое наблюдатель определяет как “познание” (Erkennen)*»¹⁰, что ответ исправлен»¹¹; «...*Bewusstseinslage, которое на-*

¹ *Geysler*. Op. cit., стр. 50 f.

^{2*} Положение сознания (нем.).

³ *Marbe*, стр. 11.

⁴ *Ibid.*, стр. 74.

⁵ *Ibid.*, стр. 86.

⁶ *Ibid.*, стр. 88.

⁷ *Ibid.*, стр. 18, 30 и др.

⁸ *Ibid.*, стр. 24.

^{9*} *Ibid.*, стр. 29, 30 и др. [«Вполне из области состояний»... Состояние сомнения, колебания, неуверенности, нерешительности (нем.)].

¹⁰ Разрядка моя.

¹¹ *Marbe*, стр. 23.

блюдатель характеризует как *знание* (dass er erkannt habe), что этот жест есть знак сомнения»¹; «...Bewusstseinslage, которое наблюдатель определяет как *мнение* (Ansicht), что данные ассистентом поверхности очень велики»²; «...Bewusstseinslage, которое наблюдатель определяет как *познание* (Erkennen), что эта комбинация бессмысленна»³. Эти два основных смысла Bewusstseinslage, как Zustand и как Wissen, переплетаются у Марбе на каждом шагу, и, несмотря на то, что для теории суждения это различие имеет принципиальную важность, исследователь так и оставил эти загадочные Bewusstseinslagen в сыром виде.

Неясен смысл и другого основного понятия у Марбе, – *намеренности* (Absicht, Absichtlichkeit). С одной стороны, это «основывается на физиологических диспозициях»⁴, с другой – «мы понимаем суждение тогда, когда *знаем*, с какими предметами оно согласуется... по намерению переживающего»⁵. Это Absicht или Wissen не существует в сознании, а между тем оно как-то действует и даже не «как-то», а без него невозможно, по Марбе, и само суждение. Это невозможно принять без предварительных исследований, частью даже метафизических. Марбе и не подозревает, какой сложный вопрос он затрагивает. Чтобы иметь право сказать о «физиологических диспозициях» так, как сказал Марбе, надо по крайней мере иметь уже решенными: проблему психической причинности, проблему взаимодействия души и тела и проблему бессознательного и сознательного. По всей вероятности, в этом указании на «физиологические диспозиции» нужно видеть отрицание психической активности – вывод, неожиданный, может быть, для самого Марбе. И в таком случае можно прямо сказать вслед за русским исследователем понятия психической причинности, что такая точка зрения, подобно физиологическому эпифеноменизму Авенариуса и его школы, «вырастает, на наш взгляд, на почве слишком слабого чувства своеобразия психической жизни»⁶. Это, конечно, еще не полный аргумент, но нашу аргументацию и нельзя противопоставить аргументации Марбе по простой причине отсутствия последней⁷.

К нашим указаниям о неясности и сбивчивости понятий Absicht и Wissen у Марбе надо прибавить еще и возражение Гейзера. Он говорит,

¹ Marbe, стр. 65.

² Ibid., стр. 66.

³ Ibid., стр. 86. То же на стр. 87–89.

⁴ Ibid., стр. 92.

⁵ Ibid., стр. 91.

⁶ В.В. Зеньковский. Проблема психической причинности. Киев, 1914. Стр. 241.

⁷ По поводу «физиологических диспозиций» у Марбе всего одна фраза на стр. 92.

что если люди собрались прийти в известное место во столько-то часов, то значит ли это, что их прогулка, совершаемая с этой целью, будет процессом суждения?¹ Это раз. Во-вторых, всякое суждение есть истинное и ложное; намерение же есть простое условие существования суждения и вовсе не определяет его истинности или ложности². Если так, то ясно, почему это понятие «Absichtlichkeit» не вполне достигает своей цели. Такие замечания, сделанные Гейзером, трудно устранить, имея в виду только то, что сделано Марбе в разбираемой нами работе.

Резюмируя общие достижения, сделанные Марбе в его исследовании, мы можем, таким образом, отметить след. пункты.

1. Марбе первый принялся за изучение высших умственных процессов при помощи экспериментального метода, применивши систему протоколирования самонаблюдения испытуемых.

2. Как первое в своем роде, исследование Марбе страдает многими кардинальными недостатками, которые в конечном счете можно свести к общей *недифференцированности заданий и выводов*.

3. Важнейшими такими недостатками являются: 1) необычайно широкое предварительное определение понятия суждения, заставляющее не доверять общему отрицательному выводу Марбе; 2) бессознательное отождествление сознательного и психического; 3) недифференцированность общей задачи и вытекающее отсюда слабое развитие экспериментальной методики.

4. К числу фундаментальных неясностей у Марбе принадлежит далее: 1) по крайней мере двоякий смысл очень важного термина «Bewusstseinslage» и 2) неотчетливые, нерешительные указания на смысл и психологическое значение «Absichtlichkeit» и «Wissen».

5. Основной вывод Марбе отрицателен: суждение не имеет никакого *психологического* признака, который бы отличал его от других процессов. Положительные же признаки суждения Марбе конструирует, не опираясь на свои эксперименты. К этим признакам Марбе относит: 1) согласование суждения с предметами, к которым оно относится, и 2) предварение самого суждения намеренностью переживающего иметь это суждение.

6. Такие выводы Марбе не могут считаться необходимыми, так как позволительно думать, что его эксперименты были направлены главным образом не на суждения, а на другие менее сложные процессы и так как указания на положительные признаки суждения страдают крайней неполнотой и неточностью.

¹ Geyser. Op. cit, стр. 51.

² Ibid., стр. 52.

Но исследование Марбе имеет громадное значение в истории экспериментов по высшим процессам. Оно –

7. выдвинуло так или иначе необходимость базироваться в экспериментах *на самонаблюдении*;

8. выдвинуло несколько новых проблем: а) о психологических признаках суждения, б) о значении *Absicht* в мышлении, с) об объективных основаниях суждения;

9. наконец, затронуло очень важную и еще только нащупываемую тогдашней психологией область фактов, принявшую название *Bewusstseinslage* и, как ясно теперь, через несколько лет после труда Марбе, совместившую и психологические и логические точки зрения на переживания.

Дальнейшей психологии предстояло дифференцировать затронутый Марбе вопрос и улучшить его бледную методику. Это мы и находим в трудах Кюльпе, Уотта и др. исследователей.

*Х. КЮЛЬПЕ, ОРТ, БИНЭ. Эксперименты Кюльпе над абстракцией. Первая концепция «Aufgabe». Диссертация Орта. Бинэ как непосредственный предшественник вюрцбургской психологии. Замечание о хронологии исследований. Принципиальная опора Бинэ на самонаблюдение. Направляющая сила мысли. Без-образная мысль. Учение об интенции. Недостатки в учении Бинэ: а) неразработка противоположности мысли и образа; б) неудовлетворительность описания мысли при помощи понятия активности; с) игнорирование вопроса о представлении слов; д) неясность концепции «чистой мысли»; е) замечание об испытуемых у Бинэ. Два главных вывода в исследованиях Марбе, Кюльпе, Орта и Бинэ: а) качественная обособленность «мысли» (интенция) и б) психическая активность (*Aufgabe, force organisatrice* и пр.).*

Освальд Кюльпе, один из виднейших представителей современной психологии, может считаться вполне справедливо основателем Вюрцбургской школы. Ему принадлежит честь не только идейной инициативы этих исследований, но он же первый дал и более конкретную почву для последующих экспериментов в этой области. Пионером был, конечно, Марбе. Но в его исследовании лишь слишком обще намечены темы экспериментальной психологии мышления. Его понятиям «*Bewusstseinslage*» и «*Absicht*» недостает надлежащей ясности, необходимой при постановке опыта. В небольшом исследовании Кюльпе «*Versuche über Abstraktion*»¹ уже вполне ясно сформулировано

¹ Bericht über die I Kongress für experimentellen Psychologie. Leipz, 1904. Стр. 56 ff.

фундаментальное для всей Вюрцбургской школы понятие «Aufgabe», *задания*. Кюльпе предъявлял своим испытуемым посредством тахистоскопа бессмысленные слоги, которые были написаны разными цветными чернилами и расположены в виде известных фигур. Испытуемый должен был исполнить одну из следующих задач: заметить общее число букв, заметить окраску написанных слогов, образованную посредством слогов фигуру или заметить наибольшее число букв. Задачи давались порознь, так что в каждом эксперименте действовала одна определенная задача. В результате такой постановки опытов оказалось, что высказывания, соответствовавшие задаче, были наиболее точными и определенными, т. е. процесс абстракции протекал под безусловным влиянием этого *задания*. Не касаясь дальнейших интересных качественных данных в протоколах, мы уже здесь имеем ясно сформулированное понятие задания и видим его безусловную роль в процессах мышления.

Некоторый шаг назад (если верно то, что стояние на одном месте есть регресс) представляет диссертация Орта: *Iohannes Orth. Gefühl und Bewusstseinslage. Eine kritische-experimentelle Studie* (Zürich, 1903).

Первая главная часть этого исследования, именно критика теорий Вундта и Липпса о неоднородной характеристике чувства (не только однородной квалификации по удовольствию и неудовольствию), конечно, выходит из рамок исследуемой нами темы. Но вторая главная часть исследования Орта как раз посвящена понятию *Bewusstseinslage*. Общее состояние этой проблемы у Орта не выше, чем у Марбе. *Bewusstseinslage* и тут наделяется большею частью отрицательными признаками, к тому же не везде согласованными. Это не есть ни представление, ни суждение, ни чувство, ни воля, это, что-то такое новое, не поддающееся никакой точной формулировке, какое-то «неясное (*dunkel*) чувство» предмета, какая-то вера, а иногда сомнение, уверенность, чувство контраста, согласия и т. д. и т. д. Обстановка опытов у Орта не оригинальна. Предъявляются предметы, и требуются показания самонаблюдения.

Не входя в ближайший анализ выводов Орта, ввиду их безусловной близости к выводам Марбе, можно сказать вообще, что, хотя в нашем мышлении и несомненны элементы, безнадежно темные и не поддающиеся точно характеристике, – еще большой вопрос, действительно ли эти состояния сомнения, уверенности, согласия и пр. дают повод считать их какими-то особыми состояниями, не похожими ни на что прочее. Может быть, говорит Витасек (*Witasek*) в своей рецензии на Орта¹,

¹ Zeitschr. f. Psych. ... Bd. 37. Literaturber., стр. 154.

здесь идет речь только о таких состояниях, которые не находятся на переднем месте в сознании, которые только очень быстро протекают в сознании. Такое сомнение законно по отношению к Орту на тех же основаниях, которые установили мы по отношению к Марбе.

Все рассмотренные нами до сих пор работы могут считаться только, так сказать, подготовительными. В них еще только намечаются проблемы и не дано положительного решения ни одной из них. В качестве последнего такого подготовительного исследования мы должны назвать работу французского психолога Alfred Binet, «L'étude expérimental de l'intelligence» (Paris, 1903). Если исследования Марбе и Орта только ставят проблемы психологии мышления, а исследования Кюльпе об абстракции формулируют в общих чертах один из фундаментальных выводов Вюрцбургской школы о значении *задания*, то Бинэ предвосхищает не менее важный вывод этой школы об *интенциональных переживаниях*. Этот краеугольный камень выводов психологических учений Вюрцбургской школы был, как увидим, открыт не в Вюрцбурге, а в Париже, и первый в полном смысле самостоятельный исследователь из Вюрцбурга будет даже скептически относиться к понятию интенциональности¹.

По богатству содержания исследование Бинэ, конечно, выходит за пределы наших интересов. Бинэ интересен нам как непосредственный предшественник вюрцбургских экспериментов. Нужно, впрочем, заметить, что устанавливаемые нами здесь хронологические отношения покоятся исключительно на хронологии вышедших книг и статей. На самом деле вопрос, конечно, сложнее, так как эксперименты иногда ведутся в течение нескольких лет, и совершенно случайно может произойти то, что из двух открытий данного психологического закона или явления, происшедших независимо одно от другого, появляется в печати прежде то, которое фактически было сделано после другого. Надо иметь в виду, что, напр., Нарцисс Ах, выпустивший первый том своих исследований в 1905 году, еще на Первом конгрессе по экспериментальной психологии в Лейпциге делал доклад на те же темы. Равным образом исследование Уотта (Henry I. Watt), производимое еще во время летнего семестра 1902 года², было доставлено в редакцию журнала «Archiv für die gesamte Psychologie» только 15 мая 1904 года³. Так

¹ Watt. Op. cit. – Arch. f.d. Ges. Psych. Bd. IV, стр. 436.: «Er (Binet) hat sehr wahrscheinlich recht, aber der Name «intentionisme» drückt nicht das Richtige aus und ist jedenfalls vorläufig etwas überflüssig» [Он, видимо, прав, но слово «интенционизм» не выражает истины и, во всяком случае, является излишним и чем-то предварительным (нем.).].

² Arch. f.d. Ges. Psych. Bd. IV, стр. 290.

³ Ibid., стр. 436.

как точное исчисление времени производства экспериментов было бы недоступной и к тому же не всегда благодарной задачей, то наша хронология будет относиться всецело ко времени *выхода исследований в печати*. С этой точки зрения исследование Бинэ, появившееся в 1903 году, предвосхищает многие выводы вюрцбургских психологов, ставших известными только начиная с 1904 года.

Итак, Бинэ – предшественник вюрцбургских психологических учений. В чем это предшествование заключалось?

Первое, что надо отметить, – это *принципиальная и безусловная опора на опыт и самонаблюдение*¹. Можно сказать, что в исследовании Бинэ есть все, что относится к «методу экспериментально-систематического самонаблюдения» позднейшего исследователя – Аха, кроме этого, введенного Ахом, обозначения метода. Высшие умственные процессы могут быть, по Бинэ, исследованы в экспериментальной психологии «à la condition seulement que l'introspection, qui occupe une place très modeste dans ces méthodes (физиологических), soit remise en première ligne»². Делая общее заключение из своих исследований, Бинэ говорит, что главный вывод, который можно отсюда сделать, это – урок терпения; не в статистичности метода американских психологов, привлекающих в качестве испытуемых массу лиц, должна заключаться точность метода, а в терпеливом изучении каждого субъекта в отдельности. Надо поэтому выбирать для экспериментов близких и знакомых людей, родителей, друзей³. И один из своих главных выводов, именно о второстепенной роли образов в мышлении, Бинэ всецело базирует на «quelques observations pures et simples, même naïves, données sans apprêt, et qui n'ont qu'un mérite, celui d'être prises d'après nature»⁴. Опора на самонаблюдение – это то, без чего немислима Вюрцбургская школа. В систематической форме (сознательно противопоставляемой «методам физиологии») она есть уже у Бинэ.

Второй важный пункт, заставляющий относить исследование Бинэ к тому же типу вюрцбургских экспериментов, заключается в признании за мышлением *особой направляющей силы*. Имея в качестве испытуемых своих двух девочек, Маргариту и Арманду, в 14½ и 13 лет⁵, и пред-

¹ Binet, стр. 1–4, 23, 102, 282 f. и др.

² Ibid., стр. 8. [Только при условии, что самонаблюдение, которое занимает весьма скромное место среди этих (физиологических) методов, будет выдвинуто на первый план (фр.).]

³ Ibid., стр. 300 f.

⁴ Ibid., стр. 102. [Несколько чистых и простых, даже наивных, наблюдений, сделанных без приготовлений и обладающих тем только достоинством, что они произведены согласно природе (фр.).]

⁵ Ibid., стр. 10.

лагая им различный словесный материал с инструкцией понять одно слово, а потом описать, как происходит переход от понимания одного слова к пониманию другого¹, Бинэ приходит к мысли, что «существование тем мысли необъяснимо автоматизмом ассоциации», так как, с одной стороны, возможно изменение темы при одной и той же ассоциативной связи между представлениями, а с другой – слова, являющиеся носителями одной и той же темы, могут и не быть простой игрой ассоциаций². Мысль, «если определить ее по ее функции, есть *направляющая, организующая сила* (une force directrice, organisatrice), которую я охотно сравнил бы, – и это, вероятно, только метафора, – с жизненной силой, которая, направляя физико-химические процессы, образует форму живых существ и обуславливает их развитие, – в невидимой работе, которую мы наблюдаем только по материальным результатам»³.

Третий пункт, в котором Бинэ является предшественником вюрцбургской психологии, есть *утверждение возможности без-образной мысли*. «...Образ есть только небольшая часть того сложного феномена, которому дают название мысли»⁴. Мысль состоит не только из наглядных элементов (contemplation), но также из мыслительных (réflexion); и я не знаю, как могла бы мысль – réflexion перейти в образ иначе как не символически»⁵. Мысль существует до образа и до слова⁶; она есть бес-сознательный акт, становящийся в образах и в словах сознательным⁷.

В связи с этим стоит и последний пункт в исследованиях Бинэ, который нельзя не считать предвосхищением выводов Вюрцбургской школы, именно *интенционизм* (intentionisme), как выражается Бинэ. «Чувственный образ может принаравливаться к акту генерализации, когда сам он и не содержит в себе точных отличительных подробностей» (...une image sensible peut se prêter à un acte de généralisation, quand elle ne contient pas en elle-même une particularisation précise)⁸. «Генерализация», т. е. то, что делает представление общим, не есть, по Бинэ, функция образности. «Maintenant, de telles image constituent-elles en elles-mêmes une pensée générale? Je ne le crois pas; pour qu'il y ait pensée générale, il faut quelque chose de plus: un acte intellectuel consistant à uti-

¹ Binet, стр. 60 f.

² Ibid., стр. 69.

³ Ibid., стр. 108.

⁴ Ibid., стр. 103.

⁵ Ibid., стр. 104.

⁶ Ibid., стр. 106.

⁷ Ibid., стр. 108.

⁸ Ibid., стр. 153.

liser l'image»^{1*} (или, как выражается Бинэ несколькими строками выше, un acte d'idéation»^{2*}). «Notre esprit, s'emparant de l'image, lui dit en quelque sorte: puisque tu ne représentes rien en particulier, je vais te faire représenter le tout. Cette attribution de fonction vient de notre esprit, et l'image la recoit par délégation. En d'autres termes, la pensée du général vient d'une direction de la pensée vers l'ensemble des choses, c'est pour prendre le mot dans sons sens etymologique, une *intention* de l'esprit»^{3*}. И самая общая мысль объясняется, таким образом, ни при помощи номинализма, ни при помощи реализма и концептуализма, но при помощи *интенционизма*⁴.

Таковы четыре пункта в учении Бинэ о высших умственных процессах, которые предвосхитили собою интересующую нас Вюрцбургскую школу. В нашу задачу не входит подробное изложение и анализ всех этих подготовительных исследований Кюльпе, Орта и Бинэ. Мы выясняем только ту атмосферу, среди которой появились главные сочинения Вюрцбургской школы – Уотта, Мессера, Аха и Бюлера. Но если бы надо было отметить некоторые минусы в исследованиях Бинэ, то к таковым мы, без сомнения, должны были бы отнести след[ующее].

1) Вызывает сильное недоумение то, что, говоря об *image* и *réflexion*^{5*}, Бинэ не старается описать их по возможности ближе; это затрудняет ближайшую точную оценку его очень важных в принципиальном отношении результатов; так, говоря заодно о чистой мысли и о неясных образах⁶, он не дает указаний на то, чем же собственно отличается образ от мысли. И очень важная ссылка на Джемса: «Thought possible in any kind of mental material» (*James. Princ. of psych. I, 265*)⁷ – остается одинокой; Бинэ не разрабатывает подробно этой противоположности между «каким угодно душевным материалом» и «мыслью»⁸.

^{1*} А теперь спросим относительно таковых образов, составляют ли они сами по себе общую мысль? Я так не считаю; для того, чтобы появилась общая мысль, нужно нечто большее: действие ума, состоящее в использовании образа (*фр.*).

^{2*} Акт идеации (*фр.*).

^{3*} Наш ум, овладевая образом, как бы говорит ему: поскольку ты не представляешь ничего частного, сейчас я заставляю тебя представлять все. Это представление функции исходит от нашего ума, и образ уполномочен им принять ее. Другими словами, мысль об общем происходит из устремления мысли на группу вещей, от *интенции* ума (мы берем это слово в его этимологическом смысле) (*фр.*).

⁴ *Ibid.*, стр. 154.

^{5*} Образе и мысли (*фр.*).

⁶ Напр., на стр. 85.

⁷ *Ibid.*, стр. 152. [Мысль, возможная в каком угодно душевном материале (*англ.*.)]

⁸ Подобное замечание см. в рецензии на книгу Бинэ у В. Bourdon (*Révue philosophique. 1904, № 3, стр. 314*).

2) Не может считаться вполне удовлетворительной попытка Бинэ описать *мысль* посредством предикатов *активности*¹. Во-первых, это не отделяет ее заметным образом от того, что обыкновенно называется образностью, так как и образы могут быть носителями большой интенсивности, как в смысле логического значения их, так и в смысле яркости; отсутствие достаточной дифференциации вопроса у Бинэ не дает нам права отделять активность образа как образа от активности мысли как мысли; мы не знаем ни происхождения этой активности, ни распределения ее между образностью и без-образностью, так как этот-то вопрос и не служит у Бинэ предметом особого рассмотрения. Во-вторых, и вообще эта характеристика «мысли» через предикат активности не идет в глубь дела, а рисует предмет с внешней стороны, с точки зрения его функций. Рибо совершенно прав в своем утверждении относительно Бинэ, что «*marquer sa place, (т. е. место «мысли») dans l'activité intellectuelle totale, n'est pas déterminer sa nature*»². А только точное определение «природы» «мысли» и могло бы заметным образом отделить ее от образности.

3) Одно из крупных недоумений создает у читателя исследования Бинэ почти полное игнорирование вопроса о *представлениях слов*. В начале главы 6-й «*La pensée sans images*»^{3*} он почему-то вдруг говорит: «В этой главе я говорю исключительно о чувственной образности и оставляю в стороне вербальную образность (т. е. представления слов)»⁴. И далее, такая точка зрения упорно выдерживается. Достаточно, говорит он⁵, быстро прочесть слова *maison, bêche, cheval*^{6*}, чтобы понять их, *не имея никакого образа*. «*Ce sont là de pensées sans images*»^{7*}. Мы не можем ничего говорить заранее о словесных образах, но вполне же естественно спросить: а самое чтение и пробегание глазами? Возможно (предположим, что читателю Бинэ не известны никакие теории, общие и экспериментальные, в области психологии мышления), возможно, что это образы совсем другого порядка или что это вовсе не образы, а

¹ Ср. стр. 108.

² *Ribot. La problème de la pensée sans images et sans mots. – Revue philosophique. 1913, № 7, стр. 48. [Отметить ее место в целом умственной деятельности – это не значит определить ее природу (фр.).]*

^{3*} «Мысль без образов» (фр.).

⁴ *Ibid.*, стр. 81: «...je parle exclusivement de l'imagerie sensorielle et je laisse de côté l'imagerie verbale» [...я говорю исключительно о производстве чувственных образов и оставляю в стороне словесные (фр.).].

⁵ На стр. 83.

^{6*} Дом, заступ, лошадь (фр.).

^{7*} Вот мысли без образов (фр.).

только физиологическое явление, но какое же все-таки значение имеют такие несомненные и частые компоненты «мыслей», как словесная их оболочка? Этого вопроса нужно было бы коснуться уже потому, что идейные противники Бинэ и в прошлом, и в момент появления «L'étude expérimental de l'intelligence»^{1*} часто ставили мышление в такую близкую связь с речью, что не считали возможным появление первого без последней². Несмотря на всю основательность в иных местах рассуждений у Бинэ, приходится все-таки усомниться в доказательности утверждения относительно возможности без-образных мыслей.

4) Общая невыясненность терминологии у Бинэ в особенности чувствительна с точки зрения отношения «чистой мысли» к тому, что, напр., Рибо называет «моторной активностью» (*activité motrice*). Та же 108-я стр., которую мы уже не раз цитировали (*o force directrice, organisatrice*), заслуживает упрека еще и с этой точки зрения. Без подробного анализа соотношения чистой мысли и физиологических диспозиций невозможно вполне определенно говорить о чистой мысли. Сенсуалисты всегда будут ссылаться на «*activité motrice*»³.

5) Наконец, несколько очень важных замечаний можно было бы сделать и относительно самой приложимости к высшим умственным процессам экспериментального метода. Но так как в этом у Бинэ масса точек соприкосновения с другими авторами, которые будут нами изучаться, и так как здесь мы входим уже в область трансцендентной критики, то все эти замечания⁴ в настоящем месте нашего изложения лучше не приводить.

Излагая Кюльпе, Орта и Бинэ конспективно, мы не нуждаемся здесь для цельности изложения в формулировке отдельных тезисов, характеризующих собою исследования этих трех психологов. Но надо еще раз сказать, что во всех разобранных нами пяти исследованиях дана *in nuce* вся Вюрцбургская школа. Мы рассматривали их хронологически. Систематически же первой, т. е. наиболее общей, работой является, конечно, работа Бинэ, сознательно и фактически выполнившая

^{1*} «Пробный очерк способности мышления» (*фр.*).

² Ср.: *Bourdon*. *Op. cit.*, стр. 314.

³ Напр.: *Ribot*. *Op. cit.*, стр. 57.

⁴ Напр., о возможности простого отсутствия мысли там, где она Бинэ представляется чистой, ср.: *Ribot*. *Op. cit.*, стр. 56; о забывании образов у испытуемых ср.: *Binet*, стр. 90, где прямо говорится от лица самого Бинэ, что Арманда и вообще образы скорее забывает, чем мысли; об употреблении в качестве испытуемых девочек и о возможной наивности их там, где они категорически утверждают «*mais je n'ai pas d'image*» [но у меня нет образа (*фр.*)] (ср., напр., стр. 84); о степени выясненности и пригодности термина «*intention*» и нек. др. особенностях исследования Бинэ.

четыре указанных пункта, ставших почти полным достоянием Уотта, Мессера, Аха и Бюлера. К ней, как более детализирующие, примыкают: 1) работа Марбе о суждении, 2) работа Кюльпе об абстракции, 3) работы Орта, а также Орта и Майера – касающиеся вопроса о *Bewusstseinslage*. Наиболее общим результатом всех этих исследований является: 1) утверждение возможности каких-то особых состояний, не похожих ни на представления, ни на чувства, ни на прочие обыкновенные явления человеческой психики. Марбе, Майер и Орт еще неуверенно называют какие-то *Bewusstseinslage*, колебания в смысле которых, напр. у Марбе, очень знаменательны. Если отбросить первое значение этого понятия у Марбе, именно как *Zustand* (ср. выше в главе III), и сохранить его как *Wissen*, то при наличности полного своеобразия этого *Bewusstseinslage*, по Марбе, оно будет не чем иным, как *pensée sans images* Бинэ, как «чистая мысль». У Марбе все еще находится, так сказать, в сыром виде; указана только какая-то своеобразная сфера сознания, да и она затемнена утверждением невозможности для знания быть данным в сознании (см. гл. III). У Бинэ мы находим гораздо большую дифференциацию вопроса; у него уже ясно и определенно осознано отличие *pensée* (т. е. *Bewusstseinslage* Марбе, понимаемой в смысле *Wissen*) от прочих состояний, между прочим, конечно, и от *Bewusstseinslage* Марбе, понимаемой в смысле *Zustand*. И даже больше того. Чистая мысль таит в себе какую-то *intention*; общие представления, напр., только при ней и возможны. В результате все эти постепенные различия и эволюционирующее углубление вопроса указывают несомненным образом на одно: *есть какая-то особая сфера сознания, непохожая на конкретные и наглядные состояния*. Это первый общий результат, воспринятый в плоть и кровь Вюрцбургской школой. Другой результат, не менее важный, это 2) экспериментальное открытие так называемых *заданий* (*Aufgabe*) или организующей силы (по Бинэ) сознания. Наша психическая жизнь не есть только игра ассоциаций, но она действительно направляется в определенные, в активно выбранные направления.

Таковы два наиболее общих результата разобранных выше исследований.

Как же теперь восприняла Вюрцбургская школа эти выводы и что она дала своего? Первым и наиболее ранним автором является здесь Уотт. С него и начнем наш критический обзор Вюрцбургской школы.

XI. ИССЛЕДОВАНИЯ УОТТА О МЫШЛЕНИИ. Техника экспериментов. Действие задания в предварит[ельный] период. Задание как установка (Einstellung). «Готовности» (Bereitschaften). «Сознание задания». Взау-

модействие заданий. Значение повторений. Задание как отличительный признак суждения. Отсутствие других психологических признаков в суждении. Исходный пункт психологии мышления. Вопрос о возможности и полноте показаний Vp. Общие представления и понятия.

Исследование Уотта «Experimentelle Beiträge zu einer Theorie des Denkens»¹ построено на изучении так называемых реакций с ассоциациями (Assoziationsreaktionen). Испытуемым предлагалась одна из следующих шести задач: 1) отыскать подчиненное понятие (по отношению к раздражителю), 2) отыскать подчиняющее понятие, 3) отыскать целое, 4) часть, 5) координированное понятие, 6) отыскать другую часть общего целого. После каждого опыта испытуемый рассказывал для протокола все, что у него было в сознании и что он мог вообще сказать о своих переживаниях². Уотт пользовался и хроноскопом для регистрирования начала и конца процесса³.

Общий анализ факторов, действующих в этих экспериментах, который предпосылается Уоттом частному анализу, состоит в указании *трех групп влияний*: 1) задание (Aufgabe), 2) предъявленное *словораздражитель* и 3) находящаяся под влиянием этих двух факторов «*душа испытуемого*»⁴. Эта последняя в целях исследования разлагается в свою очередь на две группы: 1) *наличная тенденция к восприятию* и 2) *готовность* (Reproduktionstendenz und Bereitschaften) вместе с тем, что можно было бы назвать мгновенными общими *диспозициями*. В последующем Уотт по порядку освещает эти факторы, чтобы потом высказаться о мышлении вообще. Мимоходом он указывает на преимущества его метода реакций с задачами по сравнению с методом свободных реакций. В последнем случае переживание не так рельефно и не так резко отграничено от других предметов, не подлежащих, однако, здесь изучению. Испытуемые могут иметь в экспериментах со свободными реакциями такое неоднородное направление внимания, что они часто не в силах отделить истинные факторы от побочных. Таких неудобств, по мнению Уотта, как раз лишен тот метод, когда надо не просто реагировать ассоциациями, но ассоциациями для известных целей, поставленных предварительной задачей⁵.

¹ Arch. f. d. Ges. Psych. Bd. IV. Heft 4 (1905).

² Watt, стр. 289.

³ Описание приборов – стр. 291 ff.

⁴ Ibid., стр. 296.

⁵ Ibid., стр. 297 f.

Громадное значение *задания*¹, сказывающееся во всем мышлении, заметно уже в предварительном периоде, когда испытуемый только готовится реагировать. Нельзя удивляться тому, что автор исследует такой, казалось бы, не вызывающий никаких сомнений факт, что известная задача решается, что известное задание приводится в исполнение. Даже такие легкие инструкции, говорит Уотт, далеко не всегда выполняются адекватно, и самый процесс выполнения вполне заслуживает изучения. Так, всем таким реакциям обща известного рода *телесная аккомодация*, состоящая в известных ощущениях напряжения, вызываемых ожиданием раздражителя². Если задача представляет какие-нибудь трудности, то испытуемый всегда пользуется известными вспомогательными приемами, повторяя или вообще как-нибудь воспроизводя инструкцию, конкретизируя заданные понятия и т. д.³ Действие задачи проявляется во время всего репродуцирования; оно бывает разным при разных задачах, и вообще задачи «играют очень важную роль в репродуцировании»⁴. Задача создает некоторую установку (*Einstellung*) сознания, которое потом обуславливает то или другое течение процесса.

Обозревая все пестрое собрание показаний своих испытуемых, Уотт делит процесс репродукции на два типа: с простым направлением и со сложным, – в зависимости от того, прямо ли достигается цель задачи, или же есть во время протекания задачи какие-нибудь мешающие факторы и вообще иные направления сознания⁵. Но для наших целей нет надобности проследивать все рассуждения Уотта по этому вопросу. Так как нас все же интересуют именно высшие умственные процессы, то эти рассуждения можно и опустить, а формулировать лучше выводы, делаемые исследователем о «готовностях» (*Bereitschaften*).

Представления имеют тенденцию возникать более или менее быстро вновь в сознании; о таких персеверационных представлениях говорят, что они находятся в состоянии «готовности». «Готовность» есть свойство и представлений и задач. «*Bereitschaft*» представлений зависит от количества их повторений в сознании; иногда представления, закрепившиеся в сознании благодаря нескольким дням употребления

¹ Термин *Aufgabe* я перевожу не «задача», а «здание», так как этому термину удобнее приписать такое всеобъемлющее значение в области мышления, какое придает ему Уотт, чем термину «задача».

² *Ibid.*, стр. 300.

³ *Ibid.*, стр. 300 f.

⁴ *Ibid.*, стр. 302.

⁵ *Ibid.*, стр. 303 ff., 321 ff.

их в опытах, возникали потом с большой силой и скоростью. Однажды Уотту удалось констатировать усиление скорости репродукции в 70% всех случаев (в задаче о подчиняющихся понятиях)¹. Интереснее для нас персеверация задачи. Для того чтобы задача вообще исполнялась, нужно или достаточное для этого действие задачи в предварительный период, или возникновение сознания этой задачи в течение главной части опыта. Хотя первая возможность и представляет собою идеальный тип реакции и чаще всего делается возможной при упражнении, все-таки обыкновенно в течение самого эксперимента нет никакого особого «сознания задачи». Типичный случай здесь такой: «Медь. Сознание значения слова. Непроизвольное высказывание: свинец. 923σ»². Но нельзя ограничиться указанием на действие одной задачи. Наличие задачи, конечно, вполне достаточна для соответствующего протекания представлений; но часто указуемо действие и других задач, персеверировавшихся, напр., от прежних опытов. Мы постоянно бываем свидетелями *взаимодействия между действующими задачами и известными* представлениями, создающими их действительность. «Мы могли бы сказать: представление становится задачей, если оно продолжительно и действует по вышеописанному способу (Уотт ссылается здесь на свое рассмотрение задачи в предварительном периоде); задача же становится представлением или сознается таковым, когда она уже больше не действует или еще должна вновь достигнуть действительности»³. Эти воззрения Уотта на психический процесс, как на арену действия разных задач и представлений, заслуживают особенно внимательного к себе отношения. – *Повторение задачи* может, однако, быть в сознании в других формах, когда она определяется ближе, – в зависимости, напр., от трудностей ее выполнения. Но такие переживания не составляют существенной части правильной репродукции⁴.

Минуя прочие, очень интересные выводы Уотта, напр. о быстроте репродукции, о зрительных представлениях, мы коснемся основных целей автора, высказанных им уже в заглавии работы: «*Theorie des Denkens*»^{5*}.

Первым таким пунктом является психологическая проблема *суждения*.

¹ Ibid., стр. 341.

² Ibid., стр. 343 f.

³ Ibid., стр. 346.

⁴ Ibid., стр. 347 f.

^{5*} «Теория мышления» (нем.).

«Все наши опыты, – пишет Уотт, – есть суждения, как это можно легко видеть. Следовательно, мы можем ожидать на основании этих наших опытов заключения и о природе суждения». Первое, что Уотт считает очевидным в своих экспериментах по этому вопросу, это – *невозможность свести процесс суждения на одно только последование переживаний*¹. «Все, что случается благодаря только одной силе репродуцирования, еще не есть суждение». Очевидно и то, что «не будет никакого суждения, когда репродуцирование или последование переживаний есть нечто строго *закономерное*, в том смысле, что за одним при всяких условиях должно последовать только определенное другое»². Уотт выдвигает следующий тезис: «Что касается участия фактора голого репродуцирования, то необходимым условием для составления суждения является то, что должно последовать нечто больше, чем репродукция за данным переживанием – раздражителем». Исследователь вполне соглашается с Марбе относительно отрицательных выводов по вопросу о суждении. По мнению Уотта, результат исследования Марбе есть «непреодолимая критика всех тех теорий, которые утверждают, что в каждом суждении психологически налично или должно быть налично то или другое в качестве сознательного переживания»³. Только одно допускает Уотт в качестве психологического признака суждения, это – *задание*, отличающее суждение от простого следования переживаний одного за другим⁴.

Уотт в своих экспериментах наблюдал также и *суждения о суждениях*, которые он называет *вторичными* (Sekundare). Из них он делает вывод, что они содержат в себе *сознание правильности* данного суждения, которое, однако, может быть и тогда, когда на самом деле суждение неправильно. Отсюда ясно, что такое *сознание правильности*, вызывающее вторичное суждение, *на деле, однако, не может быть истинным психологическим условием последнего*. Значит, и здесь мы лишаемся положительного психологического признака суждения⁵.

Окончательное определение суждения Уотт формулирует следующим образом: «...суждением или мыслительным актом можно назвать такое последование переживаний, начало которого от первого члена, раздражения, обусловлено психологическим фактором, предшествую-

¹ Ibid., стр. 410.

² Ibid., стр. 411 f.

³ Ibid., стр. 412.

⁴ Ibid., стр. 413.

⁵ Примеры см. на 414 стр.

щим в качестве сознательного переживания, но еще и продолжающимся в качестве указуемого влияния»¹.

Собственная теория мышления обосновывается Уоттом при помощи *распространения понятия задания*. Он отвергает, конечно, самостоятельность воспроизводимости представлений, бывшей, по его мнению, в плохой старой психологии². Обращаясь к фактам, Уотт находит как основное явление для психологии – известным образом *данные состояния*, которые мы так или иначе можем описать. *Мы выходим, следовательно, из психического, которое уже знаем*, а не конструируем его в конце исследования³. И этот непрерывный психический процесс развивается под постоянным влиянием *задания*, которое определяет собою и тенденцию к воспроизведению, и величину времени реакции, и качественное содержание процесса реакции. Это не есть просто «моторные установки» (*motorische Einstellung*) Эббингауза; задание слишком сильно определяет те или другие области переживаний⁴.

С этой теорией мышления, говорит Уотт, абсолютно несоединимы такие теории, которые обходятся только с голыми представлениями и их репродукциями или с их физиологическими основаниями. Уотт не отрицает этих последних, но «никакая теория клеток и волокон не будет достаточна для такой... самостоятельной схематизации», которой требует физиологическая постановка вопроса⁵. Истинная теория мышления должна исходить не из этого, а из сознания пережитого и непрерывного, служащего условием возникновения комплексных факторов, одним из которых и является задание. Само же мышление, следовательно, есть «столкновение и взаимодействие различных групп факторов в сознании, объединяющем их, из которых тот, который мы назвали заданием, оказывает умеряющее влияние на ход других факторов и во многих отношениях определяет род и способ их появления»⁶.

Другой общий вопрос, которым задается Уотт помимо общей теории мышления и суждения, есть вопрос о возможности полноты самих показаний испытуемых. «Как может относиться содержание в качестве расширения нашего знания в других переживаниях, не включающих в себя этого содержания, – к этим другим переживаниям?»⁷ Разбирая

¹ Ibid., стр. 416.

² Ibid., стр. 416 f.

³ Ibid., стр. 418.

⁴ Ibid., стр. 420.

⁵ Ibid., стр. 421.

⁶ Ibid., стр. 422.

⁷ Ibid., стр. 425.

этот вопрос, Уотт считает нужным очень осторожно относиться к протоколам и не заключать «от недостаточности протокола к неполноте самого содержания сознания»¹. «Во всех случаях метод должен быть непрямым»². Мы должны сами узнать те тенденции к репродукции и те задания, которые связывают одно переживание с другим по содержанию и которых, быть может, нет в протоколе. Задание по преимуществу «делает возможным осмысленное отношение между представлениями»³. «В каждом раздражении, – заключает Уотт свои мысли (а раздражением будет в этом смысле любое переживание, о котором мы что-нибудь высказываем), – лежит все, что может быть точно выражено под влиянием какого-нибудь задания в определенной через это реакции, и выражено в отношении полной его осмысленности»⁴.

Наконец, Уотт касается еще одного общего вопроса – *об общих представлениях и понятиях*. Для этой цели он разделяет *слово, понятие и представление*⁵. Только недостаточное самонаблюдение может отождествлять психологически эти три явления. Представление может быть очень неопределенным, и все же оно что-нибудь значит. Равным образом нельзя следовать за традицией (представителем которой в данном случае является Тэн) в том взгляде, что общее представление есть соединение схожих представлений. Неверно и утверждение Тэна (*Teine. De l'intelligence. Paris, 1897. III. P. 259, 260*), что бесцветное, неопределенное представление не есть общая абстрактная идея, а только ее сопутствующий момент. Представление есть не только спутник слов и мыслей⁶. «Свойство и функция представлений зависят от задания»⁷. В общем представлении они даны всегда в известном направлении. Уотт настаивает на том, что неясность и неполнота показаний испытуемого относительно данного представления еще не есть показатель *общности* этого последнего. Есть такие реальные психические образования, которые должны быть вполне определенными, но которые таковыми могут и не познаваться⁸. Далее Уотт приводит несколько протоколов, из которых ясна разница между пониманием слова как слова и слова

¹ Ibid., стр. 427.

² Ср. стр. 431.

³ Ibid., стр. 429.

⁴ Ibid., стр. 430.

⁵ Ibid., стр. 431.

⁶ Ibid., стр. 432.

⁷ Ibid., стр. 367.

⁸ Ibid., стр. 433.

как присущего ему смысла. Однако для более детального анализа этого факта Уотт не считает свои эксперименты вполне соответствующими¹.

Скромны выводы Уотта и относительно *понятий*. Ясно, говорит он, что в понятии не просто что-нибудь выполняется, но выполняется уже в известном *намерении*, «как репродукция, которая позже будет налицо и которая отвечает в принадлежащем ей смысле полной логической завершенности». «Но у нас еще нет оснований признавать существование единого психологического аналога для логического понятия»². Наконец, еще неизвестно, что является носителем функции общности в так называемых *общих представлениях*. Таковыми могут быть и зрительные образы, и слова, и «положения сознания в понятиях» (*begriffliche Bewusstseinslage*). «Желательно потому, чтобы было собрано как можно больше *примеров* этого рода».

XII. КРИТИКА ИССЛЕДОВАНИЙ УОТТА. Прогресс в ясности понятия «Aufgabe» по сравнению с «Absicht» Марбе. Значение различия «реалистической» и «консциенциалистической» точек зрения у Уотта. Прогресс экспериментальной методике. Смешение «реалистической» и «консциенциалистической» точек зрения на деле. Истина в теории заданий (подчеркивание телеологического характера мышления) и ошибочность в ней (в связи с общей недостоверностью экспериментального метода и неучетом неправильных реакций). Значение лабораторного происхождения понятия «задание». Формальный его характер и недостаток в описании процессов суждения у Уотта. О возможности для Уотта более полного описания этих процессов. Итоги.

В исследовании Уотта мы имеем первое яркое выражение принципов Вюрцбургской школы. Здесь выдвинут в особенности тот ее принцип, который можно назвать принципом задания или задач. Вместо неясного *Absicht* Марбе, которому даже не отводилось места в сознании, а также вместо широкой *force directrice* Бинэ мы имеем вполне ясную концепцию *Aufgabe* Уотта, уже оперирующую с понятием сознания.

Основной пункт исследования Марбе, заключающийся в отождествлении сознания и осознанности, или, что то же, психического и сознательного, если не избегнут Уоттом, то во всяком случае уже так или иначе имеется им в виду. Он знает отчетливую разницу между тем, что он называет *консциенциалистической* точкой зрения, и между *реалистической*. При последней признается возможность такого переживания,

¹ Ibid., стр. 434 f.

² Ibid., стр. 435.

которое *не наблюдается* и, значит, не попадает в протокол, между тем как «консциенциалистическая» точка зрения допускает только те переживания, которые доступны непосредственному наблюдению. *Все свои выводы Уотт строит, исходя из «консциенциалистической» точки зрения.* «Если мы выйдем за пределы этой точки зрения», – пишет он, – то, может быть, мы откроем *другие* критерии суждения, рядом с которыми будет правомерно стоять и вышеприведенный¹. Таким образом, здесь уже ясно сознается разница между сознанием и сознанностью, и только *условно* из отсутствия последней делаются выводы относительно первого. Уотт не отказывается от других психологических признаков суждения, которые можно сделать с точки зрения реалистической; он только говорит, что подобная точка зрения нуждается сама в оправдании.

К числу безусловно положительных особенностей исследования Уотта, сравнительно с исследованиями, напр., Марбе, надо отнести более сложную методику. Верна или нет вообще экспериментальная точка зрения на психологию мышления – это вопрос другой, которого мы здесь не касаемся. Но, судя чисто имманентно, под углом зрения *уже принятого* экспериментального подхода к вопросу, методика Уотта, безусловно, идет очень далеко вперед. Ведь всем этим экспериментаторам, которых мы здесь изучаем, надо иметь прежде всего процесс настоящей *мысли* у испытуемых. Недифференцированная постановка вопроса у Марбе совершенно лишает возможности отделить процессы *мысли* от всяких иных процессов, возможных при даваемых раздражителях. Уотт же дает такие задачи, что не затратить на них мыслительной деятельности никак не возможно. Я, автор настоящего сочинения, из многочисленных экспериментаторов по психологии мышления, в которых участвовал в качестве испытуемого, наиболее приспособленным чувствовал себя именно к задачам относительно подчиненных и подчиняющих понятий. Для испытуемого здесь удобны две особенности: 1) сравнительная легкость задачи, не поражающая так, как, напр., афоризмы последующего экспериментатора Вюрцбургской школы Бюлера, и 2) необходимость все же затратить постоянную мыслительную энергию для решения задачи. Разумеется, здесь исследуется наиболее элементарная форма мышления, – соответственно безусловной легкости задачи, – но исследуется все же мышление.

Нельзя не отметить сравнительную ясность у Уотта понятия *задания*. Давая определение исходной точке зрения во всякой психологии и намечая в общих чертах предмет этой последней, Уотт мало отличается в этом отношении от Джемса, давшего наиболее удачную формули-

¹ Ibid., стр. 413.

ровку сознания как потока. Это касается и общих процессов психики¹, и в частности – мышления². Очень удачно Уотт формулирует эту стремительность мышления и вообще психики, и термин «задание» (опять-таки верный или неверный вообще – другой вопрос) во всяком случае больше выражает истину, чем простые ссылки на «ассоциации». Эти «задания» находятся в сознании и представляют собою процесс *психический*. «Если оставаться, – пишет Уотт, – на последней, более ограниченной точке зрения (т. е. на «консциенциалистической»), то, как и у Марбе, не получится *никакого* психологического критерия для суждения, и только, как у нас, *единственный* критерий для него...» и т. д.³ Это вносит гораздо большую ясность в вопрос, чем глухая ссылка Марбе на ничего не объясняющие «физиологические диспозиции». «Задание» есть известный *психический* же процесс.

Все эти и другие принципы, положенные Уоттом в основание своего исследования, отличаются одной общей особенностью: они очень ценны, если их рассматривать теоретически, вне связи с фактическим проведением их, и в то же время они очень шатки и непоследовательны, если судить о них *de facto*.

Очень ценен принцип разделения тех двух точек зрения, которые Уотт называет «реалистической» и «консциенциалистической». Но как *фактически* проводится Уоттом это различие? Становясь на стр. 413 на чисто «консциенциалистическую» точку зрения, Уотт на стр. 427 с большой настойчивостью предостерегает, что нельзя судить по недостаточным протоколам о *всем* переживании. «В высшей степени сомнителен тот метод, по которому от недостаточности протокола заключают к недостаточности в содержании сознания. Соответственно с этим мы скажем: или пережитое остается невоспроизведенным через наличность чего-либо в сознании в момент самонаблюдения, или наличное там просто не может быть воспроизведено, или наличное задание описывать не было в достаточной мере действительно, чтобы дать преобладание этим репродукциям перед другими, или, наконец, испытываемый дал показания фактически не обо всем, что он мог бы дать».

Сделанные в этой цитате различия совершенно уничтожают принятую самим же Уоттом «консциенциалистическую» точку зрения. Во-первых, не с этой «консциенциалистической» точки зрения сделан, очевидно, вывод Уотта относительно *общего значения заданий*. Ведь сам

¹ Ibid., стр. 416 ff.

² Ср. цитату, приведенную выше из [Уотта], стр. 422.

³ Ibid., стр. 413.

же Уотт в качестве *обычного* случая приводит такой, где нет совершенно никакого протокольного упоминания о заданиях¹. Сознание задания исчезает по мере увеличения числа экспериментов. Во-вторых, раз отсутствие в протоколах известных переживаний не должно мешать выводам относительно их наличности или неналичности, то вполне же возможны и какие-нибудь еще другие психологические признаки, напр. суждения, кроме заданий. И от поисков их не может Уотт отказываться постольку, поскольку он строит теорию заданий, тоже ведь почти всегда неналичных в сознании. В-третьих, Уотту не удастся в конце концов избежать и общей ошибки Марбе – отождествления сознания и осознанности (или психического и сознательного). Если в протоколах нет указаний на «задание», то, раз оно действует, оно действует, как говорится, «бессознательно». А если возможна такая ситуация сознания, то тут же для нас и оправдание «реалистической» точки зрения. Поэтому, говоря об отсутствии психологических признаков суждения, он бессознательно заменяет осознанность понятием общей действительности в сознании, или, что то же, психическим. Раз нет осознанных переживаний, думает Уотт, специфичных для суждения, значит, их нет и вовсе. Наконец, в-четвертых, и вообще Уотт мало пользуется своей «консциенциалистической» точкой зрения; иначе бы понятие задания не имело бы такого всеобъемлющего значения, какое оно получило у него фактически. Так, о понятиях и общих представлениях Уотт ничего не сказал, кроме действия в них *Absicht*², установленного, как сказано, далеко не с чистой «консциенциалистической» точки зрения. Так мы могли бы интерпретировать противоречивые утверждения Уотта относительно «реалистической» и «консциенциалистической» точки зрения, т. е. относительно понятий сознания, сознательности и психического.

Немало возражений вызывает и основная концепция Уотта – *задание*. Как было уже сказано, безусловно, это понятие соответствует известным образом фактическим отношениям в психике. Насколько же, спросим теперь себя, может быть установлено такое соответствие?

Прежде всего отметим *общую недостоверность получаемых экспериментальным путем выводов относительно заданий*. Освободившись в принципе от того дефекта в исследованиях Марбе, который приводит к фактическому смешению процессов суждения и процессов, напр., просто ассоциированных, Уотт все-таки иногда не был гарантирован от такого смешения, и в особенности это надо сказать о задаче с подчиненны-

¹ Ibid., стр. 343 f.

² Ibid., стр. 345 f.

ми понятиями¹. Это подмечено Мюллером, который пишет, что задачи Уотта отчасти таковы, что «иной раздражитель также только при одном внимании, обращенном на него интенсивно, может легко вслед за ассоциацией возбудить словореакцию, соответствующую задаче»².

Другое замечание такого же общего характера, которое необходимо сделать против экспериментальной теории заданий, – это то, что она плохо учитывает факт неправильных реакций. Это должно сильно сокращать всеобщее значение «заданий». Если число неправильных случаев в задаче с подчиненными понятиями может достигать 29,5%³, то ясно, что кроме простой наличности задания необходимы и другие условия или же само понятие задания требует некоторых изменений⁴.

Таковы эти два общих замечания, направленные не на существо заданий, а только на степень и объем их проявления. Но и по существу приходится сделать некоторые важные возражения.

До тех пор, пока Уотт говорит о заданиях, как компонентах исследуемых им реакций, можно еще согласиться с ним относительно существа и действительности этих заданий (с приводимыми ниже оговорками), Но когда он начинает понятию задания придавать всеобъемлющее значение, *становится ясным все искусственное, лабораторное, абстрактное происхождение этого понятия*. Вполне естественно, что будет задание там, где оно требуется; напр., нельзя произвести выбора, если мы не имеем намерения его произвести. Но есть ли такое задание, т. е. такое вот изолированное намерение, какое есть в образовании, напр., общего понятия, – также и, положим, в суждении?

Можно выставить такой тезис: там, где задание Уотта обладает реальным значением, т. е. в образовании ответов на его шесть задач, там оно своим присутствием доказывает только то, что для всякого действия нужно намерение действовать; там же, где оно выходит за пределы этих шести задач и применяется, напр., к суждению, там оно только, по выражению Рейхвейна, ein experimentelles Treibhausgewächs⁵. В самом деле, всматриваясь ближе в задания Уотта, мы находим в них, собственно, одну черту, характерную для

¹ Ср., напр., стр. 307. Сходное замечание по этому поводу у Мессера. Arch. f. d. Ges. Psych. Bd. VIII, стр. 110.

² G. E. Müller. Zur Analyse der Gedächtnisstätigkeit n. des Vorstellungsverlaufes. Leipz., 1919. Teil III, стр. 471.

³ Watt. Op. cit., стр. 379.

⁴ Ср. Müller. Op. cit., стр. 475 f.

⁵ Reichwein. Die neueren Untersuch. über Psych. des Denkens, стр. 31. [Экспериментальное тепличное растение (нем.).]

мышления. Это – стремительность, текучесть мышления, его *телеологический характер*. После Джемса с его учением о потоке сознания и отчасти после Вундта с его учением об апперцепции уже трудно представлять себе психику как собрание нерастворимых глыб, как собрание неподвижных и законченных *вещей*. В задании Уотта можно считать правильно констатированным именно эту процессуальность, устремленность, целестремительность человеческой психики, в частности мышления; что же касается специальной концепции этого понятия, именно, как задания, *задачи*, то всеобщее приложение его является в высшей степени сомнительным и недостаточным.

Психологическая теория суждения Уотта всецело построена на этом понятии задания. Но какова действительная роль этого явления в суждении?

Судя по той легкости, с которой Уотт обращается с понятием задания, надо думать, что, по его мнению, это довольно простой, элементарный процесс. На деле же это, безусловно, сложное явление, заключающее в себе в качестве нераздельных элементов представление и волевое начало¹. Уотт ставит ударение в этом последнем элементе, абстрактно выделяя его из всей массы переживания и перенося его на такие сложные обстоятельства, как суждения. Вследствие этого и само-то суждение он не может определить иначе как при помощи все тех же своих, специально для экспериментов применяемых терминов, напр. при помощи понятия «раздражителя»². А между тем вовсе не очевидно из опытов Уотта, что во всяком суждении есть именно что-нибудь вроде «раздражителя» или «задачи». Уотт со своей точки зрения прав, поскольку он сознательно и намеренно отождествляет с суждениями³ свои опыты и поскольку опыты его происходили всегда под влиянием заданий. Но, не говоря уже о произвольности такого отождествления и об уничтожении при этом ясного критерия суждений в их отличии от других процессов и даже признавая такое отождествление правомерным, все-таки нельзя не усомниться в этой теории суждений, построенной на «заданиях». «Все люди смертны», – где здесь «задание», где «раздражитель»? Уотту надо опровергнуть сенсуалистическую точку зрения, полагающую в основу суждения *die blosse Reproduction, die blosse Aufeinanderfolge von Erlebnissen*^{4*}. Но для этого вовсе не обяза-

¹ Ibid., стр. 29 f.

² Watt, стр. 416.

³ Ibid., стр. 410.

^{4*} Голое воспроизведение, голый последовательности переживаний (нем.).

тельно говорить в психологическом определении суждения *о задачах*. Даже если субъект суждения считать за раздражитель, а предикат – за реакцию, то в «задании», связывающем собою эти два элемента суждения, будет самым важным и характерным *общая телеологичность* процессов сознания, далекая от *задачи как таковой*, если последнюю не понимать в несвойственном ей, широчайшем смысле.

Однако и это возражение еще можно считать не идущим далеко в глубь дела. Ведь здесь мы возражаем, собственно, не по существу, а только порицаем перенесение специфически экспериментальных представлений на общие, теоретические места исследования; телеологичности процессов сознания мы не отвергаем, а уже приняли ее, поскольку в начале этой главы установили сходство Уотта с Джемсом. Гораздо серьезнее обстоит дело, если мы взглянем на учение Уотта о суждении и вообще о высших умственных процессах не специально с точки зрения общей роли заданий, а во всей его цельности и совокупности и спросим: правильно ли *вообще* описан у Уотта процесс суждения?

В изложении взглядов Уотта было указано, что он не признает никаких психологических признаков суждения, кроме заданий. Правильно ли такое рассуждение Уотта?

Говоря чисто имманентно, мы не будем ничего утверждать вообще о психологических признаках суждения, о их возможности и т. д. Мы только посмотрим, удерживается ли сам Уотт на своей позиции. – Сказать: суждение есть распределение переживаний согласно какому-нибудь определенному плану, заданию, намерению, – это значит характеризовать данный предмет *чисто формально*, с точки зрения голой *формы* протекания переживаний. Такое суждение поля зрения, – это можно утверждать заранее, – всегда будет причиной того, что многие предметы потому только, что форма их одинакова, будут и вообще не различаться между собою фактически. Это мы и находим у Уотта. Сопоставим для этого несколько его определений.

Суждение: «Demnach wäre ein Urteil oder ein Denkkakt eine Aufeinanderfolge von Erlebnissen, deren Ausgang von dem ersten Glied, dem Reiz, durch einen psychologischen Faktor, der als bewusstes Erlebnis vorangegangen ist, aber als feststellbarer Einfluss noch fortrda uert, bedingt worden ist»¹.

Мышление: «Das Denken ist demnach das Zusammentreffen und wirken verschiedener Gruppen von Faktoren in einem sie verbindenen Bewusstsein,

¹ Ibid., стр. 416. [В таком случае это было бы суждение или мыслительный акт над последовательностью переживаний, ход которых после первой их стадии, [внешнего] раздражения, обусловлен психологическим фактором, который начинается как осознанное переживание, но продолжается все же как поддающееся определению воздействие (нем.).]

worunter der den wir die Aufgaben genannt haben, einen massgebenden Einfluss auf die Aufeinanderfolge der andern ansüsst und die Art und Weise ihres Auftretens in vieler Hinsicht bestimmt»¹.

Понятие Уотта не решается определять психологически точно. Но это понятие, говорит он, «es kann psychologisch wohl in der *Absicht* schon vollzogen sein, als eine Reproduktion, die später verstanden wird, und die in dem ihr anhaftenden Sinne der logische Vollkommenheit entspricht»².

Сделавши это сопоставление, нельзя не удивляться странному однообразию сопоставленных определений. Везде говорится только об Aufgabe, Absicht, о факторе соединения двух переживаний, и больше ни о чем. Если бы мы задали себе вопрос, чем же, напр., понятие отличается от суждения, или суждение от мышления, или мышление от понятия, то в определениях Уотта мы не нашли бы никаких *differentiae specificaе*^{3*}. Везде указан только *genus proximum*^{4*}, телеологичность и процессуальность сознания, или, говоря языком Уотта, задание. И это неудивительно: где же он мог бы искать видовые отличия, если он только и признает одно задание как психологический признак суждения?

Со своих точек зрения по этому же пункту делают Уотту возражения Гейзер и Рейхвейн. По Гейзеру, задание, определяя только формальную сторону процессов, упускает из виду реальные стороны переживаний, которые-то и составляют существо суждения (употребляемый Гейзером термин «*Intention*» может быть пока нами оставлен в стороне). Иначе бы, говорит Гейзер, наша прогулка, которую мы решили сделать во время чтения книги, должна была считаться за суждение⁵. Этот пример Гейзера вполне убеждает в том, что задание не есть единственный психологический признак суждения⁶.

С другой стороны, вполне справедливо рассуждает Рейхвейн. По Уотту, переживания правильности или значимости суждения не могут быть психологическими признаками суждения, потому что зачастую эти

¹ Ibid., стр. 422. [Мышление, в таком случае, есть совпадение и совместное действие различных групп факторов в объединяющем их сознании, причем среди них тот, который мы называли *заданиями*, примешивает свое решающее влияние к их последовательности и во многих отношениях определяет вид и способ их появления (*нем.*).]

² Ibid., стр. 435. [...психологически весьма может происходить в *намеренности*, как некое воспроизведение, которое позднее наполняется пониманием и начинает в присущем ему смысле отвечать [требованиям] логического совершенства (*нем.*).]

^{3*} видовых отличий (*лат.*).

^{4*} Букв. «ближайший род», т. е. общее, недифференцированное определение (*лат.*).

⁵ *Geysen*. Einführ. in d. Psych. d. Denkvorg, стр. 55.

⁶ Слишком широким считает определение у Уотта суждения и Мессер, в других случаях почти прямо повторяющий Уотта. Arch. f. d. Ges. Psych. Bd. VIII, стр. 100 f, прим. 1.

переживания не соответствуют фактам; испытуемый переживает уверенность в правильности часто и тогда, когда реакция фактически была неправильна¹. Рейхвейн называет это смешением логической и психологической точки зрения на переживание, так как сознание правильности или неправильности может быть логически и несостоятельным, а все-таки в то же время может быть и психологическим компонентом суждения². К той же возможности психологического признака помимо задания приводит и размышление о тех фактах, которые Уотт называет «вторичными» суждениями³, т. е. о тех суждениях, предметом которых являются тоже суждения. Частое появление этих переживаний недостаточно внимательно им оценено, тем более что кажущееся отсутствие их в иных случаях очень легко объяснить той же трудностью установки точек зрения на пережитое, которую выдвигает и сам Уотт.

В связи со всем этим можно поставить недоумение Мюллера, который не понимает, почему Уотт считает несовместимой ассоциационную психологию со своей⁴. Ведь, по Уотту, задание меняет только ход представлений, но не самые эти представления по качеству. Ассоциационизм как теория психической пассивности еще может быть противопоставлен Уотту, хотя последнему тогда придется поставить в упрек общее игнорирование именно проблемы активности как таковой. Но ассоциационизм как теория исключительно чувственного толкования психической жизни вполне уживается и с теорией заданий, так как в той концепции понятия задания, которую строит Уотт, не содержится никаких указаний на качественные отличия переживаний по сравнению с чувственными образами.

Подведем итоги.

1. Исследование Уотта является первым в вюрцбургской психологии, но выставляет оно только один главный пункт этой последней – учение об Aufgabe, еще, подобно Марбе, не занимаясь специально проблемой «неконкретности».

2. У Уотта заметен значительный прогресс в области экспериментальной методики по сравнению с предыдущими исследованиями. Задачи Уотта вызывают довольно сильный и изолированный мыслительный процесс.

3. Уотт принципиально различает «реалистическую» и «консциенциалистическую» точки зрения на переживание, но фактически он их смешивает во взглядах на общее значение заданий.

¹ Watt, стр. 414 f.

² Reichwein, стр. 33.

³ Watt, стр. 414.

⁴ Müller. III, стр. 475. Относящееся место у Watt, стр. 412.

4. Теория заданий Уотта, верно констатируя общий характер мышления, именно его телеологичность, ошибочна и недоказательна в частностях – в связи с общей недоверностью экспериментального метода и с учетом неправильных реакций.

5. Задание становится искусственным и чисто лабораторным понятием, если ему приписывать такое всеобъемлющее значение, о каком говорит Уотт.

6. Чисто формальный характер задания препятствует описанию процессов суждения по их существу.

7. Уотт, по-видимому, не использовал тех фактов в его экспериментах, которые могли бы указать на иные, чем одно задание, элементы суждения. А это препятствует проведению резкой границы между учением Уотта и обыкновенным ассоциационизмом.

XIII. ИССЛЕДОВАНИЯ АХА. Метод систематически-экспериментального самонаблюдения. Мнение Канта и учение о персеверации. Опрос испытуемых как условие планомерного анализа. Согласование протоколов. Реакция с однозначной установкой и без оной. Мускульные и сенсорные реакции. Детерминирующие тенденции и способность их вызывать новые ассоциации. Bewusstheit. Интенсивность ее. Bewusstheit и возбуждение репродукционных тенденций. Ассоциативная абстракция. Репрезентация понятий. Специфический признак воли. Замечания о теории персеверации у Аха.

Исследование Аха (Narziss Ach) «Über die Willenstätigkeit und das Denken» (Göttingen, 1905) из всех экспериментальных работ по мышлению отличается особенной обстоятельностью и объемом. Но ввиду того что Ах движется по тем путям, которые уже рассмотрены нами, мы при изложении и критике Аха будем более кратки. Здесь мы находим не только эксперименты и выводы из них, но и главу «Methodik», где Ах пытается теоретически обосновать возможность «систематически-экспериментального самонаблюдения», приоритет в пользовании которым он приписывает главным образом себе¹. Так как из экспериментальных работ в области мышления это довольно редкая попытка теоретического самообоснования, то мы коснемся и ее, как ни мало отведено ей места у Аха.

Метод систематически-экспериментального самонаблюдения есть, по Аху, стремление по возможности полно описывать пережива-

¹ N. Ach. Über d. Willenstätigkeit u.d. Denken, стр. 8; ср. другое исследование: Ach. Über den Willensakt und das Temperament. Leipz., 1910. Стр. 18.

ния, вызываемые искусственными приемами, и описывать их тотчас же после их окончания. В своих опытах он, как и Уотт, различает три периода: 1) предварительный, т. е. время между сигналом и появлением раздражителя; 2) главный период, содержащий в себе собственно переживание, исследуемое здесь экспериментально, и 3) заключительный период, охватывающий время, непосредственно следующее за главным периодом. Испытуемым давалась инструкция описать в заключительном периоде то, что было пережито ими в предварительном периоде и в главном¹. Ах приводит мнение Канта, по которому наблюдение психологических феноменов невозможно во время их переживания (*Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Vorrede. 1786. S. XI*). Это мнение Аху надо отстранить, прежде чем он приступит к своим исследованиям. Исследователь делает это следующим образом. Что переживание нельзя наблюдать во время его протекания – в этом убежден и сам Ах. «Детерминация, – говорит он, – может быть только в каком-нибудь одном определенном направлении. Это направление дается уже процессом самого переживания. Следовательно, во время переживания не может быть дана еще какая-нибудь другая детерминация, напр. самонаблюдение...»² Но все эти процессы могут быть изучаемы совершенно особым путем, именно благодаря тому, что всякое переживание имеет *тенденцию к персеверации* («Perseverationstendenz» – термин, введенный впервые в работе G.E. Müller u. A. Pilzecker, *Experimentelle Beiträge zur Lehre vom Gedächtniss, Zeitschr. f. Psychologie. Ergänzungsbd. I. 1900. S. 58. ff.*). Персеверация, согласно исследованиям этих авторов, проявляется тем сильнее, чем *интенсивнее направлено внимание испытуемого на соответствующее содержание сознания*. Кроме того, тенденция к персеверации усиливается еще и от *более частого повторения известных представлений*. Эти два условия и осуществляют возможность экспериментальной установки исследования³. Дальнейшим обстоятельством, действующим в том же смысле на персеверацию, является и *намерение* испытуемого обрисовать в заключительном периоде свое переживание⁴. Ах настаивает на отличии представлений заключительного периода, обязанных персеверирующим тенденциям репродукции, от так называемых образов воспоминания. Первые отличаются ясностью, доходящей почти до чувственной живости, а также и вообще способом своего возник-

¹ *Ach. Über d. Willenstätigkeit.*, стр. 9.

² *Ibid.*, стр. 9–10.

³ *Ibid.*, стр. 10.

⁴ *Ibid.*, стр. 11.

новения. Персеверирующие образы даны в заключительном периоде «сразу», «без специальной дифференциации содержаний», «как бы *in ipse*»^{1*}. И наблюдение их происходит совершенно так же, как и наблюдение внешних естественных процессов. Намерение наблюдать ничему здесь не мешает². Тем более продолжительность ясной персеверации благодаря различным приемам может быть вполне достаточной для зарегистрирования ее³.

Экспериментальное самонаблюдение, относящееся к персеверированному переживанию, продолжает Ах, будет постольку *систематическим*, поскольку это переживание может быть подвергнуто в заключительном периоде планомерному анализу. Для этого необходимо одно и то же переживание наблюдать несколько раз. Только при этом условии возможно избежать произвола со стороны испытуемого. Для этой цели Ах вводит в свои эксперименты непосредственный опрос испытуемых; таким приемом Ах надеется установить истинное отношение между настоящими переживаниями лиц и их словесными обозначениями в протоколе⁴. Знает он и о других невыгодных сторонах самонаблюдения, как, напр., необходимость согласия персеверации с пережитым содержанием или большую трудность (в сравнении с естествознанием) сохранения одинаковости условий опыта. Все это можно восполнить осторожными⁵, неопределенными⁶ вопросами, воздерживаясь от внушения путем этих вопросов и не пытаясь достигнуть идеальной полноты описания, все равно не достижимой, по мнению Аха, ни в каком эксперименте⁷. Ах настаивает на идентичности порядка показаний в протоколах с порядком реально данных переживаний. Нужно только попытаться установить данное отдельное переживание *в связи со всеми прочими*⁸. Наконец, при известном упражнении отдельные части переживания выступают в самонаблюдении ярче и в более заметной форме, чем обыкновенно. Ах обещает иметь в виду «только те переживания, которые будут согласоваться у различных испытуемых»⁹.

^{1*} Букв. «в орехе» (*лат.*), т. е. так, как растение в семени.

² *Ibid.*, стр. 12.

³ *Ibid.*, стр. 12 f.

⁴ *Ibid.*, стр. 14 f.

⁵ *Ibid.*, стр. 17.

⁶ *Ibid.*, стр. 18.

⁷ Ср.: *Ibid.*, стр. 21 f.

⁸ *Ibid.*, стр. 18 f.

⁹ *Ibid.*, стр. 19 f.

Своим исследованиям Ах предпосылает подробную схему своих экспериментов¹ и описывает три главных аппарата². Вообще говоря, Ах исследует *реакции* в самых различных видах. Он различает два основных вида – реакцию с однозначной установкой и без однозначной (*Reaktionen mit eindeutiger Zuordnung u. ohne eindeutige Zuordnung*). К первому случаю он относит 1) простые реакции; 2) сложные; 3) «обусловленные» (*bedingte Reaktionen*), когда, напр., на красную карточку надо реагировать правым указательным пальцем, на другие же карточки не реагировать; 4) реакции с ассоциациями (*Associations-Reaktion*), как свободные, так и со специальным детерминированием, а также и реакцию суждения (*Urteilsreaktionen*). В качестве аппаратов служили аппараты для предъявления раздражителя, для ответа на это раздражение и хроноскоп Гиппа для измерения скорости реакции.

Исследуя простые реакции, Ах отдельно рассматривает их сенсорную и мускульную форму. При сенсорной реакции дается инструкция обращать внимание на имеющее появиться впечатление³, причем, однако, выяснилось, что это «обращать внимание» различными испытуемыми понимается и исполняется далеко не одинаково⁴. Намерение реагировать «как можно скорее» с течением времени ослабевает; при этом самонаблюдение обнаруживает наличность разных сенсорных и мускульных предустановок для реагирования. Моторная форма часто сопровождается «*интенциональными* ощущениями движения» (*intentionale Bewegungsempfindung*), состоящими, напр., в знании, что скоро нужно будет реагировать, а также особым состоянием *Bewusstheit*, которое опять-таки характеризуется знанием, что надо возможно своевременней реагировать, и т. д.⁵ Подробнее об «интенциональных ощущениях движения» Ах в другом месте говорит как о своеобразных специфических ощущениях в мускульных органах, «которые указывают в сознании направление, где должно произойти движение, однако без самых движений в органах, куда они относятся, и вообще без всякого движения»⁶. Между прочим, устанавливается совершенно неожиданный вывод, что скорости реакций левой рукой у всех испытуемых меньше, чем для правой руки⁷. – При мускульных реакциях также наличны «интенциональ-

¹ Ibid., стр. 33 f.

² Ibid., стр. 25 ff.

³ Ibid., стр. 36.

⁴ Ibid., стр. 37.

⁵ Напр., *ibid.*, стр. 40 f, 45.

⁶ Ibid., стр. 151.

⁷ Ibid., стр. 48.

ные ощущения движения». Между фиксацией поверхности аппарата и интенциональными ощущениями движения бывает «сознанное отношение, в том смысле что нужно будет реагировать на изменение, которое произойдет в фиксируемом месте». Часто карточка воспринимается не как именно белая, а как вообще нечто (als ein Etwas), так что только после реакции она сознается и воспринимается отчетливо¹, а в самом ожидании есть только простая установка сознания (Einstellung)².

Нам нет возможности и надобности следить за интереснейшими исследованиями Аха во всей их полноте. Мы выбираем наиболее важное у Аха, и притом наиболее характерное для Вюрцбургской школы. Из экспериментов с побочными раздражениями наибольшую ценность и оригинальность имеют выводы Аха, сделанные его методом систематически-экспериментального самонаблюдения. Именно, он различает *пять* форм сенсорной и *четыре* формы мускульной установки³. «Установка (Einstellung) к имеющему появиться раздражению, – выводит он отсюда, – и к имеющему исполниться движению... может последовать различным способом... напр., также мускульная установка возможна только через внутреннюю речь, без интенциональных ощущений движения и без зрительных образов, и при такой установке сохраняются те временные величины, которые характерны для порядка величин мускульного способа реагирования»⁴. При продолжительном упражнении сенсорная форма может переходить в мускульную. Более длительный характер сенсорной реакции зависит от более сложной и длительной апперцепции впечатления. «Совместно с этим мы можем оба способа реакции понять как *две различные постановки задачи*»⁵. Лучше говорить об *укороченной и удлинённой* реакции, чем о мускульной и сенсорной. В укороченной мы имеем дело не с перцепцией раздражения, но с *апперцепцией*⁶. Не установка внимания к имеющему появиться раздражению и движению есть существенное в различных формах реакции, но то обстоятельство, как ведет себя испытуемый при своем намерении поставить задачу, т. е. интенсивно ли это намерение реагировать как можно скорее, или же [он] намеревается реагировать после точного опознания раздражения. При этом совершенно не важно, как

¹ Ibid., стр. 56.

² Ibid., стр. 52.

³ Ibid., стр. 105 f.

⁴ Ibid., стр. 107.

⁵ Ibid., стр. 114.

⁶ Ibid., стр. 116.

даны в сознании эти установки с точки зрения наглядности их, в каких, напр., органах локализируются они¹.

Мы переходим к обзору выводов, наиболее характерных и интересных у Аха. И тут он вполне примыкает к рассмотренным нами выше исследованиям. Это заставляет нас быть краткими.

По Аху, кроме ассоциативной и персеверационной тенденции громадное значение имеет еще *детерминирующая тенденция*. «Под детерминирующими тенденциями надо понимать те действия, которые выходят из своеобразного содержания представления – представления цели и влекут за собой детерминацию в смысле значения этого представления или сообразно с ним»². Ах имеет в виду только распределение процесса соответственно тому или иному представлению цели, но не определение этого процесса по существу³. Такие тенденции яснее всего заметны в постгипнотических внушениях; но действие их вполне изучимо и в опытах с реакциями. Довольно редко возникает само *представление* за раздражением; обыкновенно действует не оно как таковое, а именно эти тенденции; само же представление цели может претерпеть и *апперцептивное слияние* с прошлыми элементами⁴. Раздражитель может вызвать различные представления, и до реакции могут быть в сознании различные тенденции; детерминирующие тенденции действуют здесь в смысле выбора тех из них, которые соответствуют задуманному намерению⁵. Между детерминацией и прочими тенденциями разыгрывается борьба, и победа зависит от того, к чему больше испытуемые приспособлены специально или вообще. Детерминирующие тенденции могут проистекать как из *намерения*, так и со стороны влияния внушения, команды или постановки известной задачи⁶. Ах излагает свои эксперименты над бессмысленными слогами, произведенные с целью изучения влияния детерминации на ход представлений⁷. Общий вывод его гласит следующее: «Детерминирующие тенденции, несмотря на осмысленно протекающий и целесообразный процесс душевного явления, могут вызывать образование новых, во временной последовательности стоящих ассоциативных соединений,

¹ Ibid., стр. 122.

² Ibid., стр. 187.

³ Ibid., стр. 191.

⁴ Ibid, стр. 191.

⁵ Ibid, стр. 193.

⁶ Ibid, стр. 196.

⁷ Ibid, стр. 196–209.

равным образом как и образование новых, вообще данных ассоциативных связей из более ранних элементов представления, как те, напр., которые известны уже через апперцептивное слияние»¹.

С помощью того же метода систематически-экспериментального самонаблюдения Ах конструирует новое понятие в психологии мышления – «Bewusstheit», которое он характеризует как *наличность «неконкретно» данного знания*². Это «знание» не допускает дальнейшего анализа; оно характеризуется только как знание чего-нибудь. В особенности ясно даны эти состояния в периоды ожидания, в конце, напр., предварительного периода. Здесь процесс дан сразу, как бы *in pace*; отдельные элементы еще не даны здесь в виде каких-нибудь известных образов.

Ах находит возможным говорить об *интенсивности* этой Bewusstheit. Интенсивность зависит от количества повторений. Чем чаще находится в сознании данная Bewusstheit, тем она становится менее интенсивной; процесс механизуется. Кроме того, интенсивность зависит еще от тех составных частей «знания», которые содержатся в Bewusstheit³. Если содержание дано в виде «неконкретного знания», то эта Bewusstheit der Bedeutung всегда имеет за собой в качестве своего «представителя» чувственный образ, или ощущение, или одновременно, или вперед себя. Это знаки содержания значения. Ощущения же могут быть и без «знания»; тогда они даются только в своем, том или ином, чувственном качестве⁴. Появляющееся же затем «знание», [которое] ориентирует данное ощущение среди прочих переживаний, составляет собою тот процесс, который обыкновенно называется апперцепцией. Отсюда понятно, что «содержание, которое стоит в точке зрения (Blickpunkt) сознания, может и не быть апперцепировано»⁵.

Иногда испытуемым трудно уловить наличность неконкретного знания; в особенности может сбить с толку так называемая «внутренняя речь». Но на деле «знание» вовсе не состоит из чувственных образов и может быть также и не связанным со словесными представлениями. Так, иногда мгновенно возникает очень сложный комплекс, который нужно было бы выражать очень долго, что невозможно при краткой и отрывочной внутренней речи⁶.

¹ Ibid, стр. 209 f.

² Ibid, стр. 210.

³ Ibid., стр. 212 f.

⁴ Ibid., стр. 213.

⁵ Ibid., стр. 215.

⁶ Ibidem.

Bewusstheit есть, по Аху, функция известного состояния возбуждения репродукционных тенденций. Каждое услышанное слово возбуждает зародыши многочисленных репродукций, а чем их больше, тем, по Аху, интенсивнее Bewusstheit. Представления, наиболее обычные в этих случаях, сами собой выделяются из прочих, что и составляет так называемую *ассоциативную абстракцию*¹. Это объясняет, как дается в психике данного индивидуума *понятие*. «Основные признаки понятия как соответствующим образом ассоциированные представления психически действуют через Bewusstheit, в то время как в случайных соединениях отсутствует всякое влияние сознательных отношений». Но вместе с тем Ах считает очевидным и то, что совершенно нельзя говорить о каком-нибудь всеобщем необходимом психическом воспроизведении понятий не только у разных индивидуумов, но и у одного и того же в разные времена. Поэтому все факты сознания, данные с Bewusstheit, абстрактны².

Применяя свою теорию возбуждения репродукционных тенденций к представлению цели и соответствующего ему Bewusstheit, Ах считает ясным, отчего представление задачи само не содержится в сознании, хотя и действует. Все эти действия протекают в бессознательности, причем под последним понимается просто неосознанное³. Тот духовный процесс, который определяется предыдущими детерминированными тенденциями, Ах называет волевым; в нем налично предварительное «согласие» субъекта с действием. Качественно этот процесс вполне односторонен, и тут содержится специфический признак воли.

Последняя глава книги посвящена абстракции и экономии мышления.

Мы не будем разбирать учение Аха и разбивать критику его на отдельные пункты ввиду его несомненного родства с исследованиями Уотта и Мессера. Стоит только отметить то, что ссылка на персеверацию в учении о самонаблюдении чрезвычайно мало помогает делу. Ведь как бы то ни было, а переживания есть все же некоторое психическое состояние, которое опять-таки наблюдается в моменты его переживания. В этой персеверации переживание дано *in nuce*, но все-таки ведь *дано*. Значит, если и есть такие *in nuce*, то вопрос только теряет несколько свою остроту, не упраздняясь, однако, принципиально. Затем сомнительным является это самое *in nuce*. Откуда мы о нем знаем?

¹ Ibid., стр. 219.

² Ibid, стр. 228.

³ Ibid, стр. 230 f.

Если мы знаем, что переживание в данный момент содержится в нас *in puse*, то, значит, мы знаем, какое оно было не *in puse*, т. е. признаем в качестве источника для самонаблюдения нечто уже иное кроме персеверации. Наконец, невероятной представляется и постоянная свобода описываемого процесса от влияний детерминирующей тенденции наблюдения¹.

XIV. ИССЛЕДОВАНИЯ МЕССЕРА. Связь с Уоттом. Проблема экспериментального самонаблюдения. «Ретроспективное рассматривание» и «знание» (Wissen). Способ вхождения зрительных образов. Понимание слов и воспроизведение значений. «Сознание сфер». Две группы «пониманий». «Интенция» и задание в суждении. Психологическая классификация суждений. Мышление «о предметах» и «о понятиях». Понятие и классификация «положений сознания».

К исследованиям Уотта непосредственно примыкают «*Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Denken*» Мессера (August Messer), помещенные в Arch. f. d. Ges. Psych. Bd. VIII. 2 Heft (1906). Мессер сам указывает неоднократно на ближайшую связь его работы с исследованиями Уотта². Задачей своей он ставит исследование «процессов сознания при простых мыслительных актах»³. Весь ход экспериментов был у него такой же, как и у Уотта⁴, только задачи Мессера были несколько разнообразнее. Ставилось всего 14 разных рядов задач⁵.

Подобно Аху, Мессер предпосылает рассуждения о достоверности и самостоятельности показаний, даваемых испытуемыми. После легкой полемики с Вундтом относительно самонаблюдения в опытах с реакциями⁶ Мессер рассматривает показания испытуемых, данные по вопросу о переживаниях во время «самонаблюдения». «Что мы можем высказываться о своих прошлых переживаниях – все равно, для нас самих или для других назначены эти высказывания, – это факт»⁷. Нужно только объяснить этот факт. И как показывают протоколы, действительно во время показаний у испытуемых налично какое-то *Meinen*, какое-то «имение в виду»; переживания делаются предметом рассмотрения, как

¹ Ср. рецензию Уотта на Аха в Arch. f. d. Ges. Psych. Bd. VIII. Literaturber, стр., 89.

² Напр., стр. 4, прим.

³ Ibid., стр. 1.

⁴ Ibid., стр. 4.

⁵ Ibid., стр. 4–7.

⁶ Ibid., стр. 11 f.

⁷ Ibid., стр. 14.

все равно материальная вещь¹. При этом возможны три вида такого «Meinen», или такого *ретроспективного рассматривания* (*rückschauende Betrachtung*); – термин, заимствованный Мессером у Липпса, как и все вообще рассуждение о самонаблюдении²: непосредственное рассматривание, когда переживание хотя и прошло уже, но все-таки еще удерживается в этом самом рассматривании; опосредствованное – когда переживание целиком или в частях исчезло и только привлекается для рассматривания; и, наконец, форма рассматривания – средняя между этими двумя³. Все эти формы *rückschauende Betrachtung* возможны потому, что во время самих переживаний у испытуемого налично некое Wissen, «знание, что нужно будет давать для протокола показания»⁴. Такое «знание» благоприятствует следующим затем показаниям для протокола, но «влияние этого “знания” обыкновенно не делается заметным в содержаниях сознания во время самого переживания». Если же оно делается заметным, то это только мешает переживаниям. И все-таки оно действует⁵. У психологически образованных лишь во время самого переживания высказывания является возможность высказываться. Но основы репродукции, необходимой для показания, имеются уже в предустановке к переживанию⁶. Все эти процессы «обращения внимания», «непосредственного и опосредствованного воспоминания» и, наконец, своеобразное действие «задач» – все это можно обозначить одним термином: «самонаблюдение». Мессер подчеркивает, что у него, как и у Липпса, *Selbstbeobachtung* всегда есть *rückschauende Betrachtung*; никакой испытуемый не говорил, что у него происходит одновременно как бы два ряда переживаний, т. е. само переживание в наблюдениях за ним⁷. Этим ограничивается теория самонаблюдения у Мессера.

Как и при изложении прочих авторов, мы отказываемся от полной передачи всех выводов исследования, а ограничиваемся только областью психологии мысли и, кроме того, из этой последней выбираем то, что является наиболее характерным для Вюрцбургской школы.

Типичной для вюрцбургской психологии является уже *трактовка зрительных представлений*.

¹ Ibid., стр. 15.

² Ibid, стр. 14, прим. 2. Ср.: *Lipps. Bewusstsein u. Gegenstände. Psych. Unters. I 1, стр. 39–52.*

³ *Messer*, стр. 17.

⁴ Ibid, стр. 19.

⁵ Ibid, стр. 20.

⁶ Ibid, стр. 21.

⁷ Ibid, стр. 22.

Относительно *способа вхождения* зрительных представлений констатируется отсутствие каких-нибудь особенных наблюдений: представление просто налично. Реже замечается какая-нибудь особенная деятельность субъекта при этом¹. Зрительные представления могут, далее, характеризоваться различной степенью своего развития, «распускания» (*Entfaltung*) в сознании, начиная от простой «интенции» и пространственного «направления на что-нибудь» и кончая такими представлениями, которые достигают почти ясности галлюцинаций. Вот пример для низшей стадии развития представлений, для «пространственной направленности».

Ур. I (задача: назвать «координированный предмет»). «Церковь» – «башня» (Время: 809σ): «Сомнение, не принадлежит ли башня к церкви; потом мысль об итальянских церквях, в которых башня иногда самостоятельна. Здесь, без сомнения, рудименты оптических образов, которые можно видеть при более ясной конкретизации (*Veranschaulichung*); больше – сознание направления»².

Мессер отмечает несколько степеней ясности зрительных представлений³. С этим он соединяет различение представлений по *их определенности* и степени *общности*⁴. Различаются представления и по их *самостоятельности и полноте*, смотря по тому, относятся ли они к частям предмета или к свойствам его⁵. Все эти точки зрения на представления как на несамостоятельный и текучий материал вполне в духе Вюрцбургской школы. Сюда же относится и несколько замечаний о моторных составных частях переживаний при реакциях⁶, равно как и все учение об ассоциации и репродукции⁷.

Непосредственный интерес представляет для нас учение *о понимании слов и о воспроизведении значений*.

Обыкновенно понимание слова создается одновременно с прочтыванием его. Но надо строго отличать переживание слова как слова и слова как носителя известного значения. При некоторых условиях в особенности заметно это разделение. Так, неизвестность слова, ошибка при чтении раздражителя, многозначность слова, недостаточное знание языка, усталость и т. д. – все это бывает причиной того, что

¹ Ibid., стр. 50.

² Ibid., стр. 52.

³ Ibid., стр. 53.

⁴ Ibid., стр. 53–56.

⁵ Ibid., стр. 56 f.

⁶ Ibid., стр. 58 ff.

⁷ Ibid., стр. 60 ff.

можно понимать звуки слова, но некоторое время не понимать его значения¹. Это, однако, еще не значит, что процесс понимания значения может быть тем самым проанализирован².

Наиболее содержательным (в смысле возможности уловить) является то понимание слова, которое можно назвать «сознанием сферы» (*Sphärenbewusstsein*), куда относится слово, или, как любит выражаться Ур. II, «своеобразное состояние, в котором точно знаешь, к какой области мысли принадлежит это слово». Более точно «сознание сферы» рисуется или как переживание *подчиняемого* понятия, или как *целая область*, к которой что-нибудь принадлежит, или как переживание, что нужно назвать *координированное понятие* или вообще нечто *соотносящееся*³. С этим «сознанием сферы» родственны некоторые другие факты, напр. сознание синонимичных слов (с данным словом)⁴.

Вообще переживания значения слов можно делить на две группы. Одни переживания недоступны дальнейшему анализу [– это] общее, так сказать, понимание; другие представляют собою более сознательное и определенное понимание значения, где наблюдается *спецификация* (*Präzisierung*) значения, ограничение смысла⁵.

Мессер различает простое *вербальное* понимание и *конкретизацию* значения через какое-нибудь воззрение. Это *Anschauung* может быть как в зрительных ощущениях, так и во вкусе персика или в чувстве трагического⁶. В показаниях испытуемых Мессер не встретил того, что заставило бы говорить о воззрении как о необходимом спутнике понимания. Оно только специфицирует и уясняет смысл⁷. Обращая внимание на роль «конкретных», т. е. воззрительных, элементов в последующем ходе эксперимента, Мессер констатирует обратное временное соотношение слова и значения. Если при понимании раздражителя сначала понимается само слово, а уже потом его смысл, то в реакции наоборот⁸. Здесь наблюдаются те же две основные формы понимания значения, с прибавлением несколько усложненных случаев изучения при сложных раздражителях⁹.

¹ Ibid., стр. 73 ff.

² Ibid., стр. 77.

³ Ibid., стр. 77 ff.

⁴ Ibid., стр. 80.

⁵ Ibid., стр. 81 f.

⁶ Ibid., стр. 85.

⁷ Ibid., стр. 86 f.

⁸ Ibid., стр. 87 f.

⁹ Ibid., стр. 89 ff.

Психологии суждения отведен специальный отдел исследования. – Между испытуемыми и руководителем было условлено понимать под суждением «тот процесс мысли, который находит в предложении высказывания (конечно, в «осмысленном») свое полное словесное выражение»¹. Первый вопрос, интересовавший Мессера в области психологии суждения, был след: «Отличается ли суждение как переживание, т. е. как процесс сознания, от “репродукции на ассоциативной основе”, или, короче говоря, от ассоциаций?»² Показания испытуемых дали Мессеру eine erfreuliche Übereinstimmung^{3*} в том, что они считали существенным признаком переживания суждения: отношение между представлениями раздражителя и реакцией, которое ближе характеризуется как предикативное отношение, или отношение высказывания (Aussagebeziehung), должно быть предварено намерением (должно «иметься в виду») или по крайней мере должно быть воспринято (muss gewollt («gemeint») oder wenigstens anerkannt werden)⁴. Мессер ссылается здесь на Aufgabe Уотта и Кюльпе, Absicht Марбе, determinierenden Tendenzen^{5*} Аха, считая это подкреплением своих выводов⁶. Он хочет оправдать в особенности термин «задание». Обыкновенно эти «задачи» понимаются как школьные задачи или уроки. Но этот термин применим и ко всякому вопросу, который нам кем-нибудь задается. Так, заданием будет и тональность в музыке, напр. d, dis или des, потому что она некоторым образом определяет последовательность тонов⁷. Часто задания настолько обычны и постоянны, что они «сами собой разумеются» и делаются бессознательными. Только специальная рефлексия проливает на них яркий свет⁸. Отличие заданий от простой ассоциативной последовательности представлений имеет большое методическое значение. Как изучение качества, интенсивности, пространственных и временных свойств и т. д. все это не имеет значения для психологии суждения⁹ и для мышления, где есть своя «трансцендентность», свое «интенциональное» отношение к предмету, отсутствующему в простых образах и ощущениях. Тот, кто захотел бы восприятие и мыш-

¹ Ibid., стр. 93.

² Ibid., стр. 94.

^{3*} отрадное единодушие (нем.).

⁴ Ibid., стр. 105.

^{5*} определяющие тенденции (нем.).

⁶ Ibid., стр. 107 f., 110 f.

⁷ Ibid., стр. 108.

⁸ Ibid., стр. 109.

⁹ Ibid., стр. 112.

ление характеризовать исключительно при помощи понятий представления и ощущения, был бы подобен человеку, определяющему достоинство денег на основании изучения материала, из которого они состоят¹. Нужно, далее, помнить, что понятие интенциональности еще не вводит нас в пределы логики и гносеологии; оно характеризует собой только самое переживание².

Мессер дает подробную психологическую классификацию видов суждения, ограничивая ее, впрочем, условиями своих экспериментов³. Он выставляет *четыре* главных принципа деления: 1) содержание суждения (причем не решается пока вопрос об отношении этого чисто логического принципа к психологии); 2) переживание суждения в его отношениях к другим переживаниям суждения; 3) способ данности предмета (напр., в восприятии или в репродукции); 4) отношение субъекта к данному суждению (напр., теоретическое или практическое и пр.)⁴.

Принцип деления *по содержанию* дает след[ующие] виды суждений: 1) утвердительные и отрицательные, 2) аналитические и синтетические, 3) суждения о понятиях и суждения о предметах (*begriffliche u. gegenständliche Urteile*). Эксперименты обнаруживают большую сложность этих видов суждений⁵; между прочим, утверждение далеко не всегда есть нечто особое по сравнению с предикативным отношением⁶; оно отличается только во время тех или других неслаженностей (*Hemmung*) понятий, входящих в суждение⁷. – Смотря по тому, *представляется ли, имеется ли в субъекте сознательным образом и предикат*, или же он там отсутствует, суждения бывают аналитическими и синтетическими⁸ – с переходными ступенями между ними⁹. Третья пара суждений рассматривается у Мессера позже.

По *второму* принципу, именно по способу появления и по степени развития в сознании переживания суждения, рассматриваются: 1) новые суждения и репродуктивные, 2) полные и укороченные, 3) подготовительные (посредствующие) и конечные¹⁰.

¹ Ibid., стр. 113 f.

² Ibid., стр. 114.

³ Ibid., стр. 114 f., 148.

⁴ Ibid., стр. 115.

⁵ Ibid., стр. 117 ff.

⁶ Ibid., стр. 119.

⁷ Ibid., стр. 120.

⁸ Ibid., стр. 122.

⁹ Ibid., стр. 124.

¹⁰ Ibid., стр. 125 ff.

Третий принцип делит суждения на суждения восприятия и суждения представления, смотря по тому, как воспринимается раздражитель, прямо ли, непосредственно, «под порогом сознания», или же к этому восприятию присоединяются процессы в зависимости от status quo сознания. Это действие вторичных элементов суждения и обуславливает собою особый род суждений: суждений представления¹.

Наконец, *четвертый* принцип делит суждения на 1) теоретические и практические – в зависимости от того, констатируется ли участие волевых и эмоциональных элементов, или же процесс суждения чисто интеллектуален², причем может быть несколько видов практических суждений³; на 2) собственные и заимствованные (entlehnte) с промежуточными степенями⁴; на 3) достоверные и недостоверные⁵.

Кроме учения о суждении фундаментальное значение у Мессера имеют выводы о begriffliches und gegenständliches Denken. Если данное слово что-нибудь значит, что оно относится к какому-нибудь предмету; эксперименты обнаруживают два рода таких «предметов»: предмет в собственном смысле и понятие, откуда и мышление бывает двух родов – о предметах и о понятиях⁶. В особенности ярко различает в своих переживаниях эти два рода мышления Vp. III. Вот какие признаки «предметного» мышления подмечены у этого испытуемого: 1) направление (символическое) вовне, «род экстернализации»; 2) «сознание действительности»; 3) воспроизведение подразумеваемого предмета при помощи зрительного представления; 4) мышление таких отношений, которые имеют смысл только для предметов, но не для понятий, напр. – причинности, одновременности, временной последовательности и пр.⁷ Наблюдается и действие Aufgabe⁸. Тот же испытуемый в своих протокольных показаниях обнаруживает след[ующие] признаки «мышления о понятиях»: 1) отсутствие экстернализирующего направления и мысли, что вопрос касается действительного; 2) отсутствие (или сознательное уклонение от него) зрительного представления; 3) выдвигание того, что играет роль только содержание, значение

¹ Ibid., стр. 127 ff.

² Ibid., стр. 134.

³ Ibid., стр. 136 ff.

⁴ Ibid., стр. 145.

⁵ Ibid., стр. 146 f.

⁶ Ibid., стр. 148 f.

⁷ Ibid., стр. 150 ff.

⁸ Ibid., стр. 153.

слова; 4) имеет большое значение слово как таковое; 5) весь процесс «мышления о понятиях» глаже, проще и менее механичен¹. Кроме Vp. I, все остальные испытуемые давали показания по вопросу об этих двух родах мышления приблизительно совпадающие². Vp. I упорно не различает этих двух родов мышления и говорит, что для него всякое мышление предметно³. Мессер старается объяснить это индивидуальными свойствами испытуемого⁴.

Большое внимание уделяет Мессер понятию «Bewusstseinslage». Этим термином он обозначает 1) те переживания, которые, примыкая к представлениям слов, дают им смысл и значение; 2) переживания, несущие функцию смысла без слов⁵. Мессер различает несколько видов в этих двух группах «положений сознания». Но кроме этого в форме Bewusstseinslage может быть дано множество других переживаний, «все, что только может стать содержанием нашего мышления»⁶. Вследствие этого очень затруднительно дать полную классификацию всех «положений сознания». Но можно, однако, их классифицировать *логически*, что не повредит, если ясно представить себе разницу логической и психологической точек зрения. Так, можно выделить Bewusstseinslagen der Wirklichkeit^{7*} (напр., «пространственной направленности» и пр.); Bsl. logischer Beziehungen^{8*} (тождества, другого и различного, подобного, сопринадлежащего и пр.); Bsl., где имеет значение не отношение между предметами и понятиями, как в последнем случае, а отношения между помысленным предметом и мыслящим субъектом (знакомости, чуждости); Bsl. отношений к задаче (подходящего, осмысленного); Bsl. как субъективное состояние искания, вопроса, сомнения и пр.⁹ Все эти Bsl. в свою очередь могут быть разделены на 1) интеллектуальные и аффективные (где имеет значение элемент чувства и воли). Этим достигается уже *психологическая* точка зрения¹⁰.

¹ Ibid., стр. 154 ff.

² Ibid., стр. 158 ff, 170.

³ Ibid., стр. 170 ff.

⁴ Ibid., стр. 172 ff.

⁵ Ibid., стр. 175 ff.

⁶ Ibid., стр. 180.

^{7*} Положения сознания, касающиеся действительности (*нем.*).

^{8*} Положения сознания, касающиеся логических отношений (*нем.*), Bsl. – сокращ. положения сознания.

⁹ Ibid., стр. 181 ff.

¹⁰ Ibid., стр. 184.

XV. КРИТИКА ИССЛЕДОВАНИЙ МЕССЕРА. Недостатки в теории самонаблюдения: а) туманность понятия «Wissen»; б) смешение метода и простого переживания в понятии самонаблюдения; в) бесполезность понятия ретроспективного рассматривания для этой теории. Смешение «Gewusstheit» и «Bewusstheit» в одном термине «Bewusstsein». Три разных понимания термина «Intention»: а) низшая ступень представления, б) реально-психическое направление процесса и в) идеальная направленность. Вытекающие отсюда неясности в учении о репрезентации понятий и об интенциях. Логический характер «психологической» классификации суждений и учения о двух основных видах мышления. Неясности в учении о Bewusstseinslage. Итоги.

Мы просмотрим коротко след[ующие] главные выводы исследования Мессера: 1) о самонаблюдении, 2) о репрезентации понятий в сознании, 3) психологию суждения, 4) учение о *gegeständl. u. begriffll. Denken* и 5) учение о *Bewusstseinslagen*.

Одна наиболее общая особенность исследования Мессера – недоговоренность и эскизность, соединяющаяся, однако, с пространным использованием экспериментального метода, – вполне ясна и в учении о *самонаблюдении*. Как явствует из предложенной выше передачи исследования Мессера, главный вывод в этой области заключается в признании некоего *Wissen*, «знания», что надо будет диктовать экспериментатору – протоколисту, которое хотя и не создается, но действует. Сказать так об этом *Wissen* и считать вопрос о самонаблюдении поконченным, да в особенности для того исследования, которое все выводы строит почти исключительно на данных самонаблюдения, представляется в высшей степени неполным и даже странным. Здесь мы находим те неясности и неслаженности, которые вообще отличают собою всякое психологическое предприятие, обширное по замыслу и скромное по своим средствам.

Во-первых, об этом *Wissen* Мессер, приведя два-три протокола, записанные после специального (для этой цели) вопроса, выводит, что оно «обыкновенно не делается заметным в содержаниях сознания во время переживания»¹. О том, что у Мессера нет однозначного определения очень важного для него понятия *сознания*, об этом будет еще речь ниже. Пока же признаем, что хотя бы только два принципиально разных понимания сознания (ниже они будут указаны) могут затемнить вопрос о самонаблюдении до безнадежности. А, как увидим, у Мессера сознание равняется и *осознанности*, и *простым data переживаний* – простому обладанию предметом, или изживанию независимо от опознания (от-

¹ Messer, стр. 20.

тенки употребляемых тут терминов могут нас пока не интересовать). Что же такое тогда самонаблюдение? Если это есть *Wissen* о том, чтобы продиктовать протокол, не представляющее собою реального изживания, не имеющего реально-психических *data*, то, разумеется, Мессер о нем не имеет права и говорить, поскольку он хочет заниматься *психологией*, а не теми предметами, которые оказываются непсихическими, и поскольку он не обосновывает никакого перехода от психологии к какой-нибудь науке непсихологической. Если же под самонаблюдением Мессер (в предыдущей цитате, напр.) понимает «знание», характеризуя его только понятием неопознанности, то такая точка зрения, во-первых, *уже предполагает* концепцию бессознательного сознания, на какую Мессер не имеет права без особого исследования относящейся сюда области (и притом, как видно, исследования доэкспериментального, так как сами эксперименты у Мессера только тогда и ценны, когда они уже основаны на самонаблюдении), а во-вторых, что самое главное, неясно, в чем же, собственно, заключается психологическая природа этого «знания», если оно у Мессера характеризуется только просто логически (именно сказано, что это есть знание того-то) и если сам Мессер говорит, что «мы оставим в пределах нашего исследования открытым вопрос, из чего состоят эти бессознательные процессы»¹.

Мы сказали, что «знание» у Мессера охарактеризовано чисто логически. В самом деле, если сказано, что «знание» есть «знание о том, что надо дать протокол», то это есть только название данного процесса (если, конечно, «знание» есть процесс) и тут еще ничего не утверждается относительно того, как изменяется это «знание» в ряду других психических процессов, каковы пределы его действия и т. д. Это и значит, что в мессеровской характеристике «знания» нет ни одного конкретно-психологического признака.

А priori надо допустить, что чем же нибудь должны отличаться переживания просто от переживаний самонаблюдаемых; и мы готовы даже для характеристики последней употребить термин Мессера «*Wissen*». Но не выяснить этого понятия психологически, т. е. не определить его реальных существований и свойств, – это значит вместо одного неизвестного оставить другое. Мессер выводит только то, что во время переживаний что-то в нас действует, благодаря чему мы потом можем об этих переживаниях рассказать; а что это такое – от этого вопроса Мессер вполне сознательно отказывается, лишая тем себя права на какую-нибудь теорию самонаблюдения и утверждая лишь то, что устанавливается не только до всяких экспериментов, но даже и до

¹ Ibidem.

всякой науки, именно факт самонаблюдения. Сам Мессер говорит, что самонаблюдение есть факт¹, и хочет, очевидно, не найти его, а только объяснить, но, как указано на стр. 22 его труда, он уже отказывается от этого объяснения.

Во-вторых, если даже этому Wissen придать какие-нибудь конкретные и реальные признаки переживания, то и тогда остается одно недоразумение принципиальной важности. Именно, в этом случае придется констатировать подмену концепции самонаблюдения как метода концепцией самонаблюдения как переживания. Разумеется, если самонаблюдение есть само психический процесс, то оно, как и все психические процессы, требует своей конкретной характеристики и своего изучения. Но одно дело – констатировать факт как факт, и другое – считать этот факт нормой, методологическим условием. Если, повторяем, Wissen и обладает ясными реальными свойствами, то это еще ничего не говорит о таком Wissen как о методологической предпосылке исследования. Этот упрек не следует понимать в том смысле, что мы вменяем в обязанность Мессеру исследовать те вопросы и задания, которые мы сами бы, может быть, постарались выполнить на месте Мессера, но которые не обладают объективно необходимым характером. Нельзя ни на минуту упускать из виду того, что мы все время занимаемся не чем иным, как Вюрцбургской школой, которая не только вообще немислима без метода самонаблюдения, но которая, можно сказать, ни одного вывода не сделала без этого метода и которая принципиально только за последним и оставляет первостепенную силу. Поэтому от каждого автора из этой школы, начинающего говорить о самонаблюдении, мы обязаны ждать прежде всего трактовки самонаблюдения *как метода*, хотя и как переживание оно должно в Вюрцбурге трактоваться больше чем где-нибудь. Что же мы находим у Мессера? Ведь если рассматривать стр. 11–22, посвященные самонаблюдению, как *методологическое* введение, то сразу бросается в глаза отсутствие не только ответов на примитивные вопросы по поводу самонаблюдения, но даже и сами вопросы здесь не поставлены. Какова достоверность этого Wissen, как мы, собственно, пользуемся им, давая показания, каков объем применения и годности его – все эти вопросы, несмотря на их элементарность и необходимость, даже не поставлены у Мессера, а потому не только как переживание, но и как методологическая предпосылка не имеет у него никакого сколько-нибудь определенного и реального значения.

¹ Ibid., стр. 14.

В-третьих, мало дополняют неясное и незаконченное учение о самонаблюдении и остальные черты, которые Мессер считает характерными. Так, явление *rückschauende Betrachtung*, «ретроспективное рассматривание», мало способствует решению вопроса, а только заменяет одно неизвестное другим. Именно, переживание, если даже его рассматривать путем этой ретроспекции, все же остается тем или другим психическим явлением, которое так или иначе относится к переживаниям; сказать, что я не наблюдаю за собой во время самых переживаний, но вспоминаю о них, – это почти то же самое, так как абсолютно не иметь данного переживания в сознании и в то же время как-нибудь его «рассматривать» нельзя. А раз каким-нибудь образом переживание налично в сознании во время «рассматривания» переживания, то ясно, что вопрос о «раздвоении» сознания на переживание и наблюдение, а также и все связанные с этим вопросом трудности остаются в полной силе. Концепцией *rückschauende Betrachtung* вопрос только несколько облегчается, но принципиально он здесь не решается. Равным образом противоречит отрицанию «раздвоения» сознания признание некоего «непосредственного воспоминания», о котором довольно непонятно говорится, что «*dort ist das eben gehabte Erlebnis zwar vergangen, aber doch in eigentümlicher Weise noch da, es wird gewissermassen in der Betrachtung noch festgehalten*»¹. Если переживание *noch da*^{2*}, т. е. в сознании, то как же характеризовать самонаблюдение в отличие от прочих переживаний и почему здесь не может быть этого раздвоения, от которого Мессер так энергично отказывается?³

Заметим по поводу изложенного, что наша критика преследует в данном месте чисто имманентные цели и потому вовсе не намеревается, напр., отрицать вообще какие-нибудь *Wissen*, *rückschauende Betrachtung* и пр.; она ничего не отрицает и не утверждает помимо Мессера; она только констатирует неслаженности и неполноту концепции у этого исследователя.

Для дальнейшего существенно важно, еще, может быть, важнее, чем для критики теории самонаблюдения, установить колебание очень существенных терминов у Мессера.

Термин «*Bewusstsein*», «сознание», употребляется в рассматриваемом исследовании по крайней мере в двух разных смыслах: 1) как простая *Be-wusstheit*, как *data* переживаний, как переживания просто

¹ Ibid., стр. 17. [хотя только что имевшееся переживание уже прошло, все же оно своеобразным способом еще здесь, до некоторой степени закрепленное в его рассмотрении (*нем.*.)]

^{2*} еще здесь (*нем.*).

³ Ibid., стр. 22.

и 2) как *Ge-wusstheit*, как осознанность, как узнаваемость переживания. Вслед за Гуссерлем¹, различающим три понятия сознания (чтобы потом дать свое), Мессер в своем позднейшем сочинении «*Empfindung und Denken*»^{2*} тоже отличает «сознание» как общее выражение для всех «переживаний» (или «содержаний» в самом широком смысле), принадлежащих к «я» (к субъекту), и «сознание» как «сознание предмета»³. Теоретически оно известно ему и в разбираемом нами исследовании; так, имеется ссылка на то место из Липпса, где последний как раз различает *bewusst* и *gewusst*⁴. Но напрасно мы стали бы искать однозначного употребления этого понятия на фактическом материале у Мессера. Если он утверждает, что сначала есть переживание, а потом уж наблюдение его (*gückschauend*), то, разумеется, так употребляемый термин «переживание», или «сознание», содержит в себе первый из указанных выше смыслов. Но сплошь и рядом сознание трактуется у Мессера во *втором* смысле, т. е. как осознанность. Так, читаем у него: «...при восприятии предметов обыкновенных и знакомых нам происходит это слияние первичных и вторичных элементов под порогом сознания: настоящего переживания сознательного узнавания мы вовсе тут не имеем»⁵. Можно по-разному переводить это «*Bewusstseins-erlebnis des Erkennens*»^{6*}, и если первое понимание этого *Bewusstsein* в данном месте не только совершенно выводило бы нас за пределы психологии, но делало бы бессмысленным и то «слияние», о котором идет речь, то второе понимание (данное в предложенном переводе нашем) обнаруживает незаметное для самого автора употребление слова в совершенно различных смыслах. Такую же эквивокацию находим мы и в след[ующем] месте: «...утверждение только тогда появляется в сознании в качестве особого переживания, когда предикативному отношению обоих содержаний суждения противостоят какие-нибудь препятствия»⁷. Здесь, очевидно, «сознание» надо понимать в смысле опять осознанности, чем опять нарушить то словоупотребление, к которому обязывает Мессера характер самого исследования⁸. – Но в

¹ Log. Unters., стр. 324.

^{2*} «Восприятие и мышление» (нем.).

³ Messer. *Empfindung u. Denken*. 1908. Стр. 81 f.

⁴ Messer. – Archiv... стр. 20. Ср.: Lipps. *Bew. u. Geg.*, стр. 52. [Осознанное и сознательное (нем.).]

⁵ Ibid., стр. 128.

^{6*} Переживание сознательного узнавания (нем.).

⁷ Ibid., стр. 120.

⁸ В «*Empf. u. Denken*» Мессер прямо говорит при упомянутом выше различении двух основных смыслов «сознания» (стр. 81), что он до сих пор говорил о сознании, о переживаниях сознания и пр. исключительно в *первом* смысле этого слова.

особенности ярко сказывается первородный грех Вюрцбургской школы – отождествлять сознание, осознанность и психическое – в замечаниях Мессера, которые он делает по поводу исследований Марбе¹. Он, конечно, всецело примыкает к тому выводу Марбе, что для суждения характерно «unbewusste Absicht»^{2*}, и, поступая так, он берет и на себя основную вину Марбе – именно те эквивокации, о которых у нас шла речь в главе о Марбе. Правда, Мессер тотчас же добавляет: «...считать ли этот момент (unbewusste Absicht) “психологическим” или “непсихологическим” – это зависит от принципиальных соображений, изъяснение которых завело бы слишком далеко». Но как раз в этой осторожности и сказывается то, что Мессер в сущности очень не далеко ушел в принципиальном отношении от Марбе. Если, с одной стороны, он принимает без дальнейших объяснений противоречивый термин Марбе «Absicht», а с другой, – если психологичность этой Absicht для него еще вопрос, то ясно, что и в данном месте мы являемся свидетелями все той же системы совершенно различных предметов, сознания, осознанности, психического.

Еще заметнее многозначность другого, тоже фундаментального и для всей Вюрцбургской школы, и для Мессера понятия – «Intention». Мы видели, что Мессер признает для мышления своеобразную «трансцендентность»³, полагая ее в отношении к «имеемой в виду» предметности и считая возможным в качестве наиболее существенного признака понятий и суждений говорить об этих «направленностях» – Intentionen. Вполне законно поэтому наше субтильное отношение к этой «направленности» и наша «филологическая» критика того, как Мессер употребляет это столь важное для него понятие. Изучение такого вопроса приводит к результатам, далеко не безразличным. Именно, оказывается, что у Мессера термин «интенция» бессознательно употребляется в трех совершенно несходных значениях, мешающих найти в учениях Мессера ясное и определенное решение затронутых им проблем.

Во-первых, интенция, трактуемая как das niederste Entwicklungsstadium^{4*} *представления*⁵; Мессер говорит о «verschieden entfaltete Vorstellungen – es beginnt mit der blossen “Intention”... und entwickelt sich gelegen-

¹ Archiv... стр. 111, прим. 2.

^{2*} бессознательная преднамеренность (нем.).

³ Ibid., стр. 113.

^{4*} низшая ступень развития (нем.).

⁵ Ibid., стр. 52.

tlich zu Vorstellungen von fast halluzinatorischer Deutlichkeit – etc.»¹. Ясно, что здесь интенция отождествляется с представлениями; только она – низшая ступень их, не столь развитая и не столь ясная. Во-вторых, интенция мыслится близкой к Aufgabe; термин «Meinen»^{2*}, который равнозначен термину «Intention», применяется в качестве существенной характеристики, напр., суждения. Как мы видели, последнее у Мессера только тогда суждение, когда оно «gewollt», «gemeint» ist³. Здесь, таким образом, интенция есть не низшая ступень представления, а известная последовательность переживаний, реально-психическое направление потока сознания. Характерен самый способ изложения у Мессера. Проговоривши на стр. 105–112 о «задачах» и ни разу не упомянув слова «Intention», он вдруг на стр. 113 начинает говорить об отношениях к предметности, разумея под этим, как это явственно из стр. 114, именно «интенциональность». Получается впечатление, что исследователь и на деле не отличает ясно Aufgabe от Intention. В-третьих, интенция трактуется как идеальная направленность на предметность (следует ссылка на Гуссерля), к которой не применимы никакие мерки, прилагаемые к ощущениям, – качество, интенсивность⁴ – и которая в самом сознании являет некую «трансцендентность»⁵.

Можно так характеризовать эти три разных значения термина: конкретное (т. е. образное), неконкретное (т. е. реальная последовательность переживаний сама по себе, конечно, неконкретная), идеальное (т. е. в смысле Гуссерля). Первые два значения противоположны между собою по признаку образности и оба вместе противоположны третьему по признаку психичности⁶. Нужно, кроме того, помнить, что та же самая путаница понятий кроется и под другими терминами, напр. «Meinen» и «Bewusstseinslage». Поэтому мы настаиваем главным образом на путанице у Мессера *понятий*, меньше обращая внимание на путаницу соответствующих слов. Наконец, и еще одно примечание к нашим заключениям об эквивокациях у Мессера: именно, мы ничего не утверждаем о возможности сделать выводы и понятия Мессера бо-

¹ Ibid., стр. 51. [Разных степенях развернутости представлений; начинаясь с голой «направленности»... они развиваются порой до почти галлюцинаторской отчетливости – и т. д. (нем.).]

^{2*} «Подразумевание» (нем.).

^{3*} Ibid., стр. 107, 109. [Является результатом желания, подразумевания (нем.).]

⁴ Ibid., стр. 112.

⁵ Ibid., стр. 113 f.

⁶ Говоря о «трансцендентности» в мышлении, Мессер настолько «идеален», что даже предостерегает от гносеологических выводов из его теории «интенциональных переживаний» (стр. 114).

лее ясными и отчетливыми; мы только говорим, что *фактически* в них немалый беспорядок.

Полученная нами сейчас точка зрения на терминологию и выдержанность понятий в исследовании Мессера помогает разобраться во многих пунктах этого большого и разностороннего исследования.

Если бы мы задали себе вопрос, в чем заключается самая суть учения Мессера о репрезентации понятий в сознании, то ответ на такой вопрос был бы довольно затруднителен. Мессер уясняет наличность невоззрительных, необразных элементов в понимании понятий, но от точной установки отношения этих элементов к образам Мессер отказывается. А между тем существенно важен именно этот вопрос, так как простая наличность невоззрительных переживаний ясна еще и до всяких экспериментов, стоит только «представить» себе какое-нибудь отвлеченное понятие. Если берется наука за этот факт невоззрительных переживаний, то первым ее вопросом должно быть установление зависимости (или независимости) между воззрительными и невоззрительными элементами, так как только тогда начинается нечто большее, чем простое до-научное установление известного факта. У Мессера же благодаря колеблющемуся у него понятию сознания (и колеблющемуся иногда вне всяких терминов) получается кардинальная неясность относительно этих «неконкретных» переживаний: именно, неизвестно, суть ли они что-нибудь реально-психическое, что-нибудь нераздельное, целокупное, связанное с общим потоком сознания, или же они стоят *вне* реально-эмпирического сознания, т. е. неясно, могут ли понятия быть репрезентированы в сознании чисто невоззрительным путем, или же они суть смесь общих переживаний независимо от разделения на воззрения и невоззрения. Иллюстрацией такой неясности может служить хотя бы следующее сопоставление. Задавая себе вопрос о возможности понимания значения без воззрительного элемента и об объеме действия этого последнего, Мессер говорит, что он не встретил ни одного такого высказывания, в котором бы ясно было, что понимание раздражителя вообще зависит от возникновения зрительного представления. Но мало того что это есть скромная *Inductio per enumerationem simplicem*^{1*}, в примечании он прямо говорит, что не следует обобщать этого вывода, сделанного при специальной обстановке его экспериментов².

Совершенно, однако, иначе рассуждает Мессер, сравнивая между собою ощущения и представления, с одной стороны, и восприятия мышления – с другой. В то время как невоззрительное понимание слова

^{1*} Индукция через простое перечисление (*лат.*).

² *Ibid.*, стр. 86.

составляет еще вопрос, хотя, по-видимому, и решенный в положительном смысле, и в то время как представление, прибавляясь к простому пониманию (ср. ссылку Мессера на различие *Bedeutungsintention* и *Bedeutungserfüllung* у Гуссерля)¹, действует не иначе как объясняя [и] более точно определяя «смысл», Мессер ставит между «представлениями» и «мышлением» целую пропасть, утверждая, что «если исследуются ощущения по их качеству, интенсивности, пространственным и временным свойствам, по их различимости от других ощущений и т. д., то эти ощущения ничего не значат², они присутствуют просто как содержания сознания в том или другом свойстве, они сами – предмет моего внимания, о них нужно делать высказывания»³. Никак нельзя понять, почему же рассмотрение «представлений» не может пригодиться для «мышления» и почему вдруг они «ничего не значат», в то время как, по выражению самого Мессера, «если бы взрослый человек был принужден только к вербальному (в понятиях) пониманию (*Erklärung*), то *слова никогда не получали бы для него смысла* не имея воззрения (*Anschauung*), мы можем говорить о предмете так же, “как слепой о краске” (“*wie der Blinde von der Farbe*”)⁴. Что при рассмотрении «чувственного» материала и «невоззрительного» могут быть или должны быть разные способы изучения и разные точки зрения – это другой вопрос; мы констатируем только то, что у Мессера неясно проведена разница между этими точками зрения и что она у него является немотивированной.

Всматриваясь ближе в сделанное сопоставление и имея в виду общее учение Мессера о невоззрительных переживаниях, можно убедиться, что во всем этом кроется, как сказано, многозначность, большей частью не осознанная, фундаментального понятия – *сознания*. В цитате о различии точек зрения на мышление и представление как раз употреблено в этом неопределенном смысле выражение «содержание сознания» (*Messer*, стр. 112); сказано, что ощущения и представления «присутствуют просто как *содержания сознания*». Это можно понимать во всех тех смыслах, которые устанавливает Гуссерль для «содержания сознания» (кроме, может быть, смысла «предмет»), стараясь формулировать всю многозначность и противоречивость этого выражения⁵. Это может быть сознанием и в эмпирически-реальном, дескриптивно-психологическом смысле, и в смысле логическом, или

¹ Ibid., стр. 85, прим. 2. *Husserl. Log. Unters.* II, стр. 23 ff.

² Разрядка Мессера.

³ Archiv... стр. 112.

⁴ Ibid., стр. 84.

⁵ *Husserl. Log. Unters.* II, стр. 52.

интенциональном, идеальном, причем этот последний в свою очередь допускает еще три разных понимания. Мы не знаем, что, собственно, имеет в виду Мессер, говоря, что представления суть просто содержания сознания, и как соединяет с этим то, что они «ничего не значат». В «*Empfindung u. Denken*», где он во многом будет точнее, он ясно говорит, что и в случаях образного представления предмета есть своя интенция, обуславливающая собою то, что здесь у нас не просто «комплекс вторичных элементов», но именно «подразумевание» такого-то предмета¹. Если же в «представлении» есть своя интенция, то никак нельзя сказать, что изучение «представлений» ничего не значит для анализа «мышления». Иначе Мессер обязан дать другие точки зрения на этот предмет. Невоззрительная «направленность» настолько же может принадлежать «сознанию», насколько и образность.

Таким образом, мы лишены у Мессера точного и ясного ответа на вопрос о репрезентации понятий в сознании. Мы не знаем: 1) может ли понятие *в полной мере* репрезентироваться без помощи воззрений; 2) реально ли психическое есть та «неконкретность», которая репрезентирует значение, или же это идеальная «направленность» Гуссерля; 3) чем будет отличаться эта «неконкретная» репрезентация от прочих переживаний, если она есть такое же реально-психическое нечто, как и все принадлежащее к потоку сознания, и где тогда критерий для отличия репрезентации понятия от репрезентации «представления», которое тоже ведь может быть «направлено» на предмет?

В учении о суждении мы находим у Мессера новость по сравнению с Марбе, Кюльпе и Уоттом – именно признается в качестве специфического *психологического* признака суждения интенциональное отношение к предмету. Согласно со сказанным выше, *intentionale Beziehung* Мессера допускает различное толкование, и прежде всего возможны те два, которые противостоят друг другу как реально-психическая направленность, протекающая в известное время, и идеальная направленность, независимая от каких-нибудь «реальных» определений и имеющая чисто логический характер. Соответственно с этим существенно различные формы принимает и все учение о суждении. Хотя здесь и попадаются ссылки на Гуссерля, но Гуссерль здесь ни при чем, так как вся суть «направленности» последнего в том, что они «нереальны», но идеальны, что в особенности подчеркивает сам Гуссерль, критикуя психологов, «овеществляющих» сознание². По Мессеру же,

¹ *Messer. Empf. u. Denk.*, стр. 91 f.

² В общей форме это очень ярко выражено в «Философии как строгой науке». В применении же к частному учению, именно к Brentano, очень отчетливо разделяются «идеальный» и «реальный» смысл «интенции» в «*Log. Unters.*». II, стр. 350 ff.

они суть психологические признаки, так как, по его собственному заявлению, логические и гносеологические вопросы его вовсе здесь не интересуют¹. Однако такая «психологизация» интенциональной «направленности», если не предложено формулы перехода от логики к психологии – а у Мессера она не предложена, – влечет за собой новые вопросы или, лучше сказать, опять все те же старые вопросы: а как психическое состояние имеет значение, как оно «отнесено к объекту», как репрезентируются в сознании понятие, суждение и т. д.?

И Гуссерль несколько не помогает Мессеру, Мессер знает и сознательно проводит только разницу между «конкретным» и «неконкретным», в изложении которой он не хочет выходить за пределы психологии; Гуссерль же учит совершенно о другом, именно не о разнице «конкретного» и «неконкретного» (оба они ведь «реальны», т. е. психичны, и оба могут иметь смысл), но о разнице *явления* и *смысла*, в каком различии коренится истинная антитеза реально-психологического факта и идеально-феноменологической «сущности» этого факта. Понявши Гуссерля чисто психологически (а надо так его понимать или не надо – этого можно пока и не касаться), Мессер не учел, конечно, того логического, в чем Гуссерль полагает всю суть своих «сущностей» и «направленностей»; вследствие этого Мессеру приходилось только колебаться между разными смыслами этих понятий и тем самым удаляться от определенного решения проблемы суждения.

Относительно психологической классификации суждений у Мессера надо помнить отмечаемый и самим Мессером *логический* ее характер. Нас завел бы слишком далеко анализ каждого разделения, входящего в эту классификацию, если бы мы захотели точно отделить чисто логические и чисто описательные элементы в ней. Но преобладающее логическое их значение и неучет реально-психологической процессуальности, которая присуща суждениям наряду с прочими состояниями сознания, делают классификацию Мессера лишь пропедевтической, неполной² и даже проблематической.

Не рассматривая суждений на фоне общей психической процессуальности, он иногда делает такие различия, которым не может быть отведено безусловное и постоянное место. Возьмем, например, один из протоколов, приводимый Мессером для иллюстрации своего понятия синтетического суждения.

¹ Archiv... стр. 114.

² Неполной – помимо той неполноты, которую охотно, как было сказано раньше, признает сам Мессер, ограничивая свою классификацию условиями произведенных им экспериментов.

Ур. III (назвать любое прилагательное к данному раздражителю). «Собор» – «готический» (Время: 2151 σ): «Оптическое представление высокого церковного фасада, в котором вход был помещен в башне (как в Ульмском соборе); но определенный собор не имелся в виду. Тотчас же появилось: “высокий”. Думал: собор имеет стиль; сказал: “готический”. Этот признак не был выражен в образе. Он последовал уже потом; я мог соединить его с этим образом, но первоначально его не было. Не было вначале никакой имманентности предиката субъекту. Предикат имел вообще более характер понятия и в первый раз был оправдан только позже»¹. Справедливо замечает по поводу этого протокола Рейхвейн, что здесь нельзя видеть специфически синтетического суждения, потому что для суждения важно не первоначальное представление «собора», но важен момент появления самого суждения². А приведенный протокол как раз и показывает, как изменялся «субъект» при воспоминании о том, что собор имеет какой-нибудь стиль. Таким образом, неясно, почему же это суждение нужно называть «синтетическим», если в потоке переживания признаки поэтического стиля уже становятся существующими понятию собора. А таковы и прочие протоколы Мессера.

Логическим называет мессеровское деление суждения и Бюлер в своей критике на исследование Мессера³.

Интересно, что ответ Мессера⁴ на это возражение уже опирается на единство логических и психологических основ суждения.

Равным образом логично, т. е. не принципиально в психологическом смысле, и разделение мышления на *gegenständliches u. begriffliches*^{5*}. Ведь сам Мессер говорит о различных степенях ясности представлений, о различном их развитии, «распускании» в сознании. Почему же эти два рода мышления не могут быть только разными степенями одного и того же явления, если одним из главных признаков «мышления о предметах» как раз является наличность зрительного представления, отсутствующего или недостаточно выраженного в «мышлении о понятиях». Кроме того, по мнению самого Мессера, мышление в том или другом роде зависит от действия различных «задач»⁶, а «задача» как чисто формальное предопределение данного ряда переживаний

¹ Ibid., стр. 123.

² Reichwein. Die neuer. Unters., стр. 60.

³ Archives de psychol. T. VI. № 4 (1907), стр. 379.

⁴ Messer. Bemerkungen zu meinen. – Exp.-Psych. Unters. üb. d. Denken. Arch. f. d. Ges. Psych. Bd. X (1907), стр. 420.

^{5*} Предметное и понятийное (нем.).

⁶ Archiv... стр. 159.

вовсе еще не предусматривает различия между более или менее воззрительным характером в этих переживаниях, а тем более не может класть между ними *принципиальное* различие. В реальном потоке сознания различные степени «воззрительности» перемешиваются между собою в самых разнообразных пропорциях, и только *логически* можно говорить о *gegenständliches u. begriffliches Denken* как о двух принципиально отличных типах сознания.

Что касается уже знакомого нам понятия «Bewusstseinslage», то Мессер в его употреблении остается все при тех же неясностях, которые мы раньше констатировали в общей форме. Именно, с одной стороны, Bewusstseinslage есть среднее между формой в обычной речи, когда мы произносим вполне осмысленно слова, не реализуя, однако, образы в сознании, и между теми случаями, когда «сознание значения» дано в яркой оптической или вообще в чувственной форме¹. Здесь, таким образом, Bewusstseinslage есть известная степень образности. С другой стороны, это «положение сознания» трактуется как *unanschauliches Wissen*²; кроме того, по Мессеру, существуют еще, напр., Bewusstseinslage *logischer Beziehungen*, которые уже по самой своей сути могут допустить только случайную образность, не необходимо присущую им. – Затем едва ли стоит упоминать о том, что классификация Bsl. опять-таки насквозь логична, так как определение их как «знания» о том-то еще не характеризует положения и процессуальной структуры их в сознании, что единственно и могло бы ввести эти Bsl. в область подлинной психологии. Ссылка же на «интеллектуальный» и «аффективный» характер Bsl. не выходит за пределы традиционного и чисто относительного деления психических процессов на ум, чувства и волю (у Мессера последние две области отождествляются).

Резюмируя все сказанное о Мессере, получаем следующие пункты.

1) Исследование Мессера, продолжая Уотта, отличается широтой и разнообразием тем, отчасти введением новых вопросов; у него, между прочим, одно из первых мест занимает проблема «неконкретности», еще не поставленная у Марбе и Уотта.

2) Теория самонаблюдения у Мессера, поставленная им в первую голову, решается не совсем удовлетворительно ввиду смешения того, что по-немецки можно было бы назвать «Bewusstheit» и «Gewusstheit», – в одном термине «Bewusstsein».

3) Не способствует ясности и та конкретная характеристика Wissen, которую можно было бы дать вообще, так как тогда придется, – в силу

¹ Ibid., стр. 176.

² Ibid., стр. 175, прим. 2. [Не имеющее наглядности знание (нем.).]

особенностей постановки проблемы у Мессера, – смешать самонаблюдение как метод и как переживание в одно недопустимое единство.

4) Явление «ретроспективного рассматривания» не решает проблемы самонаблюдения, так как вопрос о возможности одновременно переживания и наблюдения остается и здесь.

5) Подобно термину «Bewusstsein» страдает эквивокацией и термин «Intention». Мессер смешивает в нем: 1) «низшую степень представления», 2) реальное психическое направление процесса и 3) идеальную направленность в смысле Гуссерля.

6) Соответственно с этим затемняются и учения Мессера о репрезентации понятий, об интенциях и о двух родах мышления.

7) Ссылки на Гуссерля плохо помогают Мессеру, так как основное различие, делаемое последним, именно: образное и без-образное – ничего общего не имеет с основным противопоставлением у Гуссерля явления и смысла.

8) Можно сказать, что исследования Мессера вращаются в сферах, очень близких к истинной психологии мышления, на что косвенным указанием может служить сознательная опора его на Гуссерля. Но что касается *фактического* состояния проблем и выводов у него, то они полны неточностей и неясностей, сводящих все дело почти к нулю.

XVI. УЧЕНИЕ БЮЛЕРА О МЫШЛЕНИИ. Усложнение задач и исследование мышления вообще. «Вчувствование» в протоколы. Объективный контроль. «Составные части» переживания. Предварительное определение «мыслей». «Теория сгущения» и «теория возможности». Типы «мыслей»: а) «сознание правила», б) «сознание отношения» и с) «интенция». Интенция как противоположность «качественной определенности» (Wasbestimmtheit). Прямое и не прямое «подразумевание» (Meinen). «Знание». Связи и воспоминания «мысли».

Дальнейший шаг в развитии экспериментальной психологии мышления сделали (1907) исследования *Карла Бюлера* (Bühler): «Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge»¹.

Бюлер всецело продолжает вюрцбургские эксперименты, как об этом он сам говорит². В двух направлениях его опыты отличаются от предшествующих. Во-первых, несколько иной у него объект исследования. Он старается *усложнить* задачу, которую раньше его давали своим испытуемым Марбе, Ах и Мессер. Когда дают задачу 3 × 8 или доказать «знаменитую смертность человека Гая», то вызы-

¹ Arch. f. d. Ges. Psych. Bd. IX, Heft. 4.

² Ibid., стр. 300.

ваемый этим у испытуемого процесс слишком бледен и неясен, чтобы можно было его наблюдать со всех сторон. Только тонкости самонаблюдения испытуемых, бывших хорошими психологами, обязаны тем ценным, что дали предшествующие опыты. Поэтому Бюлер в своих экспериментах дает не задачу 3×8 , а какой-нибудь яркий афоризм из Ницше или какой-нибудь сложный философский вопрос. С постановкой такой более трудной задачи связывались следующие две особенности опытов: 1) внимание испытуемого никогда не рассеивалось, а концентрировалось уже самой задачей (почему не нужен был еще отдельный акт спонтанного направления внимания на переживаемые процессы); и 2) не нужен был хроноскоп вследствие продолжительности процесса; его заменял секундомер, который в смысле упрощения лабораторной обстановки был, по Бюлеру, гораздо лучше хроноскопа¹. Вторую отличительную черту своих экспериментов от предшествующих Бюлер видит в том, что он не хочет исследовать отдельных умственных процессов, как, напр., суждение, понятие, умозаключение. «Кто может поручиться за то, что суждение и понятие суть такие определения, что к ним привходит еще и психологический способ рассмотрения мыслительных процессов?» Бюлер ставит, таким образом, общий вопрос: «*Что переживаем мы, когда мыслим?*»²

Вот несколько задач, предложенных Бюлером в его экспериментах:

- 1) Когда Эйкен говорит о всемирно-исторической апперцепции, знаете, что он здесь имеет в виду?
- 2) Знало ли средневековье о пифагорейском учении?
- 3) Считаете ли отдельное изложение психологии Фихте за плодотворную работу?
- 4) Может ли атомистическая теория в физике быть когда-нибудь опровергнутой путем каких-нибудь открытий?³

Подобные вопросы читались экспериментатором перед испытуемым, который отвечал на них «да» или «нет», после чего записывались его показания в протокол.

Бюлер знает о трудностях и недостатках метода самонаблюдения. «Психический процесс не есть пластический образ, перед которым вы стоите»⁴, и потому всегда возможны неточности описания и неполно-

¹ Ibid., стр. 301–303.

² Ibid., стр. 303.

³ Ibid., стр. 304.

⁴ Ibid., стр. 307.

та. Однако эта особенность опытов (которая есть и в других пунктах) в психологии мышления дополняется тем, что самый предмет исследования недоступен в конкретной форме экспериментатору. Нужно вчувствоваться в те показания, которые дает испытуемый, и оживить мертвые буквы протокола своим собственным конкретным опытом¹. Бюлер пытается установить и понятие *объективного контроля* над показаниями испытуемых. Объективным контролем является прежде всего имманентная непротиворечивость показаний. Но в настоящем смысле таковой достигается лучше всего в «опытах с воспоминаниями». Этим «мы достигаем наилучшего объективного контроля, который вообще только достижим»².

Переходя к оценке своих протоколов, Бюлер покидает, однако, генетическую точку зрения на предмет и задается целью исследовать мыслительные процессы не «как части процесса», а «как чистые модификации сознания». Другими словами, «*каковы составные части наших мыслительных переживаний?*»

Первой такой составной группой являются чувственные представления, «являются ли они представлениями вещей или же представлениями слов, – в оптической, акустической и сенсомоторной области». Сюда же относятся чувства и те состояния сомнения, удивления, обдумывания, ожидания и проч., которые Марбе назвал «положениями сознания». Но это еще не все. «Важнейшими частями переживания является нечто такое, что совершенно не затрагивается теми категориями, через которые могут быть определены эти образования (т. е. чувственные представления)... нечто, что прежде всего не обнаруживает никакого чувственного качества, никакой чувственной интенсивности... Нечто, по отношению к чему было бы бессмыслицей определять, большей или меньшей интенсивностью оно обладает и в какие чувственные качества оно разрешилось бы». Это то, что Ах назвал *Bewusstheiten* и Бинэ «мыслями»³.

Если бы мы, говорит Бюлер, задались вопросом о том, что же является психическим коррелятом того идеального, что мы изучаем в логике, или, другими словами, «*как распределяется между представлениями и мыслями функция носительства мыслительного содержания и как обе эти группы относятся одна к другой*», то нужно было бы выбрать именно эти «мысли»⁴. «Достаточно взглянуть на протоколы, – пишет

¹ Ibid., стр. 308 f.

² Ibid., стр. 306 f.

³ Ibid., стр. 315.

⁴ Ibid., стр. 317.

Бюлер, – чтобы сказать: “Все то, что появляется в сознании так фрагментарно, так спорадически и так всецело случайно, как эти представления в наших переживаниях мышления, – никогда не может считаться носителем этого прочно установленного и непрерывного мыслительного содержания”¹. Истинное мышление, таким образом, существенное в мышлении есть, по Бюлеру, именно эти «мысли», «не имеющие никакого указуемого следа каких-либо воззрительных оснований» (*ohne jede nachweisbare Spur irgend einer Anschauungsgrundlage*)².

Бюлер приводит такие показания в качестве примера.

(Правильно ли?) «Будущее есть такое же условие настоящего, как и прошедшего. – Нет (10'') – Сначала я думал: это звучит как нечто правильное (без слов). Потом я попробовал представить себе это. Пришла мысль: люди определяются по своим мыслям о будущем. Но потом вдруг мысль: *нельзя смешивать мысль о будущем с самим будущим... но что такие смешения часто образуют в философии неудачные скачки* (при всем этом не было ни малейшего следа слов или представлений). Отсюда ответ: нет...»

Другой пример, приводимый Бюлером. (Понимаете ли?) «Оплодотворять прошлое и творить будущее – вот мое настоящее». – Да (12'') – Сначала были поняты только отдельные слова без понимания целого. Думал: как бы это мне начать? (Внутренняя речь.) Потом пришло сознание, в котором было определено, как можно было бы достигнуть понимания (это было настоящее знание: я знаю, как это сделалось). Затем я перешел к первой части с вопросом (непроизнесенным), как относится «оплодотворять» к «создавать». В качестве ответа прошла мысль: из прошлого образуется будущее. Вместе с тем мысль: *это очень хорошая задача для настоящего, хорошее выражение для того, что делает историк (причем ничего не было выговорено, и без всяких представлений)*³.

Во всех этих протоколах часто встречаются слова: «внутренняя речь», «внутреннее произношение» и т. д. Бюлер настойчиво утверждает, что процессы, так именуемые в протоколах, вовсе не есть какие-нибудь *необходимые элементы* «мысли». Мысли всегда лишены «конкретности» (*Anschauungslos*). В особенности исследователи речи и языка способствовали распространению ложного мнения о «конкретности» мышления. Хорошо, по мнению Бюлера, возражает им Б. Эрдманн, различающий в понятии бессловесного мышления – «дословесное и сверх-

¹ Ibidem.

² Ibid., стр. 318.

³ Ibid., стр. 318 f. [Указывается время реакции, в секундах].

словесное мышление (*vorsprachliches und übersprachliches Denken*), смешением чего и страдают многие психологи языка» (*Erdmann B. Logik. I, стр. 2–4*)¹. Бюлер не отрицает значение языка для мышления, но оно, по его мнению, несущественно. Принципиально говоря, всякий индивидуальный предмет, всякий нюанс его, всякая синяя краска на картине – все это может быть понято и пережито абсолютно без всяких конкретных, чувственных данных. Внутренняя речь фактически выступает главным образом только тогда, «когда ставят себе проблемы, вопросы или когда есть стремление фиксировать мысли или приготовить их для выражения себе самому или другим»². Но распространять внутреннюю речь на все мышление и считать его существенным признаком последнего, это значит отказаться от прямого наблюдения фактов и всецело оставаться в пределах «экспериментов письменного стола» (*Schreibtischversuche*). Психологический сенсуализм есть именно результат таких «экспериментов»; их – «от Локка до Вундта» – фактический анализ сознания должен счесть за абсолютно ложные³.

Прежде чем рассмотреть подробнее открытые им «мысли», Бюлер полемизирует с двумя теориями мышления и дает короткий очерк возможных путей исследования мыслительных процессов в его экспериментах. Две ложные теории мышления – это «теория сгущения» и «теория возможности» (*Verdichtungstheorien und Möglichkeitstheorien*). Первая из них объясняет то, что Бюлер называет «неконкретными» мыслями, укорочением и сгущением ряда представлений в одно целое, что и меняет их первоначальный вид. Вторая же теория ищет объяснения для «неконкретности» – в бессознательном; неконкретное, по этой теории, есть то, что возбудилось уже в сфере бессознательного и что готово появиться в поле сознания. Главный ответ Бюлера на эти теории заключается в том, что относительно первой «непонятно, каким образом с укорочением и ускорением процессов представления, что ведет за собой механизацию последних, связывается изменение в законах их существования (*Gesetzlichkeit*)»; как бы ни изменялись представления, они всегда останутся представлениями⁴. Относительно же второй теории надо помнить, что всегда «мысль есть действительное состояние сознания»⁵, а вовсе не какое-нибудь темное и неясное; с точки зрения «те-

¹ Ibid., стр. 320.

² Ibid., стр. 322.

³ Ibid., стр. 323.

⁴ Ibid., стр. 328.

⁵ Ibid., стр. 325.

ории возможности» нужно было бы сказать: «сознание в возможности, будущие представления или бессознательные диспозиции есть мысль, действительно существующая в сознании (ist der bewusstseinswirkliche Gedanke)»¹, что, однако, не утверждается, а говорится, что эти возможности бросают какой-то свет в сознание и что это и есть мысль.

Приступая к изучению «типов мысли», Бюлер устанавливает три возможных метода. *Первый* заключается в различениях и разложениях материала с точки зрения самих испытуемых. Это разложение испытуемый предпринимает без всякой оглядки на свои более ранние высказывания, т. е. в каждом протоколе снова². *Второй* метод есть метод непосредственного усмотрения начала мыслей в сознании. Мысли и все прочие переживания требуют для себя известного времени. Их возникновение и протекание бросает свет и на самую структуру уже готовых мыслей. *Третий* метод опирается на опыты с воспоминаниями. «Память есть реальный анализатор», и иногда она сохраняет самое важное из пережитого, отбрасывая побочное и случайное³.

Бюлер устанавливает *три* основных типа «мыслей». Первый тип – «сознание правила» (Regelbewusstsein).

На вопрос: «Когда Эйкен говорит о всемирно-исторической апперцепции, можете ли вы знать, что он здесь имеет в виду?» – испытуемый Кюльпе дал следующий протокол: «Да (14")». – У меня была сначала тенденция ответить отрицательно, потому что сам я еще не нашел этого понятия у Эйкена. Но потом вдруг возникло в сознании: *смысл этого понятия можно определить и не зная эйкеновского*», и т. д.

«Знало ли средневековое пифагорейское учение?» – «Да (8")». – Это был случайный ответ; я должен смеяться над своим состоянием. Сначала я вспомнил, что пифагорейское учение было в древности и что, следовательно, средневековье могло о нем знать. Затем подумал я: я не знаю никакого для последнего доказательства и имел тенденцию сказать non liquet. Потом появился смысл: *если ничего об этом не знают, то это станет известным* (все это в одном акте сознания), и после этого сказал “да”⁴.

«Сознание правила» есть осознание (Bewusstwerden) метода решения задачи. «В типических случаях переживание содержит не только знание, как решается эта отдельная задача, но знание, как решаются вообще *такие задачи*; это высказанное правило решения, становящее-

¹ Ibid., стр. 326.

² Ibid., стр. 330 f.

³ Ibid., стр. 333.

⁴ Ibid., стр. 334.

ся сознанием»¹. Но так как «я могу иметь в виду правило так же, как и всякий другой “предмет”, то нужно помнить, что “сознание правила” не есть это мышление правила, но мышление по этому правилу или в этом правиле»². Предметом «сознания правила» является вовсе не правило, а предмет, объективное, к которому это сознание относится.

Бюлер подчеркивает огромную роль этих «сознаний правила» в нашем мышлении. Исключительно важное значение принадлежит им в математике и вообще в длинных дедукциях. Яснее всего это видно в психологии мышления математических функций. Так, положение об убывании с квадратом расстояния, не имеющее в виду конкретных явлений, есть именно это «правило». Другую сферу «сознаний правила» составляют т. н. качества формы (*Gestaltqualitäten*). Когда разрозненные линии вдруг кажутся мне составляющими квадрат, то здесь я переживаю «смысл» появившейся у меня в сознании фигуры, который «во всех таких случаях есть нечто принадлежащее к “мысли” (*etwas Gedankliches*), во многих же – не что иное, как его закон»³. Наконец, эти «сознания правила» постоянно действуют в нашей речи, напр., когда мы, имея в сознании грамматический строй фразы, стараемся эту фразу высказать.

Второй главный тип «мыслей» есть «сознание отношения» (*Beziehungsbewusstsein*). Этот второй тип гораздо менее самостоятелен, чем первый. «Сознание отношения» может быть как между отдельными мыслями, так и в пределах одной и той же мысли. Если, напр., у испытуемого после вопроса: «Как может червь в пыли высчитывать, куда направит свой полет орел?» – совершенно ничего в сознании не осталось, кроме мысли о том, что здесь речь идет о каком-то противоположении, то ясно, что это «сознание отношения» входило как момент и в самое переживание. В протоколах довольно часты такие воспоминания: тут вопрос касался выбора: или–или или вспоминается «последовательность», «противоположность», «два координированных члена» и т. д. Часто указания на эти «сознания отношений» присутствуют в протоколе потому, что они сами собой разумеются и испытуемые не говорят о них как о неважном. Так, был вопрос: «Верно ли, что утверждение или отрицание того положения, что подобие есть частичное равенство, разделяет два мировоззрения?» Испытуемый говорит: «Сначала я думал о монизме и дуализме, но это не удалось выполнить»... и т. д. Очевидно, что он думает здесь не просто о монизме и дуализме, но в их отношении

¹ Ibid., стр. 335.

² Ibid., стр. 340 f.

³ Ibid., стр. 341 f.

к данной ему фразе¹. Как и по поводу «сознаний правила», Бюлер отмечает, что «сознание отношений» не просто имеется в виду (*gemeint*), но и переживается; оно адекватно присутствует в сознании².

Наконец, к третьему типу мыслей принадлежат *интенции* (*Intentionen*). В них на первом плане самое «имение в виду» (*Meinen*), а не то, *что* имеется в виду. Две особенности этих интенций вызывали у испытуемых удивление: необычайный объем, которого достигало сознание при этих интенциях, и почти абсолютная лишенность субстрата (*Substratlosigkeit*), почти полная «беспредметность» лежащего в основе их актуального знания³. Что переживается в этих интенциях сразу, может показать след[ующий] протокол.

«Я думал об античном скепсисе (слово “скепсис” было внутренне произнесено); в этом заключалось очень многое; я сразу имел в сознании развитие (скепсиса), имевшего три периода».

«Я думал о понятии пространства у Лейбница; здесь я в то же время думал, что Лейбниц занимался натурфилософией гораздо более, чем осмеливаются на то другие спиритуалисты, но что он все-таки попал со своим понятием пространства в величайшие затруднения. Я признавал также и то, в чем лежали эти трудности, по крайней мере я опознал это по направлению к двойной установке пространства как представления и действительности».

Здесь нельзя сказать, что переживаемое налично в сознании в качестве отрывочных частей или что сознание перебирает эти части. Нет, здесь сразу налично знание, напр., о целой кантовской философии; последнюю можно «представить» себе в одно мгновение⁴. Это то же *Meinen*, что и у Гуссерля, но только без «*Erfüllung*»^{5*}; т. е. «чисто сигнитивные акты». В этом, по Бюлеру, отличие интенций от двух других «типов мысли». Предмет в интенции дан непосредственно, но как нечто «парящее», «лишенное субстрата». Сознание здесь почти ничего не содержит в себе, кроме этой направленности на что-то определенное уже как-то иначе⁶.

Если объединить все три «типа мысли» по их формальным определениям, т. е. если, напр., отвлечься от материального определения того, к чему относится *Regelbewusstsein*, то все они будут типами вообще фор-

¹ Ibid., стр. 343.

² Ibid., стр. 346.

³ Ibid., стр. 347.

⁴ Ibid., стр. 348.

^{5*} Исполнения (*нем.*).

⁶ Ibid., стр. 349.

мального отношения мысли к предмету в противоположность качественной определенности переживания (*Wasbestimmtheit des Gedachten*)¹.

Интенция и «качественная определенность», по Бюлеру, есть результат *абстрактного* разложения. Фактически никогда одно не существует без другого. Чтобы ближе рассмотреть взаимоотношение этих двух фактов, Бюлер задается сначала более общим сложным вопросом: как дана в сознании определенность того, что мы «имеем в виду» (*Meinen*). Протоколы убеждают нас в том, что представления и ощущения – очень сомнительный материал для суждения о *Wasbestimmtheit*². Приведя несколько протоколов, Бюлер говорит, что представления играют в этих переживаниях самую различную роль. Они могут сопутствовать известной мысли, не находясь ни в какой связи с этой последней, кроме того, что она является поводом для них; они появляются иногда уже после мысли и только служат для ее укреплений; наконец, представления могут служить в иных переживаниях и настоящим фундаментом для мысли. Только эти последние переживания и надо иметь в виду в вопросе о данности *Wasbestimmtheiten des Gedankens* через представления³. Другими видами этой «качественной определенности» являются *Beziehungsbewusstsein*, *Regelbewusstsein* и другие «категориальные наполнения» (*Kategorialen Erfüllungen*)⁴. Но есть еще и другие способы данности этого же явления, то, что Гуссерль называет «ненаполненными» переживаниями или «чисто обозначительными» (*rein signitive*) актами и что можно также назвать «непрямым именем в виду» (*indirektes Meinen*). Отрицая целесообразность в психологии гносеологического понятия трансцендентности⁵, Бюлер принимает его в особом смысле – именно как трансцендентность одного акта сознания по отношению к другим. Тогда *Wasbestimmtheiten* в актах непосредственного знания о чем-нибудь будут известными качественными локализациями (*Platzbestimmtheiten*) внутри известной диспозиции сознания (*innerhalb einer bewussten Ordnung*)⁶. «Когда “что” в «подразумевании» (*was in Meinen*) выражено путем локализации внутри известной диспозиции сознания, то это ничего не значит другого, как то, что предмет определен здесь не прямо, не через признаки и свойства,

¹ Ibid., стр. 350.

² Ibid., стр. 351.

³ Ibid., стр. 353.

⁴ Ibid., стр. 354.

⁵ Ibid., стр. 354 f.

⁶ Ibid., стр. 357.

ему принадлежащие, но через его отношение к другим предметам, сопринадлежащим с ним к той же диспозиции»¹. Этим Бюлер и считает разрешенным свой вопрос о взаимоотношении интенции и «качественной определенности». «При прямом “подразумевании” (Meinen) то и другое не совпадает, при непрямом же “качественные определенности” развиваются в интенциях; имеется направление на что-нибудь, и такое направление содержит в себе это “что-то”». В непрямом «подразумевании» предмет впервые образуется через акт «подразумевания», в то время как в прямом «подразумевании» он уже налицо и «подразумевание» содержит только отношение к нему. Всем этим объясняется постоянно повторяющееся показание в протоколе: «ничего не имел в сознании, кроме одного совершенно определенного направления»².

Различение прямого и непрямого Meinen, думает Бюлер, решает и вопрос о данности предмета путем задания его. Так, между прочим, четырехугольный круг мыслим в непрямом Meinen, мыслим как задача, но немислим в прямом Meinen, как «наполненное» переживание. То же самое различие полезно и для объяснения единства мысли, которое, таким образом, может быть или единством интенций, или собственным моментом единства мысли, «точкой» мысли или ее «качеством формы» (Gestaltqualität)³.

Если бы мы спросили себя, говорит Бюлер, как надо обозначить рассмотренные нами модификации сознания с точки зрения их функционального значения, то все эти акты «подразумеваются» (Meinen) надо назвать *знанием* – в противоположность ощущениям. «Знание в противоположность ощущениям есть новое усложнение наших модификаций сознания»⁴. И еще нельзя пока точно сказать, какая функциональная зависимость между знанием и ощущением; это дело будущего. Но можно сказать одно – именно, что закономерность в этой зависимости не может быть обоснована на самих же этих функциях⁵. Все это бросает новый свет на всю психологию. Мы теперь знаем, говорит Бюлер, что *«значение вообще не может быть дано в одних представлениях, но только в знании»*. Отсюда ясны и причины спора Локка и Беркли об общих представлениях⁶.

¹ Ibid., стр. 358.

² Ibid., стр. 359.

³ Ibid., стр. 360.

⁴ Ibid., стр. 361.

⁵ Ibid., стр. 362.

⁶ Ibid., стр. 363.

Мы ограничимся в нашем изложении первым исследованием Бюлера, имеющим свой особый заголовок: «Über Gedanken»^{1*}, и оставим без изложения два других исследования, входящих в состав «Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge»^{2*} и озаглавленных «Über Gedankenzusammenhänge»^{3*} и «Über Gedankenerinnerungen»⁴. Принципиальную важность имеет именно изложенное только что *первое* исследование. Во втором исследовании изучаются «сознательные отношения», существующие *между* мыслями (zwischen-gedankliche, bewusste Beziehungen), и понимание фраз. В третьем же описываются эксперименты, произведенные над «воспоминаниями мыслей», – исследование, в высшей степени интересное, но не прямо посвященное тем основным вопросам, которые мы имеем в виду при изложении вюрцбургской психологии.

XVII. КРИТИКА УЧЕНИЯ БЮЛЕРА. Ценность ярких переживаний, вызываемых методом Бюлера, Смешение метода реального разложения с методом «абстракции». Немотивированность «метода» Бюлера. Мнимая опора на Гуссерля. Критика памяти как «реального Analysator'a». Дилемма неудачной феноменологии и ненужного экспериментализма. Логический круг в доказательстве постоянства «мыслей». Неудобство для самого Бюлера чрезвычайной сложности процессов. Секундомер у Бюлера. Противоречия в определении «самостоятельности» «мыслей». Привнесение точек зрения, чуждых чистому экспериментализму. «Простота» «мыслей». Беспринципность разделения Intention и Wasbestimmtheit. Описательный и до-теоретический характер исследования Бюлера. Итоги.

Каждая новая работа из Вюрцбургской школы свидетельствует о дальнейшем развитии как достоинств ее, так и недостатков. Бюлер в особенности подходит под это замечание с точки зрения своего *метода*.

Этот метод, по-нашему, оставляет желать очень многого в смысле ясности. Действительно, вызывая в сознании у испытуемого чрезвычайно сложные процессы, метод Бюлера является, может быть, наиболее совершенным для Вюрцбургской школы. Но помимо того что с возрастом сложности переживаний возрастают и препятствия к их описанию (об этом речь будет в другой части этого сочинения),

^{1*} «О мысли» (нем.).

^{2*} «Факты и проблемы к наброску психологии мыслительного процесса» (нем.).

^{3*} «О взаимосвязи мыслей» (нем.).

⁴ Помещено в Arch. f.d. Ges. Psych. Bd. XII, стр. 1–122. [«О воспоминаниях мыслей» (нем.)]

метод Бюлера, просто говоря, неясен и непонятен, если не брать его в такой общей форме, как метод с афоризмами, а если взять его точнее и обсудить самую его структуру. В общем виде можно эту неясность формулировать как *смешение метода реального разложения абстракции*. Но это только общий вид. Он усложняется, если принять во внимание, что в сфере психического *всякое разложение будет абстракцией* (так как психика есть непрерывное и постоянное становление – во всех своих subtilitätях); и, значит, понятия «реального разложения» и «абстракции» требуют *особого* теоретического построения, и построения – до психологии как науки. У Бюлера мы найдем и метод «реального разложения», и метод «абстракции» – оба без достаточной мотивировки.

Вот что мы читаем на стр. 299: «Тот, другой, метод, на котором мы хотели обосновать наше исследование, пытается непосредственно схватить самые психические факты мышления. Он направляется на *hic et nunc*^{1*} пережитого во время мышления, пытается его определить и через то достигнуть знания тех реальных законов², которые ими управляют». Равным образом, ставя свой основной вопрос: «Что переживаем мы, когда мыслим?» – Бюлер подчеркивает, что он исходит не из какого-нибудь определения понятия мышления, но выбирает для анализа «*nur solche Vorgänge, die jedermann als Denkvorgänge bezeichnen will*»³. Все это ясно указывает на то, что Бюлер хочет здесь иметь дело с реальными психическими процессами, хочет учесть реальную жизнь, реальное протекание мыслительных актов в сознании. Но на такой ясной точке зрения Бюлер и не думает оставаться. Переходя к самому делу, он задает вопрос: «Что же такое мыслительные переживания, если их понимать не как части процесса, но исключительно как модификации сознания, отвлекаясь от связи, в которой они существуют? Другими словами: каковы составные части (Bestandstücke) наших переживаний мысли?»⁴ Это принципиально другой вопрос, и, что самое главное, для него необходимы теоретические предпосылки, из которых наиболее важное заключается в том, что психическое переживание обладает единством и абстрактной разложимостью наряду с логическими данными. Поэтому Бюлер не доказывает того, что между логическими и психологическими законами есть «сообщение»

^{1*} здесь и сейчас (*лат.*).

² Разрядка в этой цитате моя.

³ Archiv... Bd. IX, стр. 303. [Только такие процессы, которые любой обозначит как мыслительные (*нем.*).]

⁴ Разрядка Бюлера.

(Korrespondenz), как это он намеревается в начале исследования¹, а уже предполагает это «родство» одних законов другим, уже основывается на том, что мысли наши имеют Bestandstücke, и только задает себе вопрос: *каковы* эти составные части?

Это вовсе не случайность у Бюлера, но можно привести еще много мест, из которых ясно, что «метод» у Бюлера вовсе не «психологический», о котором было отчетливо сказано хотя бы на цитированной уже 299-й странице, а с какой-то особой «идеальной» примесью, и притом немотивированной. Так, Бюлер говорит о «единствах переживаний»², о «моментах»³; говорит, что если бы нам были известны все моменты «мыслей» и, кроме того, идеальные законы их соединений, то мы могли бы вывести отсюда все виды «мыслей», в каком-то утверждении нельзя не видеть признания близкой необходимости «идеальных» знаний⁴. Впрочем, и сам Бюлер свой анализ прямо называет «абстрактным»⁵.

Трудно спорить против каких-нибудь «абстракций» в психологии, в которой, как сказано, всякое разложение есть уже абстракция. Но всякая абстракция должна быть точно определена *раньше* самого исследования, что как раз у Бюлера даже и не намечено. Ссылки на Гуссерля вообще только затемняют дело как у других вюрцбургских исследователей, так и у Бюлера.

Во-первых, ссылаясь на Гуссерля, Бюлер все время, однако, думает, что в своих экспериментах он пользуется «самонаблюдением»; так, на стр. 299 он называет самонаблюдение «инструментом» своего метода; Erinnerungsversuche тоже предполагают самонаблюдение и т. д. А между тем Гуссерль всеми силами старается отграничить свою феноменологию от какого бы то ни было самонаблюдения. В «Философии как строгой науке» он прямо пишет: ««Логические исследования», которые, заключая в себе разрозненные части феноменологии, в первый раз занятые анализом сущности в охарактеризованном здесь смысле, все еще постоянно неправильно понимаются как попытка реабилитации метода самонаблюдения»⁶. «...Необходимо остерегаться юмовского смещения, – пишет он, – феноменологического созерцания

¹ Ibid., стр. 299.

² Ibid., стр. 329 f.

³ Ibid., стр. 329 и мн. др.

⁴ Ibid., стр. 350.

⁵ Ibid., стр. 351.

⁶ Логос. Op. cit., стр. 32, прим. 1.

с «самонаблюдением», с внутренним опытом – словом, с актами, которые, вместо сущностей, полагают, напротив того, соответствующие индивидуальные черты». Если, далее, в первом издании второго тома «Log. Unters.» и находится предательское выражение, что «феноменология есть описательная психология»¹, все же, напр., совершенно отчетливо формулируется разница между «дескриптивным» и «интенциональным» содержанием², которая у Бюлера как раз в приложении к Gedanken совершенно теряется, откуда кроме неясности метода проистекает, конечно, неясность и выводов. Лучше всего иллюстрируется эта неразбериха у Бюлера тем местом из его исследования, где он говорит, что память оставляет нам самое главное из переживания, что «das Gedächtniss ist ein realer Analysator»³.

Здесь: 1) неизвестно, что он вообще понимает под «памятью»; 2) неизвестно, каково точное отношение «памяти» и воспоминания к анализу переживаний и насколько «память» вообще помогает этому анализу или мешает; 3) неизвестно, почему «память» сохраняет именно Erlebniseinheiten, т. е. наиболее существенные «части» переживания; 4) неизвестно, каково отношение «памяти», понимаемой как Analysator, к «самонаблюдению». Скажем просто то, с чего начали: неясны у Бюлера взаимоотношения «реального» и «абстрактного» анализов и неясна идея самих этих анализов в отдельности⁴.

Во-вторых, у Гуссерля не просто намечено, что метод «абстракции» отличается от обыкновенных «опытных» методов, но ясно назван и самый этот особый метод, именно как Wesensanschauung, «созерцание сущности». Можно спорить о беспредпосылочности и вообще о состоятельности этого «созерцания», но ясно, что в системе Гуссерля вполне сознательно и чрезвычайно энергично формулируется принципиальное отличие одного созерцания от другого. Это не только в «Ideen zu einer reinen Phänomenologie», где все исследование построено на различии «естественной» и «феноменологической» установки, не только в статье из «Логоса», строго критикующей как раз таких психологов, как Бюлер, но уже в первом издании «Logische Untersuchungen», где феноменология вся вырастает из «теории абстракции» и где идет речь об «идеирующей», «генерализирующей» абстракции, ничего общего не

¹ Log. Unters. II, стр. 18.

² Ibid., стр. 374.

³ Archiv... Bd. IX, стр. 333. [Память – подлинный анализатор (нем.).]

⁴ Ср. замечание Мессера о противоречии заданий и выполнений у Бюлера: «Bemerkungen zu meinen «Exp.-psych. Unters. üb. d. Denken»» – Arch. f. d. Ges. Psych. Bd. X, стр. 421 f.

имеющей с каким-нибудь «реальным» опытом¹. У Бюлера *нет* никаких указаний на эту разницу «созерцаний», и потому к вышеприведенному нашему упреку о недостаточной близости его к намерениям Гуссерля, который, однако, цитируется, надо прибавить еще и тот упрек, что нет у Бюлера близости и к фактическим различиям, имеющим у Гуссерля не только принципиальную важность, но даже просто характер исходного пункта.

Отсюда получается ряд бедствий, которые претерпеваются «методом» Бюлера. Если этот метод направляется на реальные переживания, на *hic et nunc* «мыслей» (по выражению самого Бюлера), то зачем тогда говорить о «частях» мысли, понимаемых чисто статически, т. е. чисто логически, без учета реальных связей, в которых они даны, и зачем тогда все эти многочисленные упоминания о Гуссерле и трактовка переживаний как бессубстратных (*substratlos*)?² Если же «метод» Бюлера направляется на «идеальные» законы мысли, если его метод есть «абстракция» в смысле Гуссерля, то мы не понимаем, для чего тогда это «самонаблюдение» и для чего вообще все эти эксперименты. Ведь «составные части» мысли и то, что Бюлер называет *Meinen* и *Wasbestimmtheit*, по признанию самого же исследователя, есть результат «абстрактного разложения»; «*der eine kann ohne den anderen nicht bestehen*»³. Если так, то, значит, все это есть в *каждом* переживании, и тогда достаточно анализировать *любое* переживание мысли, или, что то же самое, достаточно самому исследователю, без помощи испытуемых и экспериментов, исследовать *свои* переживания. Эксперименты и испытуемые тем и ценны, что они могут дать нечто новое по сравнению с тем, что экспериментатор может наблюдать у себя. А если в них будет повторяться то, что есть и в любом переживании у самого экспериментатора, то к чему они? Разумеется, «ум хорошо, а два лучше»; испытуемый может быть тоже полезен. Но при исследовании путем «абстракции» он полезен не как испытуемый, а как помогающий в той «абстракции», которую проделывает сам экспериментатор. Но, однако, тогда лучше пользоваться в качестве испытуемых не малоизвестными вюрцбургскими «докторами философии», а великими гениями в философии, от Платона до наших дней. С этой точки зрения вполне уместно возражение Вундта против «разделения труда», которое якобы проис-

¹ В особенности яркое сопоставление (прямо по пунктам) «мышления» и «созерцания», кроме многих других мест, дано в *Log. Unters.* II, стр. 673 f.

² *Archiv...* Bd. IX, стр. 298 f., 330, 339 f., 346, 349 f., 359.

³ *Ibid.*, стр. 351. [Один не может существовать без другого (*нем.*).].

ходит в таких экспериментах, хотя Вундт обосновывает это возражение совсем иначе¹.

Оставаясь на точке зрения имманентной критики, мы, еще с другой стороны, должны считать метод Бюлера несовершенным. Именно, произвольной является предпосылка, что изучаемые «мысли» остаются в течение всех экспериментов теми же самими и что повторение экспериментов дает возможность разносторонне изучить эти «мысли». Здесь опять можно сослаться на аналогичное возражение Вундта², хотя и на этот раз можно отделить самое возражение его от даваемой аргументации. У Бюлера, как это признает и Рейхвейн³, остается противоречие: надо доказать, что «мысли» протекают одинаково, а самый метод Бюлера только тогда и возможен, когда это предположение уже сделано. Интересно, что в своем ответе Вундту Бюлер, ссылаясь на то, что по содержанию вызываемые его методом процессы, конечно, различны, утверждает, что могут быть наблюдаемы одинаковые *отношения*, существующие в переживаниях (так, одно и то же отношение будет пережито в звуковых ассоциациях Himmel – Schimmel и Leder – Feder), хотя по содержанию эти ассоциации совершенно различны⁴. В этом возражении не принято во внимание, во-первых, то, что «отношения», устанавливаемые нами в переживаниях, обобщают собою лишь немногие факты, составляющие лишь незначительную часть из всех возможных психических «фактов», и сами-то «отношения», выступая в бесчисленных видах и формах, тоже ведь значительно видоизменяют одно переживание по сравнению с другим, так что возражение об изменяемости переживаний остается почти в той же мере. Во-вторых, у Бюлера не проводится отчетливой границы между «материалом» переживания и «отношениями», присущими ему. В приводимом им примере со звуковыми ассоциациями это ясно. Но где Бюлер проведет эту границу в сложнейших актах мысли, когда дается какой-нибудь, вопрос вроде: «Что такое культура?» – требуется ответить на него? Бюлер об этом не говорит, а пока мы перелистываем его сочинение, чтобы найти ответ на это, у нас копошится еще и другой вопрос: да *возможно* ли провести такую границу? Таким образом, это в сущности то же наше первое возражение о смешении «реального разложения» и «абстракции», только с более частным указанием на

¹ W. Wundt. Kleine Schriften. 1911. Стр. 280.

² Ibid., стр. 278.

³ Reichwein. Die neuer. Unters., стр. 117.

⁴ K. Bühler. Antwort auf die von W. Wundt erhobenen Einwände gegen die Methode der Selbstbeobachtung an experimentell erzeugten Erlebnissen. Arch. f. d. Ges. Psych. Bd. XII, стр. 107 f.

производительность в предпосылке и характеристике одной из возможных форм этих «методов».

Конечно, возражение против метода не может оставаться изолированным. В сущности, всякое возражение методологического характера есть в то же время и возражение по существу, так как свойства результатов метода не могут же не зависеть от самого метода. Что касается Бюлера, то неясность его метода, создающаяся смешением «абстракции» и «реального» анализа, всецело переносится и на концепцию его *Gedanken*, о которых таким образом вполне закончен вопрос: являются ли они «абстракцией», т. е. чем-нибудь не существующим реально, или же это настоящие, живые переживания, выделяющиеся из всех процессов своим каким-нибудь характером. Впрочем, об этом скажем ниже, так как концепцию *Gedanken* можно и нужно обсуждать вне связи с «методом» Бюлера; пока же признаем то, что если бы в этой концепции «мыслей» все и обстояло бы благополучно, т. е. непротиворечиво, то еще большой вопрос, «реальный» ли то анализ или «абстракция»; ведь и «абстрактно» выделенные факты могут быть при иных условиях мыслимы без противоречий.

Еще одно замечание надо сделать по поводу «метода» Бюлера с имманентной точки зрения. Мы уже сказали, что та или другая сложность процессов мысли должна быть очень ценной для заданий Вюрцбургской школы. Ведь эта школа изучает *ум, мысль*; и, конечно, чем сложнее вызываемый в эксперименте процесс, тем это выгоднее для такого изучения, так как тем шире становится поле зрения у исследователя. Но уже а priori возможно видеть и те трудности, которые должны возникнуть в параллель сложности процессов. Мы не будем говорить *вообще* об отношении сложности умственного процесса к его самонаблюдению, но что касается Бюлера, то необходимо выставить против него следующие два замечания.

Во-первых, необычайная сложность процесса мысли никогда не может позволить *упомнить* все то *hic et nunc*, которое было характерно для такого процесса. Тут уже волей-неволей приходится, вместе с Бюлером, нашу память назвать *Analysator'*ом, так как всего ведь, что пережилось, все равно не упомнишь и *volens-nolens* происходит своеобразный «анализ» пережитого, или, попросту говоря, забывание известных элементов этого пережитого. А так как еще неизвестно, сохраняет ли нам всегда память все только наиболее важное, и так как, с другой стороны, Бюлер не дает других компенсирующих средств для извлечения этого наиболее важного из переживания, то, значит, усложнение процесса, к которому стремится Бюлер в противовес своим предшествен-

никам, только затрудняет изучение, и тут опять прав Вундт, если его замечание о «Selbstbeobachtungen unter erschwerenden Bedingungen»¹ отнести именно к Бюлеру.

Во-вторых, совершенно непонятными являются *измерения* времени «реакции», производимые Бюлером с помощью секундомера. При столь сложных процессах мысли даже невозможно себе представить, какое значение могли бы иметь эти «измерения». Ведь и сам Бюлер ни единым словом не касается этих «измерений», делая свои выводы. Секундомер остался в исследовании Бюлера как слабое воспоминание о каком-то могущем быть научным и точным методе. Ему он совершенно излишен.

Перейдем к краткому критическому обзору «типов мысли».

Уже общее размышление о методе Бюлера бросает тень на эти «типы», получающиеся в числе прочих его результатов. Переходя к фактическому материалу, характеризующему эти «типы» мыслей, мы получаем новые данные для нашего возражения. И в исследовании², и в ответе своему критику Дюрру Бюлер утверждает, что производимый им анализ имел целью дать только «несамостоятельные» части переживаний; «типы» мыслей суть их «моменты». На самом же деле чрезвычайно трудно, во-первых, и нам представить себе эти «моменты» в качестве абстрактно выделенных «несамостоятельных» «частей», а во-вторых, и сам Бюлер в конце концов смотрит на них так, как будто они были «самостоятельными».

Именно, обращаясь к *Regelbewusstsein* и перечитывая приводимые Бюлером протоколы, мы убеждаемся, что эти переживания существуют у испытуемых наравне с прочими другими; о них одинаково говорится как и о представлениях или об их остатках и пр. «Сознание правила», очевидно, переживается как обыкновенный психический процесс, и, значит, если его выделяет Бюлер в каком-нибудь отношении в целях характеристики его как «типа», «момента» и пр., то это не может произойти без какой-либо особой презумпции или без какой-нибудь особой цели, не данной в самом переживании как таковом. А чтобы такая цель была законна, она, разумеется, требует своего обоснования до исследования, что, как уже говорилось, у Бюлера даже и не намечено. Мало того. Сам Бюлер называет свои *Regelbewusstsein* гуссерлевскими терминами «категориальное созерцание» и «*Anschauung in specie*»^{3*} и пр. Ясно, что к непосредственно наблюдаемому и переживаемому «со-

¹ Wundt, Kl. Schr., стр. 282. [Самонаблюдения в затрудненных условиях (нем.)]

² Archiv... Bd. IX, стр. 330.

^{3*} «Созерцания по виду», т. е. как идеи, как понятия (нем., лат.).

знаниям правила» присоединяется здесь какая-то особая точка зрения, чуждая чистому экспериментализму и непредвзятому «естественному» опыту. Что можно вывести из того заявления в протоколе, что «тут было знание, как вообще решаются такие вопросы»¹ или что была мысль, как «всякое мировоззрение, даже если оно преодолело ошибки прошлых мировоззрений, само имеет вновь внутренние ошибки»?² По-нашему, это такое общее заявление, такое внешнее Kundgabe, что невозможно не только сделать какое-нибудь Beschreibung³ этих переживаний, но и вообще вывести что-нибудь определенное и принципиальное. Сколько бы таких протоколов ни собирал Бюлер, он все равно не имеет права говорить о каких-нибудь «созерцаниях in specie» или о «категориальных созерцаниях» – без предварительно установленных точек зрения и методов помимо простого наблюдения. Но важнее всего то, что, беря термины из феноменологии Гуссерля, Бюлер не объясняет психологической природы тех предметов, которые у Гуссерля установлены отнюдь не для психологических целей. И «Anschauung in specie», независимо от того, что понимает под ним Гуссерль, на основании того, что говорит Бюлер, не может быть ясно квалифицировано ни как конкретное и реальное переживание, ни как «абстрактно» выделенная, «несамостоятельная» часть переживания. Что же касается протокольного материала, то, как уже сказано, эти «сознания правила» по своей реальности и психической конкретности не могут быть выделены в какую-нибудь особую группу «несамостоятельных моментов». Это есть именно известные *hic et nunc*⁴.

Приблизительно то же самое надо сказать и о двух других «типах мыслей». «Сознание отношения» и «интенция» одинаково могут на основании протоколов считаться за цельные переживания; и для квалификации их как «моментов» или «типов» нужна особая точка зрения, помимо чистого наблюдения и непредвзятых показаний. Интересно, что Бюлер соглашается со своим критиком, который к тому же был и его испытуемым, в том, что его метод выделенных «несамо-

¹ Arch... Bd. IX, стр. 334.

² Ibid., стр. 336.

³ Kundgabe u. Beschreibung [Изъявление и описание (нем.)] – противопоставление Э. фон Астера.

⁴ При этом совершенно не мотивировано разделение *erlebt* и *gemeint*. Мессер в замечаниях к своим исследованиям, по поводу их критики (*Bemerkungen zu meinen «Exp.-psych. Unters. üb. d. Denken»*), пом. в Arch. f.d. Ges. Psych. Bd. X, пишет, что *Beziehungsbewusstsein* Бюлера ему представляется только как *Meinen*, а не как *Erlebniss* [Сознание отношения... как подразумевание, а не как переживание (нем.)] (стр. 418). С этим, по-видимому, надо согласиться, но еще раньше надо от Бюлера потребовать хоть какой-нибудь, но точной фиксации этих терминов.

стоятельных моментов» не совсем удачен. Но он все-таки защищает возможность нахождения таких «моментов», ссылаясь на то, что вполне возможно, напр., при слышании тона известной высоты эту высоту признать идентичной с ранее слышанной, при различной, однако, интенсивности сравниваемых тонов.

Между тем при той концепции «мыслей», которую дает Бюлер, невозможно и вообще устанавливать какие-нибудь «моменты» этих мыслей; разница между «мыслями» может быть только *по содержанию*, что фактически и проведено в различении трех «типов мысли» у Бюлера. Поэтому указание на звуковые *ощущения* свидетельствует только о неуверенности самого Бюлера, принужденного свои «моменты мысли» пояснять чувственными аналогиями¹.

Наконец, по поводу «мыслей» Бюлера надо сделать еще одно замечание общего характера, сводящееся, впрочем, все к тому же. По мнению Бюлера, мыслительные процессы тем, между прочим, отличаются от ассоциативных, что они *просты*, что они не имеют сложного комплексного характера². Когда же мы читаем о «типах мысли» у Бюлера, то это относительно понятное заявление Бюлера становится очень темным. Возьмем то же *Regelbewusstsein*, которое некоторым образом все же содержит в себе «мысли» о разумных предметах, или возьмем *Intention*, которое в течение своего существования в сознании содержит иногда массу недоразвившихся мыслей и представляет сложнейшее по содержанию переживание. В чем здесь, собственно, надо видеть простоту – это было бы ясно только при наличии точно квалифицированных методов «разложения» психического.

Деление *Intention*³ и *Wasbestimmtheit* помимо общих наших возражений заслуживает, как и концепция «мыслей», тоже специального упрека. Что в этом разделении, а также и в концепции «прямого» и «непрямого» «подразумевания» у Бюлера нет никаких ссылок на протоколы, – этого мы не выдвигаем на первый план, так как и раньше мы констатировали уже контраст между бледностью и неопределенностью протокольных показаний и сложностью, принципиальностью

¹ Ср.: *Reichwein*. Die neuer Unters. ... стр. 128 f.

² *Archiv...* Bd. IX, стр. 301 f.

³ А.А. Крогиус в своей статье «Вюрцбургская школа экспериментального исследования мышления и ее значение» («Нов. идеи в филос». Сбор. № 16. СПб., 1914. Стр. 98, прим.) находит у Бюлера противоречие между определением интенции как «типа мысли» (*Archiv...* стр. 346) и определением ее как необходимого ингредиента всякой мысли (*Archiv...* стр. 350). На самом же деле Бюлер делает вполне сознательный переход от одного определения к другому (см. конец стр. 349), и потому, со своей точки зрения, он не делает здесь никакого скачка.

делаемых из них выводов. И поэтому отсутствие ссылок на протоколы остается не очень чувствительным; протоколы едва ли и помогли чему-нибудь своими схематическими и отрывочными данными. Важнее другое соображение, делающее вышеупомянутое деление сомнительным. *На основании чего произведено такое деление?* Что заставляет нас ходить в конкретном переживании именно *эти* моменты и что получается важного из различения этих моментов?

Что они не могут быть переживаниями, данными конкретно во всей своей отдельности, – об этом говорит и сам Бюлер, замечая, что «одно не может существовать без другого»¹. Однако вопрос запутывается, когда говорится, что в «непрямом подразумевании» (Meinen) предмет впервые образуется через акт подразумевания, в то время как в прямом подразумевании он уже налицо и «подразумевание» содержит здесь только отношение к нему². По Бюлеру, в прямом «подразумевании» данный предмет просто «подразумевадается», отдельные признаки его отходят на задний план; они даны просто как те или другие «качественные» локализации внутри известной диспозиции сознания. В «непрямом подразумевании» предмет, наоборот, впервые конструируется путем интенциональных фактов, отнесенных к признакам предмета, и здесь уже сама интенция развивает те или другие Wasbestimmtheiten. Вслед за Рейхвейном³ зададим Бюлеру несколько очень простых вопросов. Разве в «прямом подразумевании» мы не имеем совершенно никаких «качественных» определенностей (Wasbestimmtheit)? Разве мыслимо такое «подразумевание», которое абсолютно ничего в своем подразумевании не достигает? Да и что такое Platzbestimmtheiten innerhalb einer bewussten Ordnung, эта «качественная локализация внутри известной диспозиции сознания»? Разве это не есть то же самое Wasbestimmtheit? С другой стороны, в «непрямом подразумевании» разве нет «никакой интенции»? Что такое тогда самая данность предмета и признаков его, как ее квалифицировать?⁴ В первоначальном заявлении Бюлера о нерасторжимости Intention и Wasbestimmtheit кроется, очевидно, именно то истинное, что фактически отвергается им при обсуждении этих моментов в подробностях. Скажем больше: Platzbestimmtheiten Бюлера представляют очень интересное понятие в его связи с актами «подразумевания» и без него, пожалуй, не обойтись настоящей психологии

¹ Archiv... Bd. IX, стр. 351.

² Ibid., стр. 359.

³ Reichwein. Die neuer. Unters., стр. 131.

⁴ Ср. те же почти замечания о разделении Intention и Wasbestimmtheit – у Мессера. Bemerkungen... Archiv... Bd. X, стр. 126.

мышления, но неразработанность этого понятия у Бюлера и неясность его в связи с общей туманной концепцией метода обрекают это понятие у Бюлера почти на полное бесплодие.

В заключение надо указать на то, что различие «воззрительного» и «невоззрительного» мышления, бесспорное по существу и в принципе, не получает у Бюлера никакого психологического (или какого-нибудь другого – все равно) *объяснения*. Это есть чистое описание, чистое констатирование фактов, и в этом отношении психологический сенсуализм остается для Бюлера без всякого влияния со стороны своих лучших, хотя, правда, большею частью только чисто формальных отличий. А в сенсуализме ценно именно то его формальное отличие, что он дает *объяснения* фактам психической жизни, не оставаясь на почве простого указания и констатирования. В особенности эта неполнота у Бюлера чувствуется в учении о «знании», где просто утверждается, что «значение» вообще нельзя *предоставлять*, его можно только знать¹. Такое утверждение, пожалуй, не совсем не очевидно. Стоит прочесть несколько страниц из того же Бюлера, как становится ясным, что «знания» как такового надо искать где-то еще, не просто в голых образах как таковых. Но никакого объяснения этому почти очевидному факту у Бюлера не дано, и потому чувствуется существенная неполнота в этом разделении «воззрительного» и «невоззрительного», возводимом самим Бюлером на принципиальную высоту.

Подводя итоги исследованиям Бюлера, мы можем сказать след[ующее].

1) Заслуживая одобрения с точки зрения яркости вызываемых процессов, метод Бюлера по своей структуре является крайне неясным и противоречивым. Вообще говоря, эту неясность можно формулировать как смешение метода реального разложения с методом «абстракции».

2) Бюлер тщетно думает, что он своими экспериментами подтверждает Гуссерля: у последнего самонаблюдение изгоняется бесповоротно; у Бюлера оно утверждается; у Гуссерля – «созерцание сущности», у Бюлера – голое «самонаблюдение».

3) Неясно, чего хочет Бюлер. Если он исследует конкретные и реальные *hic et nunc*, то ему совершенно бесполезен Гуссерль; если же он изучает «идеальные» элементы мышления, то ему не нужен эксперимент.

4) В основе исследования у Бюлера «мыслей» уже лежит предположение, что они протекают всегда одинаково.

¹ Archiv... Bd. IX, стр. 363.

5) Неисполнимым является «метод» Бюлера потому, что вызываемые им процессы почти невозможно упомнить. Совершенно излишен и секундомер при такой сложности переживаний.

6) Изучая конкретную разработку «типов мысли» у Бюлера, приходится констатировать появление у него особых «абстрактных» или «идеальных» точек зрения, чуждых чистому экспериментализму.

7) Разделение *Intention* и *Wasbestimmtheit* безосновательно и расплывчато.

8) Описательный характер исследования Бюлера является знаком его до-научности.

XVIII. ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЙ ОБЗОР ЛИТЕРАТУРЫ И ПЕРЕХОД К III ЧАСТИ. Тэйлор, Гринбаум, Штерринг. Второе исследование Аха и иллюстрация общих имманентных ошибок Вюрцбургской школы на антитезе Akt и Handlung у Аха. Швим, Коффка. Общие особенности Вюрцбургской школы, открытые имманентной критикой.

Мы разобрали наиболее важные и ценные исследования из Вюрцбургской школы кончая 1907 годом. Так как дальнейшая история психологии мышления уже вышла за пределы Вюрцбургской школы, то мы не будем подробно излагать этой истории и только отметим некоторые наиболее ценные работы.

Из работ до 1907 года у нас осталась без упоминания небольшая работа Тэйлора. Она всецело двигается в сфере вюрцбургской психологии. Тэйлор исследовал понимание слов и фраз, предлагая их своим испытуемым и записывая показания самонаблюдения¹. В результате получилось у него следующее. «Конкретные» представления только тогда облегчают понимание, когда само понимаемое содержание «конкретно». В противном случае «конкретность» только мешает. Кроме того, «конкретные» представления и *Bewusstseinslagen des Verstehens*^{2*} отходят на задний план тем больше, чем более бегло читается текст. Что же касается общей связи, в которой даны слова, то эта связь может помогать пониманию; однако тут нет каких-нибудь особых переживаний, промежуточных между отдельными словами³.

На другой год после исследования Бюлера (в 1908 г.) появилось еще две экспериментальных работы, посвященных психологии мышления в духе Вюрцбургской школы: *A.A. Grünbaum. Über die Abstraktion*

¹ *Cl. O. Taylor. Über das Verstehen von Worten und Sätzen. Zeitschr. f/ Psych. Bd. 40, стр. 229.*

^{2*} Положение сознания (понимания) (нем.).

³ *Ibid.*, стр. 250.

der Gleichheit – в Arch. f. d. Ges. Psych. Bd. XII, стр. 340 ff., и G. Störring. Experimentelle Untersuchungen über einfache Schlussprozesse. – Ibid., Bd. XI, стр. 1 ff. Последний же автор дал еще в следующем году (1909) новое исследование: Experimentelle und psychopathologische Untersuchungen über das Bewusstsein der Gültigkeit – в Arch. f. d. Ges. Psych. Bd. XIV, стр. 1 f.

Гринбаум пользовался проекционным фонарем, предлагая на экране ряд предметов и требуя зарисовать потом найденные *сходные* в этих предметах элементы¹. В качестве главнейших выводов у него получилось, что в «установке» (Einstellung) надо различать самую задачу, интенцию на средство или цель, и вспомогательные приемы; самый процесс абстракции происходит, во-первых, путем апперцептивного выдвигания и выделения одинаковых фигур и из интенционального ударения, во-вторых, через отступление неравных фигур и сильное уменьшение степени их сознательности. Все главные выводы Гринбаума развиваются из этого положения, опирающегося на действие заданий².

Штерринга навел на мысль об экспериментах спор логиков относительно простоты получения следствия из двух посылок. Он стал предлагать своим испытуемым силлогизмы с пространственными, временными и др. отношениями между членами отдельных посылок. В результате получилось то, что уверенность в правильности заключения вовсе не зависит от точного опознания этих логических соотношений³. Большое значение имеет в получении следствия и задание⁴. Вторая работа Штерринга продолжает (1909) все эти результаты.

К 1910 году относятся еще две важных работы: второе исследование Аха – «Über den Willensakt und das Temperament»^{5*} и исследование Швита. Ах дает массу материала, но специально для психологии мышления в этом томе его исследований содержится мало нового. В «феноменологической» стороне волевого акта он отличает четыре разных момента, и среди них *das gegenständliche Moment*^{6*}, могущий быть и вполне «неконкретным»⁷. Масса интересных наблюдений ступшевывается обычной для Вюрцбургской школы путаницей терминов «акт»,

¹ Archiv., Bd. XII, стр. 354.

² Ibid, стр. 469.

³ Archiv., Bd. XI, напр. стр. 27 ff.

⁴ Ibid., напр. стр. 6 ff.

^{5*} «О волевом акте и темпераменте» (нем.).

^{6*} Предметный момент (нем.).

⁷ N. Ach. Üb. d. W. u. T., стр. 247.

«сознание», «интенция» и пр. У Аха здесь настолько прозрачны колебания, что мы на них остановимся подольше.

Центральный пункт, где сходятся все неясности у Аха во втором его исследовании, есть противоположение «феноменологии» и «динамики» воли. Как определяет сам Ах задачу феноменологии и динамики воли? – Во введении к «W[illensakt] u[nd das] T[emperament]» под феноменологией понимает он рассмотрение тех содержаний, которые непосредственно наличны в сознании; динамическая же часть воли есть взаимоотношение тех же самых содержаний, в сознании налицо не присутствующих¹. Другое место² гласит: динамическая сторона воли есть Willensakt und sein Machtbereich, т. е. Willenskraft, Willensmacht, Willensenergie^{3*}; здесь мы задаемся вопросом: могу ли и насколько могу я исполнить то, что я захотел. Наконец, третье место того же сочинения⁴ говорит о том, что феноменологические данные не могут измерять собою фактических отношений, вследствие чего нельзя в феноменологии говорить, напр., о произвольном или непроизвольном появлении детерминированных представлений, но только об интенциональных и не-интенциональных появлениях. Коротко говоря, феноменология воли есть констатирование того, что происходит в сознании во время волевого процесса, динамика же есть исследование факторов, определяющих степень действия воли. Правда, эти факторы тоже могут констатироваться феноменологически, но феноменология не знает никаких суждений причинности, она только констатирует факты. Так можно было бы понять программные заявления Аха. И во все нельзя сказать, чтобы они были неясны и противоречивы. Единственный их недостаток – это чересчур общий вид их формулировки. Однако понятность этой формулировки существует только до тех пор, пока мы не обратим внимание на фактическое их выполнение. Как только мы начнем размышлять о четырех «моментах» феноменологической стороны акта, об акте и исполнении, о фактах «феноменологии» и «динамики» воли, мы совершенно отказываемся понять разделение Ахом исследования на «феноменологическое» и «динамическое».

Лучше всего все эти колебания отражаются на разделении Akt и Handlung. Для характеристики взаимоотношения Akt и Handlung мы обратим внимание на четыре феноменологических «момента» воли.

¹ Ibid., стр. 11.

² Ibid., стр. 3.

^{3*} Волевой акт и его сфера влияния, т. е. волевая сила, волевое влияние, волевая энергия (нем.).

⁴ Ibid., стр. 271.

Первый «момент» есть ощущения напряжения (*Spannungsempfindungen*), которые обыкновенно переживаются по всему телу, в особенности в области головы. Сжатые зубы, сведенные брови, сжатые губы и пр. – все это относится к характеристике этого момента. Здесь как будто нечто подавляется или нечто схватывается второпях. Такая характеристика «феноменологического момента» волевого акта очень близка к характеристике *Handlung* уже тем, что здесь говорится не только об интенциональных отношениях, но и о причинных, что, как сказано, тщательно различается Ахом в теории¹. Конкретная *Bezugsvorstellung*^{2*} вызывает известные ощущения, эти ощущения проявляются в различных физиологических и физических изменениях в организме. Ведь это есть уже *Handlung*, правда, в ее начальной форме, но если *Handlung stellt die Verwirklichung des antizipierten gegentfändlichen Inhaltes des Willensaktes dar*^{3*}, то мы имеем здесь не что иное, как начало осуществления волевого акта, и рассуждения о *Handlung* добавляют только такие же психологические и физиологические факты этих *Spannungsempfindungen*^{4*}, для которых нет оснований употреблять особое обозначение «феноменологических». – Далее, Ах не проводит сколько-нибудь определенной параллели между вниманием и волей. Один раз⁵ он даже отказывается употреблять термин «внимание». А между тем в том, что он называет волевым актом, напряжения внимания стоят на первом плане⁶, и если иметь в виду, что внимание есть тоже акт произвольный (а не произвольным он не может не быть, раз его приходится силой удерживать; однажды⁷ говорится, что в целях действия было один раз повторено 6 или 7 раз «*Reimbilden*»^{8*}), то здесь мы опять имеем дело с осуществлением определенного намерения, т. е. с *Handlung*, которая так тщательно отделяется Ахом от волевого акта. И не есть ли эти *Spannungsempfindungen* следствие этой концентрации внимания?

¹ Ibid., стр. 271.

^{2*} Представление отношения (*нем.*).

^{3*} Действие представляет собой осуществление ранее антиципированного предметного содержания волевого акта (*нем.*).

^{4*} Ощущение напряжения (*нем.*).

⁵ Ibid., стр. 238.

⁶ Ibid., стр. 137, 138, 177, 182.

⁷ Ibid., стр. 149.

^{8*} Рифмовка (*нем.*).

Далее, возьмем другой – *Zuständlichesmoment*^{1*} волевого акта. Это есть *Bewusstseinslage der Anstrengung*, момент затруднения, поддерживающегося в общем волевым акте в течение всего времени. Во-первых, мы не знаем, как понимает Ах *Bewusstseinslage*, т. к. в одном сочинении он сам отождествляет его с *Bewusstheit*², в другом очень тщательно отделяет его от последней, давая этому *Bewusstseinslage* такую общую формулировку, что под нее подойдет и его же собственная *Bewusstheit*. Во-вторых, если Ах, резюмируя свои выводы, говорит о *Bewusstseinslage der Anstrengung* как об усилении воли, как о трудности задачи (ср. м. пр. 252), то ведь этой трудности не было бы, если не было *осуществления* намерения, т. е. опять той же самой *Handlung*. Здесь интересно обратить внимание на самый способ выражения Аха: «Что оно (т. е. *B[e]wusstseinslage*) *d[er]* *Anstr[egung]*) дано, узнается из сравнения этого процесса с другими переживаниями, напр. с волевыми актами меньшей концентрации, или с теми, когда волевой акт наличен в качестве повторного акта, т. е. при тех двух «приведениях воли в действие» (*Willensbetätigungen*), которые мы позже узнаем под названием вторичных актов»³. Ясно, что, описывая этот второй «феноменологический момент» акта, Ах находится в пределах описания *Handlung*, и пояснить-то этот «феноменологический» признак он не может иначе как при сравнении его с «динамической» стороной воли.

Далее, рассмотрим третий «момент» акта, *aktuelles Moment*. Здесь мы опять встречаемся почти на каждой строчке со словом *Betätigung*^{4*}. Даже в голом перечислении «моментов» в скобках стоит «*die Betätigung: ich will wirklich*»⁵. Что квалификация этого *ich will wirklich* далека у Аха от полной ясности, видно из след. На стр. 10 он говорит: «*Auf die verschiedenen Unterarten des Begriffs «Bewusstheit» wie Gedanke, Dallenz, Willensakt u. dgl....»*^{6*} Конец фразы для нас не важен, но важно здесь указание на то, что *Willensakt* есть *Unterart des Begriffes «Bewusstheit»*, вид понятия *Bew[usstheit]*. А *Bew[usstheit]*, по собственному определению Аха, есть «наличность неконкретно данного знания». Значит, выводим мы, волевой акт есть неконкретность. Однако в другом месте Ах

^{1*} Момент состояния (нем.).

² Ibid., d. W. u. D., стр. 236.

³ Ibid., стр. 245 f.

^{4*} Приведение в действие (нем.).

⁵ Ibid., стр. 247. [Приведение в действие: я в самом деле хочу (нем.)]

^{6*} К различным видам понятия «сознательность», как мысль... *волевой акт* и т. д. (нем.) (слово *Dallenz* оставляем без перевода).

говорит, что «допущение, будто акты суть только интенциональные переживания и не суть душевные действия (seelischen Betätigungen), совершенно не верно». Может быть, эти seeliche Betätigungen нужно понимать как-нибудь иносказательно, но я могу понять их только как те же самые Handlungen. Мне кажется, что в этом актуальном моменте суммарно обозначено вообще действие воли, а в главе о Handlung эта сумма будет только разлагаться на свои слагаемые, на ускоряющие, замедляющие факты и пр.

Наконец, неясность границ Akt и Handlung вытекает, как кажется, и из четвертого «момента», gegenständliches Moment. Он содержит в себе и то, что было предпринято, цель, и то, чем эта цель достигается, Bezugsvorstellung¹. Во-первых, едва ли в феноменологии, не знающей законов причинности, можно говорить о достижении каких-нибудь целей; иначе незачем вводить и самое слово «феноменология» при описании обыкновенных психических и физиологических явлений. Во-вторых, если Bezugsvorst. есть действительно средство для осуществления намерения, то переживание этого Bezugsvorst. есть, кроме того, и известная часть актуального момента, относительно которого, несмотря на общую его неясность, уж во всяком случае ясно то, что в нем дело идет о каких-то seeliche Betätigungen, каких-то действиях, осуществлениях. А через актуальный «момент» этот предметный «момент» породнится и с Handlung, т. е. опять тот же вывод о неясности границ Akt и Handlung. Мне кажется, что здесь у Аха дело портится еще и слишком большой частностью примера с выученными и воспроизводимыми словами. Возьмем какую-нибудь Bezugsvorstellung более сложную. Предположим, что вы несете обязанности сценариста на сцене. Вы должны следить за кулисами по тексту за ходом пьесы и выпускать артистов в известные моменты на сцену. Для каждого такого артиста ваш известный знак рукой и ваше торопливое восклицание: «Идите на сцену!» – будет ведь тоже такая же Bezugsvorstellung для известного рода действий. Если это движение рукой и эти слова были для артистов *средством* для их выхода на сцену и для начала известного монолога или диалога, то о присутствии актуального момента и начала Handlung у артистов при восприятии ваших знаков (и в моменты, близкие к этому восприятию) ясно свидетельствует и общее приподнятое состояние духа артиста, его нетерпеливое ожидание ваших знаков и чрезвычайно сильная концентрация внимания на эти знаки, разрешающаяся при долгом

¹ Ibid., стр. 243. [Представление отношения (нем.)]

их отсутствии в повторении полупрошепотом начальных слов диалога и масса всяких других явлений, которые трудно характеризовать иначе чем при помощи понятия *Handlung*.

На этом мы кончаем рассмотрение четырех «моментов» в «феноменологии воли». Мы ничего не говорим ни о том, возможно ли вообще такое деление: акт и действие, ни о том, есть ли у Аха материал для такого деления, если его предположить с какой-нибудь точки зрения, или его нет; мы только говорим, что у Аха не сходятся концы с концами, не сходится первоначальное определение действия как осуществления намерения и акта как непосредственной феноменологической данности – с конкретным выполнением этих определений.

Словом, все это то же самое, что мы находили раньше и в других вюрцбургских исследованиях.

К числу крупных исследований, примыкающих к той же Вюрцбургской школе, принадлежит исследование Швита (F. Schwieta) *Über die psychische Repräsentation der Begriffe*¹. Изложивши историю проблемы от Локка, Швит ставит своей задачей изучение различных способов, при помощи которых даются изолированные значения слов у отдельных людей². Он старался установить индивидуальные особенности представления и определить типы представлений, предполагая связать с этим проблему репрезентации понятий. Главные эксперименты состояли у него в вызывании разнообразных репродукций, как свободных, так и с исполнением известных задач, как с инструкцией «как можно скорее», так и с произвольной длительностью процесса³. Выводы из этих экспериментов вращаются у Швита вокруг того основного, что мы нашли в первых вюрцбургских исследованиях. Но нужно отдать ему справедливость: выводы его очень осторожны и не идут так далеко, как у Мессера, напр., или у Бюлера. Выводится, что понятие не реализуется в сознании в виде единого, общего представления, но состоит из процессов отчасти бессознательных, из возникновения какого-нибудь представления, из какой-нибудь темной логической связи или общего круга представлений, причем всем этим создается «характер знакомости» понятия. Что же касается дальнейшего развития репрезентированного понятия, то здесь мы находимся в области исключительно индивидуальной психологии. Здесь Швит отмечает:

¹ Arch. f. d. Ges. Psych. Bd. XIX (1910), стр. 475–544.

² Ibid., стр. 475 ff.

³ Ibid., стр. 488 ff.

1) «воззрительное содержание», 2) введение в знакомую логическую зависимость или в общий круг представлений, который стоит в связи с понятием, 3) метод определения понятия и 4) одновременно употребление всех этих или некоторых способов¹. Так репрезентируется, по Швиту, понятие в психике.

Наконец, стоит упомянуть еще одно исследование почти уже наших дней, громадное по объему и интереснейшее по результатам, но уже выходящее за пределы нашего горизонта, – именно по своей законченности и самостоятельности. Это – *Koffka K. Zur Analyse der Vorstellungen und ihrer Gesetze. Leipzig, 1912*. Оно всецело продолжает Вюрцбургскую школу и может служить последним наиболее полным сводом всех проблем, затронутых в Вюрцбурге. Впрочем, надо заметить, что роковые для Вюрцбургской школы эквивокации повторены в известной мере и в исследованиях Коффки. Гейзер дал подробный анализ этого исследования; и он тоже находит у Коффки колебания в употреблении терминов *bewusst, erlebt, gegeben, bemerkt, beachtet* и т. д.² Иногда совершенно неправильно отождествляется *Bewusstsein* и *Bemerken*³ – явление, как мы видели, в высшей степени характерное для всей Вюрцбургской школы. Интересно отметить то, что Гейзер в упомянутой статье делает Коффке упрек в неясности для испытуемых разграничений ассоциативно-репродуктивного переживания и активного мышления⁴. И этот упрек мы должны были сделать Вюрцбургской школе начиная с Марбе. Наконец, можно отметить вслед за Гейзером⁵ и общую неразработанность такого важного понятия, как *Intention*, несмотря на всю солидность исследования, тоже отмечаемую Гейзером⁶.

До сих пор мы рассматривали Вюрцбургскую школу с точки зрения имманентной, т. е. не противопоставляли ей *особой* точки зрения, а говорили только, верна ли она сама себе, ясна ли она сама по себе и т. д. Теперь нам предстоит оценить в самых общих и эскизных чертах Вюрцбургскую школу уже *вообще*, узнать, насколько она *вообще* приближается к истине, утверждаемой нами по крайнему разумению. Од-

¹ Ibid., стр. 543 ff.

² Ср.: *Koffka. Zur Analyse der Vorst.*, стр. 204, 208, 212, 306, 308, 311, 313, 367 f., 372. См. у *Geyser. Eine neue experimentelle Untersuchung der Vorstellung und ihrer Beziehung zum Denken.* – В *Philos. Jahrbuch. Bd. 27. Heft 2*, стр. 183.

³ *Koffka. Op. cit.*, стр. 360, 367 (ср.: *Geyser. Op. cit.*, стр. 183).

⁴ *Geyser. Op. cit.*, стр. 191.

⁵ Ibid., стр. 193, 194, 196, 198, 199.

⁶ Ibid., стр. 182, 192.

нако, прежде чем приступить к такой задаче, полезно свести воедино то, что было сказано нами по поводу отдельных исследований с имманентной точки зрения. Это должно нам помочь связать ту и другую критику вместе и объяснить одну из них другою. Такая задача небесполезна потому, что слишком уж ясно совпадение тех особенностей разобранных нами исследований, которые представляются нашему взору промахами, и мы догадываемся, что здесь лежит какая-то и общая причина для этих промахов. Весьма существенно ждать, что установление этих особенностей окажется уже трансцендентной критикой. Поэтому попробуем систематически свести прежде всего предложенную выше критику школы.

Наиболее общим мы считаем во всех разобранных выше исследованиях *отожествление сознательного с психическим*, или, что то же, убеждение, что все наиболее характерное для данного переживания непременно *сознательно*, т. е. непременно *осознается*, и осознается в моменты самых переживаний. Это мы точно формулировали, анализируя исследование Марбе; это же мы нашли отчасти и у Уотта. Можно сказать просто, что уже самый экспериментальный метод и система опроса предполагают, что наиболее характерное в переживании именно таково, что испытуемый о нем знает и умеет его рассказать. – Другим же не менее общим признаком всех исследований является *вполне определенное колебание в методе*, именно, *смешение различных точек зрения на переживание, «абстрактно»-логических и «конкретно»-психологических*. Колеблются в особенности Мессер и Бюлер. – Из этих двух особенностей проистекает и третья: *выводы отдельных исследований, даже в центральных частях, как то в проблеме «интенций», «Wissen» и т. д., никак не могут считаться вполне ясными и определенными*, и, внимательно вчитываясь в эти исследования, иногда находишь колебания в терминах, даже в самых центральных.

Эти три особенности мы должны иметь в виду, подходя к вюрцбургской мысли со стороны, с *особой* точки зрения. Их надо связать с *общими* особенностями этой школы, вытекающими уже не из отдельных ее исследований, а из общей природы таких исследований, как эти.

III ЧАСТЬ. СИСТЕМА И ТРАНСЦЕНДЕНТНАЯ КРИТИКА

XIX. СИСТЕМАТИЧЕСКИЙ ОБЗОР ОСНОВНЫХ УЧЕНИЙ ВЮРЦБУРГСКОЙ ШКОЛЫ^{1}. Три основных учения: а) исходные пункты, б) выводы, с) метод. Сознательный отказ от чужого в области исходных пунктов. Сведение особенностей методики: а) внешность концепции самонаблюдения, б) четыре основных особенности самонаблюдения как метода: 1) опосредствованность, 2) лабораторная обстановка, 3) система опроса, 4) необходимость словесной формулировки. Метод у отдельных исследователей. Два основных ядра в области конечных выводов: а) учение об интенциях (о «неконкретности») и б) учение о заданиях. Три основных стадии в истории проблемы «неконкретности»: а) стадия отрицательных характеристик и смешения *Wissen* с *Zustand*, б) стадия интенционалистической характеристики, с) стадия попыток разграничений в духе Гуссерля. Три пункта в учении о заданиях.*

Подходя к каждой научной, например психологической, дисциплине и желая дать себе точный отчет в том, что содержится в этой дисциплине, мы должны руководствоваться следующей схемой. Во-первых, мы должны узнать, что она утверждает за истину *до себя* или что она предполагает уже известным, но необходимым для себя; это *исходные точки зрения*. Во-вторых, мы должны узнать, как она достигнет своих целей; это *метод*. И в-третьих – что она получает, пользуясь своими методами; это *выводы*. Методы и выводы полезно разделить, между прочим, и потому, что, как известно, из двух неодинаково правильных посылок может получаться путем неправильного метода очень даже правильное заключение. Это верно как относительно простого силлогизма, так и целых учений.

Если мы зададимся целью определить, что, собственно, Вюрцбургская школа считает за свой исходный пункт, то такой вопрос окажется не из легких. Дело в том, что, как мы видели, некоторые исследователи из этой школы даже вменяют себе в заслугу то, что они *впервые* начинают исследовать высшие умственные процессы. У них нет ничего строго установленного и бесспорного, что они принимали бы за исходную истину и на что опирались бы в своих исследованиях.

Да ведь, кроме ассоциационизма и психологического сенсуализма, едва ли и можно указать в старой психологии что-нибудь настолько прочное и общепринятое, чтобы его можно было принять

^{1*} В оригинале 2-й редакции ч. II начиналась с гл. XII. Мы восстанавливаем ч. III и нумерацию глав 1-й редакции.

в качестве исходного пункта в *экспериментальном* исследовании. Метафизические и вообще теоретические рассуждения казалось неподходящим использовать в работах, появившихся в лабораториях и с претензиями на «научность» и точность. Сенсуалистические же точки зрения, хотя и как будто пригодные именно для лабораторий, Вюрцбургская школа отвергнула сразу, бесповоротно и навсегда. Что же ей оставалось еще признать из прежней психологии? Ровно ничего. Это дало повод Вундту сделать несколько очень сердитых замечаний о том, как эти новые психологи совершенно не считаются с тем, что было раньше их сделано по вопросам о менее сложных процессах и состояниях. Поэтому мы можем на вышепоставленный вопрос ответить чисто отрицательно: *Вюрцбургская школа приступает к делу, совершенно игнорируя всю предыдущую психологию, и все свои выводы строит почти исключительно из себя самой.* Правда, это были действительно первые эксперименты, сознательно направленные на высшие умственные процессы, и потому может показаться, что никаких предпосылок и не должна была иметь Вюрцбургская школа. Так это или нет – увидим ниже.

Совершенно иначе, конечно, обстоит дело с *методом*. Ни одна психологическая и философская школа не выдвигала в такой мере *самонаблюдение*, как именно Вюрцбургская. Мессер и Ах, два наиболее крупных исследователя из этой школы, предпосылают своим работам главу о самонаблюдении и стараются всячески его оправдать и возвысить. Но это не просто самонаблюдение. Оно – экспериментальное, т. е. им пользуется исследователь не сам по себе, не сидя в уединенной тиши ученого кабинета, но – в лаборатории, точно измеряя продолжительность вызываемых процессов, вызывая эти процессы у многих лиц и тщательно записывая их показания. Кроме того, это самонаблюдение – систематическое. Защитники его хотят возвести его в систему, избавить его от присущих ему случайных элементов, сгладить, сравнять употребление его, словом, сделать научным в смысле способа для систематического изучения высших процессов. Сводя систематически то, что раньше было изложено хронологически, в самонаблюдении, выдвигаемом Вюрцбургской школой в качестве метода, можно отметить следующие наиболее характерные пункты:

1. Это есть самонаблюдение *опосредствованное*, т. е. не сам исследователь имеет его у себя.

2. Это есть самонаблюдение, *вызванное специальными лабораторными условиями*, т. е. не то, какое могло бы быть у нас в моменты невольного переживания тех или других процессов.

3. Это есть самонаблюдение, *сопровожаемое внешним опросом*, т. е. не просто сам испытуемый наблюдает за собой, а еще с внешней стороны он побуждается к высказыванию о пережитом.

4. Это есть самонаблюдение, *которое надо будет потом словесно формулировать*, и даже с инструкцией о наивозможной точности.

Таковы эти четыре наиболее общих признака того метода, которым пользуется Вюрцбургская школа. Мы не говорим здесь о самонаблюдении как о переживании, но исключительно – как о методе. Более точных и принципиально других указаний на особенности метода Вюрцбургской школы мы напрасно стали бы искать. Как ни обширны по замыслу задачи этой школы и как интенсивно ни пользуется она методом самонаблюдения, все-таки указанные четыре пункта являются последней характеристикой этого метода, и входить в более детальную трактовку самонаблюдения как метода, очевидно, и не было задачей для вюрцбургских психологов.

Марбе и Уотт еще действуют на ощупь. Метод самонаблюдения предполагается у них сам собой. Они не только его не обосновывают, но даже и просто не говорят о нем в применении к своим задачам. Пожалуй, первую сознательную опору на самонаблюдение надо искать у Бинэ. Мессер и Ах мало чем отличаются от Бинэ. Впервые только у Бюлера мелькают какие-то намеки на нечто иное, чем просто самонаблюдение. Очевидно, в лице Бюлера Вюрцбургская школа уже осознала необходимость более детальной разработки самонаблюдения как метода; пожалуй, тут даже намечен отчасти абстрагирующий характер того дополнения к прежней общей трактовке метода, которое делается здесь в целях более успешного изучения высших процессов. Но чего-нибудь решительного и хотя бы имманентно ясного, вроде противопоставления «созерцания сущности» и «опытного созерцания» у Гуссерля, – ничего этого нет ни у Бюлера, ни тем более у прочих исследователей изучаемой нами школы.

Таков *метод* Вюрцбургской школы. Перейдем к краткому систематическому обзору *выводов* Вюрцбургской школы.

Обозревая все многообразие делаемых выводов в Вюрцбурге, мы ясно различаем *два* основных ядра, вокруг которых вращаются все прочие результаты. Одно – больше материального характера и относится к качественному анализу переживания; другое – больше формального характера и почти исключительно относится к тем взаимодействиям, которые происходят между отдельными моментами переживания. Первое ядро это – *учение о «без-образности»*; второе – *учение о психической активности*. Из разобранных нами исследова-

ний к первому принадлежат: учение Марбе о *Bewusstseinslage*, учение Мессера, Аха и Бюлера об интенциях, учение Аха о *Bewusstheit*; учение Бюлера о *Gedanken*. Мы выбрали самые главные учения, и нам нет нужды привлекать сюда, например, выводы Гринбаума или Швита. Ко второму учению принадлежат: учение Марбе об *Absicht*; учение Кюльпе, Уотта, Мессера и Аха об *Aufgabe*; учение Аха о детерминирующих тенденциях. Это два наиболее общих и основных учения Вюрцбургской школы, и, какую бы проблему, решаемую в Вюрцбурге, мы ни взяли, напр. понимание слов и фраз или психологию суждения, везде вопросы будут решаться при помощи этих двух основных учений.

Рассмотрим ближе развитие этих двух учений. Что касается первого учения – о «без-образности», то мы уже видели, что эта проблема была поставлена далеко не сразу. Ее не знают еще ни Марбе, ни Кюльпе, ни Уотт. Марбе даже прямо высказывается против каких бы то ни было психологических признаков суждения, решительно заявляя, что *знание никогда не дано в сознании*¹. Поэтому в сущности не правы те, которые начинают историю экспериментального учения о «без-образности» с Марбе. У Марбе не только не поставлена проблема «образности» и «без-образности», но даже самым решительным образом отвергается какая-нибудь психология суждения. Ни «образного», ни «без-образного», по Марбе, не может быть в суждении. И в этом смысле прав Ах, в своем позднейшем исследовании отрицающий у Марбе приоритет в открытии «без-образных» переживаний². То же самое надо сказать и об Уотте. Если исследователь прямо присоединяется к Марбе и подчеркивает, что признает *только один-единственный* признак суждения, именно *задание*³, то ясно, что никакой сознательной постановки проблемы «неконкретности» и искать у Уотта нечего, несмотря на то что он работал в Вюрцбурге. Как было уже однажды упомянуто, Уотт даже скептически относится к «интенциям» Бинэ⁴. Однако благодаря эквивокациям, в столь большой мере свойственным Вюрцбургской школе, в исследовании Марбе и Уотта можно найти массу намеков на «неконкретность». Так, *Bewusstseinslage*, по видимому, есть у Марбе и *Zustand* и *Wissen*. В имманентной критике Марбе мы приводили соответствующие места из его исследования.

¹ *Marbe*. Op. cit., стр. 91.

² *N. Ach*. Ub. d. Willensakt u.d. Temper., стр. 9.

³ *Watt*. Op. cit., стр. 412.

⁴ *Ibid.*, стр. 436.

Видели мы и то, как близок был Уотт, хотя и бессознательно, к утверждению «неконкретного». Вот этому Wissen, которое у Марбе путается с Zustand, и суждено было получить сознательную формулировку у Мессера и Аха.

Итак, *первая стадия* проблемы «неконкретности» – утверждение Bewusstseinslage, описываемого чисто отрицательным путем и – бессознательно для авторов этого понятия – содержащего и «безобразные» элементы «мысли». Дальнейшая история этого понятия представляет собою дифференциацию различных признаков его. Вторая стадия проблемы «неконкретности» характеризуется как сознательным выделением из этого общего понятия признаков Zustand и Wissen, так и дальнейшей дифференциацией этого последнего признака. Именно, у Мессера мы находим характеристику «неконкретности» как «направленности» – Intention. Но у Мессера еще не ясно отношение к самостоятельности этой «неконкретности»¹; Ах же прямо говорит, что всякая Bewusstheit всегда сопровождается или предворяется чувственными образами². Только Бюлер – и это третья стадия разбираемой проблемы – утверждает, что всякий индивидуальный предмет, всякий нюанс его, всякая синяя краска на картине³ могут быть поняты без всяких «образных» элементов. Эта же стадия проблемы «неконкретности» характеризуется и дальнейшей дифференциацией (не всегда, как мы видели, сознательной) понятия Wissen. Это не только «направленность», но Бюлер наделяет ее признаками идеальных норм и значений⁴. Если во второй стадии проблемы еще можно было изучать Intensität der Bewusstheit^{5*,6}, то в третьей стадии утверждается, что «было бы бессмыслицей определять, большей или меньшей интенсивностью она («неконкретность») обладает»⁷. Таковы эти три основные стадии проблемы «без-образности» мышления. Так как нас сейчас интересуют не исторические, но систематические цели, то эти три стадии можно рассматривать как три пункта *системы* Вюрцбургской школы. Противоречия этих пунктов мы пока можем и не учитывать, так как если уже говорить о противоречиях, то надо

¹ Messer, Archiv... Bd. VIII, стр. 86.

² Ach. Üb. d. W. u. D., стр. 213.

³ Bühler. Archiv... Bd. K, стр. 322.

⁴ Ср., напр., *ibid.*, стр. 315.

^{5*} Интенсивность сознательности (нем.).

⁶ Ach. Üb. W. u. Denken, стр. 212.

⁷ Bühler. Op. cit., стр. 315.

сделать это теперь в общей форме. А этого мы попробуем достигнуть в заключительных критических замечаниях.

Итак, первая стадия учения о «неконкретности» выдвигает некое переживание, в котором она бессознательно смешивает Zustand и Wissen и которое характеризуется только отрицательно: это не есть ни образы, ни чувства, ни прочие процессы. Вторая стадия, отделяя вышеупомянутые два состояния в понятии «без-образного», характеризует «неконкретность» как «направленность», не решая вполне определенно вопроса о самостоятельности этих «интенций». Наконец, третья стадия, утверждая полную независимость «неконкретного» от «образного», сознательно наделяет его признаками идеальных «значений», конституирующих все человеческое мышление.

Таковы результаты, к которым пришла Вюрцбургская школа по вопросу о «неконкретных» элементах мышления.

Второе основное учение – учение о психической активности – разработано Вюрцбургской школой в специально-лабораторных терминах *задания*. У Марбе эта проблема только намечена. Отождествляя вообще психическое с сознательным, Марбе и здесь, как было сказано, отказывает своему Absicht в психичности и сводит его на «физиологические диспозиции». Однако характерно то, что все-таки было замечено некоторое отличие суждения от простой последовательности переживаний, и потребовалось так или иначе это отличие объяснить. У Марбе это объяснено «физиологическими диспозициями». Но у последующих исследователей отброшена эта ничего не объясняющая в психологии точка зрения. У Уотта и Мессера отличие суждения от ассоциативных связей объяснено чисто психологически и выдвинута теория *заданий*, направляющих наше мышление и волю к определенной цели. У Аха та же точка зрения. Его «детерминирующая тенденция» характеризует тот же феномен заданий, расширяя последний до пределов общей целенаправленности мышления и воли в каждом наблюдаемом моменте. Можно и в учении о заданиях различать три периода: 1) «физиологические диспозиции» Марбе, 2) «задания» Кюльпе, Уотта и Мессера и 3) «детерминирующие тенденции» Аха (как расширение понятия задания). Но разделение на периоды не имеет здесь такого принципиального значения, как разделение на периоды в учении о «неконкретности».

Таковы два основных ядра в Вюрцбургской школе, которые надо отличать в результатах ее исследований.

XX. КРИТИКА ОСНОВНЫХ ВЫВОДОВ ВЮРЦБУРГСКОЙ ШКОЛЫ. Учение о «неконкретности»: а) необходимость особого выделения первой стадии и ее несерьезная сторона; б) разделение «конкретного» и «неконкретного» не описывает собою психологической действительности; в) это разделение несущественно для основного вопроса психологии мышления; г) это разделение бесцельно с точки зрения критики сенсуализма; д) дурное влияние Гуссерля на Вюрцбургскую школу и подмена феноменологической антитезы смысла и явления психологической антитезой «конкретного» и «неконкретного»; е) неразличение точек зрения рефлексии и переживания. Учение о заданиях: а) истина его в том, что было раньше в учении Джемса о «потоке сознания» и Вундта – об апперцепции и психическом синтезе; б) ложность его – сужение проблемы телеологичности мышления, зависящее от экспериментальных условий. Своеобразие метода в Вюрцбургской школе как причина всех этих недостатков в конечных результатах.

Нам представилось удобным критически рассмотреть сначала результаты исследований Вюрцбургской школы, потом метод и уже в конце рассмотреть отношение ее к своим исходным пунктам. Такой порядок рассмотрения оправдается, как увидим, на самом изложении. Итак, сначала зададим себе вопрос о правомерности тех учений, которые получаются в Вюрцбурге в результате исследований. Что такое теория интенций? Обыкновенно, споря по этим вопросам, понятие интенции считают у нас почему-то простым и определенным. Выше мы уже указали, как видоизменялось это понятие у самих вюрцбургских исследователей, и поэтому нельзя критиковать просто теорию интенциональных переживаний. Нужно критиковать *различные смыслы этой теории*, так как они, как сказано, не сведены воедино и в Вюрцбурге.

Возьмем первую стадию интенционалистической теории. Правда, в исследовании Марбе еще нет термина Intention и нет даже вообще противопоставления образного и без-образного. Однако и при различии этих категорий все же возможно смешение в одном термине понятий Zustand и Wissen. И вот эту-то первую стадию теории «неконкретности», когда констатируются какие-то Bewusstseinslagen, о которых мы ничего не знаем, кроме того что они суть не то, не то и не это, – такое понимание «неконкретности» мы никак не можем счесть за научное. Тут возникает вопрос: для чего нужно констатирование таких содержаний, о которых мы знаем только то, что они очень неясны и недоступны анализу. Другое дело, если бы авторы этого понятия довели хоть какую-нибудь нить для исследования этих состояний. Обозначить известную область фактов новым термином и этим

ограничиться в исследовании таких фактов, – разве это чем-нибудь отличается от нашего обыкновенного, до-научного обихода? Всем и каждому, кто знает, что есть наука психология и что надо наблюдать за собой, чтобы строить такую науку, известны такие состояния, которые «или совершенно ускользают от анализа, или подвергаются ему с большим трудом». Если я попытаюсь «представить» себе какое-нибудь отвлеченное понятие, то мне до всякого эксперимента и до всякой даже науки становится ясным, что понимание этого понятия очень трудно анализировать и что тут могут быть и образы, а может их и не быть. Если теперь я обозначаю эти неясные мне состояния каким-нибудь новым термином и свое внимание обращаю на прочие, более ясные процессы, то я сделаю до науки и до экспериментов ровно то же, что и, например, Марбе, затративший, вероятно, немало времени для производства своих экспериментов. У Марбе это в особенности поразительно. Исследователь, ссылаясь на трудность анализа, совершенно не пытается анализировать этих *Bewusstseinslagen*. К чему же тогда исследование и где оправдание для столь радикальных и отрицательных выводов, если не анализирована целая область переживаний, в которых, может быть, и заключается-то вся суть исследуемого предмета? Первую стадию или первый пункт проблемы «неконкретности» мы должны отбросить со всей строгостью научной критики. Здесь ведь не достигается даже общая отрицательная задача Вюрцбургской школы – критика сенсуализма, раз еще неизвестна истинная природа *Bewusstseinslagen*, могущих вследствие этого разрешиться, может быть, просто все на те же чувственные образы. Мы сказали бы, что такое «изучение» процессов суждения просто не может считаться серьезным и ему нельзя приписать никакого значения, кроме как чисто исторического.

Гораздо серьезнее второй и третий пункты, или стадия проблемы «неконкретности». Как сказано, здесь она характеризуется постановкой проблемы «образности» и «без-образности», описанием «без-образного» как «направленности» и привнесением «идеальных» точек зрения. Как следует отнестись к этим стадиям разбираемой проблемы?^{1*}

Феноменологический анализ т. н. структурных форм сознания, например представления, находит в качестве обязательно присутствующего признака сознательное намерение иметь это представление, или просто осознанность того, что сейчас вот есть образ. Образ есть тогда

^{1*} В оригинале далее автором вычеркнут текст: «В первой части нашего исследования говорилось уже о значении проблемы “неконкретностей” для психологии мышления. Мы нашли, что...»

образ, когда он одновременно и образ самого себя. Образ есть поэтому в большей и специфической своей части – наша рефлексия. Какой бы яркий цвет мы ни «представляли» себе, мы все-таки не имеем никакого «образа» «в сознании», если в то же самое время никаким образом не рефлектируем над своим «переживанием» этого яркого цвета. Поэтому когда уже констатировано различие образного и без-образного, – а это факт чисто описательный и ясный каждому, кто обращал внимание на свои «переживания», – то наука должна объяснить эту разницу по существу, объяснить ее происхождение, причины и влияние на прочие переживания. Так, если бы мы захотели строить психологию образа, то первое наше внимание мы обратили бы на *причины рефлексии*, вызывающей бытие этих «образов» (рефлексии, конечно, обыкновенной, повседневной, не той, какой мы пользуемся в науке), и на степень влияния рефлексии на эти «образы» и на их протекание. Что же мы находим в Вюрцбургской школе?

Прежде всего мы должны утвердить исключительно описательный характер всех выводов Вюрцбургской школы о «неконкретности»; откуда эта «неконкретность» и почему именно она играет главную роль в мышлении – этих вопросов не ставит ни один исследователь из этой школы. Только все время говорится, что чувственные образы слишком отрывочны и непостоянны, чтобы их считать основой психологии мышления.

Тут мы должны отметить несколько пунктов.

Во-первых, разделение «конкретного» и «неконкретного» может быть произведено только в мысли. Действительно, это разные переживания, но если отвлечься от логической их квалификации и логического обособления и если обратиться к фактическому положению дела, то нас встретит такое невероятное переплетение «конкретных» и «неконкретных» переживаний, что представляется прямо смешным делить все процессы и в эти две группы. Граница между тем и другим настолько летуча и непостоянна, настолько непрерывно и постоянно одно переходит в другое, что нечего и стараться извлечь из такой дистинкции какое-нибудь существенное основание для характеристики фактически данных переживаний. В протоколах, разумеется, уже по необходимости одна фраза говорит о «конкретных» элементах, другая – о «неконкретных», так что может получиться впечатление (и у Вюрцбургских психологов оно получается), что и на самом деле «конкретные» и «неконкретные» состояния отделены одно от другого как-нибудь определенно. Фактически же, повторяем, в каждом понимании слова, которое нам сейчас произнесли, в каждом «представле-

нии» предмета, который мы сейчас увидели, – везде здесь кроется в зародыше целое множество всяких «образных» и «без-образных» элементов, и весь этот «поток сознания» абсолютно препятствует трактовке «образного» и «без-образного» как чего-то постоянного и ярко очерченного. Конечно, не надо упускать из виду и другой стороны дела. Вюрцбургской школе принадлежит честь очень настойчивой борьбы с психологическим сенсуализмом, и своим указанием на непостоянство, отрывочность и летучесть чувственных образов она сильно способствует искоренению сенсуалистических предрассудков, безбожно овеществляющих сознание и его процессы. Но она остановилась перед «без-образностью» и уже не сочла ее за такой же непостоянный и летучий феномен, каким, несомненно, являются «образы». А между тем и «неконкретное» представляет собою только отдельные капли, струи общего потока сознания, сливающиеся в общей массе с «конкретным» и постоянно с ним интерферирующие. Только грубое гипостазирование их может обусловить собою их раздельную и несводимую одна на другую природу.

Во-вторых, строгое различие «конкретного» и «неконкретного» мало того, что логично (т. е. не психологично) по существу, еще несущественно даже и в логическом смысле. Признак «образности» привносится только вместе с нашей рефлексией и никак не может считаться чем-нибудь изначально данным. Первое и основное, что констатирует феноменология в любой структурной форме сознания, – это известная модификация объективного смысла, отличная от той, которая есть во время нашего непосредственного видения вот этого предмета. Второе же основное, что находит феноменология, есть осознанность этой модификации объективного смысла. Ни один из этих двух существенных для любой структурной формы сознания признаков не затронут (или затронут очень слабо) в разбираемой нами антитезе «конкретного» и «неконкретного». Этими последними двумя понятиями характеризуется только то, что в данный момент мы обратили или не обратили внимание на то, что мы мыслим вот такой-то чувственный предмет. Но ведь мы можем же мыслить любой чувственный и нечувственный предмет, во-первых, совершенно не сознавая того, что мы именно сейчас не что иное делаем, как именно мыслим; и тогда никакой «образности» или «без-образности» не будет и в помине (а будет просто переживание объективного смысла), при этом, конечно, теория мышления, оперирующая только с этими понятиями «образности» и «без-образности», не затронет самого главного. А затем я могу мыслить и не только чувственные предметы;

нечувственный же предмет, например «душа» или сколько бы я ни рефлексировал над своими переживаниями их, не вызовет никаких «конкретных» образов, кроме совершенно случайных и необязательных, как, например, соответствующие печатные слова; здесь можно иметь (логически говоря) только «неконкретные», «без-образные» переживания; это ясно до всякой теории, и теория, оперирующая только с понятиями «конкретного» и «неконкретного», не сумеет показать, что же конституирует эти «неконкретные» переживания; она только *укажет* на «неконкретность». Таким образом, различие «образности» и «без-образности» не касается существенного вопроса всякой психологии мышления: что мы переживаем, когда мыслим какой-нибудь предмет или когда его воспринимаем? Делая это различие и считая его принципиальным, Вюрцбургская школа бессознательно заменяет такой вопрос совершенно другим: что переживаем мы, когда рефлектируем над своими мыслями?^{1*}

В-третьих, принципиальное выдвигание разницы «конкретного» и «неконкретного» *бесцельно* с точки зрения ближайшей задачи Вюрцбургской школы, именно критики психологического сенсуализма. Когда последний учит, что все мышление состоит из образов, то не в этом надо видеть главный вред сенсуализма. Это, конечно, абсолютно неверно, и опровергается такой предрассудок простым самонаблюдением, без помощи каких-нибудь теорий. Важнее другая сторона сенсуализма. *Он рассуждает о сознании как о собрании вещей.* И эта сторона важнее утверждения голой образности потому, что образы как таковые еще не препятствуют взглядам на психику как на непрерывное становление. И образы могут течь непрерывно. Другое дело, когда психолог начинает увлекаться физиологическими схемами и сковывать живой поток сознания железными путами вещественного мира. Это и вовсе парализует всякую психологию в самом корне. Так вот Вюрцбургская школа, возводя различие «конкретного» и «неконкретного» на принципиальную высоту, *не уничтожает сенсуализма как учения об абсолютной зависимости психического от физиологических схем.* В особенности когда «неконкретность» трактуется в реально-психологических терминах интенсивности и пр., – и вовсе затушевывается та точка зрения, которая единственно одна в учении о «неконкретности» может быть противопоставлена сенсуализму:

^{1*} В оригинале далее автором вычеркнут текст: «Да и в этом вопросе она опять не касается главного, так как и "переживание" нашей мысли как таковой есть, как и веское до-структурное переживание внешнего предмета, тоже объективный смысл, а понятие, вроде этого последнего, вообще совершенно чуждо Вюрцбургской школе».

точка зрения идеального смысла или мышления как объективного обстоятельства. В учении о заданиях Вюрцбургская школа, как увидим, довольно удачно оппонирует сенсуализму, утверждая наличность активной целестремительности в самых элементарных процессах. Но в области учения о «неконкретности» остается почти полный простор для психологического сенсуализма. Различие «конкретного» и «неконкретного» не связано в Вюрцбургской школе с первичным структурным переживанием предмета; оно есть чисто описательное указание на два разных взаимопроникающих элемента переживания. Это является причиной того, что критик-сенсуалист всегда вправе сослаться на абстрактность этого различения и тем самым освободить себя от принятия его. Получается то, что вюрцбургская психология не в силах преодолеть сенсуализм в сфере своих учений о «неконкретности». Описательность и вялость этого утверждения, что есть «образы» и есть «без-образность», не опровергают сенсуализма. Нужно более энергичное утверждение «идеальности» сознания и – более конкретное, «психологичное»¹.

В-четвертых, эти наши замечания о несущественности основной антитезы надо связать с влиянием Гуссерля на Вюрцбургскую школу. Можно прямо сказать, что *Гуссерль чрезвычайно дурно повлиял на все эти исследования*. Что более всего повинно в этом – непонимание ли Гуссерля вюрцбургскими психологами, психологическая ли тенденция у самого Гуссерля или, наконец, общая несоизмеримость феноменологии Гуссерля и вюрцбургской экспериментальной психологии, – этот вопрос не из легких. Но как бы его ни решать, все же у Гуссерля, как уже было однажды упомянуто, на первом плане различение *явления и смысла*, причем под последним понимается нечто не-«фактическое» и не-«реальное». Как бы ни понимать эти отрицательные определения, ясно, что смысл у Гуссерля не может быть 1) тем, что обыкновенно, в «естественной установке», считается за факт (пространственно-временной порядок), и не может быть, в частности, 2) тем, что обыкновенно называется психологическим. Это, говорим мы, ясно у Гуссерля и без положительных определений смысла. На таком различении Гуссерль строит все свои феноменологические учения. Что же, спросим теперь, кладет в основу Вюрцбургская школа? Если поверить ссылкам на Гуссерля и не вникнуть в суть дела каждого исследования из этой школы отдельно, то получится действительно впечатление, что вюрц-

¹ В оригинале далее автором вычеркнут текст: «Это, по-нашему, и достигается в учении об объективном смысле, примиряющем “идеальность” знания с его “эмпиричностью” и не пользующемся понятиями “образности” и “без-образности” в качестве принципа».

бургские эксперименты показали на деле то, что Гуссерль вывел из своих *Schreibtischversuche*^{1*}. *Ничего подобного, однако, нет*, если проделать примерно ту работу, какую проделали мы, тщательно изучивши точность и ясность терминологии отдельных исследований.

Истинно гуссерлевскую антитезу явления и смысла Вюрцбургская школа заменяет психологической антитезой «конкретного» и «неконкретного». Отсюда как у самих исследователей, так и у читателей их работ получается иллюзия, что эта психологическая антитеза действительно принципиальна. И исследователи и читатели все время находятся под воздействием гениальных построений Гуссерля, и основательность этих последних, принципиальность, бессознательно переносят и на вюрцбургскую чисто психологическую антитезу. Дело ведь в том, что как «конкретное», так и «неконкретное» одинаково суть факты, явления, реальность, психологическое, т. е. *оба они подходят под гуссерлевское понятие явления – в противоположность понятию смысла.* Ах прямо говорит об интенсивности этих «неконкретных» сознаний. У Мессера мы констатировали эквивокацию, допускающую понимание интенции и как смысла, и как явления. Путается и Бюлер. Таким образом, если отбросить иллюзии, навеваемые частыми ссылками на Гуссерля, и изучить вопрос фактически, то не будет никаких оснований и при авторитете Гуссерля считать разбираемую нами антитезу за принципиальное основание психологии мышления. Что же касается самого авторитета Гуссерля, то, как сказано, он здесь только повредил. Второй том «*Logische Untersuchungen*» – это целый мир особых, чрезвычайно тонких, подчас трудно понимаемых понятий и дистинкций. Прежде чем ссылаться на Гуссерля и «подтверждать» его, надо понять его. Когда же вместо этого Гуссерль цитируется или подразумевается везде, где только есть в протоколе намек на какое-нибудь «направление сознания» или на «значение» предмета, – при таком положении дела Гуссерль может только повредить, так как он сам в большинстве случаев требует к себе комментария и объяснений. Нужно изучить, например, данное «направление» сознания, а Мессер и Бюлер прямо ссылаются в этом случае на Гуссерля, считая все объяснение этим самым исчерпанным и, значит, заграждая себе путь к настоящему исследованию вопроса. Так произошло, в частности, и с разделением смысла и явления. Понявши Гуссерля чисто психологически, вюрцбургские исследователи только затормозили свое дело. Лучше было бы, если бы они не знали Гуссерля.

^{1*} Изысканий за письменным столом (нем.).

В-пятых, ставя ударение на третьей стадии проблемы «неконкретности», мы должны выставить против Вюрцбургской школы еще одно соображение^{1*}. Именно, здесь мы говорим об интенциях как *таковых*. Если бы не было Brentano и Husserl с их богатыми и, может быть, делающими эпоху исследованиями, – было бы чрезвычайно трудно понять, о чем, собственно говоря, учит Вюрцбургская школа в своей теории интенций. Если интенция при понимании, например, слова «душа» заключается только в том, что мы как-то направлены на это слово, что оно имеет определенный смысл, что мы имеем в сознании смысл этого слова, – так ведь против этого едва ли же может спорить человек с нормальными умственными способностями. Если *так* понимать интенцию, то против нее не будут ничего иметь ни сенсуалист, ни априорист, ни вообще какой-нибудь философ и просто человек. Очевидно, под интенцией Вюрцбургская школа понимает нечто иное. И это иное она берет у Husserl. Что же такое интенция у Husserl? У Husserl она явный и сознательный продукт абстракции. *Ее нет на самом деле*; она только мыслится нами, когда мы начинаем рефлексировать над своими переживаниями². *И вот эта-то разница точки зрения переживания и точки зрения рефлексии отчасти* не всегда имеется в виду и самим Husserl и уже совсем игнорируется в Вюрцбургской школе. Ведь интенция как таковая у Husserl не существует³. В каждом чистом переживании, когда оно еще не осознано, нет совершенно никаких признаков структурных форм, нет никаких ни «образов», ни «мыслей», ни «интенций». Переживание как таковое есть некое объективное обстояние, в котором неразрывно пребывают «сознание» и его «предметы». И в отношении к такому переживанию (а оно есть, между прочим, в каждый первый момент понимания любого слова) является бессмыслицей говорить о «состояниях сознания» как о чем-то отдельном от предметов или, употребляя сравнение Шуппе, как о какой-то схватывающей руке. Тут существует единство «сознания» с его «предметом», и исследование этого единства надо вести, разумеется, в таких понятиях, которые бы одинаково

^{1*} В оригинале далее автором вычеркнут текст: «...которое в общей форме и безотносительно было уже поставлено в первой части нашего исследования».

² См. выше.

³ «Der immanente Gegenstand gehört also nicht zum descriptiven Bestand des Erlebnisses; er ist also in Wahrheit gar nicht immanent oder mental. Er ist freilich auch nicht extra mentem, er ist überhaupt nicht» [Имманентный предмет не относится, таким образом, к дескриптивному составу переживания; он на самом деле вовсе не является имманентным или ментальным. Он не находится, однако, и extra mentem (вне ума), его вообще нет.]. II 352.

относились как к «сознанию», так и к данным «предметам». И только в рефлексии, в абстракции, мы вправе говорить, например, об «образах» или об «интенциях»; квалифицируя, мы можем сказать, что между «сознанием» и «предметом» была известная связь, что теперь эта связь в своей прежней форме прекратилась, а есть некоторое отношение сознания к «пережитому» «предмету», или есть, употребляя латинский термин, интенция. В Вюрцбургской же школе выходит так, что интенция есть реальнейшее, конкретное переживание, известное *hic et nunc*, т. е. что ни одно переживание не может обойтись без этих психических интенций. На деле же никаких интенций не существует в виде психических фактов. Они суть не факты, но осмысление фактов. Как сам Гуссерль назвал бы это утверждение интенций как фактов психологизмом, так и мы называем это слепотой к фактам. Понятие интенции, может быть, необходимо в психологии мышления – это другой вопрос; но что не интенция создает мышление, не она фактическая база переживания предмета, что она лишь конституирует и осмысливает предмет познания, это очевидный факт для того, кто точно различает переживание и рефлексию над переживанием. В Вюрцбургской школе это различие не имеется в виду, что и ведет, во-первых, к оставлению проблемы чистого переживания без всякого освещения, во-вторых же, это мешает исследованию и прочим проблемам психологии мышления, поскольку переживание и рефлексия у взрослого человека постоянно смешиваются и требуют установки их сложных взаимоотношений. Беря правильную абстракцию, Вюрцбургская школа неправильно ее гипостазировывает, сковывая и искажая этим реальную текучесть сознания.

Этими пятью возражениями против вюрцбургского учения об интенциях мы ограничимся. Из них явствует то, что мы вовсе не против интенций как таковых, но что разбираемой школе недостает необходимого сознательного отношения к «неконкретности» и «интенциональности». Многочисленные эквивокации и логизация реального переживания являются причиной того, что «неконкретность» становится первой и принципиально важной проблемой. В этом последнем мы как раз и сомневаемся.

Переходя теперь к другому основному учению Вюрцбургской школы – к теории заданий, мы можем быть очень краткими ввиду ясности этой концепции в сравнении с «интенционализмом». Именно, здесь мы укажем только на то, что нельзя находить что-нибудь принципиально новое в этих теориях Аха, Мессера, Кюльпе и пр. С одной стороны, теория заданий целиком находится еще у Джемса, и, с другой – она со-

держится до некоторой степени и в учении Вундта об апперцепции и психическом синтезе.

Вот что пишет Джемс: «Между мыслями всегда существует какое-нибудь рациональное отношение. Во всех наших произвольных процессах мысли всегда есть известная *тема*, или *идея*, около которой вращаются все остальные детали мысли (в виде “психических обертонов”). В этих деталях чувствуется всегда известное отношение к главной мысли, связанный с нею интерес и в особенности отношение гармоний или диссонанса, смотря по тому, содействуют ли они развитию главной мысли или составляют для нее помеху. Всякая мысль, в которой детали по своему качеству вполне гармонируют с основной идеей, может считаться успешным развитием известной темы»¹. Джемс поясняет это примером владения двумя какими-нибудь языками. Если англичанин начнет свободно говорить по-французски, то при дальнейшем ходе его речи французские слова будут приходить сами собой и он почти никогда не сбивается на английскую речь. Это и есть влияние того, что в Вюрцбургской школе называется заданием. Однако еще яснее это видно, когда Джемс говорит следующее: «Сознание всегда бывает более заинтересовано в одной стороне объекта мысли, чем в другой, производя во все время процесса мышления известный выбор между его элементами, отвергая одни из них и предпочитая другие»². И Джемс проводит эту точку зрения, начиная с самых низших и кончая высшими процессами психики³. Если бы мы задали себе вопрос, какая разница между тем, что Джемс называет «рациональным отношением между мыслями» и «выбором между элементами переживаний», и между тем, что Вюрцбургская школа называет «задачей», «детерминирующей тенденцией», то пришлось бы просто констатировать полное совпадение тех и других учений. Разница только та, что у Джемса «рациональная» телеологичность выведена относительно всей психики и не опирается на эксперимент, в то время как в Вюрцбургской школе эта телеологичность опирается только на эксперименты. Невыгода от этого для Вюрцбургской школы двойная: во-первых, выводы экспериментаторов о заданиях не могут считаться вполне достоверными и повсюду применимыми, так как логически не будет правомерным выводить эту теорию за пределы лабораторной обстановки; во-вторых же, эксперимент как таковой несет с собой массу условностей и всякой

¹ Джемс. Психология. Пер. И.И. Лапшина. 1911. Стр. 138.

² Ibid., стр. 141.

³ Ibid., стр. 141-145.

искусственности, от которых и Вюрцбургская школа фактически не смогла освободиться (см. нашу критику «заданий» у Уотта).

Таким образом, ничего существенно нового в учение о телеологичности психического процесса Вюрцбургская школа не внесла. У Джемса это учение имеет даже гораздо более стройный и приемлемый вид.

Мало указать недостатки. Зададим себе вопрос: *почему* в вюрцбургской психологии получились эти недостатки? *Почему* различие между «конкретным» и «неконкретным» получило такое принципиальное значение, почему Гуссерль был здесь истолкован психологически, *почему* смешаны точки зрения переживания и рефлексии?

Если мы вспомним итоги нашей имманентной критики и соединим только что поставленные вопросы с постоянным отождествлением, то мы получим объяснение этих вопросов. Причиной взглядов на «конкретное» и «неконкретное», на значение Гуссерля, и причиной же смешения рефлексии и переживания является в Вюрцбургской школе ее *метод экспериментального самонаблюдения*. Раз экспериментаторы обратились не к анализу переживания, а к описанию его (а самонаблюдение, конечно, прежде всего скользит, так сказать, по горизонтальной поверхности переживаний, поручая вертикальное углубление методам «абстракции»), то естественно, что никакой более существенной разницы, как «конкретность» и «неконкретность», они и не могли заметить. Раз экспериментаторы стали наблюдать и описывать, а не анализировать и не объяснять, то естественно, далее, что Гуссерль мог быть привлечен только в чисто психологическом его истолковании; иначе бы сам Гуссерль, пожалуй, не имел бы никакого отношения к психологии. Наконец, поручивши дело психологии мышления наблюдениям отдельных лиц и намеренно вызывая в них те или иные психические процессы, вюрцбургские психологи, естественно, должны были смешать переживание и рефлексию. Ведь переживания же есть у нас и вне психологических институтов, *до экспериментов*. И если стали производить эксперименты над *этими* переживаниями, наличными в нас ежедневно и ежесекундно, то, разумеется, эксперимент тем только и мог здесь отличиться от жизни, что здесь нужно было рефлексировать и стараться найти в обыкновенном переживании что-нибудь особенное. Тут уж самая обстановка эксперимента заставила рефлексировать, так как ведь и инструкции сводятся к просьбе «описать как *можно подробнее*». И вся эта связь известных особенностей результатов с особенностями метода иллюстрируется лишней раз тем, что почти все исследователи отождествляют психическое или просто принадлежащее к сознанию с сознательным, с осознанным. Это они необходимо

должны делать потому, что обратная точка зрения, т. е. признание таких существенных сторон переживания, которые не доходят до «порога сознания», но все же действуют, – была бы отрицанием метода экспериментально-систематического самонаблюдения. Если положение дела таково, что, сколько ни наблюдай за собой, все равно самого существенного не заметишь, ибо оно бессознательно, то, конечно, теряет всякий смысл и метод самонаблюдения и ощущается надобность других методов, напр. «абстракции» (в противоположность простому, хотя и систематическому наблюдению). Но раз признан метод самонаблюдения за основной, то, отождествляя с сознательным принадлежность к сознанию, вюрцбургские психологи, конечно, этим самым смешивают рефлексию с переживанием и психологизируют Гуссерля. В этом отождествлении спутаны, как мы видим, все нити, ведущие потом к указанным особенностям учения о «неконкретном».

Таким образом, стараясь объяснить недостатки в результатах исследований, мы подходим вплотную уже к самому *методу* Вюрцбургской школы. Рассмотрим же теперь и его.

XXI. КРИТИКА МЕТОДА ВЮРЦБУРГСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ. Большое значение принципиального выдвигания самонаблюдения. Критика общей концепции метода: а) внешний характер метода; б) отсутствие описаний самой структуры этого метода; с) знаменательность колебаний Бюлера; d) необходимость феноменологического анализа для В[юрцбургской] школы и отведение возможных возражений против него.

Итак, каков метод Вюрцбургской школы? Резюмируя общие особенности Вюрцбургской школы в области метода психологического исследования, мы отметили такие четыре пункта: 1) опосредствованность самонаблюдения, 2) лабораторная обстановка его, 3) опрос испытуемого, 4) необходимость словесной формулировки своих переживаний. Это наше резюме настолько же резюме, насколько и полный перечень всех признаков вюрцбургского метода. Имея все это в виду, постараемся занять критическую позицию по отношению к такому методу.

Значит, метод вюрцбургской психологии прежде всего есть метод самонаблюдения, и, прежде чем рассматривать детали этого метода, надо высказать полное сочувствие этой общей тенденции – основывать психологию на самонаблюдении. И тем более заслуживает полного уважения этот метод, что выгода его, собственно говоря, недоказуема. Метод самонаблюдения и методы, напр., «объективной психологии» в своем самообосновании доходят почти до самого центра метафизических воззрений, и вполне обосновать метод са-

монаблюдения можно только при помощи сложных гносеологически-онтологических построений. А так как нельзя от всякого психологического, да еще экспериментального сочинения требовать этого обоснования, то, разумеется, вообще говоря, метод самонаблюдения, как и метод, противоположный ему, в таких сочинениях будет всегда недоказанным. И потому-то надо всячески поощрять вюрцбургскую психологию за ее бесстрашное и бескомпромиссное проведение своего метода. Для кого не существует «психология без души» и кому ясно все отличие предмета психологии от предмета естествознания, тот не может не приветствовать всякое исследование, которое сознательно или бессознательно опирается на самонаблюдение и считает его своим основным методом.

Но, утвердивши самонаблюдение как метод, мы сейчас же рискуем впасть в банальности и даже в ошибки. Что такое это самонаблюдение? Каково отношение его к внешнему наблюдению? Какова самая его *структура*? Если мы не решим этих вопросов, а просто скажем, что основной метод психологии есть самонаблюдение, то лучше, если бы мы вовсе ничего не говорили. В сущности, *ничего большего не говорит и Вюрцбургская школа*.

Упомянутые четыре особенности вюрцбургского психологического метода *говорят только о внешней стороне самонаблюдения*. Здесь ни разу не затрагивается самая структура метода; она предполагается уже известной. Краткие рассуждения Мессера о Wissen, которое будто бы содержится в нас в моменты самонаблюдения, а также и взгляды Аха на персеверацию, – эти две попытки в Вюрцбургской школе «структурного» анализа самонаблюдения не достигают цели уже потому, что авторы не занимаются ими специально. Мессер же, кроме того, говорит о самонаблюдении, пользуясь опять-таки опросом испытуемых, так что последние о своем самонаблюдении говорят на основании самонаблюдения же. Таким образом, самое определение метода производится при помощи того же самого метода, который еще надо описать и оправдать. В общем же относительно самонаблюдения дело в Вюрцбурге обстоит именно так, как если бы в физике вместо техники электролитического анализа просто дали бы подкисленную воду и сказали бы: надо разложить эту воду, пользуйтесь методом наблюдения. Ну конечно же надо наблюдать; все дело не в этом, а в том, *как* наблюдать. В Вюрцбургском Психологическом Институте постоянно подтверждают именно то, что надо самонаблюдать; тут забывается, что одно голое такое указание для «психолога с душой» звучит банально, плоско, обычно. Надо описать самую структуру самонаблюдения, а что без самонаблюдения в

психологии нельзя и шагу ступить, – для этой истины не стоило производить такую массу экспериментов и тратить столько энергии. Вся новизна «метода систематически-экспериментального самонаблюдения» заключается в том, что после известного эксперимента испытуемый опрашивается и эти высказывания потом сравниваются. Но ведь это абсолютно никак не касается *самого производства самонаблюдения*, внутреннего существа его. И характерными поэтому являются постоянные колебания в методе, например, у Бюлера.

Когда мы говорили о Бюлере, нам приходилось указывать постоянное смещение «реального» метода и «абстракции». Исследователь, не давая никакого описания структуры самонаблюдения, вначале убежден, как и все прочие вюрцбургские психологи, в том, что надо самонаблюдать. Это он и формулирует, говоря о *hic et nunc* переживаний. Но в течение всего исследования удержаться на этой позиции, разумеется, ему и не удалось, и не могло удасться. Это все равно что разлагать воду не каким-нибудь определенным методом, а просто-напросто указанием на необходимость наблюдать.

Нужно было по необходимости привлечь еще что-нибудь другое для метода, более детальное и более практическое. Таковым дополнением и явился тот метод, который мы условно называли «абстрактным». Т. е. Бюлер не ограничился простым описанием только известных *hic et nunc*, но стал отыскивать контитутивные признаки мышления и «знания». И, как мы старались тогда показать, для этого вовсе не обязателен экспериментальный метод, а также еще большой вопрос, простое ли это наблюдение свершающегося в нашей душе, или же это есть «вертикальный» разрез – разрез в глубь одного какого-нибудь типичного переживания, изолированного от прежних. Тут, безусловно, мы находим нечто другое, чем простое наблюдение, к которому призывает Бюлер в начале своего исследования. И это иное явилось не как следствие сознательного плана, но явилось бессознательно, так как, если не формулировать хода эксперимента при электролитической диссоциации, все же при разложении воды электрическим током вы уже тем самым знаете, что именно электрический ток разлагает воду и что тут надо таким-то и таким-то способом расположить свои приборы.

Таким образом, Вюрцбургская школа в сущности не пользуется никаким методом. Для психолога-материалиста простое указание на необходимость самонаблюдения абсолютно ничего не скажет; для психолога же «с душой» это указание слишком мало говорит и звучит банально. Естественно, конечно, ждать, что в вюрцбургских исследова-

ниях какой-нибудь более детальный метод появляется сам собой. Это и действительно так. На Бюлере можно видеть эти колебания воочию.

Безусловной истиной звучит эта проповедь самонаблюдения. Но нужно же и объяснить, как это самонаблюдение надо понимать. А если вдуматься в такой метод по существу, да еще если к тому же привлечь и фактическую суть в пользовании этим методом в Вюрцбургской школе, то становится необходимым предварять самонаблюдение как таковое каким-то другим еще исследованием, отнюдь не тождественным с простым вниманием к переживанию. Что мы можем описать, когда дается сильнейший процесс мысли, в котором таятся, может быть, целые сотни зародышей отдельных мыслей? С какой точки зрения мы должны подойти к этой невероятно сложной массе переживания и что, собственно, мы должны тут описывать? Раз у нас не будет заранее установленных точек зрения, раз мы не будем знать, что такое «представление», «понятие», «суждение» и пр., нам совершенно недоступно будет исследование этих иксов; тогда ведь возникает вопрос: как же можно изучать то, о чем еще не знаешь, что оно такое?

Мы знаем, что это наше требование предварительного феноменологического анализа может показаться софистическим. Именно, могут подумать, что, по-нашему, и вообще не может быть науки, так как, прежде чем изучать предмет, надо знать, что он такое, а раз знаешь, что он такое, то в таком случае и изучать нечего. Кроме того, могут указать на естествознание, где обыкновенно начинают прямо с исследования предмета и не стараются предварительно описывать его каким-нибудь особенным методом. Такие возражения нельзя считать основательными. Во-первых, предварительно требуется знать не фактическое *hic et nunc*, не процессуальную определенность изучаемого переживания, а его общий смысл и общее, всегда одинаковое структурное строение. Зная, что притяжение между двумя небесными светилами обратно пропорционально квадрату расстояния между ними, мы еще не можем сказать, будет ли это действительно так в определенное время с определенными светилами. Достаточно появиться вблизи какому-нибудь третьему светилу, чтобы расстояние между первыми двумя стало совершенно иным, несмотря на всю строгость закона притяжения. Таким же образом и знание структурного строения, напр., «понятия» еще ничего не говорит о том, как это «понятие» было в данный момент пережито или как оно вообще в таких случаях переживается. Поэтому феноменологическое предварение исследования еще не есть это самое исследование. Во-вторых же, когда сравнивают психологию с естествознанием, совершенно

упускают из виду то, что ведь в физике и химии мы еще до всякого эксперимента очень хорошо знаем, что такое жидкость, что такое твердое тело или газообразное; мы отлично здесь знаем, что всякое действие имеет свою причину, что в действии не содержится больше, чем в причине, и т. д. и т. д. Словом, говоря языком Гуссерля, мы здесь живем в «естественной установке», где нам все очень хорошо понятно и известно и где нужно только разыскивать законы этого понятного и известного. И совершенно другое дело в психологии. Здесь мы не знаем, *какова* настоящая психическая причинность; мы не знаем до особого – и очень трудного – исследования, всегда ли в действии здесь содержится ровно столько же, сколько и в причине; наконец, мы не знаем, что такое эти элементарные явления, как «представление», «понятие» и т. п.¹ Как же можно пускаться в исследование этих умопомрачительных по своей сложности явлений, не опознавши их в самой общей и абстрактной форме, как можно заниматься психологией, да еще экспериментальной, не исследовавши предмета этих наук феноменологически?

Вот этот феноменологический метод и есть то «абстрактное», то необходимое, что должно предшествовать простому самонаблюдению или сопутствовать ему. И в том и в другом случае оно углубляет самонаблюдение, делает его действительно методом, рисует подлинную и необходимую структурность его, а не просто выдвигает во всей его неопределенной обычности, как то происходит в Вюрцбургской школе.

Наконец, мы ждем и еще одно возражение против нашего выдвигания предварительного феноменологического анализа. Можно сказать, что и для выведения этих всех «структур», и даже вообще для всего феноменологического анализа необходимо все-таки обратиться к тем же самым фактам, т. е., говоря конкретно, к данным *hic et nunc* переживаний; на основании же чего будет *здесь* производиться анализ – не на тех ли же самых основаниях, что и в т. н. психологии, и не при той ли же самой сложности изучаемых процессов? На это следует ответить, что феноменологический анализ как раз-то и не обращается к конкретным *hic et nunc*, а изучает то общее «эйдетическое» (εἶδος), по выражению Гуссерля, что составляет сущность этих переживаний. Не факт, а эйдос, сам говорящий о себе, изучается в феноменологии^{2*}. *Тут нет самонаблюдения*, ибо последнее относится только к фактам; такой

¹ Достаточно указать на то, что первый феноменолог уже нашел целых 13 значений, смешиваемых нами в одном термине «представление». *Husserl. Log. Unters.* П, стр. 463–469.

^{2*} В оригинале далее автором вычеркнут текст: «...примененный нами в миниатюре при описании “представлений” в первой части нашего труда».

метод только *вначале* самонаблюдательно схватывает конкретное *hic et nunc*, поручая дальнейший вертикальный разрез уже методу особого усмотрения, не самонаблюдательному.

Колебания у Бюлера как нельзя лучше иллюстрируют это смешение феноменологически-конституирующих и психологически-объясняющих точек зрения. Ведь оно и понятно, почему эти колебания характерны для Бюлера и вообще для Вюрцбургской школы. Нельзя же было пользоваться «методом» самонаблюдения так, как это рекомендуют они, в частности, напр., Мессер, в начале своих работ. Это все равно что разлагать воду путем простого наблюдения ее. Естественно, что настоящий метод *должен* был как-нибудь явиться. Вот он и явился, но, конечно, только с заднего крыльца и по необходимости, путая своим появлением первоначальный «метод».

XXII. КРИТИКА МЕТОДА (продолжение). Критика частных особенностей: а) опосредствованность самонаблюдения делает метод излишним ввиду 1) существования психологического романа и 2) необходимости все же «вчувствоваться» в показания испытуемых; б) она же еще и вредит описанию; в) пагубность для Бюлера его сложных переживаний и объективная возможность их настоящего использования; г) зависимость ценности опроса испытуемых от индивидуальных особенностей и бесполезность этого метода в связи с общей неструктурностью метода; д) дурное влияние необходимости немедленной словесной формулировки.

До сих пор мы рассматривали метод Вюрцбургской школы с точки зрения его структурности и внутреннего строения. Мы сказали, что указанные нами четыре особенности этого метода, относясь исключительно к лабораторному употреблению самонаблюдения, несколько не рисуют внутренней структуры этого метода, так как всякий испытуемый по-своему описывает свои переживания и единственная, собственно говоря, инструкция, относящаяся к структуре метода, – это о возможно полном описании пережитого. Теперь мы рассмотрим самые эти особенности вюрцбургского метода – уже с точки зрения самих же этих особенностей, т. е. зададимся вопросом: насколько полезны и нужны эти важные особенности для внешней же стороны дела?

Первая особенность заключается в том, что вызываемый психический процесс переживается не самим исследователем, а другим лицом; исследователь же только слушает, что рассказывает это другое лицо. Такая особенность, разумеется, необходимое следствие самого экспериментального характера вюрцбургских исследований. Но она настолько же необходимая, насколько и вредная. Что значит, когда

Бюлер говорит о необходимости «вчувствоваться» в показания испытуемых? Это же ведь и значит, что самые-то показания никакого особенно большого значения не имеют, что надо исполнить какую-то еще работу, чтобы из этих показаний получился какой-нибудь толк, и работу уже не-экспериментальную. В то время как во многих психологических экспериментах раз получаемый вывод становится фактом, напр. максимальное число раздражений, различаемых в течение секунды, – в вюрцбургских протоколах нет абсолютно никаких фактов. Все это нужно еще как-то понять, как-то истолковать; во все это надо, как говорят в Вюрцбурге, *вчувствоваться*. Вполне понятна необходимость этого «вчувствования», так как сами-то протоколы ничего не скажут определенного. Только когда экспериментатор сам все это переживает, тогда оно станет для него психологическим материалом. И с этой точки зрения весь вюрцбургский экспериментализм является излишним. Достаточно развернуть мелкий рассказ или роман, чтобы все эти «переживания» найти точно в такой же форме, как и в протоколе. Можно сказать, любой разговор, любые мысли, высказываемые героем романа вслух, любое происшествие или просто случай, вызывающие у персонажей те или иные мысли и слова, – все это ровно в той же мере может служить протоколом для выводов, что и показания в психологическом институте. Кому не известно и сколько раз в литературе не описывалось состояние человека перед какой-нибудь опасностью или смертью? Из тысячи примеров приведем описание мыслей в «Севастополе»^{1*} Л.Н. Толстого, пережитых Праскухиным и Михайловым в ту минуту, когда они ждут, что вот-вот разорвется бомба, упавшая около них. У Праскухина в один момент проносятся мысли и о долгах, и о цыганах, которых они слушали, и о женщине, которую он любил, и многое другое. В «Капитанской дочке» Пушкина Петр Андреевич рассказывает о своем состоянии в тот момент, когда пугачевцы накинули ему на шею петлю: «Я стал читать про себя молитву, принося Богу искреннее раскаяние во всех моих прегрешениях и моля его о спасении всех близких моему сердцу». Этот великолепный пример на интенции Бюлера, как он их понимает в частном случае. У Бюлера испытуемый сразу имел мысль о всем «скепсисе», а тут сразу мысль о всех грехах^{2*}. И таких параллелей можно привести сколько угодно. Если бы вюрцбургские психо-

^{1*} В рассказе «Севастополь в мае».

^{2*} В оригинале далее автором вычеркнут текст: «...и примером такого эйдетического рассмотрения может служить наш, хотя и эскизный, анализ в первой части труда».

логи вместо своих экспериментов использовали в этом смысле психологический роман, то они поступили бы даже лучше; уж во всяком случае материал был бы полнее. Что же касается качества материала, то в романах оно ничуть не хуже. Ведь если бы эксперименты давали что-нибудь действительно субъективно неуловимое, действительно требующее лаборатории, тогда, конечно, странно было бы рекомендовать психологическое изучение романов. На деле же – и при чтении романов, и при исследовании своих протоколов – исследователь одинаково изучает обыкновеннейшие движения мысли и чувства, и одинаково он должен сам от себя оживить эти мертвые, напечатанные или написанные, буквы. При чтении художественного романа это даже несравненно лучше удается; здесь вы конкретно представляете себе состояние человека и вам легче описать это состояние, чем на основании скудных и тощих лабораторных показаний. Таким образом, мы можем первую особенность вюрцбургского метода, именно опосредствованность самонаблюдения, во-первых, назвать (имманентно к смыслу этого метода) *излишним*, так как существуют психологические произведения изящной литературы и так как показания испытуемых имеют значение только в связи с «вчувствованием» в них, а во-вторых, эта опосредствованность и *вредна*, так как, являясь причиной отрывочности и сухости показаний, не позволяет их конкретно себе представить и пережить, т. е. описать.

Вторая особенность вюрцбургского метода – именно лабораторность – связана, конечно, с первой особенностью. Но мы выделили ее в отдельную рубрику для того, чтобы остановиться на соответствии вызываемых тут переживаний с жизнью – отдельно от рассмотрения возможности «вчувствоваться» в изучаемые процессы. Не будем говорить о том, насколько экспериментатор понимает испытуемого; зададим себе другой вопрос: насколько переживания испытуемого сходны с теми, которые экспериментатор хочет вызвать и изучить? – Известна резкая критика Вундта этой стороны вюрцбургского метода. Мыслительная деятельность, вызываемая в этих экспериментах, настолько, по мнению Вундта, сложна и неожиданна для испытуемого, что как-нибудь наблюсти ее совершенно невозможно¹. В полной мере нельзя согласиться с Вундтом. Влияние неожиданности могло быть, собственно, только у Бюлера; утверждать это относительно прочих вюрцбургских экспериментаторов было бы просто недоразумением. У Марбе, напр., испытуемые даже удивлялись простоте и бледности пережива-

¹ Wundt. Kleine Schriften, стр. 276.

емых ими процессов суждения¹. Но прав ли Вундт, упрекая Вюрцбургскую школу в затруднении обыкновенного самонаблюдения разными невыгодными лабораторными условиями?

Можно ли сказать, что у Бюлера, напр., неожиданность и внезапность задачи дурно влияла на эксперимент? Мы этого не думаем. Чем труднее и по своему содержанию неожиданнее задача, тем ярче процесс мыслительной деятельности и тем он полезнее для психологии мышления. Но вот тут-то и скрывается вся беспомощность вюрцбургского метода. Зная только одно, что *надо самонаблюдать*, и заранее будучи бессознательно убежден в том, что психология мышления должна оперировать только при помощи рефлексии, т. е. не описывать доструктурные переживания, Бюлер совершенно отклоняется от истинного пути постановкой трудных задач. Как мы уже говорили в имманентной критике, для него эта трудность задач действительно была затруднением и самого метода, в то время как с объективной точки зрения эта трудность задач как раз наиболее ценна для психологии мышления. Пользуясь настоящим методом, Бюлер здесь лучше бы всего мог убедиться в том, что самые основные, конституирующие акты мышления никак не могут быть объяснены или описаны понятиями «конкретности» и «неконкретности». И чем более неожидан процесс, т. е. чем более он «захватывает» испытуемого, тем лучше, а Вундт думает, что это тем хуже. И думает так едва ли справедливо. Ведь и сам Вундт согласится, что мгновенно наступающие акты понимания, как одного слова, так и целой мысли, суть процессы как бы бессознательные; их мы не сознаем в моменты их существования. А образы суть всегда образы осознанные. Мы выше много говорили об этом. Бессознательный «образ» есть фикция, которой все равно не поймешь, сколько ни старайся. Да и сам Вундт пишет: «Когда бессознательному представлению приписывают реальное существование, то в таком случае переступают предел его эмпирически дозволенного употребления. Очевидно, при этом превращении образных выражений в реальности участвовало все еще обычное в психологии субстанциализирование представлений»². Раз «бессознательных» образов не существует, значит, акты понимания, совершающиеся бессознательно, не могут быть описаны понятиями «представлений» и, что то же самое, понятиями «без-образных» переживаний.

¹ *Marbe*. Op. cit., стр. 43.

² *Вундт*. Система философии. Пер. Водена, стр. 344.

А потому совершенно нет оснований печалиться по тому поводу, что «неожиданный» и «врасплох заставший» процесс мешает самонаблюдению. Он потому-то и неожиданный, что его нельзя самонаблюдать, т. е. переводить на термины «образности» и «без-образности», и тем лучше, что он неожиданный, т. е. тем естественнее, тем более лишен рефлексии, не характерной для конститутивных элементов мысли. Однако повторяем, что это так только с объективной точки зрения; с точки же зрения имманентной (по отношению к намерениям Бюлера) это только затрудняет «самонаблюдение» – благодаря неумению пользоваться настоящим методом. И насколько остальные вюрцбургские экспериментаторы, предлагавшие более легкие задачи, чем Бюлер, – имманентно судя, – более правы, настолько с объективной точки зрения они *менее* правы, так как хотя бы на тех же задачах Уотта, не говоря уже о Марбе, гораздо меньше и бледнее выступает сила мысли, чем у Бюлера, и бледность эта, конечно, не на пользу. Таким образом, вторая особенность вюрцбургского метода – именно лабораторность самонаблюдения – является для самой этой школы тем более пагубной, чем она интенсивнее проводится, с объективной же точки зрения она как раз является наиболее желательной.

Третья особенность вюрцбургского метода – именно опрос испытуемого непосредственно после реакции – тоже надо оценивать по-разному, если применить к ней и различные точки зрения. Во всяком случае нельзя пойти за Вундтом и огульно отвергнуть этот метод. Единственно, что может служить препятствием к такому методу, – это *внушение* через задаваемые вопросы. Что фактически здесь часто может быть внушение – против этого трудно спорить. Но что оно есть *всегда* – это заключение можно объяснить только беспокойным тоном критики Вундта. Внушение – вещь в высшей степени субъективная. Она зависит от тысячи случайностей и тысячи же средств к преодолению ее. Справедливо говорит также проф. Г.И. Челпанов об учености и опытности испытуемых в Вюрцбургском Психолог[ическом] Институте¹. Автор настоящего труда, долгое время работая в психолог. институте в качестве испытуемого во многих исследованиях, в конце концов относился совершенно как бы безучастно к тому, какая задача будет дана. Дается ли инструкция просто понять данное слово, или дается задача о координированном понятии, или, наконец, дается ли сложный философский вопрос – для меня совершенно все это безразлично.

¹ Г. Челпанов. Об экспериментальном исследовании высших умственных процессов. – Вопр. филос. и психол. Кн. 96, стр. 27.

Я в конце концов относился с одинаковым вниманием и с одинаковой сознательностью ко всякой задаче и ко всякому вопросу. Это, может быть, еще не идеал, но нам важно установить то, что внушаемость – вещь в высшей степени индивидуальная и субъективная и что всегда возможна такая ситуация, где никакое внушение не может преодолеть сознательного и спокойного отношения и к инструкции, и к опросу. Однако все это только одна сторона дела. Гораздо серьезнее недостатки в фактическом проведении этого метода опроса.

Во-первых, он предполагает слишком большую культурность испытуемых. В Вюрцбурге очень хорошо делали, что брали в качестве испытуемых почти исключительно «докторов философии». А обыкновенно ведь далеко не так легко иметь у себя для показаний таких «докторов»; те же лица, которые прозанимались психологией всего два-три года, в большинстве случаев являются совершенно не подготовленными для таких тончайших наблюдений. Уже это одно говорит против практичности в пользовании методом опроса. Во-вторых, метод опроса в связи с общей неметодичностью в Вюрцбургской школе является в высшей степени неясным по своему структурному принципу. Что, собственно, должен делать испытуемый, когда ему задают вопрос, напр., о степени такого-то пережитого им представления? Тут повторяется то же наше возражение, что и по поводу общей неразработанности метода. Пока испытуемый точно не разграничивает возможные углы зрения на пережитой процесс, пока он как следует не знает, напр., разницы между переживанием и рефлексией, – до тех пор опрос будет ставить испытуемого в тяжелую обязанность насильно выкапывать в пережитых процессах что-нибудь особенное и необычное. Иногда просто не знаешь, что ответить экспериментатору. Автор этого труда всегда в таких случаях говорит, что он мог бы сказать, но не может это формулировать – ввиду ли постепенного (а иногда и мгновенного) забывания процесса или же вследствие неопишуемой сложности последнего. Думается, совершенно иначе бы обстояло дело, если бы заранее были ясны все возможные точки зрения на переживания. При тех же условиях, какие были в Вюрцбурге и какие практикуются и обыкновенно, представляется неудобным, чтобы испытуемый описывал свои переживания со своих точек зрения. Начните излагать экспериментатору свои точки зрения – он ведь вправе прервать вас замечанием: это теория, мне нужно описание фактов...

И это так точно исполняемое, вполне истинное правило является, таким образом, фактически только помехой описанию. Все еще не привыкнуть к мысли, что нельзя описывать предмет с точки зрения бес-

конечности, что нужно сначала выбрать известное место для срисовки ландшафта, а уже потом его срисовывать. Таким образом, метод опроса, могущий для известных индивидуумов быть очень плодотворным, является совершенно бесплодным, если его взять в контексте общей вюрцбургской методики.

Перейдем к четвертой и последней особенности вюрцбургского метода – к необходимости словесно формулировать свои переживания тотчас же после реакции. Это одно из самых сомнительных свойств вюрцбургских методов. Полное описание переживания едва ли возможно при такой первобытной структурности метода самонаблюдения, какой пользуется эта школа. Словесная же формулировка, даже если правильно усмотреть все основные признаки пережитого, требует новых, иногда очень интенсивных процессов, переживая которые быстро забываешь весь эксперимент. Да и то обыкновенно умеешь на этих экспериментах закрепить словами лишь незначительную часть пережитого. Поэтому метод словесной формулировки, входящий как необходимая составная часть в общую вюрцбургскую методику, является самым сомнительным из всех прочих «методов». То, что трудно делать и без экспериментов, в чем находишь постоянные ошибки даже при многократном пересмотре, именно все эти необычайные по своей тонкости описания грубых сравнительно изгибов мысли и чувства, – все это становится еще сомнительнее, еще грубее при мимолетных «описаниях» и протоколах, длящихся всего по несколько минут. Разумеется, в принципе почти [нет] ничего невозможного в том, что испытуемый в течение 3–4 минут сумеет описать вам свой процесс; но фактически это почти невозможно.

В краткой форме мы рассмотрели экспериментальный метод Вюрцбургской школы как в его общей концепции, так и в его частных особенностях. *Этот метод*, можем мы сказать, *совершенно неметодичен*, так как чересчур общая форма его ничего не говорит о том, как надо этим методом пользоваться на практике. Что же касается частных, то в общем они допускают двоякое толкование в зависимости от точек зрения на них. Обыкновенно в принципе они полезны или терпимы, фактически же – излишни и чаще всего вредны. Правомерным является только самый общий принцип самонаблюдения. Надо самонаблюдать, говорит Вюрцбургская школа, и в этом голом утверждении как единственная правда ее метода, так и полнейшее *testimonium* *ее paupertatis*^{1*}.

^{1*} Свидетельство *ее* нищеты (*лат.*).

XXIII. ОБЩИЕ ИТОГИ ТРАНСЦЕНДЕНТНОЙ КРИТИКИ. Идеальный вюрцбургский метод за 2000 лет до Бюлера и Мессера¹.

Легко проследить ход нашей трансцендентной критики на Вюрцбургскую школу. Мы начали с критики выводов этой школы. Здесь мы нашли, что все особенности выводов вюрцбургской психологии объясняются ее своеобразным методом. Тут же нам стали ясными и те особенности имманентной критики, которые раньше мы нашли общими для большинства вюрцбургских исследований. Но, объяснив особенности выводов своеобразием метода, мы обратились к обучению самого этого метода. Уже и при анализе выводов становилась более или менее ясной необходимость предварительного феноменологического изучения переживаний. На анализе же метода мы убедились в этом воочию. Если мы теперь перейдем к анализу той части в системе Вюрцбургской школы, которая логически является первой, но которая для удобства рассмотрения оставлена нами на конец, именно к вопросу об *исходных пунктах* системы, то общее наше отношение к этому вопросу – после всего вышесказанного – является само собой. Мы констатировали полную самостоятельность Вюрцбургской школы относительно всех прочих школ и направлений; она не признает никаких авторитетов, и потому ничего заранее истинного для нее не существует. Это на основании всей нашей вышепредложенной критики выводов и метода – мы и должны теперь осудить и противопоставить вюрцбургской «беспредпосылочности» – *необходимость предварительной феноменологии и переживаний*. Это – главное и наиболее общее возражение против Вюрцбургской школы. В нем сходятся все наши возражения против вывода и против метода, и этими же возражениями оно и держится. Только давши до экспериментов феноменологический анализ познания, Вюрцбургская школа могла бы создать что-нибудь принципиально новое и непротиворечивое в психологии мышления. Но тогда, вероятно, существенным образом переменялась бы и вся методика ее.

Если бы мы захотели представить себе идеальное состояние Вюрцбургской школы, то незачем гадать о возможных формах, в которые вылился бы весь вюрцбургский экспериментализм. Такой идеальный эксперимент, у которого не мешало бы как следует поучиться современной Вюрцбургской школе, был описан более чем за две тысячи лет до нашего времени у Платона. Именно, в платоновском

¹ Первоначально перед этой последней главой должна идти глава (XXIII) «Итоги и параллели» – она обозначена в оглавлении, но затем вычеркнута автором.

«Меноне»¹ ведется доказательство знания как припоминания при помощи настоящего экспериментального метода. Сократ хочет доказать, что знание есть припоминание, и для этого берет мальчика, который жил все время у Менона и про которого этот последний знает, что он никогда геометрии не обучался. Начинаются бесконечные вопросы и бесконечные ответы «да», «как не так», «согласился», «как же иначе», «конечно», в результате чего выясняется следующий смысл всего этого гносеологического «эксперимента». Была дана фигура, которую признали квадратом. Мальчик, которому было сказано, что каждая сторона этого квадрата равна 2 футам, начинает открывать нужные Сократу Америки признанием, что площадь этого квадрата – 4 кв. ф., а площадь двойного такого квадрата – 8 кв. ф. Но чему равна сторона этого удвоенного квадрата? Мальчик разрубает гордиев узел данной задачи: и сторона должна быть вдвое больше стороны данного. Тогда Сократ строит квадрат на удвоенной стороне – получается фигура не в 8 кв. ф., а в целых 16. Мальчик подтверждает, что это не то. Но ведь если квадрат, построенный на стороне в 2 ф., равняется 4 кв. ф., а квадрат, построенный на 4 ф., – 16 кв. футов, то так как искомый квадрат в 8 кв. футов в два раза больше первого и в два раза меньше второго, то, значит, нужно взять и сторону для него среднюю по величине между 2 и 4, т. е. в 3 фута. Сократ опять начинает строить квадрат уже на стороне в 3 ф., и опять получается не то, что надо, 9 кв. футов, а не 8. «Но из какой же линии, – продолжает настойчиво спрашивать Сократ, – получается квадрат в 8 кв. фут.? Попробуй сказать нам точнее, и если не хочешь высчитать, то хоть скажи, как велика должна она быть?» «Но клянусь Зевсом, – отвечает мальчик, – не знаю». «Замечаешь ли опять, Менон, до какой степени воспоминания, наконец, достигнуто? Он и прежде, конечно, не знал, что за линия восьмифутового квадрата, равно как и теперь не знает; но тогда он был по крайней мере уверен, что знает ее, – смело отвечал, как человек знающий, и не думал сомневаться. Напротив, теперь уже считает нужным сомнение, и так как не знает, то и уверен в своем незнании»². «Правда», – отвечал Менон, едва ли имевший иное что ответить по своим убогим познаниям, недослушанным у других, недодуманным у себя. Наконец, Сократ, еще раз напомнивши мальчику, что, собственно, нужно найти, проводит сам диагональ в данном квадрате, а мальчик подтверждает, что эта диагональ делит квадрат пополам, что

¹ Meno. 82b–86b.

² Ibid., 84a.

если провести диагонали во всех четырех квадратах, составляющих 16-футовый, то получится еще новая фигура, тоже квадрат. Однако диагональ делит квадраты пополам, а всех квадратов 4; значит, полученный квадрат равняется 8 кв. ф., а сторона, на которой он построен, – диагонали данного квадрата. «Ну как тебе кажется, Менон, произнес ли он какое-нибудь не свое мнение?» – «Нет, все его». – «Однако он не знал же, как мы говорили недавно?» – «Твоя правда». – «И между тем эти мнения были-таки у него или нет?» – «Были»¹.

«Эксперимент» закончен. Сократ торжествует. Ведь раз у человека, который не знает того, что может не знать, есть верные понятия о том, чего он не знает, чему он никогда не учился, а только отвечал на вопросы, то это знание он почерпает в себе, а почерпать знание в себе – значит припоминать. Однако припоминать можно только то, что когда-нибудь было известно. Мальчика Менона никакой геометрии не обучали. Значит, «истинные мнения» он приобрел еще до земной жизни, а здесь они превратились в знания через вопросы. И еще один вывод из «эксперимента»: душа, познавшая истинно сущее до тела, по этому самому бессмертна.

Здесь дано все то, к чему, собственно, только и может стремиться Вюрцбургская школа. Именно, ей никогда не описать со своим методом процессуальности сознания; и она больше бы сделала, если бы, подобно Платону, старалась описывать не конкретные *hic et nunc*, но идеальные основы знания. Соответственно с этим должно было бы быть иным и значение испытываемого. Подобно платоновскому «мальчику», испытываемые должны были бы не описывать то, что у них есть в данную минуту, а рассуждать наравне с экспериментатором и тем помогать ему. Правда, в таком случае, как уже сказано, нет нужды садиться в особую лабораторию, а достаточно просто беседовать с умными психологами. Кроме того, если бы вюрцбургские психологи использовали эту платоновскую *Versuchsanordnung*, то им гораздо больше пользы принес бы и Гуссерль, который своими бесконечными делениями и дистинкциями достигает почти того же самого, что было гораздо проще, а для многих и убедительнее сказано и у Платона.

Во всяком случае первым вюрцбургским экспериментатором, и притом с точки зрения этой школы даже идеальным, был не кто иной, как философ Платон, и напрасно вюрцбургские психологи у него не поучились.

После всего этого подведем общие итоги.

¹ Ibid., 85c.

1. Вюрцбургская школа растет и падает вместе со своим методом самонаблюдения, и в этом ее громадное преимущество. Но в своей концепции самонаблюдения она совершенно не затрагивает внутренней структуры этого метода, представляющей далеко не один самонаблюдательный учет переживания, но и многие элементы т. н. абстракции. Она ограничивается культурой и защитой внешних форм самонаблюдения как метода, т. е. старается, напр., об его систематичности, экспериментальности, протокольности, совершенно не давая удовлетворительного решения вопроса о внутренней структуре и границах этого метода.

2. Отсюда получается длинный ряд бедствий прежде всего для тех же самых внешних форм метода, которые с таким усердием выдвигаются в Вюрцбурге. Во-первых, ни к чему не ведет опосредствованность этого метода (т. е. переживание процесса не самим исследователем, но «испытуемым»), так как при необходимости «вчувствования» в показания вся лабораторная обстановка с успехом может быть заменена чтением психологических романа, повести или даже рассказа; и в показаниях испытуемых, и в соответствующих описаниях в романе одинаково ведь не дано особой структуры метода, а требуется просто наблюдать и «вчувствоваться».

3. Во-вторых, отсутствие тонкой структуры в вюрцбургских методах мешает извлечь возможную выгоду из второй внешней особенности этих методов – именно из искусственного создания сложнейших процессов, напр., у Бюлера. Так как вюрцбургские психологи знают только одну, простую «инструкцию»: «наблюдайте и описывайте как можно подробнее», то трудность задачи, естественно, только мешает «наблюдать», в то время как, объективно судя, такие-то процессы только и надо изучать, правда, не тем методом, что в Вюрцбурге.

4. В-третьих, система опроса, принципиально допустимая и полезная, делается тоже излишней и вредной ввиду неопределенного положения испытуемого перед сложнейшей массой переживаний, зависящего все от той же неопределенности внутренней структуры самонаблюдения.

5. Наконец, в-четвертых, отсутствие сознательно воспринятых точек зрения на переживание препятствует и последней внешней особенности вюрцбургского метода – именно необходимости в немедленной словесной формулировке – стать плодотворным приемом исследования.

6. Еще больший вред от внутренней неметодичности самонаблюдения как метода получается для *выводов*, и в особенности для учения об интенциях. Ближайшим пагубным последствием было бес-

сознательное нарушение первоначального намерения почти у всех вюрцбургских психологов наблюдать конкретные *hic et nunc* переживаний и немотивированный сдвиг в сторону «созерцания сущности» Гуссерля. Отсутствие точно зафиксированной внутренней структурности самонаблюдения приводит к несознательным колебаниям между методами «реального разложения» и методами «абстракции». Отсюда многочисленные эквивокации у всех этих экспериментаторов от Марбе до Коффки.

7. Конкретнее говоря, это повело прежде всего к принципиальному выдвиганию проблемы «неконкретности», далеко не имеющей такой принципиальности уже потому, что как «образные», так и «без-образные» переживания суть одинаково известные наши квалификации и результат рефлектирующей мысли. В чистом переживании, лежащем в основе всего сознания и познания, нет ни «образов», ни «без-образности», ни вообще каких-нибудь других структурных форм сознания. В переживании же, схваченном в понятии, в рефлексии, «образные» и «безобразные» переживания до того переплетены и текучи, что выдвигание «неконкретности», да еще в смысле «направленности» Гуссерля, есть такое же овеществление сознания, что и выдвигание «образных» переживаний в психологическом сенсуализме или что физиологические схемы старого материализма. Это же является причиной и того, что теория «неконкретности» в сущности очень далека от своей ближайшей задачи – от критики психологического сенсуализма.

8. Далее, та же самая причина повела в Вюрцбургской школе к отождествлению антитезы «конкретного» и «неконкретного» с антитезой явления и смысла у Гуссерля. Это сплошное недоразумение, отвергнутое самим Гуссерлем, объясняется именно внутренней неметодичностью вюрцбургского метода. И «конкретное» и «неконкретное» суть одинаково реальные, психические, эмпирические состояния, т. е. *явления* (в смысле Гуссерля); их одинаково надо противопоставить *смыслу* (по Гуссерлю), оставшемуся в Вюрцбурге не разработанным уже по самой сущности экспериментализма.

9. Универсальным возражением поэтому против Вюрцбургской школы, объединяющим все прочие возражения, должен служить постулат предварительного анализа структуры самонаблюдения, т. е. предварительного феноменологического описания структурных и до-структурных форм сознания.

10. Локализуя вюрцбургскую психологию на фоне общих гносеологических и психологических учений, мы должны сопоставить

ее прежде всего с Кантом и квалифицировать ее выводы как психологический психологизм (т. е. как психологизм, происшедший от психологических операций) в противоположность выводам у Канта, являющимся гносеологическим психологизмом; кантовская анти-теза чувственности и рассудка с известной точки зрения равнозначна вюрцбургской антитезе «конкретного» и «неконкретного». Что же касается Гуссерля, которого якобы хочет подтвердить Вюрцбургская школа, то его антитеза явления и смысла гораздо шире вюрцбургской и последняя вполне вмещается в сфере общего первого члена анти-тезы Гуссерля – явления. Впрочем, психологизм Канта и Вюрцбургской школы и вытекающие из него параллели как между ними самими, так и в их отношении к Гуссерлю, возможны только при известном перспективном сокращении всех этих трех величин. Полная и абсолютная аналогия между Вюрцбургской школой и Кантом невозможна ввиду постоянных колебаний первой и постоянных противоречий у второго, если эти величины брать в целом; феноменология же Гуссерля является в общем недоконченной и недоговоренной, и для сравнения ее с чем-нибудь приходится тоже известным образом упрощать ее и давать ей особые толкования^{1*}.

^{1*} В оригинале работа подписана: «А. Лосев. Москва. 9 февраля 1915 г.», подпись, место и год зачеркнуты автором.

АТЕИЗМ, ЕГО ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ВЛИЯНИЕ НА НАУКУ И ЖИЗНЬ

Из записок А. Лосева. Новочеркасск, 16–17 июня 1909 г.

Без религии человек не может жить разумной жизнью.
Гр. Л.Н. Толстой

Среди треволнений и несчастий текущей жизни русского народа у нас все сильней и сильней развивается неверие, самый грубый и принципиальный атеизм. Если почти все влияния Запада были для нас благодетельны, то влияние атеистов нужно отнести к явлениям самым гибельным и нежелательным. Недаром так упорно не поддается народная масса переделке ее жизни на началах учения атеистов. В данном случае сопротивление низших классов благодетельно для простодушного мужика. Лучше заблуждаться бессознательно, чем сознательно совершать великие ошибки.

Сущность учения атеистов заключается в отрицании Божества, в отрицании возможности бытия совершенного Разума, а следовательно, и влияния Его на жизнь природы и человека. Вся Вселенная, согласно этому учению, есть только материя, движение и форма. Она вечна и бесконечна, явления в ней строго подчинены определенным законам, которые как таковые и исключают всякое сверхъестественное вмешательство.

Атеизм зародился в глубокой древности. Он появился, надо полагать, как следствие упадка общественной нравственности. Чем человек нравственно выше, тем более он религиозен, тем впечатлительнее он к проявлениям Божественного Разума. Ведь Бог не только служит предметом познания ума, Он еще та цель, к которой мы должны стремиться. А поэтому понятно, что если мы становимся выше в нравственном отношении, мы ближе к Богу и что, совершая дурные поступки, т. е. становясь безнравственными, мы удаляемся от Бога и, быть может, даже его отрицаем. Итак, атеизм зародился на почве нравственной испорченности. Зарождается он и теперь в каждом че-

ловеке, коль скоро тот забывает о своих нравственных обязанностях. Постоянные удовольствия, часто не совсем невинные, превращение забот о материальном благосостоянии в прихоти и пр. – все это не дает нам возможности глубже вникнуть в те истины, которые даны нам в Евангелии, исключает возможность стать истинными последователями Христа. Мы замыкаемся в круг исполнения требований нашей физической природы и в конце концов начинаем отрицать Бога. Таково истинное происхождение атеизма в истории и сознании отдельного человека.

Наши ученые, занимающиеся естественными науками, думают приобрести из наблюдения природы истинное понятие о Боге. Действительно, природа свидетельствует о совершенстве, мудрости и величии ее Творца и в самом деле способна сделать всякого непредубежденного человека истинно религиозным. Но все дело в том, что многие ученые-натуралисты (а они, собственно, и являются атеистами) не имеют той способности, которая бы давала им возможность если не познать, то ощутить Бога в природе, они являются людьми с предрассудками, как это ни странно звучит на первый раз. Да, эти ученые, провозглашающие объективность в научном исследовании, не поступают так сами. Они приступают к изучению явлений природы с тем предубеждением, что Бога нет. А другие, «осмотрев все небо и не найдя там следов Бога», как выразился астроном Лаланд, обращаются к другим наукам, наукам метафизическим, и, не находя возможности употреблять при изучении их те же средства, что и в экспериментальных науках, отрицают их, а следовательно, отрицают и бытие Бога. Вот вам другая причина появления в человеке атеизма. Атеизм покоится, следовательно, на почве нравственной испорченности, на почве одностороннего изучения наук (например, только наук естественных) и принципиального нежелания во всяком случае не верить в Бога и Его установления на Земле. Известно изречение английского мыслителя Бэкона, что недостаточное знакомство с естественными науками склоняет людей к безбожию, основательное изучение их приводит людей к Богу. Да это и понятно. Нахватавшись верхушек из естественных наук, нельзя судить о всей природе; только глубокое и основательное их изучение, дающее возможность иметь связное представление о том, что такое окружающий нас мир, может иметь положительные результаты в религиозном отношении. Вот Ньютон, снимающий шляпу при произнесении кем-нибудь слова «Бог», вот Гершель, говорящий, что чем ближе раздвигается область науки, тем более является доказательств существования Вечного,

Творческого и Всемогущего Разума, вот Фламарион, вот Коперник, Галилей, Паскаль, Кеплер, Линней, Кювье, Фарадей, Либих, Фехнер, Медлер, Фай, Вирхов, Т. Мюллер, Гумбольдт, Араго и пр. и пр. – вот люди, действительно посвятившие себя изучению наук внешнего и внутреннего мира, действительно «ученые» – и что же? – они все религиозны. Бюхнер, Фогт, Молешотт, эти апостолы атеизма, – они очень и очень далеко не считаются первыми величинами в естествознании.

Если верить Пфенигсдорфу, 92 % естествоиспытателей принадлежат к числу верующих, 6 % – индифферентны в делах религии и только 2 % – атеисты.

Иногда говорят, что появление особенно большого числа атеистов XVII–XX ст. есть реакция средневековому католицизму. Тем хуже для неверующих ученых! Они не правы, потому что свое справедливое озлобление против гнета папского деспотизма делают неосновательным, перенося его на всю вообще церковь, игнорируя ее благотворное влияние на жизнь человека. Словом, атеизм, как можно видеть из вышесказанного, есть явление противоестественное, болезненное и силой стремящееся переделать на своих уродливых началах человеческую жизнь и науку. Накануне появления на Земле Божественного Учителя было так много атеистов, что они оказывали колоссальное влияние на общественную жизнь Рима и Греции и вели ее к скорейшему разрушению. Лучшие люди тогдашнего времени, как Цицерон, Сенека и др., резко восставали против них и осуждали неосновательные убеждения Лукреция, Петрония и всех прочих родоначальников современного атеизма. Да и вообще в древности атеизм вызывал сильную нравственную и религиозную оппозицию со стороны истинных философов и ученых. Но что не могли сделать отдельные люди, то сделало христианство, против чего безуспешно боролись языческие философы, то окончательно было побеждено христианскими философами и апологетами. Вплоть до XVI–XVII ст. не могла двигаться дальше человеческая мысль, и она была обречена на застой в Западной Европе благодаря злоупотреблениям силой Католической Церкви, на Востоке – благодаря всеобщему народному невежеству. Не мог, разумеется, получить дальнейшего развития и атеизм. Но с XVII–XVIII столетия, когда орудия пап для реакции самостоятельному мышлению достаточно притупились, атеизм, получив громадную поддержку в естественных науках, достигает в своем развитии удивительных размеров. Гоббс, Толанд, Ламетри, Кондорсе, Гольбах, Фейербах, Молешотт, Бюхнер, Карл Фогт <неразборчиво>

Штирнер, Швейцер, Ришпэн и мн. другие – вот защитники материализма, пантеизма и сенсуализма, т. е., говоря вообще, атеизма.

Но ни один из них не дал более или менее основательных доводов в защиту исповедуемой ими веры в управление Вселенной одними естественными законами без приведения последних в действие какой-нибудь силой свыше. Ни один из них не мог уничтожить противоречия между идеями, лежащими в основе человеческого существа, и новыми взглядами на человека как на простой механизм, как на нечто, одушевленное в той же мере, что и обыкновенное неорганическое вещество. Эти ученые оказали самое пагубное влияние на развитие науки и на жизнь человека.

Атеизм легко решает «мировые загадки» и забывает об ограниченности человеческого разума. Он стремится к естественности, стремится изгнать из науки все непонятное, забывая, что его учение есть тоже в сущности метафизическое и что все так называемое знание только и возможно при наличности веры. Одну тайну атеисты объясняют другой, и, в то время как христианская религия предполагает вполне понятную и в некотором смысле естественную идею веры в одно Начало всех других начал, одну Причину для других причин, атеисты создают непонятный заколдованный круг взаимодействия причин, где одна причина является следствием одного явления и основой другого. А другие допускают существование слепого случая, забывая целесообразность в природе. И первые, и вторые, разумеется, поступают в данном случае как баснословный барон Мюнхгаузен, вытаскивающий себя из воды за волосы. Но если все загадки решены, все тайны открыты, то к чему же наука?

Последняя отрицается атеизмом и с другой точки зрения. Истина (а она есть цель развития науки) представляет собою, как выразился один ученый, соответствие между мыслящим субъектом и мыслимым объектом. Но это соответствие возможно только тогда, если мы признаем общее начало и источник (притом единственный) человеческого мышления и мыслимого бытия. Теперь предположим, что такое общее начало отсутствует; следовательно, вышеуказанная связь исчезает, ибо в этом случае истинное познание невозможно. Но тогда опять тот же вопрос: для чего же наука?

А между тем атеисты заключили с нею прочный союз, они, например, издавна соединились с материализмом и получили от него немалую поддержку. Опровержение материализма завело бы нас здесь очень далеко, а потому, чтобы не отвлекаться в сторону, мы пока прямо признаем, что материалистическое учение несостоя-

тельно. Итак, атеисты имеют пагубное влияние на науку, потому что, прославляя ее и держась крепко ее стороны, они в сущности в ней не нуждаются, они отрицают ее. Но в несравненно большей мере разрушающее влияние оказывает атеизм на жизнь. Да, влияние это больше чем пагубно и тем большей становится, что у человека отнимают все святое, все, во имя чего он живет, трудится, во имя чего стремится к идеалу. «Хорошо то, – говорит Фейербах, – что соответствует потребностям человека и все в человеке, все – для человека». Если мы совершенствуемся, если избегаем дурного, то это делается нами для достижения высшей цели, для достижения вечного блаженства и абсолютного счастья. Но если нет Того, Кто бы звал нас на этот путь к счастью, если нет в будущем ни одной отрадной светлой точки, то для чего все это стремление к идеалу, для чего нравственная жизнь? Проповедуя неверие, атеисты проповедуют безумное пользование земными благами, безумный эгоизм и отчаянное веселие. Ведь, по учению атеистов, основным правилом жизни в сущности является удовольствие как удовлетворение единственно законных потребностей чувственной природы, которая только и признается атеистами в человеке. Но удовольствие в той форме, какой учат ему атеисты, мало того что несостоятельно с нравственной точки зрения, оно не годится быть принципом здоровой жизни вообще. Атеист говорит: «Исполни животные твои потребности, ибо это цель твоей жизни». Отлично, пусть мы исполняем. Но эти потребности зависят от внешних обстоятельств. Сегодня я хотел чего-то, завтра вот это удовольствие мне нравится. К чему же в конце концов это ведет? Да к тому, что я, мечтавший сделаться свободным от Бога и религии, сделался бесхарактерным существом, вполне подчиненным явлениям внешнего мира. Где же та хваленая свобода? Где здесь правда? Так-то ведет атеизм в пропасть, так-то заставляет мучиться всякого мало-мальски здравомыслящего и склонного к истинному добру своего адепта.

Принцип удовольствия видоизменяется еще в принцип личной пользы, коль скоро человек входит в соприкосновение с другими людьми. Но этот видоизмененный принцип удовольствия еще менее основателен для того, чтобы быть признанным как здоровая основа человеческих отношений. Один, согласно требованию своей физической природы, стремится к одному, другой – к другому. Один берет взятки, другой с точки зрения того же атеизма признает полезным для себя не взяточничество, а незаконное достижение известной карьеры и старается помешать ему, третий... Не распространяясь даль-

ше, скажем, что атеизм ведет к дикой борьбе всех против всех. Это ясно как Божий день.

Сами атеисты признают, что такое исполнение личных потребностей ведет к печальным результатам, и выдумали какое-то общее благо, с которым всякий в жизни должен считаться. Но если я – человек богатый и могу удовлетворять свои жизненные желания и страсти, то какое мне дело до бедноты? У меня нет ничего, что бы служило оправданием для помощи бедным, нет того, во имя чего я должен быть милосердным. Теперь. Если я беден, то я буду тянуть со своего соседа последние соки до тех пор, пока это будет возможно. И я буду прав: ведь я же исполняю естественные законы, т. е. удовлетворение физических потребностей. Вот и «общее благо» атеистов отправляется в Лету. Но они не хотят смириться, они хотят дать законы, которым должен подчиняться всякий и которые имели бы целью поддержать уважение к общему благу. Но атеисты забывают, что подчиняться этим законам – значит нарушать другие законы, законы, данные ими же самими, которые говорят нам об исполнении материальных запросов. Естественно, необходимо привыкнуть к силе, к стеснению нашей свободы, если мы не будем исполнять этих последних законов. Но коль скоро сила как основание законного права является выше последнего – отсюда один шаг уже до произвольного насилия. Это опять повод к ожесточенно-трагической борьбе за существование. Право силы совместно с заботой о личной пользе и удовольствии неизбежно заявит себя ужасами злодейства, на которые нельзя найти управы и суда; в атеистическом принципе личной свободы и удовольствия злодейство всегда найдет себе оправдание. Разумеется, при всеобщей борьбе и разрозненности интересов не может быть и речи о прогрессе. Словом, «общее благо» – мертворожденное детище атеизма.

Таково влияние атеизма на науку и жизнь. Не напрашивается ли здесь сама собою мысль о предохранении нас от него, о борьбе с его последователями? Не говорят ли нам о себе атеисты противоречиями в своем учении: «Наши взгляды неосновательны; они продукты умственного недомогания»? Да, атеисты сами опровергают себя; они отталкивают всякого непредубежденного человека, действительно желающего решить вопрос: «что есть истина?» Довольно того, что под их влиянием погубило столько умов, столько теплых и любящих сердец; атеисты наложили на них печать железного механизма, воспрепятствовали развиваться им самим и принести пользу ближнему. Неужели же мы допустим, чтобы атеизм развивался дальше? Нет, мы будем

боротся и если наши попытки вернуть неверующих в лоно истинной религии не удадутся, то пусть они умрут, эти безбожники, эти хулители Христа и враги человечества, пусть на их месте появятся честные и добрые работники, которые поведут погрязшего в невежестве человека к истине, счастью, добру.

Будет, да, будет новая земля и новый, совершенный человек, будет счастье и жизнь непорочная.

И над этой новой землей возвысится свод лазурного светлого неба и Солнце любви осветит людей дыханьем Божественной правды. Все человечество будет хвалить, как один человек, своего Всеблагого и исполненного вечной любви Творца и Мудрого Промыслителя.

25 июня 1909 года, ст. Каменская.

О РЕЛИГИИ

I. Подход к религии,

- 1) наивный, непосредственный, как результат известного душевного голода;
- 2) несущий с собою всю сложность и противоречивость современной умственной и нравственной жизни.

Двойное рассмотрение религии:

- 1) *Фактическое* – а) историческое, б) психологическое.
- 2) *По сущности* – рассмотрение непосредственной данности.

II. О непосредственной данности вообще и в религии.

1. Сознание и его органическое устройство.
2. Общие типы сознания:
 - а) разделение *по стройности* (оформленность) и
 - б) разделение *по качественности*.
3. Градация от качества минус форма к форме минус качество.
4. Зависимость взаимная между формой и качеством.

III. Непосредственная данность в религии.

1. Чистое качество (настроение) и переход к оформленным состояниям.
2. При философском освещении это вскрывается как постоянный *переход от одного противоречия к другому*.
3. 1. Непримируемые противоречия.

2. Их необходимый характер в религиозном сознании.
- IV. Иллюстрация основных противоречий религиозного сознания.
1. Бог – абсолютное добро и существование зла.
 2. Бог – создатель всего и свободная воля человека, ответственность.
 3. Сотворение мира и всеблаженство Бога.
 4. Бог – Личность и Бог – Мир.
 5. Бог – бесконечность, и наши атрибуты Божества.
- V.
1. Религия там, где эти противоречия затронули всю душу.
 2. Враги религии – абсолютная ясность и абсолютный скепсис.
- VI. Тот же антиномизм характеризует религиозную жизнь и в практической жизни. Примеры: Катерина в «Грозе». Антигона. Царь Эдип.
- VII. Иллюстрации жизненных противоречий религиозного сознания: самоубийство, уход в монастырь.
- VIII. Стихотворение в прозе Уайльда: «Чертог Суда». Жизнь есть ад. О рае мечтаем, но и вообразить-то себе не сможем.
- IX. Отношение так понимаемой религии к науке.
1. Величины это несравнимые. а) *Религия* есть внутреннее беспокойство при переломе от нашего мира к невидимому. б) *Наука* же есть спокойное и методическое разрешение вопросов нашего земного мира.
 2. Если же под наукой понимать жажду знания вообще, то и тут вопрос не меняется
- X. Отношение религии к искусству.
1. Сущность – совершенно одинакова.
 2. Форма – тоже (мифомышление).
 3. Что не мифомышление, то не искусство, хотя несомненно – творчество.
- XI. Отношение этого зерна религии к конкретным формам религии.
1. За всяким догматом – целая история этого антиномизма и беспокойства.
Примеры:
 2. а) Культ матери-земли и культ Богоматери.
 3. б) Догмат о воскресении плоти.
 - 1) Цель аскетизма.
 - 2) Бессилие идеи и слепость материи. Материализация и одухотворение.
 - 3) Недостроенная обитель богочеловеческого духа.
 - 4) Всеобщее воскресение и восстановление всяческих.
- XII. Общий вывод: святое беспокойство и тайный мир.

О РЕФОРМЕ ЗАКОНА БОЖИЯ В ГИМНАЗИИ

Движение к механизму.

Разрушение патриархальности (Шопенгауэр, Р. Вагнер, Ницше).
Революционная сила религии. Европа – кладбище. Очередь за новыми материками. Восприятие исторического процесса. Культуре не нужна красота. Дрессура. Славянофильство и усадьбы.

I. *Мои права на суждение о Законе Божиим.*

Неотделимость *религиозности от народности.*

Православие – онтологическая основа нашей национальности.

У меня – критика преподавания, а не преподавателей.

II. *Критическая часть.*

1. Анализ «*Катехизиса*» Филарета.

a. Общая оценка – *вербальные* определения.

b. Частные особенности: 1) игнорирование мистической сущности православия;

2) отсутствие критического анализа в сфере разума.

c. Примеры.

Вера и знание (Катех., 3 стр.)

Божественное откровение, и в частности священное предание (4–6)

Определение чуда (13)

Воплощение и догмат о Богоматери (31)

Благодать в Церкви (44)

Воскресение мертвых (63)

Жизнь будущего века (65)

Искушение (73)

Любовь без добрых дел (82)

2. Анализ школьной «*Истории Церкви*».

A. И. Кошелев: «Без православия наша народность дрянь. С православием наша народность имеет мировое значение».

a. Категория науки – *причинно- и причинно-временной ряд.*

Категория религии – творчески-мистический план.

b. Пример: явление Богоматери преп. Сергию.

Сошествие Св. Духа на апостолов.

c. Где примирение этого? – Мировая мистерия – недоступна младшему возрасту.

1. Глубинно-психологический историзм.
 2. Христианство как точка зрения. Богочеловечество. Преображение духа и плоти.
 3. Православие.
 4. Три возраста.
3. Анализ *Вероучения*.
- а. Учение о Боге как *Творце* мира.
 1. Библейский миф – последняя опора.
 2. Неразличение исторической и религиозной реальности мифа и как следствие –
 3. Механическое и логическое засилье в мифе.
 4. Условия действительности мифа:
 - а. Общий фон первобытных верований.
 - б. Впечатление психологической неизбежности вопросов космологии.
 - с. Мистическое прозрение сквозь туманную дымку мифа и поэзии.
 - б. Учение о Боге как Искупителе падшего человека.
 1. Тайна воплощения.
 2. Догмат о воскресении плоти.
 - а. Отсутствие *историзма* в Вероучении.
 - б. Возможный путь истинного преподавания догмата.
 1. Подготовка в греческой культуре и философии.
 2. Бессилие идеи и слепота материи. Всеобщее разъединение.
 3. Материализация и одухотворение. Всеобщее воскресение.
 - с. Учение о Боге как о святителе людей.
Пример: таинство брака.
 1. Отсутствие *психологической* точки зрения.
 2. Цель таинства: благодать чистого единодушия к благословенному рождению и христианскому воспитанию детей.
 3. Возможный путь объяснения таинства.
 - а. Разъединение душ.
 - б. Жажда воссоединения.
 - с. Космический момент – Христос и Церковь.
 - д. Слияние и сращение душ.
 - е. Оценка реальной обстановки любви и брака.
4. Анализ *Нравоучения*.
- а. Что нужно было бы?

1. Любовное приятие и оценка всех сомнений и противоречий современности.
 2. Возбуждение *творческих* потенций души. Религия как творческий акт.
 3. Пафос и красота, способные увлечь.
- в. Недостатки *Нравоучения* с этих 3 точек зрения.
1. Несерьезное отношение к *противоречиям* современности.
Пример: «Преступность лжи» у А. Покровского (63 стр.).
 2. Противодействие творческим потенциям – опора на текст.
 3. Отсутствие пафоса – каменный и всегда одинаковый язык и слог.
- с. Единственный путь *Нравоучения*.
1. Немыслимость какой-нибудь *догматической* системы для современного человека, ибо он насквозь искание.
 2. Действенны лишь *мгновенные вспышки* гениальных интуиции и прозрений, освещающие мир.
 3. Не отвлеченная система нравственных правил, но рассмотрение *конкретных мироощущений* гения.
 4. Это – задача историй литературы, а не Нравоучения.
 5. <...>^{1*}

III. *Часть систематическая.*

1. Общие принципы –
 - а. Вскрытие мистической сущности христианства.
 - б. Критический анализ предмета.
2. Частные принципы –
 - а. *Непосредственное* просвещение ума – в младших классах.
 - б. *Теоретическое* усвоение основ религиозного процесса – в старших классах.
3. Три периода –
 - а. Период наивной веры (I–IV кл.).
 - б. Переходный период (V–VI).
 - с. Критический период (VII–VIII).
4. Первый период –
 - а. Центр религии Христа – идея *богочеловечества*.
 - б. Ее содержание –
 - А. *Мировая история*
 1. Первозданная чистота.
 2. Распадение мировой сущности. Зло.

^{1*} Текст в рукописи обрывается.

3. Первый фазис воссоединения. Воскресение Христа.

4. Воскресение мертвых и воссоединение всяческих.

В. История души

Элементы нравоучения (творческая и жертвенная любовь).

с. В I–IV классах – то, что теперь в I–VIII кл.

d. Примерное распределение по классам.

I класс. Христианская космология.

1. Ветхий и Новый Завет – в виде отдельных рассказов для иллюстрации основных идей космологии.

Ср. Чехов; детская литература.

2. Привлечение иных благочестивых сказаний и преданий. Сказания древнерусские (Китеж, София и Царь-град, Жития преп. Сергия, Серафима). Использование русской художественной литературы. Древнерусская иконопись.

II класс. Христианское Нравоучение.

1. Три основные группы обязанностей.

2. Чтение Евангелия и Апостола.

3. Чтение художественных произведений.

4. Обязательное отсутствие учебников.

(sic!) 5. Отсутствие логических определений и обязательной ссылки на текст.

III класс. Начатки Вероучения и Богослужения.

Исключительное чтение Евангелия и Апостола и изучение основ Вероучения на соответствующих местах Евангелия и Апостола.

IV класс. История церкви.

Обзор важнейших событий, обзор полумифологический, ненаучный.

е. Принципы первого периода (на основе общего – *Просвещение ума*).

1. Конкретизация – *религиозный миф*.

2. Свободное чувство и искание – *незадавание учить науку, в особенности детям*.

3. Свободное творчество – *привлечение новых мифов и рассказов*.

5. Второй период.

a. Польза полной отмены Закона Божия в V–VI кл.

b. Польза замены нашего Катехизиса и истории Церкви каким-нибудь более положительным материалом.

с. Примером такого положительного материала является *история религий*.

d. Примерное распределение.

V класс. История религии.

Первобытная религия. Культ фетишей, животных и растений. Культ предков. Представления о душе и загробном мире.

Религия Египта, персов, Китая, семитов, религия Греции, Рима, Индии.

VI класс. Еврейский монотеизм и зарождение христианства.

a. Особенное значение должна иметь *история догматов*.

1. Введение в историю догматов.

a. Евангелие I. X. по свидетельству Его самого.

b. Общее возвешение о Христе в первом поколении верующих.

c. Тогдашнее толкование Ветхого Завета и значение иудейских чаяний будущего.

d. Значение религиозной философии эллинизированной иудеев для переработки Евангелия.

e. Религиозные настроения в первые два века у греков и римлян.

2. Возникновение церковного догмата.

3. Развитие церковного догмата.

b. История догматов должна показать живое развитие идеи и живое творчество духа. (Пример: «Лица» до Тертуллиана.)

c. Принципы второго периода (на основе общего – переходная эпоха).

1. Отсутствие принуждения.

2. Начала позитивного мышления (история религии).

6. Третий период.

a. Принципы третьего периода.

1. Позитивно-историческое мышление.

2. Критически-философское мышление.

b. Философия религии.

1. Философское осмысление религиозного исторического процесса.

2. История религиозных воззрений и, в частности, оценка христианства.

c. Философия истории религии.

1. Психологическая закономерность религиозного процесса –
 - а) Вера в *знании* (религиозная природа основного критерия истины).
 - б) Вера в *воле* (волевая природа веры, вера – основание свободы и нравственного закона).
 - в) Вера в жизни чувства.
2. Закономерность мифологического процесса.

ОБЩАЯ МЕТОДОЛОГИЯ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ И МИФА

1. Возможные религиозно-философские обобщения

- а) Начиная с законченных форм и доходя до *темного грунта* мифа, религии и всей истории, невольно становимся в тупик перед вопросом:

откуда *первый толчок к развитию* и почему он именно здесь, а не у всех животных?

Что было раньше?

Получается впечатление *чуда, нечеловеческой заданности* истории.

- б) Если иметь в виду первоначальный темный грунт истории, то единственной антитезой этому грунту, которая и обуславливает собою историю и ее движение, является *пространственно-временное сознание*.

Употребляя старые термины, можно говорить о

1. *тезисе* (непроявленная и неразличенная бездна бытия и жизни) и об
 2. *антитезисе* – быстро идущая впереди 1) *дифференциация* этой бездны при посредстве пространства и времени и 2) постоянная смена некоторых систем дифференцированных элементов.
- в) Тогда возникает и третье предположение: не идет ли история к какому-нибудь высшему *синтезу*, к полному проявлению перво-бытной бездны?
- г) Общефилософская схема
тезиса – как непроявленной полноты бытия, т. е. *бездны*,

антитезиса – как пространственно-временной дифференциации и интеграции этой полноты, т. е. *истории*, и

синтеза – последнего исчерпания бездны и последнего ее выявления и различения; эта схема может быть оспариваема, но наука не может отказаться от таких фактов:

1. Где-то когда-то, в известный момент времени начинается *история*.
2. История мифа и религии есть пространственно-временная дифференциация и интеграция элементов сознания, извлекаемых из недр собственного духа.

2. Основные принципы исследования истории религии и мифа

а) Основная задача: понять данный миф или памятник религии не как статическое целое, но как *завершение и понять историко-психологически*.

Другими словами, не зная никакой истории, а имея лишь законченные мифы, мы должны по ним определить их историю, их рождение и рост.

б) *Это общее задание* (миф и религия как организм) ставит нам существенные границы к *применению обычных естественнонаучных методов*.

1. *Теория регресса* (вырождения) у Шеллинга, Баадера и Крейцера слишком *прямолинейна*, чтобы отразить всю сложность и запутанность исторического процесса;

2. То же и теория *прогресса* (у Гегеля) и вообще эволюционизма. Такова обычная схема:

«фетишизм, политеизм, монотеизм», –

1) где деление по *числу объектов культа* само по себе ничего не говорит об их *содержании*,

2) где действует *общий предрассудок* о процессе истории от простого к сложному, от несовершенного к совершенному.

3. Даже понятие *развития* не имеет вполне обоснованного права на употребление в историческом исследовании (как это с оговорками принимает Вундт).

Не прогресс и не регресс, не развитие, но – *процессуальность*.

4. Пагубной, далее, является привычка сводить *все к одному принципу*.

Отсюда – споры натуралистов и анималистов о едином понятии души у первобытного человека и пр.

- Если принцип – то допускающий *бесконечное разнообразие фактов и соединений* (таково понятие чистого опыта и аффекта).
5. Следовательно, в истории мифа и религии нет *никаких законов, ибо нет*
 - 1) законченных форм,
 - 2) развития законченных форм.
 6. В истории только
 - 1) *описание* и необходимая для описания бесконечно сложного процесса *какая-нибудь*
 - 2) *точка зрения* на этот процесс.
 - с) Возможны точки зрения общественные, экономические, юридические, эстетические, отвлеченно-логические и т. д. Мы изберем точку зрения *религиозно-психологическую*, т. е. такую, в которой есть задание
 1. описывать *самую*, так сказать, *материю религиозного опыта* – независимо от юридических, экономических и пр. квалификаций его;
 2. описывать ее в ее *возможной постройительной и познавательной полноте*;
 3. базироваться при этом на таких элементах *личного религиозного опыта*, которые я признаю для религиозного сознания
 - 1) конститутивными и 2) самоочевидными.
 - д) Обыкновенно это отвергается как *субъективизм*; на самом же деле:
 1. могут и должны быть споры и о *самоочевидном*,
 2. истина рождается не из отрицания субъективной очевидности, но *из сравнения субъективных очевидностей* разных исследователей *между собою* и из превращения ее таким образом в *очевидность объективную*.
 3. Обыкновенное «всеобщее и необходимое» естественнонаучное знание тоже ведь сводится к этому, только *живую полноту религиозного опыта* подменяет знанием *внешних* и потому случайных фактов.
 - е) *Религиозно-психологические предпосылки* истории мифа и религии необходимы *методологически*.
 1. Для случая, где не хватает непосредственных исторических доказательств и свидетельств, *Вундт* устанавливает два пути (Миф и религия, стр. 80):

1. сравнение с родственными представлениями других народов,
2. поиски в явлениях пережитков, по которым можно уозаключать о более ранних стадиях эволюции.
2. Легко видеть, что это 1) два поверхностных метода и они 2) ничего не говорят о религиозной сущности самих явлений.
3. Необходимо знать, что такое *религия*, чтобы – *выбрать нужные факты*.

Иначе получится некритический набор безразличных, внутренне неодухотворенных фактов.

Так оно и есть у немцев.

4. Понять не значит *изложить содержание* (это логическое и рационалистическое засилие); понять факт значит сказать *не-что гораздо большее, чем дает сам факт*. И надо *не избегать этого «нефактического»*, а, наоборот, *культивировать* его.

Иначе оно войдет с заднего крыльца, в искаженном виде.

5. История сама по себе, *без религиозно-психологических предпосылок, даже и немислима, ибо предмет ее теряется во мгле инстинктов*, а без происхождения непонятен и рост.

3. Строеие цельного религиозного опыта

1. Надо смело стать на эту «догматическую» точку зрения и перестать опираться на какие-то «мифические факты» истории, которых мы не знаем.

Установим наши точки зрения, тогда понятен будет и процесс.

2. Здесь мы будем говорить о строеении и качествах (построительно-познавательных) или, лучше сказать, *о типах*

именно *цельного* религиозного опыта, в то время как раньше («Рождение мифа»)^{1*} анализировали отвлеченно лишь *конструктивные* элементы мифа и религиозного сознания.

3. Феноменологическая характеристика религиозного опыта.

- а) Миф *дневной*, пространственно-временной и миф *ночной*, за-предельный.
- б) Религия кончается там, где начинается *абсолютная ясность* или абсолютный *скепсис*.

^{1*} «Рождение мифа» см. в нашем издании.

- с) Непосредственно и первично данное в религии
1. не *образ* или понятие,
 2. не *обряд* или вообще волевой акт,
 3. не *догмат* или вообще какая-нибудь философизация, но –
 4. *то, что в основе их* и откуда все эти усложнения.
- д) Первичная данность в религии есть:
1. некая *процессуальность*, т. е. искание;
 2. эта живая процессуальность *логически неразложима*;
 3. при анализе распадается на бесконечный ряд *антиномий* –
 - а) познание Бога и разъединение с ним (в познании),
 - б) мира Божьего и мира человеческого,
 - с) добра и зла,
 - д) свободы и предопределения и т. д. *Антиномия и противоречие*.
4. Конкретная жизнь религиозного сознания состоит в *изживании этих мистических антиномий*.
- е) Эта первичная данность есть основа и источник *всякого иного типа религиозного сознания*.
1. *от непросветленных мятущихся форм* (ср. творчество Достоевского, Ницше, Лермонтова, отчасти Эсхила, Софокла) до
 2. *просветленных* и умиротворенных, благодатных, но все же с точки зрения пространственно-временного разума *антиномичных* (ср. поучения старца Зосимы у Достоевского).
- ф) Неправильность толкования религии –
1. как связи с *Высшей Силой* и зависимости от Нее (т.к. этого мало, хотя и она есть);
 2. как известной мистификации *страха или благоговения*, хотя именно эти чувства, пожалуй, наиболее близки к религии по своей антиномичности.
- г) *Определение религиозного сознания – утверждение двух миров, человеческого и божественного, в их антиномическом взаимопроникновении и в то же время взаимном разделении*.
- h) История религии должна показать, как понимается в человечестве
1. *человеческое*,
 2. *божественное*,
 3. их антиномическое *сосуществование*.
- Ф. Степун. *Трагедия мистического сознания*. «Логос», 1911–12, кн. 2–3.

- i) Это наиболее общая формулировка. Она подчиняет в себе отдельные частности религии – *молитву, обряд, таинство и чудо, вообще богослужение и пр.*

4. Отдельные типы религиозного сознания

- a) Отдельные типы религиозного сознания суть прежде всего результат *совокупности чистого религиозного опыта и пространственно-временного строения сознания.*
- b) Пробуждающееся в человеке сознание *есть уже некое отпадение от цельного жизненного бытия.*

И потому вопрос о *происхождении религии* не имеет смысла, ибо религия первее самого сознания.

- c) Пробуждающееся человеческое сознание – какую область пространственно-временного мира имеет наиболее *религиозно?*

1. Конечно, прежде всего *сам человек*, его животные и наиболее *яркие аффекты* (вызываемые болезнью, смертью, экстазами, словодениями и пр.).

2. Наиболее яркое из окружающего – *небо и его чудеса.*

3. Рационалистическая односторонность *анимистической и натуралистической* гипотезы.

Ни то и ни другое, а *панентеизм*^{1*} как еще доструктурная основа религиозного опыта.

Мифы о душе и о природе возникают вернее всего *одновременно и из разных источников.*

Тут нет «единого» (в обыкновенном смысле) принципа.

- d) Пробуждающееся сознание квалифицирует любую вещь и лицо как *некую Монаду, текучую монаду панентеистического мира.*

Однако, пожалуй, первой бросившейся в глаза монадой была *человеческая телесная душа.*

1. *Человеческая* – по близости аффектов;

2. *Телесная* – это еще не разделенные здесь дух и тело;

3. *Душа* – не в смысле нами принимаемой субстанции, но просто как известная

струя одушевленного мира.

Здесь впервые примирилось *понятие души*, мифологическое о ней представление.

^{1*} Панентеизм, или панентеизм – учение о пребывании мира в Боге, «синтезирующее» идеи теизма и пантеизма.

- е) Одновременно или в ближайшей зависимости от понятия о человеческой душе развивается понятие о
*душе предметов,
 животных,
 растений,
 небесных явлений и пр.*

Развивается – т. е. дифференцируется и опознается как монада одушевленного мира.

- ф) Назовем эту примитивную веру в душу человека, предметов, растений, животных и т. д. *первобытным анимизмом*, приписывая вслед за Вундтом последнему термину не самое широкое, но самое узкое значение (*anima*).

- г) Понятие души, с которого началась эпоха первобытного анимизма, не оставалось, конечно, *постоянным*.

В пределах этой эпохи мыслимы три вида этой монады:

душа – как принцип оживления тела,

дух – как потерявшая свою индивидуальность душа,

демон – как дух, ставший в известные особые отношения к человеку, добрые или злые.

Эти три формы первобытной монады д[олжны] б[ыть] текучи и переходят одна в другую.

- h) Эта примитивная вера с развитием культуры должна осложняться. С развитием из[вестной] степени сознательности и коллективности, наряду с прежними видами религиозного сознания, появляется еще

1) *анимализм* не в своей примитивной форме, но уже в форме тотемизма,

2) *манизм* (*manes*) – культ предков.

Вундт относит анимализм и манизм ко 2-й ступени мифологического сознания, а *демонизм* считает отпрыском первой.

Условимся делить все мифологические системы на два разряда:

а) *первоб[ытный] анимизм*, не предполагающий

1. развитой социальности,

2. развитого культа (а только чародейские обычаи),

б) *социального анимизма*.

- i) Когда уже образовался культ предков, можно говорить о

1. культе *героев* и если принять во внимание влияние *мифа о природе*, то и о

2. *культе богов.*

5. *Таким образом, нам предстоит:*

- a) *воспользоваться этой религиозно-психологической схемой;*
- b) *применяя ее к историческому материалу, изучить самые зародыши мифов по отдельным пунктам этой схемы;*
- c) *изученный по частям этот исторический материал попытаться синтезировать в известные культурно-исторические типы.*

6. Итак:

I. *Первобытный анимизм.*

1. *Вера в человеческую душу-тело и культ этой души – пневматизм.*
2. *Культ одушевленных предметов – фетишизм.*
3. *Культ животных – анимализм.*
4. *Культ растений.*
5. *Культ небесных явлений – натурализм.*

II. *Социальный анимизм.*

1. *Тотемизм.*
2. *Манизм.*
3. *Демонизм (относящийся и к первоб[ытному] анимизму, но получающий различные новые влияния).*

III. *Культурный анимизм.*

1. *Культ героев.*
2. *Культ богов.*

7. *Не надо забывать, что здесь один сплошной процесс:*

- 1) *Один миф влияет на другой, откуда бесконечные вариации мифов;*
- 2) *Следующая стадия не вытесняет первую, а добавляет ее, т.к. каждая эпоха – амальгама и синтез самых разнообразных элементов из предыдущих эпох.*

8. *До Гомера, т. е. до IX века, говоря строго, мы не имели твердых исторических памятников истории религии и мифа. Поэтому, излагая каждый цикл мифов отдельно, мы будем*

- 1) *сначала трактовать его на широких психологических и сравнительно-этнологических основаниях, а затем, переходя уже на историческую почву, будем*
- 2) *опирать характеристику данного цикла мифов на Гомера и на те стадии догомеровские, которые доступны нашему зрению.*

Рассмотревши так по частям догомеровскую и гомеровскую мифологию, мы тогда

- 3) *дадим общую характеристику религии и мифологии Гомера, с тем чтобы потом, стоя уже на почве осязаемой истории,*
- 4) *излагать последовательно историю греческой религии и мифологии после Гомера.*

ПРОИСХОЖДЕНИЕ И СУЩНОСТЬ РЕЛИГИИ

I. Атеистические теории о происхождении.

1. Религия как результат эгоизма и эгоистической экономики:

- a) как произведение жрецов,
- b) ----- законодателей,
- c) ----- мудрецов;

a) доказательство:

1. *теократизм* древнейшего общест[венного] устройства;
2. опора древних законодательств (Зороастра, Нумы Помпилия, Миноса, Моисея) на божественное откровение;
3. облачение древней философии в покровы религиозных аллюзий и мифов;

b) опровержение:

1. наличность в глубочайшей древности и теперь *религии без жрецов*;
2. *опора законодателей и мудрецов* на религию само показывает, что религия была еще до них *огромной силой*;
3. указание на религию как вымысел отдельных людей или их групп еще ничего не говорит, *откуда же самые понятия религиозные у этих людей*;
4. *характер чрезвычайной важности*, свойственный религиозной идее о Боге, действительно требует *анализа первоначального происхождения* ее, т.к. во внешнем опыте для нее *нет никаких конкретных данных*.
5. Указание на самолюбие, властолюбие, жажду бессмертия в потомстве и пр. как на источник религии, может объяснить лишь неопределенное *побуждение вымышлять*, но не дать *готовые* элементы религии, *ничего*

общего не имеющие с предыдущими эгоистич[ескими] побуждениями.

6. История указывает не только на эгоизм жрецов, но и на черты совершенства:
 - a. жрецы часто добровольно принимают на себя *всякие лишения, обеты воздержания, посты, продолжитель[ельные] молитвы, самоистязания, аскетич[ескую] жизнь и пр.;*
 - b. общее убеждение всех народов – ближе к Богу тот, кто *совершеннее.*
7. Жрецы, употребляющие во зло свою силу и авторитет, обыкновенно являются принадлежностью *падающей и разлагающейся религии*; а новую религию создали не римские авгуры, о кот[орых] гов[орил] Цицерон^{1*}, но бедные рыбаки из Галилеи.
8. В народных массах чрезвычайно трудно распространяются новые, верные истины; как же ни на чем *не основанное заблуждение могло получить всеобщую силу, [ка]кой нет и у истины?*
9. Незрелость и необразованность масс была бы для этого *не причиной, а препятствием;*
10. и теперь еще обществ[енная] оценка и пр[очие] эгоистические побуждения более обязывают к нравственности, чем мысль о невидимом Законодателе. А тогда и вовсе^{2*} <...>

2. Религия как результат *различных ощущений, возбуждаемых природой.*

1. Чувство *страха* перед грозными явлениями природы нельзя смешивать с чувством страха перед Высшим Существом, – *благоговением.*

Там – 1) инстинкт, 2) болезненное состояние, 3) чувство неминуемой опасности, 4) естественное стремление освободиться от него, 5) иногда сознание своей беспомощности.

Здесь – 1) отношение не к простым предметам природы, но к живым, деятельным, сверхчувств[енным] существам; 2) не пассивность, не стремление освободиться и не бес-

^{1*} Цицерон упоминает об авгурах с их хитрой улыбкой в трактатах «О природе богов» и «О дивинации (искусстве гадания)».

^{2*} В рукописи фраза не завершена. Цвет чернил следующего далее текста заметно отличается от цвета предшествующей части.

- помощность, но [отношение] с благоговением, молитвой, просьбой о защите.
2. Грозные явления природы *лишь способствуют* развитию уже данной идеи.
 3. Не только страх, но и *благодарность* объясняет очень мало, ибо благодарность м[ожет] б[ыть] только к живому деятелю.
 4. Так как от простого естественного чувства страха очень далеко до религиозной идеи, то некоторые защитники этой гипотезы присоединяют сюда еще *понятие олицетворения и оживотворения* предметов природы.
 5. Это тоже мало объясняет происхождение религии, ибо
 - а) первобытный человек далеко *не все, даже полезные для него*, предметы одушевляет и олицетворяет, и критерием является, след[овательно], не самые предметы, но дух человека, их видящий;
 - б) *олицетворение* предметов ничего общего не имеет с *поклонением* им, и последнее – самая основа религии – остается, след[овательно], здесь не объясненной;
 - с) простое олицетворение направилось бы прежде всего к себе или подобным себе людям, и, если этого нет, то источник религии, след[овательно], не в простом страхе или благодарности перед олицетворенными предметами.
 6. Религия, происшедшая из страха, должна была бы исчезнуть после того, как *наука изгнала всякий страх перед природой*. Однако история культуры и философии показывает обратное.
3. Религия человекобожия и фантазия о Боге (учение Фейербаха)^{1*}.
1. По Фейербаху, «сознание нами Божества есть не что иное, как самосознание человека, а познание Бога – самопознание человека».
 2. Бог есть не что иное, как «памятная записная книга человека для его самых высших чувствований и мыслей». Религия есть «торжественное обнаружение самых потаенных сокровищ его собственного духа».
 3. Причина метафизического раздвоения на Бога и человека *лежит в сердце и фантазии*.
 - а) Gemüth и Herz^{2*}.

^{1*} Далее следует изложение и цитаты по книге Л. Фейербаха «Сущность христианства».

^{2*} Дух и сердце (*нем.*).

- б) Религия есть практическое эгоистическое отношение нашего «Я» к самому себе.
4. Сила, придающая форму этим темным стремлениям сердца, есть *фантазия*, послушное орудие сердца, создающее небо и богов.
5. Критика.
1. Общая нравственная оценка такого учения о фантазии.
 2. Фантазия эгоистического сердца создала бы мир тоже эгоистический и чувственный, а не религиозный, сверхчувственный.
 3. На низших ступенях религ[иозного] сознания небеса близки к чувственному миру, но и там везде учения о загробном возмездии.
 4. Если предмет удовлетворяет нашей потребности, то это не значит, что потребность наша его создала.
 5. Фантазия – это *форма* религиозной идеи, которая ничего не объясняет относительно ее *содержания*.
 6. Образы фантазии сопровождаются ясным сознанием их нереальности. Душа же религии – в убеждении, что Высшее Существо *должно* быть.

ИМЯСЛАВИЕ

Имяславие – одно из древнейших и характерных мистических движений православного Востока, заключающееся в особом почитании имени Божиего, в истолковании имени Божиего как необходимого догматического условия религиозного учения, а также культа и мистического сознания в православии.

1. История вопроса

а) Современное имяславие коренится не только в первых столетиях христианства, но обнаруживается как характерная черта и в ряде древних религий, в первую очередь в религии Ветхого Завета. Так, в Ветхом Завете имя Божие является Его силой и энергией и неотделимо от Самого Бога. Имя это вечно (Исх. 3, 15); третья за-

поведь закона запрещает употреблять имя Божие напрасно (Исх. 20, 7); строго запрещено осквернение имени Божиего (Лев. 18, 21; 20, 3; 22, 1–2; 24, 16); оно славно и страшно (Втор. 28, 58–61); мы находим, далее, роскошное и обстоятельное описание Соломонова храма, дома имени Божиего (2 Пар. 2, 1; 3, 1, 3; 4, 11; 5, 1, 13–14; 7, 1–3; 6, 2, 5–10, 34, 38; 7, 11, 16, 20); но особенно восхваляется имя Божие в Псалмах. Оно величественно по всей земле (Пс. 8, 2, 10), оно защищает в беде (20, 2), побеждает колесницы и коней (19, 8–10), именем Божиим достигается искупление (54, 3); поклоняется ему вся земля (66, 4; 44, 18); оно благословенно во веки веков (112, 2); служение Богу – это служение Его имени (68, 31; 32, 21; 104, 1; 105, 47; 113, 9; 134, 1; 141, 8; 148, 13), оно великое и страшное (98, 3; 111, 9) и т. д. На эту тему особенно важно исследование: *W. Heitmüller. In Namen Jesu. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament. Göttingen, 1903.* Хотя книги Нового Завета представлены на греческом языке, однако понимать их следовало бы с учетом и древнееврейской традиции. И тогда обнаруживается, что и Новый Завет также полон мистики имени. В первую очередь вера в имя Божие – это заповедь. «А заповедь Его та, чтобы мы веровали во имя Сына Его Иисуса Христа» (1 Иоан. 3, 23; 5, 13). «Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя Единородного Сына Божия» (Иоан. 3, 18). «А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими» (Иоан. 1, 12). Все искупительное странствие Иисуса Христа по земле является откровением имени Божия: «Отче! Прославь имя Твое. Тогда пришел с неба глас: и прославил, и еще прославлю» (Иоан. 12, 28); «Я открыл имя Твое человекам, которых Ты дал Мне от мира» (Иоан. 17, 6); «Отче Святой! Соблуди их во имя Твое; тех, которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы. Когда Я был с ними в мире, Я соблюдал их во имя Твое» (Иоан. 17, 11, 12). Искупление людям придет только лишь через имя Божие: «И будет: всякий, кто призывает имя Господне, спасется» (Деян. 2, 21); «Ибо нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись» (Деян. 4, 12); «...но омылись, но осветились, но оправдались именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего» (1 Кор. 6, 11). Именем Бога совершается таинство (Матф. 28, 19; Иак. 5, 14). Только имя Божие прощает долги, и только оно одно достойно поклонения (Филип. 2, 10–11); все добрые дела, чудеса, святости совершаются лишь во имя Бога (Колос. 3, 17; Деян. 3, 6; 4, 29–30 и т. д.). «Деяния апостолов» вообще – книга о победоносном шествии имени

Бога после преславного восшествия на небо Иисуса Христа (4, 16–18. 29–30; 5, 28, 40, 41; 8, 12–16; 9, 13–16; 9, 21. 27, 28; 10, 43. 48; 14, 10; 15, 17. 25–26; 16, 18; 19, 5. 13–17; 21, 13; 22, 16; 26, 9). Само греческое выражение «именем» – εἰς ὄνομα или ἐν ὀνόματι доказывает, что имя является определенным местопребыванием божественных энергий и что погружение в него и пребывание в нем всякого тварного бытия приводит к просветлению и спасению последнего.

б) Это мистическое обоснование имяславия остается в церкви непоколебленным в течение столетий. Представителями этого учения были составлены тысячи трактатов, начиная с апостола Ермы («имя Сына Божия велико, и невыразимо, и неизмеримо, оно содержит в себе целый мир»), а затем – Юстином Мучеником, Василием Великим, Григорием Богословом, Иоанном Златоустом, Афанасием Великим, Григорием Нисским, Кириллом Александрийским, Исихием Иерусалимским, Феодором Студитом, Максимом Исповедником, Григорием Синаитом и т. д. Суть имяславия особенно полно проявляется у восточного монашества в мистическом учении о единении с Богом через Его имя в т. н. *Иисусовой молитве*. Эта молитва содержит лишь следующие слова: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного!» Эти слова должны быть произнесены молящимся, сидящим или стоящим, с поклонами или без многие сотни раз. В ритуале пострижения в монахи имеется церемония передачи посвященному «некоего оружия против сатаны» – имени Бога. Всякий монах, решивший совершать вышеупомянутую Иисусову молитву, стремится к единению с Богом через произнесение имени. В его законченной форме мы находим учение о мистическом вознесении через имя Божие и Иисусову молитву у т. н. исихастов, т. е. наложивших на себя обет молчания (ήσυχία – молчание). В середине XIV в. их вождем был епископ Фессалоникийский Григорий Палама. Тогда столкнулись две враждующие партии. Одна – во главе с Варлаамом и Акиндином – учила, что Фаворский Свет, который озарил преображение Христово, так же и тот свет, который монахи и ревнители полагали, что видели во время Иисусовой молитвы, когда все мысли сосредоточены в одной высшей точке и в душе молящегося не остается ничего, кроме света божественной сущности, – что этот свет лишь *тварный* свет, никак не Сам Бог, а только Его энергии. В качестве основания для этого суждения они ссылались на многочисленные тексты Священного Писания и отцов церкви о непостижимости сущности Божией. Другие, во главе с Паламой, учили, что подобное истолкование божественного света свидетельствует о недостатке веры, ибо Бог, Который никак не явля-

ется человеку, вовсе не Бог, и что в этом случае не может быть речи ни о церкви и собственно религии, ни об откровении Божиим. Ясно, что здесь вообще столкнулись два основных направления человеческой мысли – субъективистический психологизм, который превращает всякий объект в субъективное и лишь относительно значимое переживание, и строго объективистская позиция, обосновываемая с точки зрения вечных идей, которые пребывают до вещей и в вещах и никак не вовлечены в течение случайных и всегда переменчивых переживаний. Поэтому церковный Собор в Византии в 1351 г. отлучил Варлаама и Акиндина от церкви и постановил следующее: 1) Фаворский Свет надлежит понимать не как творение и нечто созданное Богом, но и не как саму божественную сущность (субстанцию); 2) сущность (субстанция) Бога непостижима и недоступна твари, но энергии сущности, по милости Божией, могут быть постигнуты человеком и быть переданы ему; 3) Фаворский Свет, умопостигаемый свет Божией сущности, – это энергия сущности, неразрывная с сущностью, и потому есть Сам Бог. Исихастами была разработана целая система, в частности, потребная ревнителям, психология звучащей, умной молитвы (Иисусовой молитвы), предполагающая в основном следующие прогрессирующие уровни восхождения: словесная молитва, грудная молитва, умная молитва и сердечная молитва. Имя Божие открывается сначала в слове, когда мысли еще рассеяны и концентрация на имени Божиим еще недостаточна; затем в молитву постепенно вовлекаются гортань, грудь и сердце. Когда же и сердце начинает биться в ритме молитвы, человек достигает некоего умного экстаза, когда весь человек участвует в молитве каждым ударом своего сердца, каждым вздохом. Все это предполагает тонко разработанную систему дыхания во время молитвы, поскольку первым достижением в практике молитвы является соединение ее с дыханием, к чему впоследствии прибавляется и связь ее с сердечным ритмом. Далее, все умное объединяется в некоей кульминации, гаснут все относящиеся к Богу единичные образы и мысли, и имя Иисусово сияет во внутреннем человеке во всей своей яркости и силе. То, что все это есть, собственно, развитие учения Иоанна Златоуста, видно из следующих его слов: «Имя Бога нашего Иисуса Христа, спускающееся в глубины нашего сердца, успокаивает дракона, господствующего в наших мыслях, очищая и оживляя нашу душу. Храните в ваших сердцах имя Господа Иисуса, ибо так сердце усваивает Бога, а Бог – сердце и оба пребывают в единстве». Однако подобного состояния можно достичь лишь после долгих постов и определенного образа жизни. Последний

также был детально разработан исихастами XIV в., хотя и до них проводился в монастырях православного Востока.

с) Среди великих явлений истории церкви, стоящих в тесном отношении с имяславием, следует отметить спор VIII в. об иконоборчестве. Хотя последний не прямо связан со спецификой имяславия, однако, поскольку религиозно-философская обусловленность почитания образа та же, что и в имяславии, необходимо подчеркнуть тесные взаимоотношения между двумя этими движениями. В VIII в. имелись те же два основных направления мысли – субъективистически-психологический релятивизм и объективно-конкретный идеализм. Одни утверждали, что Бог никаким образом не может быть описан и потому невозможен также и Его образ. Другие говорили, что Бог хотя и действительно неопишем в своей сущности, однако, с другой стороны, так как Он воплотился и обрел плоть, то, следовательно, Его можно описать. Отрицание же всякого образа влечет за собой и отрицание воплощения Христа. Последовательно проводимое иконоборчество, несомненно, есть кантианство, которое полагает, что между «вещами в себе» и явлениями лежит непроходимая пропасть, тогда как последовательно проводимое почитание образа – это платонизм, который признает, что всякое явление есть *откровение* сущности и что сущность, хотя и непостижимая сама по себе, все же может быть дана в определенных символах как идеальных формах и умопостигаемых образах. Отсюда ясно, что церковь не могла быть на стороне иконоборчества и что она должна была идти своим опытным, объективно-идеалистическим и мистическим путем.

d) Столетия, прошедшие со времен средневекового мирозерцания, – это столетия разрушения и гибели как религиозной жизни вообще, так в особенности религиозной и религиозно-философской мысли. В православии оно сменилось необозримым множеством различных систем и учений, возникших на основе атеистических и позитивистских направлений западной мысли. Сама церковь теряла порой веру в свои учения и шла на компромисс с различными нерелигиозными философскими системами, искала способы подтвердить догматику средствами науки, сближая ее даже с современной атеистической наукой, чтобы тем самым завоевать симпатии публики, которая или уже достаточно удалилась от церкви, или еще только имела намерение удалиться. Древнее учение о сущности и энергиях Бога, скрыто хранимое в скитах и монастырях, не проявилось ни в одном новом влиятельном движении. Лишь с начала XX в. мы являемся свидетелями возобновления древних споров в новой дискуссии, которая, развившись на основе

и по поводу учения об имени Божиим, придала вышеизложенному учению о Божественных энергиях в их связи как с проблемой почитания образа, так и с вопросом о божественности Фаворского Света новую модификацию.

История имяславия в XX в. вкратце выглядит следующим образом: в 1907 г. появилась книга анонимного автора (как впоследствии выяснилось, монаха Илариона) под названием «На горах Кавказа». В этой книге кроме описания жизни отшельников и ревнителей на кавказских горах было изложено традиционное православное учение об Иисусовой молитве и умном восхождении, причем особенно подчеркивалось, что вне имени Иисуса никакого спасение ни для монаха, ни для мирянина невозможно. Имя Божие уже по своей сущности свято и есть Сам Бог, ибо неотделимо от Его сущности. В книге имелось множество чудесных мистических описаний природы Кавказа и образа жизни отшельников, покинувших монастыри, уединившихся в скитах и через Иисусову молитву стяжавших мистического единения с Богом. Книга, одобренная к тому же духовной цензурой, не пробудила, собственно, никакого отклика в русском обществе. Единственным местом, в котором она произвела сильное впечатление, был Афон с его древними православными монастырями. Так образовались две враждебные друг другу партии, аналогичные тем, о которых мы говорили выше в связи с вопросом о почитании образа и о Фаворском Свете. Одни, а это в основном были представители администрации, учили, что имя Божие – лишь звук пустой и не стоит ни в каком отношении к Самому Богу, что у него то же начало, что и у всего тварного, а потому обожествление его, говорили они, есть языческий пантеизм и магия. Другие, напротив, отстаивали божественное начало имени Иисуса и утверждали, что в имени Божиим пребывает энергия Бога, неотделимая от Его сущности, и потому оно не может быть тварным. Имя Божие – это Сам Бог. Представителями последней точки зрения были в основном монахи, ревнители и отшельники, имевшие обыкновение исполнять Иисусову молитву и давшие обет молчания. Спор, начатый на Афоне со случайных, незначительных бесед, продолжался до тех пор, пока в 1912–1913 гг. движение имяславия не приобрело определенного размаха и пока не стали явными его связи с исихастским движением XIV в. Убедленным сторонником имяславия заявил себя иеромонах Антоний (в миру Булатович), которому принадлежат две основополагающие для имяславного учения книги, а именно: «Апология веры во имя Божие и во имя Иисуса» (Москва, 1913) и «Апология веры в непобедимое, непостижимое божественное

имя Господа нашего Иисуса Христа» (Петроград, 1917). Значительна также и его книга «Моя мысль во Христе» (Петроград, 1914). Кроме Илариона и Антония большая роль в формировании имяславного учения принадлежит архимандриту Арсению, архимандриту Давиду и монаху Иринею. Приверженцы имяславия были обвинены в языческом пантеизме (вспомним, что иконоборцы обвиняли православных помимо идолопоклонства в магии, так как последние утверждали, что таинство совершается именем Иисусовым), и в двоебожии. Информированный в этом духе константинопольский патриарх Иоаким III в своем послании от 12 сентября 1912 г. осудил книгу «На горах Кавказа» за то, что в ней «содержится много ошибочного, ведущего к заблуждениям и ересям». 12 января 1913 г. он уговаривал афонских насельников монастыря Ватопед, братию афонского Андреевского скита, где особенно было развито имяславие, отказаться от «новоявленной ереси».

Второго февраля советом всех настоятелей афонских монастырей был обнародован «Запрет совершать богослужения» сторонникам имяславия, жившим в Андреевском скиту. Новый константинопольский патриарх Герман V требовал от сторонников имяславия явиться на суд. 30 марта 1913 г. в ответе на запрос патриарха халкинская богословская школа охарактеризовала имяславие как пантеизм. 5 апреля Герман V послал на афонскую гору угрожающее письмо, в котором он определил оноματοдоксию как «богохульное и еретическое учение» и грозил ее сторонникам всевозможными карами. Последнюю точку в этом деле поставил Святейший Синод в Петрограде. На Афон был послан епископ Никон, взявший с собой военных, чтобы без затруднений применить силу против ереси, в результате чего больше тысячи монахов – сторонников имяславия – были насильно вывезены с Афона и разосланы по разным областям с запретом проводить богослужения. В послании Святейшего Синода от 18 мая 1913 г. были выделены три следующих пункта^{1*}:

«1) Имя Божие свято, и достопоклоняемо, и вожделенно, потому что оно служит для нас словесным обозначением самого превозведенного и Святейшего Существа Бога, Источника всех благ. Имя это божественно, потому что открыто нам Богом, говорит нам о Боге, воз-

^{1*} Пункты послания Святейшего Синода даны по изд.: «История афонской смуты или имябожеской ереси». Составил монах Пахомий-афонец по личным наблюдениям, рассказам очевидцев и печатным источникам, с примечаниями очевидца, бывшего редактора журнала «Монастырь» А.А. Павловского. СПб., 1914. С. 60–61. Все выделения в цитатах принадлежат Лосеву.

носит наш ум к Богу и проч. В молитве (особенно Иисусовой) имя Божие и Сам Бог сознаются нами нераздельно, как бы отождествляются, даже не могут и не должны быть отделены и противопоставлены одно другому, но это только в молитве и только *для нашего сердца*, в богословствовании же, как *и на деле*, имя Божие есть *только имя*, а не Сам Бог и не Его свойство, название предмета, а не сам предмет и потому не может быть признано или называемо ни Богом (что было бы бессмысленно и богохульно), ни Божеством, потому что оно не есть и энергия Божия.

2) Имя Божие, когда произносится в молитве, может творить и чудеса, но не само собой, не вследствие некоей навсегда как бы заключенной в нем, к нему прикрепленной Божественной силы, которая бы действовала уже механически, а так, что Господь, видя веру нашу (Матф. 9, 2) и в силу Своего неложного обещания, посылает Свою благодать и ею совершает чудо.

3) В частности, святые таинства совершаются *не по вере* совершающего, не по вере приемлющего, но и не в силу произнесения или изображения имени Божия, а по молитве и вере св. Церкви, от лица которой они совершаются и в силу данного ей Господом обетования. Такова вера православная, вера отеческая и апостольская».

Это дело также было завершено чисто полицейскими мероприятиями. Что же до самого учения, то Синод принял двусмысленное решение, пронизанное сильным номинализмом и позитивным сенсуализмом в старинном английском духе. Строго говоря, даже и сегодня вопрос об имени Божиим продолжает оставаться для церковных властей совершенно непроясненным и запутанным. В 1915 г. московский митрополит Макарий и независимо от него киевский митрополит Флавиан предписали снова принимать в монастыри изгнанных с Афона без покаяния, ибо их учение приемлемо для православных. Этому решению ни Синод, ни в целом епископат не противостояли, хотя учение имяславцев еще и сегодня считается еретическим. Как только после революции был созван поместный Собор русской православной церкви, 2 сентября 1917 г. представитель группы имяславцев передал требование заново исследовать все дело целиком, включая действия Синода, и особенно епископа Никона. Собор все откладывал да откладывал дело, пока и сам по причине известных событий не был закрыт. Новоизбранный патриарх Тихон принял весьма дипломатическое решение, достаточно любезное для имяславцев, совершив даже вместе с ними богослужение. Однако при этом он не отменил открыто прежнего осужде-

ния. Такой в высшей степени антицерковный подход к делу, когда догматическое учение приносится в жертву церковной политике, сам по себе не мог, разумеется, разрешить всей сложности вопроса. Патриарх показал себя достаточно осторожным иерархом и тем самым упустил возможность серьезной постановки этого важного и вечного для православия вопроса.

Совершенно другую позицию заняли некоторые представители интеллигенции, не стоявшие ни в каких отношениях с церковной бюрократией и проявлявшие живой интерес к мистике православного Востока. Ими были собраны обширные патристические, литургические и религиозно-философские материалы и представлен целый ряд научно-популярных статей, которые, к сожалению, по цензурным условиям нашего времени не могут быть опубликованы в России.

II. Догматическое учение

1) Имяславие, как центральное православное учение, при его систематическом рассмотрении содержит три основных уровня:

- а) опытно-мистический и мифологический,
- б) философско-диалектический и
- с) научно-аналитический.

А

2) На опытно-мистическом уровне имяславие в первую очередь отвергает – и в этом оно присоединяется к учению восточного монашества об умной молитве и умопостигаемом через имя Иисусово свете – две концепции, которые всегда выступали источниками многочисленных ересей, – это: 1) абсолютный апофатизм (или агностицизм) и 2) религиозный рационализм. а) Из предположения, что Бог совершенно непознаваем и не открывается никаким образом, проистекает чистое кантианство, отрицание откровения и полный атеизм. б) Если, с другой стороны, предполагать, что Бог открывается целиком, так что в Нем не остается ничего непостижимого, то такого рода рационализм также ведет к отрицанию религии, поскольку здесь в основу полагается отрицание всего таинственного и сверхчувственного. с) Взамен абсолютного апофатизма и абсолютного рационализма православие может принять лишь абсолютный символизм, т. е. учение, согласно которому сама по себе непостижимая

божественная сущность является и открывается в определенных ликах; тем самым это учение определенным образом объединяет и трансформирует агностицизм и рационализм. Понимаемое таким образом учение о символе в некотором отношении следует имяславию Дионисия Ареопагита и учению об умопостигаемом свете у Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова и исихастов XIV в.

3) Фактически все эти особенности абсолютного символизма сводимы к учению о молитве, в частности Иисусовой молитве. Молитва возможна при следующих условиях: а) Бог и человек – это два по существу различных, вечно стоящих друг против друга существа, из которых человек – это существо, растерзанное злой бесконечностью становления и извратившее себя грехом; б) несмотря на то что Божественная сущность несообщаема человеку (противоположное утверждение свидетельствовало бы о том, что православие – это языческий пантеизм), человеку сообщаемы божественные энергии, высочайшая и величайшая из которых – это имя Божие. Таким образом, Бог и человек владеют одним и тем же именем, но имя это в одном случае неразруσιμο и абсолютно, а в другом – колеблется, пробуждается и сияет мерцающим светом; в) соединение с Богом – это связь человека с Его световыми энергиями, с Его именем, предполагающая, что человек деятельно вдохновляется именем Божиим, стремясь стать чистым восприимчиком сладчайшего имени Иисуса. д) В реальной психологии для стремящегося к обожению через имя Иисуса человека это требует в первую очередь борьбы с дурными помыслами, а это духовное борение имеет своей целью достижение такого состояния, когда все единичные, рассеянные чувства и мысли и душа в целом собираются в световой точке максимально напряженного умопостижения. е) Равным образом это служит обоснованием и для молитвы. Иными словами, действенная молитва возможна лишь в том случае, если имя Божие есть энергия Божия и Сам Бог, отсюда – когда эта энергия сообщается человеку – в нем также действует Бог. Здесь, конечно, надо разумеать обожение не по природе, приобщение не по существу (тогда бы это был пантеизм), но лишь по благодати и причастию. Если же имя – не Бог, то и молитва есть не общение с Богом, но общение с чем-то тварным.

4) Помимо молитвы имяславие обосновывает и проясняет православную догматику в целом, ибо всякая догма есть откровение божества в мире; а откровение предполагает энергию Бога. Энергия же увенчивается именем.

5) В этом смысле точная мистическая формула имяславия будет звучать следующим образом: а) имя Божие есть энергия Божия, неразрывная с самой сущностью Бога, и потому есть сам Бог. б) Однако Бог отличен от своих энергий и своего имени, и потому Бог не есть ни свое имя, ни имя вообще. в) По-гречески это можно выразить следующим образом: Τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ θεὸς ἐστὶ καὶ δὴ ὁ Θεός; ἀλλ' ὁ Θεός οὐτ' ὄνομα ἐστὶ οὐτε τὸ ἑαυτοῦ ὄνομα.

В

1) *Философско-диалектический* уровень имяславия предполагает теоретическое обоснование и осознание как опыта молитвы и обожения через имя, так и всего мистического опыта в целом, который, как сказано выше, по существу своему антиномичен (энергия есть сам Бог, но Бог не есть энергия; энергия отлична от сущности, хотя и неотделима от нее, и т. д.). Надлежит, таким образом, восстановить такую философию, которая обеспечила бы разумное выведение мистических антиномий и их систематическую локализацию в сфере разума.

2) Это означает, что здесь должны быть исключены как всякая формально-логическая система типа сенсуализма, рационализма, кантианства, неокантианства, аристотелизма и т. д., так и всякая абстрактно-метафизическая система картезианского, лейбницеанского, да и всякого другого спиритуалистического толка. Имяславие возможно лишь как строгий диалектический платонизм типа Плотина или Прокла.

3) Отсюда цель имяславия в диалектически-антиномическом выведении основных категорий: сущности, идеи и т. д. В качестве образца тут могут служить учение Плотина о трех мировых субстанциях или триадическая диалектика Прокла. Имяславие предстает здесь как строжайше выводимая система категорий, форма соединения которой с непосредственной мистикой молитвы является типичнейшим признаком могучих систем неоплатонизма. Новоевропейская метафизика в сравнении с ними – это жалкое вырождение как в отношении диалектики, так и в отношении мистики.

С

1) Наконец, в имяславии имеется еще один уровень – *научно-аналитический*, который выражается прежде всего в определенном ряду *математических* конструкций. Считаю необходимым в связи с этим напомнить, что неоплатонизм также был мистико-математической теорией.

2) В этом смысле сущностно-теоретической опорой имяславия стало учение Г. Кантора и его современных последователей о

«множествах», в котором можно найти в высшей степени интересные конструкции таких понятий, как «актуальная бесконечность», «мощность», «тип» множества, а также ряд так называемых парадоксов. Будучи приложенным к имяславия, все это даст ясный образ логической структуры имени в его бесконечном и конечном функционировании.

3) Теоретической опорой имяславия в смысле обоснования логики имени является также современная феноменология, которая с большим успехом освободила логику от накопившихся в ней натуралистических и абстрактно-метафизических предрассудков и далеко превзошла все прежние туманные представления об идеальной и символической природе имени.

4) Имяславие требует также в области наук вообще таких методов, с помощью которых можно выработать учение о мире как своего рода законченном имени, подражающем Божию имени. В соответствии с этим учением концепция о пространственной и временной бесконечности мира есть для имяславия лишь произвольный миф, измышленный нигилизмом Нового времени. Механика Ньютона также относится имяславием к нигилизму, поскольку она подчиняет мировое целое простому ряду гипостазированных абстрактных понятий и законов; классическая химия, современные учения об электрической природе материи и учение о неизменности элементов – это также абстракция и убивание действительной жизни. Имяславие, напротив, провозглашает с помощью современных математических методов пространственную и временную конечность мира, оно применяет дифференциальную геометрию и векторно-тензорный анализ в своем учении о реальности неоднородных пространств; в полной мере оно пользуется также теорией относительности, защищает с помощью современной математики алхимию и астрологию; в биологии она отвергает как механицизм, так и витализм, признавая за единственно возможную здесь точку зрения символический органицизм.

О МЕТОДАХ РЕЛИГИОЗНОГО ВОСПИТАНИЯ

Доклад в Педаг[огическом] Кружке Н[ижегородского]
Г[осударственного] У[ниверситета]
29 марта 1921 г.

I

1. Из всех вопросов педагогики эта проблема имеет *наиболее плачевную судьбу*.

а) Когда в семье творится что-нибудь *важное и необычное*, то тут же проявляется все наиболее безобразное и глупое. Последнего не видно, когда все ладно. Но если не ладно, то вся человеческая глупость и безобразие вылезают из тайных уголков души.

Так при тяжелобольном.

б) Так в проблеме религиозного воспитания проявилась вся глупость и безнадежное мещанство интеллигентских душ.

Все это *домашние дразги и пересуды* болтунов и кумушек, еще так недавно *владевших русской печатью*, русскими университетами, русским самосознанием.

Слава Богу, что большевики закрыли газеты.

с) Вместо *психологических проблем* русская печать и университеты с апломбом доказывали *свободу совести*, истерически кричали:

1. Вы нас не заставите верить!

2. Есть Бог или нет?!

3. Можно ли верить в Бога?! Или:

4. Меня мучит безверие; научите верить!

5. Вы мою веру у меня не отнимете!

д) Все это предрассудки и интриги политиканствующего интеллигента, усыплявшего свой дух в оппозиции.

2. Довольно всего этого безобразия.

а) Я не буду говорить, *есть Бог или нет*. Не буду говорить даже о *важности и нужности религии* и религиозного воспитания. И самые эти вопросы считаю для себя кощунственными и недостойными.

б) Поэтому *кто не умеет ответить на эти вопросы, тот напрасно пришел меня слушать*, и с ним мне не о чем разговаривать.

с) Я имею в виду тех, кому религия знакома не из «Русских Ведомостей» или «Русского Слова», но *по деятельному опыту собствен-*

ного сознания, для кого она жизненная, порою революционная сила и факт, в котором нет сомнений, как в необходимости питания, сна и физической жизни.

3. Однако с этими людьми религиозного опыта тоже, вероятно, у меня будут расхождения. Но здесь есть почва для соглашения. Именно: в преддверии анализа методов я считаю необходимым выдвинуть следующие 3 тезиса, необходимых для ясной и раздельной постановки вопроса.

а) *Религия не есть часть чего-нибудь, мировоззрения, жизни, творчества.* Если она есть, она захватывает всё. И в мировоззрении (не может быть не-религиозной науки, например), и в жизни (не может быть не-религиозной любви, ненависти, не-религиозной пищи и питья и т. д.). *Это – принцип мистической всепроникновенности.* Отсюда: религиозное воспитание есть вопрос вообще о религиозном устройении жизни, об особой организации просвещения ума и сердца и, следовательно, всего жизнеощущения и жизнедействия.

б) *Религия не есть обязательно что-нибудь законченное и завершённое, данное как известное достижение в мировоззрении или в жизни.* Она вечно течет и творит, влечется и стремится. Под оформленным догматом или обрядом кроется пучина религиозного опыта, часто религиозной тьмы и самораспятия, мгла религиозного инстинкта и бездна благодатных осенений. Это – принцип творческой текучести чистого религиозного опыта.

Отсюда: вопрос с религиозном воспитании есть вопрос о религиозном устройении корней религиозной жизни, инстинкта и аффекта, хаоса, кроющегося под догматом, а не только это устройство законченных форм религиозной мысли и жизни. Аффективный и инстинктивный корень религиозного мира, образа и догмата под его интеллектуальной оболочкой.

с) Религия не есть известное построение ума и продукт логических операций. Можно также сказать, что она – продукт животной и физиологической жизни, ибо отвлеченно логические понятия и спутанные общие ощущения жизни и смутные животные аффекты одинаково близки (далеки) от религии. Религия объемлет и то и другое (может в них проявляться). Религия глубже сознания и его форм и функций. Но: религия не глубже жизни вообще, ибо последняя – не только одна из известных нам форм ее проявления, но и есть существенный образ

ее психологических судеб и глубинный символ конкретного религиозного самочувствия. В религии есть жуткая близость сокровенных мировых судеб, животное касание к таинственному телу Вечности. Есть нечто биологическое в ликованиях и страстных вожделениях религиозной души. Есть содрогание и мгла инстинкта и его целесообразно направленная сила в жизни. Эту жуткую конкретность касаний к живому Богу и связанность с конкретным духовно-телесным самочувствием назовем *духовной телесностью*, а все предыдущее указание на этот пункт – *принципом духовной телесности, основанной на просветлении конкретного животного инстинкта*. Отсюда: вопрос о религиозном воспитании есть вопрос о воспитании *такого же жизненного и конкретного самочувствия в религии*, какое переживается нами в телесной и инстинктивной сфере (с ее питанием, ростом и размножением), и – воспитание сознания зависимости всего высшего и духовного от плоти и ее религиозного просветления и спасения [Вл. Соловьев о Царствии Божиим]^{1*}.

4. Таковы эти *три принципа*, которые, взятые вместе, *констатируют проблему религиозного воспитания* и являются ее постановкой.

1. Принцип мистической всепроникновенности.
2. Принцип творческой текучести чистого религиозного опыта.
3. Принцип *духовной телесности, основанной на просветлении конкретно-животного инстинкта*.

Следовательно, цели религиозного воспитания:

1. Воспитание *всей и цельной жизни* в религиозном смысле.
2. Воспитание *аффективных и инстинктивных корней* религиозного мира и богосознания.
3. Воспитание аффективных и инстинктивных корней религиозного мира – и богосознания, как данных во всей животной конкретности инстинкта, просветленного, но не умаленного в своей животной конкретности.
4. Это – постановка вопроса и отчасти предвосхищение метода, а теперь *к самому методу*.

II

1. Необходимость согласования с *психологией* ребенка – аксиома. И прежде всего – дифференциация по возрастам.

^{1*} Квадратные скобки принадлежат Лосеву.

- 2.1. До 6–7 лет – возраст *инстинктов*.
 7–12 – возраст *привычек*.
 13–18 – возраст *инстинктов* [и *сознательно-критической мысли*].

III

До 6–7 лет

1. Итак: возраст инстинктов. Если религия – *тоже инстинкт*, то, очевидно, ей главное место в I и III возрасте.

II возраст менее доступен религиозному воздействию. Это – период *автоматизмов и дрессировки*, а не *свободного творческого сознания* (а без этого нет религии).

2. Однако каково же *состояние мышления* в этом возрасте? Ответивши на этот вопрос, мы сумеем быть тогда на почве *психологии* ребенка.

а) И у первобытного человека, и у ребенка *три* стадии в развитии мышления и языка:

1. Эволюция *психики* – до образования *центров переживания*.
2. Эволюция *мышления* – до степени *чувственного образа*.
3. Эволюция *языка* – до степени *ритмических жестов*, становящихся в координацию с *чувственным образом*. Слов еще нет, но – центры переживания.

Вторая стадия:

1. В психике – *осознание этих центров переживания*, сознание, что образ отражает действительность.
2. В мышлении образ образа и *различение образа на суждения и понятия*.
3. В языке – *слово* (Конь! конь-ворон, конь вороной).

Третья стадия:

Развитие грамматических категорий.

б) *Общий вывод:*

1. *эмоциональность* мышления.
2. *мифологизм* мышления (в смысле мифологической гносеологии Вяч. Иванова). Везде – символы.
3. *Сопряжение символов*, очевидно, не логическое, но *психофизиологическое*.

Что же мы должны употребить здесь в *качестве основного метода?*

а) *Надо:*

1. конкретно-чувственное, но не внешнее, а – наиболее духовное и сокровенное.

2. Лично и животво-близко переживаемое и в то же время – все-обще-объясняющее и универсально-причинное.
3. Зависимое и разделенное и в то же время – глубинно-сопряженное и друг без друга бытийственно не существующее.
4. Таковыми и являются *семейные отношения, понимаемые в их интимной глубине и чревной близости к нам.*

Фребель (1, 109).

«Проникновение в чисто духовно-человеческие, истинно отеческие, детские, родительские отношения есть единственный ключ к познанию, узрению и предчувствию божественно-человеческих отношений, отношения Бога к людям, людей к Богу».

«Если бы мы ясно по-человечески созерцали человеческое, то мы чувствовали бы и даже признавали бы Божественное» (108).

5. В красоте и тайне семейных отношений кроется *истинное познание Бога.*
 - а) Если нет этого – то бесплодно натаскивать возраст 7–12 и трудные вывихи ожидают юную душу в 13–18 лет.
 - б) Рационализм и бесплодие наших обычных рассуждений о религиозности.
 - в) Дикое мнение о позднем преподавании религии. Это – хитрая уловка атеиста. Ложный гуманизм и политико-социальная хитрость.
6. Рассмотрим более подробно. Что именно приобретается для будущего?
 - а) Истинно христианское (в отличие от языческого) понимание отношения *Бога и сотворенного мира* и все трудное учение о *промысле*. Здесь оно – чревно, до логики, и потому без противоречий.
 - б) *Отношения и различия в Самом Божестве.* Как Жизнь и Любовь, Оно должно содержать в себе взаимоотношение отцовства и сыновства, ибо нет большей любви, как эта.
 - в) Это – в *метафизике*, но еще более – в *этике*. Много говорят о базировании этики на религии, но безнадежный рационализм портит даже умные рассуждения. *Воспитание нравственной стойкости* только и возможно во всей конкретности при этом методе.
1. *Любовь даже до смерти и до страдания*, не только до мук рождения, но, быть может, еще горших мук воспитания и образования.

2. Ничто не волнует так взрослого, как забота матери и страдания ее о ребенке. Это она нуждалась и – воспитывала. Это она отдавала в школу и радовалась успехам. Это она ставила вас на колени перед образом, и вы читали за ней «Отче Наш» и «Богородицу». Это ее вечно милое и святое лицо улыбается вам в кроватку, и вы слышите ласковый голос ее всю жизнь. Что может уничтожить вас и унижить, если в душе живет ласка вечной матери и живое касание пресветлому телу вечности в материнстве?
3. Что создает мелочность жизни? Отсутствие узрения другого субъекта в личности и ее большого «я». Всякая порочность и безобразие есть нечто божественное, но задавленное и искаженное. Мы и не видим этого божественного. Где же узреть личность? Любовь не всегда дается. Только сохранение в душе любви отцов и к отцам дает возможность разделить эмпирический и умопостигаемый характер. Из-за этого стоит жениться и выходить замуж.
7. Итак, в метафизике узрение тайны промысла и истинных отношений внутри Божества, в этике воспитание нравственной стойкости и узрения божественного величия человеческой личности, этого уже достаточно для религиозного воспитания, не говоря о дальнейшем.
8. Приложение трех исходных принципов.

IV

7–12 лет

1. Возраст привычек.
2. Я не знаю, как воспитывать тех, у кого не было семьи и которые не восприняли узрения отцовства и материнства.
3. Но если было, то здесь
 1. без всякого принуждения и насилия и без всякой догмы
 2. возможно полное исключение религиозного воспитания и обучения. И тут я случайно схожусь с атеистами.
 3. Здесь не будет казуистических вопросов со стороны ребенка, а если и будут – на них легко ответить. Суховатый ум пригоден для более позитивного материала: рассказы из истории и истории религии.
4. Однако для возраста привычек и внешних устремлений полезно:

1. изучение молитв,
2. привыкание к богослужению и обрядовой стороне.
 1. Колоссальная роль культа.
 2. В нем переход от чувственности раннего детства к отвлеченному мышлению позднейшего детства.
3. Возражают: *ребенок не понимает*. Не понимает деталей и логики, но понимает все истинно религиозное. У Чехова: «доньдеже»^{1*}. Достоевский. Дневник писателя, 1876, май, гл. 2:

«Пяти-шестилетний ребенок знает иногда о Боге или о добре и зле такие удивительные вещи и такой неожиданной глубины, что поневоле согласишься, что этому младенцу даны природою какие-то другие средства приобретения знаний, не только нам неизвестные, но которые мы даже, на основании педагогики, должны бы были отвергнуть. О, без сомнения, он не знает фактов о Боге, и если тонкий юрист начнет пробовать шестилетнего насчет зла и добра, то только расхохочется. Но вы только будьте немножко потерпеливее и повнимательнее (ибо это стоит того), извините ему, например, факты, допустите иные абсурды и добейтесь лишь *сущности понимания*, и вы вдруг увидите, что он знает о Боге, м.б., уже столько же, сколько и вы, а о добре и зле и о том, что стыдно и похвально, м.б., даже и гораздо более вас».

3. *Религиозно-духовные устои в семье.*

Пирог по воскресеньям, родительское благословение перед путешествием, трудным делом. Молебен перед большим делом и т. д.

V

13–18 лет

1. Инстинкты и сознательно-критическая мысль.
2. Это должно соединиться в *историко-психологический метод* изучения религии.
3. а) Несколько разных типов религиозного Богочувствия.
 - б) Историко-психологическая концепция христианства.
 - с) Осознание себя в религиозной жизни человечества.
4. Примеры:
 - а) *Мать-Земля* и языческие ипостаси. *Христианские ипостаси*:

^{1*} Имеется в виду рассказ Чехова «Мужики».

1. *Дева Мария* (Достоевский. «Бесы»).
2. *Церковь* – Тело Христово, организм любви и истины.
3. *София*, Премудрость Божия, полнота веков и память Божия.

Все это можно понять только с нашим методом.

- б) *Культ предков* – полнота веков.
 - с) *Христианские обряды*: крещение, миропомазание, причащение.
5. Примеры всеобщего значения религии в мировоззрении.
- а) Проблема времени. Вечный миг. Связанные с этим проблемы субстанции, пространства и т. д.
 - б) Ипостаси Матери-Земли и – Душа миров.

VI

1. Я – фантазер и мечтатель, скажете вы.
2. И *правда*: как же жить в этом мире с такой религией и таким Богом?

3. Жить нельзя. Жизнь – жертва. Поэтому христиане всегда чувствовали конец мира. Выстрадать все противоречия жизни и встретить после страданий и тоски – новое снисхождение Христа, Иисуса Сладчайшего, – в этом последнее оправдание религии и, следовательно, религиозного воспитания.

VII

Старший возраст

I

1. Тяжело и скорбно говорить теперь о *религиозном воспитании* и в особенности *старшего* возраста.
 - а) У ребенка многое не видно и доступно лишь *острому* психологическому взгляду.
 - б) От старших уже *не спрячешься*.
 - с) Всю остроту чувствуем на *этом* возрасте.
2. Существенно *разнится* вопрос, с *какими* детьми имеем мы дело.
 - а) *Не воспитанные* раньше в религиозном отношении являются уже *воспитанными* в известном направлении. Их трудно перевоспитать.
 - б) И – уже воспитанные раньше в религиозном смысле. И тут опять разница –
 1. воспитанные по-моему,
 2. воспитанные обычно, в смысле *узкой* морали и подневольной религии.

3. Поэтому разные методы для детей *религиозных и нерелигиозных*.
4. Кроме того, в этом возрасте два момента:
 - а) *сумбурный*, неустойчивый, смесь развитого и отсталого, детского и взрослого.
 - б) Более *уравновешенный*, идеалистически-созерцательный.
 - с) Это – моменты хронологические (13–15, 16–18), и часто они заходят друг в друга и смешиваются.
5. Принцип религиозного воспитания и обучения *первого возраста*, более *сумбурного*.
 - а) Неустойчивость *ума*, так как уже он разбит новыми инстинктами. Следовательно, нельзя на него опираться, надо дать *твердый материал извне*, не просто на основе собственных конструкций. Но, в связи с возрастом, – материал не из внешнего, но из *внутреннего* опыта.
 - б) Итак:
 1. Твердость и определенность.
 2. Не просто на основе *самостоятельного* мышления, а нечто *извне данное как факт*.
 3. Это извне данное должно быть *внутренне-переживательным*.
 4. Соединение всего этого дает материал *исторический и психологический, историко-психологический*.
 - с) Все это комбинируется в *историю религии особого рода*. Этот материал, таким образом, выведен нами на *основе психологического анализа* этого возраста.
 - д) Однако тут же возникает вопрос об этом *особом* типе истории религии. Ибо это не чистая, конечно, наука.
 - е) Это такая дисциплина, которая должна, в согласии с возрастом,
 1. не базируясь на мышлении и чувстве,
 2. однако принять во внимание и то и другое,
 3. давши толчок к развитию того и другого.
 4. Возникает двоякая задача:
 - а) *критико-аналитическая* и
 - б) *расширение внутреннего опыта*.
 5. Первая сторона *не является главной целью религиозного воспитания*, хотя последнее имеет его в качестве одного из оснований.
 6. Поэтому достаточно, если будет *открыт путь к свободному анализу исторических фактов* и не будет затруднен.

7. Следовательно, история религии основана на расширении внутреннего религиозного опыта и имеет^{1*} его своей целью.

f) Тут же и вторая особенность этой истории религии.

- 1) не столько история, сколько погружение в различные типы религиозного мироощущения.
- 2) И наоборот, подчеркнутый историзм в области христианства,
 1. как самого по себе, так и
 2. в связи с определяющими его принципами язычества и иудаизма.
- 3) Нет ничего губительнее системы догматов, о которых говорится, что они – выше понимания. Это – конец мысли и запрет для мистики.
- 4) Наиболее яркие примеры христианской догматики, мешающие педагогически правильному развитию этого возраста:
 1. Рождение Христа от Девы.
 2. Троичность.
 3. Воскресение.
 4. Таинства, из них в особенности причащение, крещение и миропомазание.

6. Итак:

1. Твердость и определенность материала,
2. докритическое (в смысле полной научности) восприятие этого твердого материала (с оставлением пути для самостоятельной критической работы в том отношении).
3. Внутренне-переживательное восприятие этого материала.
4. Отсюда: История религии с двумя основными особенностями:
 - а) не столько история, сколько типология,
 - б) подчеркнутый историзм в сфере христианства и религий, от которых оно исторически зависит.
7. Теперь второй возраст, более уравновешенный, идеалистически-внутренний и по тенденции углубленно-систематический.
 - а) Если там – исторический разрез, то здесь – систематическое строение.
 - б) Опыт, полученный в детстве, закрепленный внешней обстановкой жизни и мысли в отрочестве, расширенный иными

^{1*} В рукописи «основанная... и имеющая».

опытными границами в ранней юности, теперь должен быть закреплен внутренней формулой, чтобы стать базой *для личного жизненного дела*.

- с) Мы находим, следовательно, такую периодичность и колебательный характер *периодов* религиозного развития, наблюдаемый (ср. Лай) и в других отношениях.
1. Период *религиозного роста* до 6–7 лет.
 2. Период внешнего закрепления этого опыта, 7–12 лет.
 3. Период *нового религиозного роста* на основе вновь пробуждающейся инстинктивной жизни – 13–15/16.
 4. Период *нового закрепления* – во внутреннем анализе и *формуле* – 16–18/19 лет.
- д) Ясно, что должна быть некоторая *философская дисциплина*, своего рода *философская пропедевтика*.
1. Существующие формы философской пропедевтики *скудноваты и отвлеченны*.
 2. Они дают *терминологию* и некоторую умственную выучку.
 3. Однако их *безрелигиозный характер* мешает принять их в качестве *настоящей философской пропедевтики*.
 4. Неоднократно приходилось выслушивать жалобы учеников на *отвлеченность* психологии: «Ну какая же это психология?!»
 5. Не вполне годится и т.н. введение в философию, по *безрелигиозности* и гуманистической светскости и отсутствию и часто даже боязни перед *самостоятельной системой философии*.
 6. Поэтому и здесь философская пропедевтика должна
 - 1) *исходить* из религиозного опыта и
 - 2) *приходить* к нему,
 - 3) пройдя путь критического всматривания в глубину религиозного переживания и трепета.
 7. Эта философская пропедевтика должна подвести итоги *тысячелетним взаимоотношениям* мистики и безрелигиозного сознания.
- а) Мы задумываемся *религиозно* над тем, что еще недавним нашим предкам казалось простым и понятным. Такова – религиозная проблема *пола*, проблема *психических аномалий*, разного рода маний, бредовых идей и т. д. (Достоевский).

- b) За нами эпоха великого индивидуализма, мистицизма, титанизма и мрачного героизма (Ницше, Достоевский, Мережковский и «символизм»).
- c) Без религиозного коэффициента непонятны мука *Гоголя*, жертвенное безумие *Достоевского* и *Лермонтова*, светлое и имморально-эстетическое оправдание языческого мира у Пушкина.
- d) Как же отбросить все это великое и многообразное *и не подвести ему итогов?* Такова философская пропедевтика.
- e) Осознание себя на всечеловеческом древе религии и истории.
8. Подводя итоги всему нашему рассуждению, мы можем сказать, что
- a) исходя из психологии ребенка, мы *конструировали область знания и опыта*, потребную для этого возраста.
- b) Эта область знания и опыта оказалась *наиболее важной и нужной объективно*.
- c) Тут как бы и некая таинственная предназначенность детского и юношеского возраста, и интимное общение психологии ребенка и глубинных основ религиозного сознания.
- d) Всю силу своей концепции я *вижу именно в этом* – в совмещении *свободы* психологического исследования и необходимости (для меня) *религиозных* импульсов и переживаний.
- e) Тут обыкновенно две точки зрения:
1. безрелигиозная объективная научность психологии ребенка,
 2. *религиозная субъективность* психологических построений и *напяливание* религиозных схем на живую душу.
- f) Но есть другая – вместо механического совмещения схем религии и психологии *свободное и живое* трепетание единства сознания, религиозного и объективно психологического.

II

1. Необходима конкретизация всех этих педагогических принципов.
2. *Первый* период юности допускает колебание в *критико-аналитическую* сторону и в *мистическую* (сторона расширения опыта). Тут – такт педагога.
3. Но конкретизируем прежде всего на одном пункте из намеченной нами *программы*, именно *язычество*.
4. Воспитание понимания язычества.

- a) Надо уничтожить этот *рационализм и просветительский гуманизм* в области религиозных переживаний.
- b) Отношение раннего христианства и Средних веков к чертям и ведьмам было истинно религиозным. Здесь боролись *два мира*, и они прекрасно чувствовали всю глубину друг друга.
- c) Просветительское освобождение есть затмение религиозного сознания и *беспомощное* его непонимание. Язычества оно не понимает и говорит, употребляя *пустые слова*.
- d) *Кругом бездна*, а они гипнотически твердят о законах, правилах, нормах, о морали, прогрессе и революции:

Как океан объемлет шар земной,
Земная жизнь кругом объята снами...
И мы плывем, пылающею бездной
Со всех сторон окружены.

(Тютчев)

5. Ребенок должен жить среди *таинственного мира*, и язычество должно быть ему не чуждо, как не чуждо оно нам.

- a) Это затаенная мечта каждого из нас. Далекое *небо*, покрывающее нас роковыми и тайными шумами Вечности. Усталый *вечер* и ликующие просторы полдня. Женская *красота* и правда идеализации. В *довольстве и бытовой устойчивости* всегда есть нечто языческое. И тянемся мы к нему, заменивши *беспринципную, вечно-музыкально-текущую* сущность религии бесстрашием *науки*, а религиозное возбуждение чувственности – гигиеной.
- b) Язычество в его бытийственном отличии от христианства есть извечное стремление к тайне, *ставшей телом вечного*, благословение всего живущего. *Афродита*, богиня сладких мук, перед постелью супругов:

Сафо: «На персях подруги усни,
На персях усни сладостно»^{1*}.

Плоть зацветающая.

- c) Поэтому язычество неизбежно кончается
1. Тьмой и бездной,

^{1*} В переводе Вяч. Иванова:

На персях подруги усни,
На персях усни сладострастных.
(Алкей и Сафо. М., 1914, с. 128)

2. Апофеозом личности и героя.
6. Типы языческого мироощущения:
- а) более светлое и оформленное – Гомер,
 - б) мутное и бурное – дионисийское,
 - в) блаженное успокоение в небытии – *буддизм*,
 - г) религиозный материализм и своеобразное соединение строгого монотеизма и чувственного язычества в *иудаизме*.
7. Важны именно *психологические*, а не внешне исторические типы язычества.
8. Наибольшее значение имеет проблема отношения *язычества и христианства*.
- а) Это самая жуткая и самая современная *проблема*. Я не знаю других.
 - б) Что такое Ницше? Это – *язычество*, живущее без христианских подвигов и без еврейского морализма. *Сверхчеловек* есть просто воскресение языческого самочувствия героя. *Вечное возвращение* – это скорбная проблема Гераклита, который есть для нас вечный созерцатель «гармонии противоположностей». Имморализм и биологизм, воскрешение античной религиозной этики, где скорбь самодовлеет и имеет эстетическое оправдание.
 - в) Что такое Достоевский? Жизнь стихий в душе героя и *гибель индивидуальности* в море бытия. Воскресение и стремление к нему – тайная радость Достоевского.
9. Влияние язычества на христианство:
- 1) *обряды* – причащение и крещение,
 - 2) *догматы* – учение о Логосе.
 1. Платоновские логические *сущности*,
 2. Стоические причинно определяющие идеи.
 $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\nu\delta\iota\alpha\theta\epsilon\tau\acute{o}\varsigma$
 $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \pi\rho\omicron\varphi\omicron\rho\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ ^{1*}.
 3. Гераклитовский *мировой ритм* и божество, играющее само с собою.
 4. Народная языческая вера в *демонов*.
 5. Еврейское учение об ангелах – посланниках с неба.
10. Ребенок не может не заинтересоваться всем этим.
11. Общий пример: Мать-Земля.
- а) Языческие ипостаси.

^{1*} Внутренний логос, изреченный логос (*греч.*).

б) Христианские ипостаси. «Дева Мария» («Бесы»).

Церковь – тело Христово, организм истины и любви.

София – Премудрость Божия, полнота веков. К ней *восходим*.

12. Историческое изучение христианства. *История догматов*.

13. *Второй* возраст.

онтология		гносеология
этика		
эстетика		

Пример: проблема *времени* (из онтологии); проблема эстетической формы (из эстетики).

1. Чистая феноменология.

2. Психология.

3. Эстетика форм.

4. Художественное мифотворчество.

III

Воспитание безрелигиозных детей

1. Тут – царство случайности.

2. Я могу только на *литературе*.

а) *Темы* сочинений.

Народная словесность и «Светлые и темные стороны городской и деревенской жизни». Уже – разница природы и культуры. «Если ты молишься, если ты любишь, если ты страдаешь, ты – человек». «Личность Руссо». (Тут уже прямо проблема христианства и язычества.)

б) *Личное общение и споры*. Ничто так не воспитывает, как это. Благоговение перед тайной. Два выпуска (Пичинская и Алферов[ы]).

с) Одну я обратил на «потоке сознания» Джемса (Четверикова). Другую (Русланову) на Карамзине и «Бедной Лизе». Третью (и мн. др.) на Тютчеве и т. д.

д) Главное – личная убежденность и вера в свое дело и его правоту.

3. Таковую школу трудно осуществить. Но и *всякую* трудно. А все-таки единственная цель, из-за которой стоит жить в обществе, это – воспитание и собственная религиозная заинтересованность в нем.

4. Одна великая цель одушевляет нас, и одна тайна влечет. Часто трудности жизни мешают видеть. Но – блаженны видевшие и уверовавшие.

Выводы для КОНКРЕТНОЙ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ

1. Всё предыдущее, скорее, для того, чтобы показать, до какой степени затруднено теперь религиозное воспитание.

- a) Религия всегда связана с бытом, иначе она – сдавленное пламя и ежеминутно готовящийся взрыв.
- b) Религия воспитывает всего человека; мы же разменяли человека на экспериментальные проблемы и исследование всяких пустяков.
- c) Религии не место в европейской культуре, борьба за религию есть борьба против культуры, и нечего нам этого скрывать.
- d) Активность и безрелигиозное дело углубляют положение.

2. Предположим, что вы все-таки захотите идти против культуры, однако не открыто, а поскольку возможно, – что делать?

3. Тогда это – царство случайности.

a) детские вопросы.

Пенциг. Серьезные ответы и детские вопросы.

Фребель. Воспитание человека.

b) преподавание и мифология.

ДВА МИРООЩУЩЕНИЯ (ИЗ ВПЕЧАТЛЕНИЙ ПОСЛЕ «ТРАВИАТЫ»)

П о с в я щ е н и е

Далекой и светлой звезде, дивным блеском искусства освещающей наш темный и трудный путь, чаровнице и вдохновительнице, артистке А. В. Неждановой посвящает автор свой скромный лавр в венок славы

I

Существует два основных типа мироощущения. Их стоит сравнить хотя бы мельком, чтобы потом яснее говорить о каждом из них в отдельности.

Психологически наиболее важна здесь противоположность *созерцания и действия*. И то и другое понимается тут, конечно, как тип, как известного рода равновесие элементов, но, разумеется, не как сумма абстрактно полагаемых предметов. Первый тип *созерцателен*. Это значит, что в нем, во-первых, много чистого созерцания, во-вторых, в нем много действия *уравновешиваемого*, подводимого под некий принцип или систему принципов. Такой тип содержит в себе много логики и спокойствия, в нем много красок и пластических элементов. Это мир *зрительных* устремленностей сознания. Другой тип идет от глубины, а не с поверхности, перспективен, иррационален; отражает внутреннее движение вещи, формально адекватен общему тону, наиболее характерному для психики, – волевому; ярче всего изображает хаос, бесформенное множество и дологическую структуру чувства. Это мир *слуховых* устремленностей сознания.

Объективно, т. е. метафизически, наибольшая противоположность рассматриваемых типов мироощущения выявляется в характеристике бытия или как известной аналогии созерцания, или как известной аналогии действия, причем понятия созерцания и действия должны быть здесь, конечно, очищены от преобладающего в них элемента субъективности и субъектности. Гегелевское *понятие* и шопенгауэровская *воля*, если им не предпосылать понятия субъекта, а рассматривать их как чистые предметности, – суть онтологические характеристики как раз этих двух мироощущений в отношении их объекта. Наиболее

глубоко эта антитеза восчувствована у Ницше, который рискнул отождествить ее с различием греческих божеств – Аполлона и Диониса. Не беря на себя ответственность за это отождествление, можно говорить о двух типах мироощущения и вне этой терминологии, впрочем весьма привлекательной по своей поэтичности и тонкости.

Комбинируя психологическую и метафизическую точки зрения, можно сказать об этих двух типах следующее. Первый тип строен, ясен; для него всякая радость, всякое горе начинаются и кончаются в этом, земном мире. Тут человек может верить и в загробный мир, и в необходимость Божества в мире, и пр. Но Божество у него всегда добро и благо. Оно дает силы, оно осознательно ведет к своим высшим, нам, впрочем, неизвестным целям. Это – *оптимизм*. Страдания, несчастья, радость, успокоение – все это не связано с переворотами во вселенной. Вселенная одна и едина. Только человек меняется. Люди этого мироощущения: в поэзии – сентиментальны и романтичны, далеки от громких протестов (такова отчасти поэзия Жуковского); в философии они – оптимисты и веселые труженики теории, их радует успех их теоретической мысли; от них столько же мало надо ждать жизненного и подвижнического мистицизма, сколько много – всяких теоретических достижений, часто в области того же самого мистицизма (философия Канта). Второй тип экстатичен, взрывен. У него нет радости и печали, начинающихся и кончающихся здесь, на земле. Вопрос о загробном мире и Божестве для него отпадает, ибо все ужасы и радости «на том свете» проявляются во всей силе уже и здесь. Все устойчивое и спокойное есть только – блестящее покрывало Майи. Вот-вот оно прорвется, и забушует слепое, безудержное влечение, нарушит все земные установления и сольется все вместе в этом одном, то черном, то ослепительно ярком, но всегда своевольном и беспощадном океане. Это – *пессимизм*. Страдания, несчастья, радость, успокоение – все это связано с временными изменениями во вселенной. Люди этого мироощущения: в поэзии – протестующие и титанические натуры в духе Байрона (отчасти) или Вагнера (также отчасти); в философии – пессимисты, враги голых теорий и всегда дающие нечто и в смысле практического выявления своих мистических устремлений; такова в общем философия Шопенгауэра.

В настоящей характеристике эти два типа мироощущения обострены и доведены до полярности. В реальной действительности, разумеется, возможны различные типы их смешений и взаимопроникновений.

Что же теперь такое итальянский мелос, что такое «Травиата» с точки зрения этих двух типов? Ведь музыка, как искусство звуков, изображает наиболее интимные и глубокие корни вещей. Звук идет из глубины

и говорит нашей глубине. И если вся музыка по преимуществу призвана быть изображателем этого второго типа, который мы характеризовали – в его крайнем обострении – как пессимизм, иррациональность и космизм, – то что же такое эта «Травиата», – эта музыка, но эта невинная прелесть, эта ласка, эта нежная, мелодическая мечтательность?

II

При суждении о «Травиате» перед нами встает общий вопрос о внутреннем значении *мелодии* в музыке. Вопрос этот совершенно не разработан как раз с той точки зрения, которую мы называем глубинно-психологической. Мелодия в музыке есть носитель именно того *первого типа* мироощущения, того рационального и акосмического, того созерцательного и лирического, чем этот тип отличается от темных и алогических прорывов в мировую мглу второго типа. Мы характеризуем звук вообще как иррациональность. Но это относится не к пространственно-временной *диспозиции*, в которой дается звуковое ощущение, а к глубинно-психологическому описанию слышания как особого *зрения* наряду с *видением*. *Реальный* комплекс звуковых ощущений может совмещать в себе то и другое зрение, откуда и возникают трудности при описании рождающегося здесь мироощущения. Как раз *мелодия* принадлежит к тем началам, которые вносят этот рационально-зрительный и акосмически-пластический элемент в иррациональную бесформенность и самозабвенную тьму первичной основы музыки. Она напоминает о мире порядка и меры и вселяет в душу стройность. Мелос «Травиаты», рассматриваемый в аспекте его внутренней структуры, выявляет ту *оформленность и стройность душевного устремления, которые не боятся никаких сил несчастья или радости*. Содержание текста как нельзя лучше подходит здесь под этот мелос, и можно без всякого преувеличения сказать, что в «Травиате» дано настоящее структурное соединение текста и музыки. Эта легкомысленная жизнь Виолетты, эта чистая любовь к Альфреду, удаление от великосветской жизни, самоотверженный отказ от Альфреда, эта чахотка, новое свидание со своей любовью, и эта простая смерть с последним вздохом облегчения, – все это так ясно, так отчетливо-просто, так понятно, так *оптимистично*, что никак нельзя не отметить внутреннего тождества мелоса и его текста. Вы слышите задравный хор в первом действии. В плохом русском переводе так звучат его первые слова:

Высоко поднимем мы кубок веселья
И жадно прильнем мы устами...

Редко можно слышать в нашей кошмарной жизни такое искреннее, откровенное веселье. Ни веселиться искренне, ни печалиться, ни даже грешить или возвышаться искренне мы не можем. Но искренность настроения создает душевную стройность. Чтобы почувствовать эту искренность и откровенность итальянского мелоса, можно опереться на общие наблюдения искренности настроения в музыке. Есть, например, веселье и праздничный задор в *Allegro con fuoco* (4-я часть) Четвертой симфонии Чайковского. Но в этом веселье нет самого главного: нет полного самоотдания этому веселью, нет *искренней* веселости. Это надорванное веселье. Все время ждешь Фатума, который вот-вот явится и разрушит налаживающееся настроение. Да он и не долго заставляет себя ждать. Вот уже появились его железные, холодные, неприступные и отвлеченные трубы. Вот он уже разрушил все веселье, и осталась та же тоска и та же незримая подчиненность Року. Итальянский мелос по существу своему искренен и откровенен. Он не боится Фатума. И это первый, наиболее, правда, общий, но зато и наиболее основной пункт его стройности, его оптимизма и пластичности.

Разумеется, все дело заключается в контексте и фоне. Когда в увертюре-фантазии «Франческа да Римини» Чайковского тень Франчески, после казни сладострастных людей, среди клубящихся багровых облаков Ада, рассказывает свою историю в *мелодии*, то эта мелодия так давит душу, что у нервного слушателя иной раз захватывает дыхание. Таких контекстов лишена итальянская мелодия. «Травиата» состоит, можно сказать, из отдельных номеров, мало имеющих между собою логически-музыкальной связи. Едино здесь только общее настроение – всегда оптимистичное. Все остальное непосредственно относится к наименее значащим техническим подробностям композиции.

Итак, мелос «Травиаты» оптимистичен, строен и пластичен. Под оптимизмом здесь, как это должно быть ясным из всего предыдущего, понимается не логическая, а чисто музыкальная категория. Поэтому оптимистичен не только дуэт в 4-й картине вновь увидевшихся Альфреда и Виолетты:

Разлуки нет;
Покинем край мы,
Где так страдали,
Где все полно нам
Былой печали (и т. д.).

Нет, оптимистична и эта чахотка; оптимистично вступление к 4-й картине, нежное, проникновенное, усталое и хранящее в себе ве-

сенние вздохи человека, дни которого уже сочтены, но который все еще любит это ласковое солнышко и зеленеющие, манящие к себе луга и леса. Сам по себе текст «Травиаты», да еще в невозможном русском переводе, не только не дает настоящего материала для каких-нибудь суждений об оптимизме и пессимизме, но и вообще ничего не содержит в себе яркого. Однако мелодия создает глубинность предмета. И мы видим весь этот оптимизм и всю стройность, ничего общего не имеющую с экстатическими прорывами в бушующую даль мироздания, какие кипят в творчестве Вагнера и Бетховена; мы видим эту акосмическую зеркальность и как будто ощупываем устойчивые формы.

И все это сделала мелодия.

Чистый музыкальный опыт, чистая основа музыки – все это темно и алогично. В мелодии эта темная алогичность обручается со светлой оформленностью, и вы слышите глубину предмета, но глубину свежую и умиротворенную. В этом смысле наиболее музыкальны, ибо наименее мелодичны, симфонические каскады Вагнера и Скрябина. Любопытно на минуту остановить свое внимание на антитезе светлого итальянского мелоса, прозрачного, откровенного и оптимистического, – с темной, до глубины хаотической, иррациональной и космической музыкальной массой хотя бы Скрябина.

Скрябин очарователен, но прежде всего своей сложностью. «Поэма экстаза» – это невероятная сложность и сверхъестественные нервы. Это не бетховенский порыв и не вагнеровский. Для одного у Скрябина не хватает созерцательной сгущенности, наполняющей, например, знаменитый бетховенский скрипичный концерт; для другого – определенной волевой целенаправленности, венцом которой является зигфридовский мотив меча. Дух человеческий витает в творениях Скрябина или, лучше сказать, мечется по поднебесью, но он еще не на небесах. Заключение Второй симфонии говорит о каком-то примирении; это какой-то гимн, торжественный, законченный по своей устремленности к прославляемому предмету. Но дух человеческий попадает в эту просветленную и титанически примиренную сферу как бы случайно. Он и сам об этом не думал. Посмотрите, как плачет какая-нибудь флейта. И опять нет ни бетховенского созерцания, ни вагнеровской воли. Есть скрябинский мятущийся дух, который мечется по поднебесью, который порой, кажется, на своих нервах взлетает куда-то выше небес. Но опять это все-таки не небеса, и вы со страданием узнаете, что быть выше неба – значит быть ниже его. Скрябин весь мечется: порой любитесь своим мятением; иногда мление – его стихия (Третья симфония). Но чаще всего он самозабвенно воюет решительно со всей вселенной, упиваясь борьбой,

наслаждаясь головоломными скачками через препятствия; он весь – гроза, вулкан, бушующее море, непрерывный грохот обваливающихся ледников. И едва ли для такого духа есть Бог и небеса. Нет, стремясь к Богу вечно, стремясь так головоломно, стремясь с таким всеразрушающим экстазом и с такими невероятными электрическими токами во всем своем существе, – он уничтожает Бога-Успокоения, Бога-Промыслителя. В конце концов вы узнаете этого Бога и немного разочарованно начинаете писать его в кавычках. Этот Бог – человеческое «я», человеческий дух, для которого вихрь его переживаний есть алтарь, а жертва – его аполлинийская связь с космосом и жизнью.

У Бетховена нет «бога»; у него есть *Бог*. Он Его феноменологически утверждает своим созерцанием, в котором могучие порывы духа гармонизированы слитостью их с Божеством. У Вагнера есть Бог. Он Его утверждает грандиозностью и величием духовного подвига, духовного порыва. Если мы и не всегда видим, сливается ли у Вагнера человек воедино с Божеством, то мы видим, что ради этого Божества дух человека способен на всяческий подвиг. У Скрябина *нет* Бога. У него есть дух и – вселенная, где этот дух мечется.

И вот рядом с этим – широкая, лазурно-чистая, свежевесенняя и лирически-индивидуальная мелодия «Травиаты»...

Слова вообще передадут мало. Сравните упомянутых только что гениев и сравните «Травиату».

III

С точки зрения внутренней структуры итальянского мелоса мы отметили его искренность и свежесть, его музыкальную логичность и чистую человечность, т. е. не-космизм. Но что такое мелос «Травиаты» с точки зрения его объекта, его внутренней направленности?

Безусловно, такой вопрос требует оправдания. Что такое объект музыкального восприятия? Возможен ли он? И не уничтожается ли в музыке грань сознания и сознаваемого, ибо здесь нет посредствующего образа или понятия, а есть сама глубинность предмета?

Оправдание поставленного вопроса о музыкальном объекте выходит за пределы этой статьи. Но надо сказать, что этот объект предполагается уже самой глубиной и иррациональностью музыки, поскольку интеллект, доходя до этой глубины и иррациональности, бьется лбом о недоступную ему стену и складывает свое оружие, предоставляя арену действия иным стихиям человеческого духа. Этот объект ничего не имеет общего с теми физическими и физиологическими предметами и процессами, которые сопровождают феномен слышания. Это иной род

бытия, о котором лишь символически говорится в музыке и во всяком ином искусстве.

В музыке дана сущность предмета, *смысл* его, а не *явление*. В симфонических мирах Бетховена и Вагнера дана сущность *мировая* – в аспекте индивидуально-художнического созерцания. Что дано объективного в мелосе «Травиаты»?

Одна внутренняя структурность и логичность музыкального произведения еще не есть одновременно и объективный логизм, и стройность, оптимизм. Музыка Рахманинова отличается необыкновенной структурностью и логичностью; она чужда самозабвения и не допускает экстазов; она сильно рефлектирует и вообще очень задумчива. В этом ее отличие от самозабвенного сладострастия и экстатического бушевания музыки Скрябина. Но посмотрите, какой это в то же время и пессимизм! Вот, например, «Остров смерти». Первые такты, в которых смешана человеческая тоска с каким-то мрачным, неотмирным шепотом; невероятное напряжение диссонирующего, медного многозвучия и мгновенно наступающая могильная и роковая тишина; возобновление первоначальной темы какой-то сдержанной трагичности, иногда тоскующей всеми фибрами слабой человеческой души; едва промелькивающий голос скрипок, напоминающих об истинно человеческом и светлом счастье... Вот она, внутренняя трагедия всего этого рахманиновского логизма и сознательности.

Оптимизм и структурность итальянского мелоса не есть еще оптимизм и структурность возвещаемого им плана бытия. Что же это за план, что за объект «Травиаты»?

Здесь мы вплотную подходим к формулировке мироощущения «Травиаты» с точки зрения тех двух основных типов мироощущения, о которых шла речь раньше.

Повторим еще раз: мир первого типа есть мир чистых зеркальностей и пластичностей; мир второго типа есть мир слепых и аморфных ликов, мир бесформенного, мятущегося множества. Что удержал мелос «Травиаты» от первого типа?

В «Травиате» дан не глубинный, но довольно широкий план бытия: план человеческих страстей и чувств. Но интересная вещь: мелодия «Травиаты», не рисуя и не будучи способной рисовать запредельную мглу и гнусность бытия, *все-таки как-то указывает на нее*, хотя это несколько не мешает ее музыкальному оптимизму. В том-то и неодолимая привлекательность этого мелоса: он искренен, свеж, структурирован и акосмичен, но он не исключает ничего космического; он только ставит его пока в скобки, и это удается ему главным образом благодаря *сердеч-*

ной теплоте и интимной живописи человеческих страстей и чувств. Последнее и есть этот могучий остаток первого типа. Однако, если бы тут не было скрытого жеста в сторону космичности, – разве так бы привольно дышалось в волнах этого мелоса и разве эта чахотка – даже в ее музыкальной транскрипции, – разве она не вносила бы пессимистических элементов в нашу общую настроенность после «Травиаты»?

Человеческая жизнь начинается беспредельным оптимизмом и сердечной теплотой детского возраста. Многие теряют эти блага, не заменяя их чем-нибудь столь же беспредельным и ярким. Но бывают и такие избранники, которым судьба дает восчувствовать прямой антипод такого «детского» мироощущения; это как раз наш второй тип в его крайнем обострении. И вот вслушиваешься тогда в мрачный гул этих темных мировых глубин, и ужас охватывает сердце. Там, за пределами видимого, творится мировая трагедия: она не минует и нас. Даже в любви, в красоте – и преимущественно в них – чувствуешь эту бушующую даль. Любовь – поединок роковой. Жизнь – это

Сумрак тихий, сумрак сонный.

Поскорей забыться в нем:

Чувства мглой самозабвенья
Переполни через край!..

Не оставайся тогда одиноким в глухую осеннюю пору. Ночной ветер напомнит тебе о древнем хаосе, о родимом, и взмолишься ты, усталый:

О, бурь уснувших не буди:
Под ними хаос шевелится!..

Слепая воля, безудержное влечение, разливающееся по всему миру, видимому и невидимому, страсть, муки и в то же время наслаждение, упоение – вот она где, музыка-то. Созерцая симфонические глубины классической и неоромантической музыки, всматриваясь в тьму вагнеровского мироощущения, захватываются люди этой мучительной тоской и покоряются этому мучительному наслаждению бытием. Не надо Дня с его откровенностью и блестящей мишурой. Ночь, мировая Ночь – спасительница. Там в первобытно-едином сливается все. Или, как поют у Вагнера Тристан и Изольда:

О вечный Мрак!
Чудный Мрак!
О святая
Ночь Любви!
Ты нас укрыла,
Ты нас ласкала, –
Как можем без страха
Проснуться к жизни вновь!
О, дай нам забвенье,
Дай нам покой,
Страстно желанная
Смерть в Любви.

Это подлинная и наиболее субстанциальная основа музыки. Она, заставляя наслаждаться диссонансом, заставляет нас упорно слушать ее и упорно искать за всем видимым и слышимым еще новые и неизвестные глубины. Так исчезаем мы в этом Мраке и сливаемся со Всем.

Но музыка, открывающая нам затаенные глубины мироздания, научила нас и *иному* мироощущению. Все разнообразные художественные индивидуальности, из которых состоит история музыки и философии, подходили к Предвечной Тайне с отдельной, только им, каждому из них, доступной стороны. И вот эта-то дионисийская бездна мироздания, эта мировая трагедия, это бушующее и мучительное наслаждение бытием, сливающие Тристана и Изольду с первобытно-единым, – эта стадия мировой истории оказывается еще не последней. Тот же Вагнер, великий титан человеческой мысли и чувства, дошел до Парсифаля, до простоты и логичности, до ясности и зеркальности этого великого и мудрого простеца. О, мы знаем твою тайну, великий маг музыкальных откровений! Ты дал нам пережить этот мировой Мрак и музыкальную сладость бытия, чтобы потом наилучше поднять нас до великой простоты и светлого царства Христова! Когда лицо Амфортаса просветляется священным восторгом; когда Кундри, этот дьявол в образе то скромной, то обольстительной женщины, падает, бездыханная, перед Парсифалем и победно несет блаженный звон колоколов Монсальвата, мы чувствуем настоящий конец мировой драмы и вместе с голосами со средней и предельной высот поем в умилении:

Тайны высшей чудо!
Спаситель, днесь спасенный!

Но это есть уже теургическое томление. По нему мы лишь догадываемся о жизни будущего века. И чаем воскресения всего, что безжалостно губит смерть.

Что же теперь сказать о маленькой, уютной и неглубокой «Травиате»? Какое, скажут нам, возможно сравнение вагнеровских откровений с этой банкой сладкого варенья?

IV

Пусть не откажут нам в умственном равновесии, если мы утвердим мироощущение итальянского мелоса как ту детскую простоту и ту невинность дитяти, о чем сказал Христос: «Ибо таковых есть Царствие Небесное...» Да, да, Бетховен, Вагнер, «Тристан и Изольда», «Парсифаль» и... «Травиата», самая обыкновенная, заигранная и избитая «Травиата» – опера без оркестрового колорита и порой с банальными мелодиями. «Травиата» не есть ни наш чистый первый тип мироощущения, ни чистый второй. И вообще это не есть какая-нибудь стадия бытия. Такая квалификация обворовала бы «Травиату», ибо ей пришлось бы тогда указать далеко не глубинный план бытия, да и не можем мы прожить одной «Травиатой». Но, слушая эту оперу, наша глубина знает, что, *когда обновится и преобразится мир*, когда в душе нашей, подвигом добрым подвизаясь, преодолеем мы мировую тьму и ужас нашего бытия, – знает, что тогда водворится эта самая *мелодия*, просторная и прозрачная, этот детский оптимизм и наивность, благодаря которым великосветская женщина раз навсегда бросает свет ради любви и уступает потом любовь и жизнь ради одних просьб чужого, но уважаемого ею человека (разумеются музыкальные категории, а не текст). Эта наивность и «сентиментализм», эта детскость и простота есть достойнейшее завершение теперешней мировой кутерьмы, которую открывает сложная симфоническая музыка прозорливому слуху. *Per aspera ad astra!*..

Горе, если в итальянском мелосе слушатель находит только ушеугодие и больше ничего. В мелодическом звукозерцании «Травиаты» кроется своеобразная глубина. По внутренней структуре оно нежно-оптимистично, уютно, логично; но объекту оно вскрывает те пласты человеческой души, без которых невозможно никакое совершенное мироощущение: сердечная нежность, интимная ласка, детская наивность и простота, наконец, оптимизм, как достигнутая уже стадия, а не только желаемая. «Травиата» относится больше, конечно, к первому типу мироощущения, но только что указанные особенности ее мелоса единят ее со вторым типом – не с центром его, а с завершением его, когда он убивает себя, и вместо сложности Тристана появляется про-

стота Парсифаля. В мелосе «Травиаты» всякое чувство начинается и кончается здесь, в нашем плане бытия. Мелодия умирающей Виолетты хотя и прощального характера, но это не мешает ей оптимистично характеризовать настроение умирающей; Виолетта верит в доброго и любящего Отца Небесного. Таковы и ее мелодии. Такова, наконец, и конечная мироощутительная основа образа Парсифаля. Мы согласны, что эти образы вообще несравнимы, но они сравнимы с точки зрения логической оформленности их объекта. Это не то цепкое, липкое, тянущееся, иррациональное мироощущение, но сама стройность, зеркальность и – оптимизм.

Только в одном, может быть, направлении восполнился бы итальянский мелос, если бы стал победным знаком преодоления всех трагедий. Итальянский мелос направлен на человеческие страсти и чувства; это мелос *субъективный*. Однако есть и другой мелос, в этом последнем отношении противоположный тому: мелос *объективных* зеркальностей. Такова, например, первая песня Леля в «Снегурочке» Римского-Корсакова. Нужно пропеть себе эту песню много раз, чтобы восчувствовать, насколько мраморнее, скульптурнее она итальянского мелоса, насколько она пантеистичнее и, следовательно, насколько объективнее. Истинное завершение мировых трагедий, возвещаемых дионисийской музыкой, будет соединением субъективной пластичности итальянского мелоса с объективной пластичностью славянского мелоса. И в этом, конечно, «Травиата» требует восполнения.

Однако нельзя в отношении уже данных в музыке мироощущений говорить об их правильности или неправильности или полноте и неполноте. Каждое мироощущение воспроизводит отдельную стадию или сторону мироздания. Музыкой Вагнера и Скрябина живем мы потому, что теперь, в нашей так называемой земной жизни, как раз сгустились над нашей головой мировые тучи, и настоящая мировая действительность, являя собою высшую форму разобщенности и иррациональной мглы, как раз рождает эту темную, иррациональную и мучительно-сладкую музыку. Однако есть и иные еще стадии мировой действительности. Частью они достигнуты, частью должны быть достигнуты. Их вот и дает ощутить нам итальянский и славянский мелос.

До этой простоты надо дорасти. Ведь начало и конец мудрости одинаковы: *наивность*. Правда, наивысшее развитие современной музыки есть музыка Скрябина и Вагнера. «Травиата» по сравнению с нею есть пошлость. Но это и показывает, что мы далеки еще от конечной цели. Мир обновится тогда, когда Скрябин совместит свое темное, иррациональное звукозерцание со светом и лаской итальянской и сла-

вянской мелодии. Но это путь уже не человечески-художнический, но богочеловечески-преображающий. Пока же «Травиата» для нас только напоминание и бескрылый порыв; пока остаются два мироощущения непримиренными и незавершенными. И мы только временно отдыхаем, слушая теперь одну из самых гениальных Виолетт – Нежданову. Вернувшись после этих очарований и интимной прелести неждановской игры, мы просыпаемся на следующее утро опять к тусклому и назойливому дню и устало тянемся мыслью ко вчерашней ласке и нежности. Как это было легко и успокоительно и как теперь опять давит эта сложность, эти темные прорывы, этот самоанализ, этот мировой Мрак! День шумит своей суетой, и мы ждем вечера, чтобы опять посетила душу желанная ласка и успокоила наши утомленные нервы. Когда же наконец наступит *настоящая*, свежая, яркая, ласковая и ликующая весна?

Жизнь человека... И это называется, человек, твоей жизнью?!

О МУЗЫКАЛЬНОМ ОЩУЩЕНИИ ЛЮБВИ И ПРИРОДЫ (К ТРИДЦАТИПЯТИЛЕТИЮ «СНЕГУРОЧКИ» РИМСКОГО-КОРСАКОВА)

I

Исполняющееся в марте текущего года 35-летие со времени появления величайшего создания искусства заставляет почтить это создание особенным образом. Автор предлагает отнестись к «Снегурочке» как к наиболее цельному и живому мироощущению. При этом он базируется на следующих принципах.

1. Музыкальное познание мира по своему строению вполне сходно с познанием просто, ибо вообще существует только *одно* органическое познание, различающееся лишь в своих аспектах. Как и во всяком познании, в музыке надо отличать первоначальную, до-образную и вообще до-структурную основу или *чистый музыкальный опыт*, а с другой стороны, – *структурные* образования на этой основе, достигающие по мере своего уплотнения степени образа и слова. Так различается *чистая* музыка (квартеты Бетховена, сонаты Скрябина, симфонии Шуберта) и *структурная* (изобразительная, как «Петрушка» Стравинского, условно-символическая, как многие «национальные» гимны и т. д.).

2. С точки зрения пространственно-временного предмета музыка есть абсолютный хаос, ибо она не выделяет и, след., не создает никаких предметов. Музыка рисует чистую *сущность* предмета, но не самый предмет – сущность, которая, конечно, является неизмеримо более общей, чем индивидуальность предмета, и потому она может соответствовать бесконечному числу пространственно-временных предметов. Отличие музыки от чистой мысли (с точки зрения познания) заключается в том, что музыка, оперируя смыслами и сущностями предметов и изображая чистое качество их, не обладает *познавательной* оформленностью и потому не захватывает пространственно-временного плана бытия, в то время как чистая мысль обращена именно к этому последнему, но ее структура, будучи познавательно *оформленной* (напр., понятие), не захватывает, однако, чистого качества и сущности предмета.

3. В области чистого музыкального опыта мироощущение характеризуется различной степенью оформленности (конечно, непознавательной, не-логической). В качестве примера этой градации в убывающем оформлении чистой музыки можно привести такой ряд: 1) органная прелюдия Es-dur Баха, 2) скрипичный концерт Бетховена, 3) Вторая симфония Рахманинова, 4) «Полет Валькирий» Вагнера, 5) «Прометей» Скрябина.

4. Как материальный принцип классификации типов музыкального мироощущения должен быть в первую голову привлечен *принцип актуальности личности*, ибо эта актуальность есть наиболее важное отличие всякого восприятия и всякого вообще человеческого бытия. С этой точки зрения музыкальное мироощущение может быть или *эпическим*, если оно погружает душу в спокойствие, в некоторое как бы дремотное состояние, в котором предметы – в их полной отъединенности и внеличной данности; или *драматическим*, когда музыка заставляя душу как бы воплотиться в самые предметы, стать ими, взять на себя и в себя весь их порядок и расстройство, горе и радость, и тем самым как бы уничтожить эти предметы (в противоположность эпической внеличности); или, наконец, музыкальное мироощущение может быть *лирическим*, когда музыка, с одной стороны, сохраняет предмет как будто бы созерцаемым, а с другой стороны, заставляет и некоторым образом вживаться в него, причем характерным является здесь именно процесс воздействия предмета на душу – срединная (между эпосом и драмой) актуальность.

5. Звук и слово, взятые как отвлеченный принцип, абсолютно несовместимы, ибо одно дает чистое качество и до-предметность, другое же – оформленность и структурность. Но когда слово теряет свою

первоначальную оформленность (а это происходит со всяким, напр., поэтическим словом), то здесь получается почва для более или менее глубинного синтеза звука и слова. Отсюда – чем поэтичнее текст, тем он музыкальнее (не в смысле внешнего благозвучия и музыкальности, но в смысле качественной, эйдетической характеристики). Или лучше сказать: музыкальное бытие, по существу бесформенное, чем дальше развивается, тем становится оформленней и в конце этого процесса рождает из себя структуры, как первичная туманность – Солнечную систему. Музыка напрягается до слова, до Логоса.

Отсюда наиболее совершенным и великим произведением вообще человеческого творчества является *музыкальная драма*, где первичная, бесформенная основа музыки доходит до Логоса и зацветает образом. Разумеется, эти образы символичны, ибо они – лишь внешнее выражение музыки, а она ведь вся – чистая сущность мира, не выразимая простым языком и потому требующая символики. Если же принять во внимание, что наиболее близко нам именно наше русское народное мироощущение (как французам – французское и т. д.) и что, когда найдется место для некоторых элементов этого мироощущения в жизни вообще мирового целого, тогда эти стороны мирового целого будут выявлены нам наиболее из остальных, – то выходит, следовательно, что наиболее значительным произведением искусства вообще – с точки зрения глубинного постижения мира – является *народная музыкальная* (т. е. *символическая*) *драма*. Разумеется, в искусстве музыка лишь *зацветает* символом. Коренное преобразование мирового хаоса, возмещаемого чистой музыкой, есть путь не художнический, но богочеловеческий, и его мы чаем в конце времен.

Все эти точки зрения мы и положим в основу наших суждений о музыкальном ощущении любви и природы, причем объектом нашего исследования явится весенняя сказка Римского-Корсакова «Снегурочка». Основной нашей задачей будет, следовательно, характеристика оформленности и личной актуальности в мироощущении «Снегурочки». И то, и другое есть установка исследования. Эти стороны каждое произведение искусства выявляет по-своему. И это *свое* произведения, не охватываемое в понятии, заставляет, конечно, отклоняться от эстетических категорий, как чистых понятий, и принуждает рассматривать их лишь как установки, как путь исследования. *Чем* эти пути установлены, это показывает конкретный опыт.

Обратимся же теперь к конкретному мироощущению «Снегурочки».

II

По характеру оформления, по стройности и пластичности структуры – мироощущению «Снегурочки» надо предоставить исключительное место. Редко гений – в особенности в нашу нервную и растрепанно-импрессионистическую эпоху – может создавать такие изумительно стройные образы музыкального мироощущения, как Римский-Корсаков. В наши дни это положительно уникам, достойный как глубокого удивления, так и всяческого преклонения и культа. Мы чувствуем стройность и законченность в мироощущении старой французской песни, мы радуемся лучшей радостью при звуках простой и проникновенной песенной мелодии Шуберта, но ведь это же 16, 17, 18-й век, ведь это не усталость и пессимизм конца 19-го века и начала 20-го. Творчество Римского-Корсакова проходит перед нами с светлой и в то же время как бы насмешливой улыбкой на устах. Сколько, мол, вы тут ни суетитесь, сколько ни выдумываете себе страданий, а красота все равно остается красотой, наивный человек и его мать-природа все равно останутся теми же верными и нежными друзьями. И вот поневоле отдаешься чудному сказочному миру симфонической сюиты «Шехеразада», где все представлено так красочно и так живо-правдиво, что уже забываешь и свою земную печаль, и недостижимость неба и начинаешь жить этой томной мелодией Шехеразады и этой грозной речью Султана – однако без музыкальной незаконченности, какая есть в истоме, и без страха за себя перед Султаном. А там еще нас ждет ширь и раздолье «Садко»:

Высота ль, высота поднебесная,
Глубота, глубота Океан-море,
Широко раздолье по всей земли,
Глубоки омуты Днепровские! –

мотивы, поражающие своей былинной ширью и первобытной нетроутостью и невинностью. Музыка Римского-Корсакова – это та самая Царевна-Лебедь, которая, нисходя на землю, так чарует влюбленного царевича Гвидона. Недаром композитор с такой любовью и тщательностью изобразил эту прекрасную царевну в своей «Сказке о царе Салтане». Музыкальная *логика* – вот характеристика оформленности бытия, зафиксированного в «Снегурочке». Стоит только сравнить это мироощущение с другими.

Бетховен знает горный мир; последний для него – постоянный предмет пламенных стремлений. Но этот мир стоит для Бетховена в

конце всех концов. Прежде чем ощутить его и познать его сладость, Бетховен переживает страшные муки и нечеловеческие страдания. Девятая симфония, которая явилась завершением бетховенских порывов в светлый мир счастья, содержит в первой своей части такую страшную тоску, что только гений может преодолеть ее и превратить в радость. Через долгие блуждания, через мрак и демоническую борьбу 1-й части, через какое-то элементарное и житейское счастье 2-й части, через сладостную негу и ласкающие, далекие восхождения 3-й части – только через все эти бесконечные блуждания, бесконечные радости и страдания, лежит путь Бетховена *an die Freude*^{1*}, когда наконец в 4-й части его хор запоем радостную песнь:

Seid umschlungen, Millionen!
Diesen Kuss der ganzen Welt!
Brüder! Über 'm Sternenzelt
Muss ein lieber Vater wohnen!^{2*}

Радость – подвижнику. Радость – страдальцу. Радость – поддержка обессилевшему. Вот какова радость Бетховена. Ее надо завоевать при страшных усилиях.

Римский-Корсаков уже *имеет* эту высшую радость. То, к чему великий музыкальный титан только стремился, Римскому-Корсакову было доступно лучше всего. «Снегурочка» – наисовершеннейший знак этой погруженности композитора в море свежей, весенней ласки. Всякое стремление и всякое действие совершается здесь только в пределах уже существующего царства красоты. И поэтому не утомляет оно, не обессиливает, как бы оно ни было бурно.

Чрезвычайно важно раньше всяких детальных суждений о «Снегурочке» восчувствовать общий тонус всего этого смеющегося, радостного мироощущения и по возможности точнее расслышать в себе место «Снегурочки» на всей скале музыкальной оформленности. «Снегурочка», убеждая нас в бытии такого стройного и улыбающегося всеми весенними улыбками мира, *поражает* нас этой стройностью и завершенностью. Это даже не «Шехеразада».

^{1*} К радости (нем.).

^{2*} Обнимитесь, миллионы!
В поцелуе слейся, свет!
Братья, над шатром планет
Есть отец, к сынам склоненный (нем.).
Пер. М. Лозинского

Знакомы ли вы с «Vers la flamme»^{1*} (ор. 72) Скрябина? Рвущееся куда-то в запредельность – и в этой пьесе Скрябина, и в «Шехеразаде» Римского-Корсакова. У Скрябина не ожидается успокоения. Запредельность – опять то же смятение, и здесь не только нет хотя бы заключительного разрешенного аккорда, но и в самом рвении нет желания успокоиться. Диссонирующее многозвучие с каждым шагом подвигается все более и более в светлую, но мятущуюся иррациональность, и каждый свой шаг оно пользуется до конца, пронизывает во всех направлениях. Это как будто какая-то чудовищная всепожирающая мельница уничтожает все новые и новые зерна оформленного, индивидуального, перетирает их и воссоединяет с первобытно-единым. У Римского-Корсакова напряжение хочет успокоения. Тут не только жажда успокоиться, но реально дано и достижение этого спокойствия (см. конец первой части). Миновавши полосу надрывов и могучих взрывов, мы чувствуем себя в светлых и умиротворенных сферах. В «Шехеразаде» взрывность знает свою цель и потому оформленно достигает ее. В «Снегурочке» нет взрывности и прорыва из одного плана бытия в другой, от земного круга к небесной и чистой лазури; здесь все совершается уже в царстве достигнутой блаженной жизни.

III

Композитор привлек все средства, чтобы дать эту законченность мироощущения. Прежде всего, отметим некоторые элементы *скульптурности* этого мироощущения.

Скульптурность есть то, что охватывается зрением и *осязанием*. Это высший вид оформленности. Таков отчасти, напр., музыкальный образ Весны. Но поистине шедевр скульптурности – это первая песня Леля (в 1-м действии). Вот эта песенка:

Земляничка-ягодка
Под кусточком выросла,
Сиротинка-девушка
На горе родилася.
Ладо мое, Ладо!
Земляничка-ягодка
Без пригреву вызябнет,
Сиротинка-девушка
Без привету высохнет.
Ладо мое, Ладо!

^{1*} К пламени (*фр.*).

С чисто музыкальной стороны – это необычайно оформленное, скульптурное мироощущение. Сказать: эпическое мироощущение – мало, так как в эпосе главное живописность и плоскость. Но если по «форме» эта песня скульптурна и объективно-зеркальна, то по «содержанию» она необычайно *грустна*. И какова эта грусть? Это спокойная, созерцательная, утомленная и чрезвычайно знающая жизнь человеческая грусть. В ней весь мир подернут этой дымкой грусти, как будто легким туманом. Иной раз что-то получает очень яркую, залитую солнцем форму, но вскоре опять все сравнивается, как бы погружается в море небытия. Конец основной мелодии как раз знаменует собою это погружение в какое-то царство сна и море мимолетных грустных проявлений – после еще одного, на этот раз уже последнего, гребня небольшой волны.

Ото всей песенки веет особой, если можно так выразиться, интеллигентностью, сознательностью, спокойствием. Это мироощущение усталого человека, который уже умеет стоять на берегу житейских страстей, умеет отнестись к жизни созерцательно. Усталой тишиной веет от такой мелодии. Но интересно: она вся – славословие матери-природе, дающей отдых усталым душам; она вся – поручение человеком самого себя на волю и спасение этой единой утешительнице. Она свежа, как весенний воздух, но в ней нет жгучего порыва. Она распыляет всякое действие и своей эфирной струей омывает страдальческую грудь... Мелодия Леля есть мир *объективной* зеркальности и созерцательности, и здесь не только утоление скорби, но и некая гармонизация ее^{1*} с высшим бытием, хотя, впрочем, все-таки за пределами индивидуального самоутверждения.

Это высшая форма стройности, структурности, пластичности. И вот почему надо петь эту песню в строгом, точеном, широком монументальном стиле.

К характеристике стройности мироощущения, данного в «Снегурочке», надо отнести, далее, *былинный и древне-гуслирный стиль*, которым композитор мастерски воспользовался в песне слепцов-гуслиров 2-го действия. Здесь зафиксировано то же спокойно-волнующееся, как тихое море, бытие, что и в первой песенке Леля. Здесь только оно как-то темнее и от него не веет такой свежей весной. Но зато оно сгущеннее, строже, монументальнее. Еще ступень, и эта песня была бы настоящим величием, настоящим гимном Господу сил. Однако эта ступень – отказ от своей личности – в песне гуслиров не пройдена. Это песни *души*, личности, и они не хотят воспринимать Божество вне его сопричастия с индивидуально-человеческим. Это лишает песнь характера величе-

^{1*} В первом изд.: его.

ственного гимна, но зато придает характер интимного, хотя в основе и эпического, исповедания веры. Шаг отказа от индивидуального самообоснования вне религиозного порыва сделан в знаменитом гимне Берендеев 2-го действия. Это почти совсем мистически-церковная, религиозно-органная музыка. Она составляет как бы центр и оплот всего происходящего. Остальное музыкальное действие «Снегурочки» представляется по сравнению с этим чем-то как бы временным и внешним. Бытие, охарактеризованное в гимне Берендеев, есть величественный и вечный храм, за пределами которого течет вся человеческая жизнь, но под нерушимую и освященную веками сень которого прибегает всякая душа христианская, скорбящая и озлобленная. Если мотив зябнущих птиц в прологе есть нечто музыкально-живописное, а первая песнь Леля есть нечто музыкально-скульптурное, то гимн Берендеев 2-го действия есть нечто музыкально-архитектурное, ибо здесь до большой глубины соединяются структурность и массивность фактуры.

Много помогает «Снегурочке» в выявлении оформленных планов бытия музыкальная живопись. Конечно, живопись в музыке, взятая принципиально, есть нечто противоестественное, ибо она насильно суживает музыкальное зрение и кладет ему пространственно-временные границы. Но фактически вполне возможно некоторое совмещение звука и зрительных устремлений сознания, если последние не ставят своей обязательной задачей изображение именно пространственно-временного плана. Музыка, изображающая, например, сражение с пушечными выстрелами, с топотом лошадей и т. д. и т. д., не есть даже вообще музыка. Но на фоне общей музыкальной драмы, когда пространственные ассоциации необязательны и когда эта «образительная» музыка представляет интерес сама по себе, живопись не только терпима, но она может служить и знаком оформленности предмета (*может*, а не должна: вспомнишь мотив огня, мотив грозы, мотивы летящих Валькирий в «Кольце Нибелунга» Вагнера, где эти определенности еще далеко не знаменуют собой общей законченности мироощущения). В «Снегурочке» Римский-Корсаков отдает немалую дань живописи. Сцена Весны с птицами в прологе, где все время повторяется мотив зябнущих птиц, или с Дедом Морозом, где изображаются как бы ощущения на морозе и завывание бури, или все четвертое действие, представляющее постепенное нарастание тепла с завершением его в мотиве гимна Яриле-Солнцу, – все это удивительные образы музыкальной живописи, представленной как стройное и структурное мироощущение.

К элементам оформленности надо отнести в «Снегурочке» еще юмор – главным образом, в музыкальном образе Бобыля. Основная ха-

рактика Бобыля заключена в песне про бобра в 3-м действии, в которой соединились добродушное беспокойство и веселость, светлая примиренность с миром и природой, легкий налет юмора и, наконец, бесконечная привязанность к родной стихии народа. Но положительно юмористична музыкальная характеристика Бобыля в прологе, где хриплый тембр фагота создает наиболее выразительный образ этого добродушного и пьяненького старичка.

К юмористическим приемам надо отнести, конечно, и причудливую пляску скоморохов в 3-м действии, где фантастические дурачества и изощренное кривлянье соединены с истинно народным духом, так что эффект получается в результате просто комический.

Скульптурность, живописность, архитектурность, а также юмор и комизм – все это категории не *абсолютно* музыкальные, т. е. не *абсолютно бесформенные*. Они заимствованы как раз из той пограничной области, которая лежит между музыкой и чистой мыслью.

Чистая музыка есть чистая сущность и качество (и как такая, она бесформенна и неизреченна); чистая мысль есть чистая оформленность и логическая, т. е. необходимая, форма (и как такая, она бескачественна и адекватно выразима в слове). Но, как сказано, музыка может в себе оформляться; *она может напрягаться до степени образа*. И вот такая музыка уже перестает быть первичной и чистой музыкой. Ее хаос преобразуется, и она готова обречься со светом и последней гармонией истинного и вселенского *Слова*, Логоса.

«Снегурочка» Римского-Корсакова являет собою высшую оформленность музыкального мироощущения, и предыдущие примеры должны уяснить эту мысль. Музыка «Снегурочки» то живописна, то скульптурна, то архитектурна. Это значит: она на пороге последнего оформления; она восприняла всю гармонию, которая только доступна ничтожной земной пыли. Ибо эстетическая категория, напр., живописи или юмора есть в одно время и нечто *логическое*, рисуя реальное и устойчивое строение данного пространственно-временного предмета (птиц, Бобыля), и нечто *музыкальное*, создавая глубинную и динамическую характеристику этого предмета. И если такая живопись и такой юмор даны музыкой, то, следовательно, это необычайно оформленная музыка.

IV

Принцип оформления важен: с гносеологической точки зрения – как описательное изображение структуры познания; с метафизической – как характеристика степени приближения первобытно-единого хаоса к вселенской свободе всеединства. Как сказано, материальным дополне-

нием к этому чрезвычайно формальному принципу является принцип *личной актуальности*. Заметим, впрочем (хотя этим чрезвычайно сложным вопросом мы в настоящей статье совершенно не заняты), что к самой природе эстетических категорий относится то, что они взаимно проникают одна другую, так что расположение музыкальных произведений по степени оформленности есть в то же время и некоторое расположение их по принципу актуальности. Но ради изложения и описания предмета полезно разделить эти две точки зрения и рассматривать их сначала в их отдельности. Личная актуальность в мироощущении «Снегурочки» тоже характеризуется чрезвычайно резкими и крайними чертами.

К «Снегурочке» нельзя применить характеристики эпоса, лирики и драмы, так, по крайней мере, как эти термины обыкновенно понимаются. Здесь есть и то, и другое, и даже совершенный синтез всех этих начал. Дело в том, что Римскому-Корсакову совершенно чужда какая-нибудь болезненность, какая-нибудь тягость бытия. Он принимает жизнь по-детски; он принимает жизнь совершенно вне горестей, страданий, слез и болезней. Это даже не радование дитяти. Ребенка еще ждет громохочущая и пестрая жизнь с ее бесконечными началами и концами, с ее скукой, трудом, мимолетными радостями и неисчислимыми страданиями. Смотря в светлые глазки ребенка, мы не можем не ощутить в глубине своей души темного вопроса: «а что-то станет потом с этими глазками?» Римский-Корсаков даже не знает, что такое юность и старость, что такое этот, несчастный мир и тот, блаженный. Для него нет никаких границ между двумя мирами. Для него нет никаких особых условий блаженного счастья. Для него весь мир – широкая, необъятная, благоухающая весна, то ликующая, мчащаяся, бурная, то тихая, светозарная, томно парящая. И поэтому, если под драматизмом понимать борьбу реальных страстей, суть которых заключена, как правильно думает наш утомленный век, в постоянной воле к жизни, воле, никогда не могущей насытиться, то совершенно права была критика, порицавшая «Снегурочку» за полное отсутствие в ней драматизма. Действительно, это что угодно, но только не тот драматизм, который мы постоянно имеем в виду. Какой здесь может быть драматизм, когда единственное сильное место – смерть Мизгирия – совершенно затушено общим пантеистическим фоном и восторженным гимном Яриле-Солнцу? Конечно, это не драма.

Но позволительно рассматривать драматизм и не со специальной точки зрения так называемой реальности. Ведь в понятии драматизма кроется, собственно, только известная характеристика *личной актуальности* – именно ее высшее напряжение, в отличие от симметриче-

ского распыления ее в эпосе и от самосозерцательного сгущения ее в лирике. С этой точки зрения в «Снегурочке» масса драматизма.

Безусловно драматичен музыкальный образ *Купавы*. В ее основной теме первого действия слышится порывистая и, может быть, страстная натура, быстро действующая, пылкая и не знающая непреодолимых препятствий.

Драматический задор, жажда дела и общая динамичность, несомненно, свойственны, далее, музыкальному образу Деда Мороза, в особенности когда последний поет свой припев: «Любо мне!»

Истинным драматизмом полна волшебная сцена третьего действия, а также и упоминавшиеся выше танцы скomoroxов. В особенности эти танцы. Здесь движение доведено прямо до своего рода экстаза.

Все дело, стало быть, заключается в том, что у Римского-Корсакова драма происходит в сфере уже достигнутых блаженных сфер. И поэтому с точки зрения обыкновенной обывательской душонки, привыкшей видеть драму лишь в своих «реальных» переживаниях, «Снегурочка» предстанет как лироэпическая пьеса. На самом же деле это, как сказано, синтез всего – и лирики, и эпоса, и драмы.

С глубинно-эстетической точки зрения это значит: личная актуальность доведена в «Снегурочке» до высших степеней гармонии, доступных земнородному; и созерцание, и самосозерцание, и произволение слиты здесь в единое и совершенное нераздельное бытие личности, уже воскресающей от своего земного тлена.

И имя этой гармонии с самой собою и с миром для реальной личности есть – *музыкальное ощущение любви и природы*.

В этом наиболее субстанциальная основа мироощущения Римского-Корсакова. И «Снегурочка» в смысле этого любования природой при полной светлоте душевной превзошла все остальные создания Римского-Корсакова. В «Майской ночи» до высоты откровений «Снегурочки» поднимается, может быть, только ария Левка в третьем действии. В «Ночи перед Рождеством» общей музыкальности чрезвычайно портит сильный бытовой элемент. Как уже сказано, на глубинный синтез с музыкой может рассчитывать лишь такое слово, которое уже потеряло свою первичную пространственно-временную форму, а быт есть как раз пространственно-временная определенность. Поэтому совершенно пропадают для музыки (и уж подавно для музыкальной драмы) такие сцены, как диалог дьяка и Солохи в 3-й картине «Ночи перед Рождеством». Во всей «были-колядке» только песня Чуба с бандурой в 3-й картине да колядные песни в начале 4-й представляют некоторый подъем в смысле упомянутого выше любования. Но и этим вещам

далеко до прозрачности и светлоты «Снегурочки». В «Младе» и «Сказке о царе Салтане» тоже фактура слишком сложна для прозрачности любования. «Садко» полон этого свежего предания себя на волю матери-природы, но здесь много объективности, холодности. Все эти вещи гениальны по своему общему просветленному мироощущению, но все они уступают «Снегурочке» в смысле синтеза «сердечного тепла», которого так просит у своей матери Весны Снегурочка, и объективного, строгого, я бы сказал монументального, лиризма.

Не говоря уже об отдельных темах нежности, добродушия, простоты и какой-то теплой семейственности, вроде темы царя Берендея («Веселое гулянье, сердцу радость глядеть на вас!»), а также и о таких грустных, хотя все же прозрачных и светлых отрывках, как у того же Берендея в сцене с Бермятой («В сердцах людей заметил я остуду...»), – не говоря уже о всем этом, «Снегурочка» почти сплошь наполнена этими ариями и сценами светлого любования весенней природой.

Поистине шедевр этого рода – каватина царя Берендея во 2-м действии. К царю приводят Снегурочку, которая наивно и радостно приветствует его: «Здравствуй, царь!» И царь запекает свою чудную каватину, которая является настоящей жемчужиной в этом необъятном царстве красоты. Фон для основной мелодии создается виолончелями – грустными, матовыми, как бы грезящими о ласках весны. Этот фон – опять все то же тихо плещущее, необъятное море, из которого то там, то здесь поднимаются гребни волн, чтобы через минуту опять расплыться на широком просторе. Так все едино и все возвращается на лоно первобытно-единого. В особенности чарует этот фон виолончелей. Это подвижное, волнующееся, порою страстно вздыхающее, порою вновь успокаивающееся море тайн, окружающих нашу маленькую землю.

Как океан объемлет шар земной.
Земная жизнь кругом объята снами;
Настанет ночь, и звучными волнами
Стихия бьет о берег свой.
То глас ея: он нудит нас и просит...
Уж в пристани волшебный ожил челн,
Прилив растет и быстро нас уносит
В неизмеримость темных волн.
Небесный свод, горящий славой звездной,
Таинственно глядит из глубины,
И мы плывем, пылающею бездной
Со всех сторон окружены.

Тютчев

На этом бесконечном и едином океане вздымаются волны человеческих вздыханий: вот она, красота Снегурочки, пленившая царя Берендея. Преображенной душой он поет:

Полна, полна чудес могучая природа,
 Дары свои обильно рассыпая;
 Причудливо она играет,
 Бросит в забытом уголке цветков весенний,
 Задумчиво склоненный ландыш;
 Серебряной росой брызнет,
 И дышит цветик неуловимым запахом весны,
 Тревожа взор и обонянье.

Это уже достигнутая красота, преодолевшая земные тягости. Это славословие всемирной Весне и всемирной Любви. Это земля, но земля преображенная, воскресшая. Это личность, с которой уже пали оковы смерти и зла, которая зрит мир и красоту, как они есть. Для смертного сознания это, конечно, только мучительное ощущение тамошнего мира и только смутное предчувствие (для ума) или некоторое ясновидение (для души) мировых тайн, лежащих за пределами видимого. Но с универсальной точки зрения это уже воскресшая от земного плена красота, уже воссоединившая в себе природу и любовь.

Здесь перед нами гениальная *лирика*, но лирика *объективная*, лирика с эпическим основанием и эпическим смыслом. Лирика, сказали мы, есть одновременно и созерцание предмета, и самовоплощение в него. То и другое синтезируется при помощи *самосозерцания*, *созерцания настроения*. В каватине царя Берендея созерцается мир во всей его самостоятельности и цельности, нетронутости. Но здесь же дана глубочайшая и бытийственная связь личности с этими предметами (т. е., говоря грубо и упрощенно-педагогично, царя Берендея со Снегурочкой), дано *воплощение личности в эти предметы*. Такая песнь может литься только от той души, которая творчески разрушила свою земную, пространственно-временную индивидуальность и которая тем самым, уничтоживши всякие перегородки, открылась для полного приятия мира и воссоединения с ним. Это и значит, что здесь дан *объективный* лиризм (в отличие от субъективного, где предметом созерцания является не мир внешних ценностей, но сама же эта личность и ее проявление). По оформлению – абсолютная завершенность, по актуальности – абсолютная гармония душевного устремления с объективным бытием, по смыслу – любование природой при светлоте и ласке душевной, – природой, которая временами плещется и искрится, вздымаясь волнами на

необъятном океане красоты, – вот что можно сказать бренными устами об этих неизреченных музыкальных откровениях. Может быть, только в дуэте царя Берендея и Купавы проскальзывают черты *субъективной* лирики. Но и здесь, во-первых, дуэт прерывается совершенно объективно-лиричными рассказами Купавы, а во-вторых, и общая ситуация сцены такова, что здесь трудно услышать специфически выявленное самолюбование. Перед нами ведь не *типы*, а *символы*, и как таковые они всегда говорят нам об *общем*. Мы видим здесь не какую-нибудь определенную девушку, которая принесла царю свою «весть челобитную». Это ведь только человеческая, пространственно-временная транскрипция того, что выше слов и что неизреченно. А след[овательно], уже самое существо символической драмы исключает из себя элементы нашего человеческого субъективного самолюбования. Символическая драма и вообще не изображает ничего личного, если под личностью понимать совокупность и связь пространственно-временных определенностей. Если же под личностью понимать нечто более общее и универсальное, то это же и есть условие объективного лиризма.

V

Мироощущение каватины царя Берендея есть наиболее яркое выражение того, что явно или скрыто разлито по всей «Снегурочке». В небольшой статье невозможно исчерпать все бесконечное многообразие оттенков и граней этого мироощущения. Мы указываем только крохи, выбирая наиболее заметное. Светлое любование природой дано в «Снегурочке» на чрезвычайно широком фоне – от проблесков и напряжений до завершительного торжества.

Музыкальный облик Снегурочки до того момента, когда она узнает тайну любви, дан в причудливо-холодных тонах, и здесь именно только *начало* ощущения любви и природы. В ее лейтмотиве «Ау!» ощущается холодок и объективная узорность. Это белоснежная фигура, созданная именно из снега и освещенная то ярко-белым, то каким-то красноватым светом желания. И вся эта ария Снегурочки в прологе выявляет ее интимную сущность: робкую и застенчивую наивность, хрупкость и сильнейшую чувствительность к каждому теплему прикосновению. После первой же музыкальной фразы: «С подружками по ягоду ходить...» – душа чувствует какую-то нерешительность, недоумение, кротость и чрезвычайную скромность Снегурочки. После второй фразы: «На оклик их веселый отзываться...» – опять какой-то призыв, какое-то неразрешенное вопрошение. И такова вся эта ария. Это *начало* любования природой.

Каватина царя Берендея представляет собою среднюю полосу: она – гармония между усилием и достижением. Сюда же надо отнести и такие шедевры музыкального искусства, как вторая песня Леля (в первом действии), с ее задорным размахом и полным самоотданием себя на лоно «раздолья». К тому же порядку явлений относится и третья песня Леля (в третьем действии) с тем же лирическим любованием, а также и с некоторым кокетством, которое при свежести и весеннем аромате этой песенки только подчеркивает лишний раз ту же глубинную близость человеческой души к природе.

Нельзя не отметить еще хорового начала 3-го действия «Ай, во поле липенька», как тоже наивысший образец глубинно-народного стиля и светло-пантеистического мироощущения.

Как на стадию подготовительную и как на полосу мучительных антиномий, характеризующих собою всякое рождение и произрастание, надо указать на первую половину 4-го действия, где Снегурочка получает наконец от матери Весны сердечного тепла и где изображено постепенное нарастание тепла и любви. Здесь, по-нашему, дан истинный драматизм, хотя наивному уху эта сцена кажется длинной, эпичной. На деле тут изображается это мление производительных сил природы, мучительное назревание семени и плода, что совершается в глубине земли и далеко за поверхностью видимых организмов.

Драматизм это потому, что здесь дееся нечто великое, а *истинный драматизм* потому, что творится за нашим «оформленным» пространственно-временным миром, т. е. за так называемыми реальными людьми и реальными чувствами и в сфере уже преображенной земной красоты. Весь 4-й акт «Снегурочки» есть это постепенное рождение Весны и воскресение зимней, мертвой природы. Здесь уже загорается огонь жизни и любви.

Дано, наконец, в «Снегурке» и конечное торжество света и тепла. Это знаменитый финал: «Свет и сила, бог Ярило». Долго разгоравшееся пламя любви и солнца, мучившееся при своем пришествии в мир, наконец победило все преграды и залило весь мир чудным торжеством. Это конечная стадия любования природой, когда эта природа наиболее интенсивно проявляет свое бытие и свою внутреннюю сущность.

VI

Мы начали с указания на познавательное и метафизическое значение музыки. Анализ непосредственных данных сознания убеждает нас в необходимости признать за музыкой полное право на объективное познание или по крайней мере убеждает не ставить интеллектуальное

познание выше музыки. Что же дает с этой точки зрения «Снегурочка»? Наш ответ, как это явствует из вышеизложенного, сводится к утверждению за «Снегурочкой» музыкального ощущения любви и природы.

Что это значит?

И музыкальная любовь, как и всякая другая (если она – любовь), собирает душу и дает ей центр; равно и музыкальная природа, подобно всякой иной природе (если она – природа), дает отдохновение утомленным нервам и здоровью.

«Снегурочка» Римского-Корсакова не знает грани между космическим и реально-человеческим, она и не поверхностна и не глубока; она знает лишь один необъятный и бесконечный мир весны и весенней любви. Здесь уже достигнуто всеединство и достигнуто преображение. Музыка «Снегурочки» – *чрезвычайно здоровая музыка.* Она улучшает наше здоровье, не только душевное, но, я бы сказал, даже и телесное.

И все потому, что «Снегурочка» – народность, музыка и мифология. Народность создает конкретизацию мироощущения. Народная музыка находит в мировом целом нас самих, ибо если музыка вообще есть живописание внутренней жизни духа и бытия, то народная музыка есть в одно время и мы сами, и та вожденная глубина мироздания. Потому-то, несмотря на изысканную сложность симфонической структуры творений Римского-Корсакова – сложность, временами превосходящую вагнеровскую, несмотря на изумительно красочную и многосложную инструментовку, метрику и ритмику, мы чувствуем себя при живописании этих глубин, как у себя дома. Это *наша*, русская глубина, и это наше место в мировом целом.

Но народность здесь дана *музыкой*. В этом и состоит разгадка волшебного действия «Снегурочки». Музыка выявила и глубинную характеристику бытия, достигшего чуть ли не последнего оформления и преображения. Музыка выявила ту характеристику личной актуальности, которая сливается в одно целое и человеческое произволение, и природное бытие и дает таким образом мироощущение редкостного по экспрессии монументально-точеного, объективного лиризма.

Но музыка здесь напряжена до такой степени выразительности, что в результате этого внутреннего оформления появляется образ. Музыка зацветает символом, т. е. становится символической драмой; она изнутри освещает рождающуюся здесь мифологию. И вот тут-то лежит корень всего цельного мироощущения «Снегурочки». Музыка получает свой *смысл*, осмысливается, ибо становится в синтез со словом. А слово поясняет музыку «Снегурочки», называя ее глубинным ощущением любви и природы.

Так первичная бесформенность музыки дошла до светлого и любовного союза личности с природой.

Но пойдём дальше. Что значит эта успокаивающая нервы музыка с точки зрения конечного преодоления земной трагедии? Она, ответим мы, *дает силы для борьбы*. Настоящее искусство всегда есть великий жизненный фактор, и с такими произведениями высшего искусства, как «Снегурочка», становится легче жить и свободней дышать. Пусть завтра моя несчастная душа опять погрузится в бездонное море страдания и слез, неслышанных вздохов и одиноких бессонных ночей. Пусть! Сегодня душа моя празднует свой светлый праздник и радуется весеннему поцелую «Снегурочки». Разве мы что-нибудь знаем, для чего дано страдание и для чего радость? Не нам, не нам, но имени Твоему!

В этом религиозный смысл творчества Римского-Корсакова.

СТРОЕНИЕ ХУДОЖЕСТВЕННОГО МИРООЩУЩЕНИЯ

[I.]

1. Чистый опыт и структуры сознания

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

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

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

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

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

В основе всякого познания (а следовательно, и всякой структуры сознания), как бы сложна она ни была, например понятия, должно лежать то «отношение познаваемого и познающего», когда то и другое слито в одно онтологическое целое, ибо всякое познание есть проявление известного бытия, а всякое проявление есть воздействие на окружающее, т. е. вступление с ним в новую онтологическую связь. *Уже тот простой факт, что мы познаем вещи* (а для кого это не факт, тот уже тем самым не может ни вообще высказывать что-нибудь, ни в частности возражать нам), *уже этот простой факт свидетельствует о существовании онтологической связи между сознанием и предметом.* Отсюда и возникает задача рассмотрения всех структур опыта как происшедших из этой первоначальной основы, которую мы называем *чистым опытом*. Структуры опыта являются только различной модификацией и квалификацией элементов *тоже чистого* опыта. Следо-

вательно, в основе всякого представления и понятия лежит точка абсолютного, онтологического соприкосновения «бытия» и «сознания». Эта точка, с одной стороны, развивается в то, что потом носит название индивидуального сознания, а с другой стороны, – в то, что потом носит название «предмета», в частности внешнего мира. Повторяем, факт познания был бы немислим, если бы вообще не существовало где-нибудь точки абсолютного совпадения бытия и сознания. В реальном процессе познания как сознание, так и внешний мир мыслятся, конечно, абсолютно разделенными. Так оно и есть, поскольку то и другое, имея свои особые центры и развиваясь каждое в своем направлении, фактически не совпадает между собой и онтологически не всегда даже мыслится соизмеримым. Однако где-то в глубине должна крыться точка интимного соприкосновения, и вот эти-то точки в их взаимном проникновении и отношении мы и называем с точки зрения познания чистым опытом. Всякая же структура сознания есть это ядро непосредственного касания предмету плюс его модификация и – квалификация с той или иной точки зрения.

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

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

В основе всех и всяческих эстетических состояний, а значит, и в основе всех искусств лежит первичное бытие, характеризующееся 1) как непрерывная творческая текучесть и 2) как чистое познавательное оформленное качество или смысл. Выражаясь популярно, это чистое качество есть чистое настроение, чистое, т. е. не тронутое мыслью. Но во избежание неточностей и лишних ассоциаций мы не будем употреблять этого качества – в отличие от сходных же качеств, данных неэстетически, – мы должны сказать, что *первичное, не тронутое мыслью бытие носит в себе, однако, печать начинающегося преобразования, которое совершается здесь в форме преобразования косной материи в истинную форму красоты*. Ничто так не важно для искусства, как именно эта материя. Но эта материя представляется в искусстве как нечто преобразованное и спасенное, как нечто, надо прямо сказать, религиозное.

Истинная эстетика есть эстетика религиозного материализма. Тут зачинается элемент, без которого немислимо искусство, а именно *форма*.

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

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

Обращаясь к реально существующим искусствам, мы находим прежде всего традиционное их разделение на музыку, поэзию, живопись и т. д. Это разделение мы должны отбросить в первую же голову. Может быть, оно жизненно и ценно с *технической* точки зрения, ибо оно есть разделение по роду материала, которым оперирует художник (слово, звук, краска, мрамор и т. д.). Но оно совершенно неверно и грубо с глубинно-психологической точки зрения, так как произведения, исполненные на таких различных материалах, как мрамор и слово, все же могут иногда производить одно и то же впечатление, т. е. могут иметь одно и то же мироощутительное значение. Поэтому мы должны отклониться от этой чисто технической классификации искусств и поискать

каких-нибудь принципов, более соответствующих философскому значению произведений искусства.

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

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

Что в так называемой музыке, т. е. в искусстве звуков, отнюдь не все чисто-музыкально, но существуют и элементы, например, живописные, это ясно каждому, кто прослушает изумительную по своему гармоническому и метрическому складу музыку Стравинского в балете «Петрушка». Живописание, как-то: изображение праздничного гула толпы, танцы медведя, песни Ухаря-Купца и пр. и пр. – все это до того органически усвоено этой музыкой, что отвлечься от живописности никак не возможно. Это, конечно, гораздо больше живопись, чем чистая музыка. Или вспомните, например, столь популярное в музыке изображение моря: «Фингалова пещера» Мендельсона, «Am Meer» Шуберта, «Le mer» Дебюсси, увертюра к «Золоту Рейна» Вагнера, «Буря»

Чайковского, «Остров смерти» Рахманинова. Ясно одно: музыка *может* производить живописное впечатление.

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

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

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

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

Итак, в искусстве дано общее преобразующееся бытие в его чистом и бесформенном качестве, откуда при сохранении этой бесформенной (бесформенной – с пространственно-временной точки зрения) текучести получается чистая музыка, а при сгущении этой текучести в более или менее постоянные образования, например в образы, – образное ис-

кусство, как, например, так называемые скульптура, архитектура и т. д. Ясно, что лучше при этом говорить не об *искусствах* скульптуры, музыки и т. д., но о мироощущении скульптуры, музыки и т. д., так как, согласно сказанному выше, живопись, например, или поэзия могут производить иногда меньше всего живописное или поэтическое впечатление, производя, например, в сущности музыкальное или еще иное.

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

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

3. Различное оформление чисто музыкального опыта

Что такое чисто музыкальный опыт? Как уже сказано, это есть сама творческая текучесть сознания, сам динамизм внутренних состояний. *Психическая процессуальность и музыкальная онтологически вполне адекватны*. В психике нет предметов и есть только процессы. По выражению Джемса, это даже не цепь и не ряд, а именно *поток*. То же и в музыке. Здесь нет *отдельных* тонов. Воспринимая одновременно два тона, мы слышим отнюдь не *сумму* двух тонов, но нечто гораздо большее. Воспринимая последовательность тонов в мелодии, мы отнюдь не слышим здесь простое следование одного предмета за другим. В музыке один тон входит в другой и поглощается третьим. Это текучесть непрерывная, ибо взаимопроникающая, – творческая, ибо воссоединяющая. Чистая музыка живет исключительно во времени, причем именно в том истинном времени, которое ощущается нами во внутреннем опыте как совершенно неоднородное и творческое вопреки однородности и инертности овеществленного времени пространственного мира (т. е. времени, измеряемого по солнцу). Все это свидетельствует о том, что из всех искусств и мироощущений музыка наиболее ярко выражает сущность внутренней и сокровенной жизни человека, а следовательно, и жизни вообще, поскольку самонаблюдение является вообще единственным источником познания глубин бытия. В этом главное отличие чистой музыки от образного искусства. Музыка приводит в вибрацию самую душу человека: она действует непосредственно на самый организм души, вызывая в нем тайные и глубокие волнения. Образное же искусство ставит между душой человека и познаваемым предметом *образ*, т. е. известную структуру сознания, и через эту структуру душа и чувствует бытие. Здесь, следовательно, уже нет той непосредственности, как в чистой музыке,

и здесь уже явные признаки логического *статизма* взамен музыкального, творческого динамизма...

Однако зададим себе вопрос: что такое чистый музыкальный опыт с познавательной точки зрения, т. е. с точки зрения оформленности? *Здесь мы должны констатировать полный хаос и полное бесформенное множество.* Чистая музыка изображает только чистое качество, чистую сущность вещей, но никак не самые вещи. Это есть познание смысла, сущности предметов, но здесь нет еще самих предметов. Чистый музыкальный опыт в себе, конечно, оформлен; ему свойственны различные степени единства и раздельности, ибо иначе как из опыта их нельзя ниоткуда вывести. Но *эта оформленность не познавательная. И вот различная степень непознавательной оформленности фиксируемого бытия и является принципом дальнейшего развития предлагаемой нами классификации основных эстетических категорий.* Убывающую оформленность чистого музыкального опыта мы можем иллюстрировать такими примерами: 1) Прелюдия Esdur для органа И.С. Баха, как произведение, фиксирующее наиболее оформленное (непознавательное) бытие (сюда относятся все вообще классические фуги и так называемый строгий стиль); 2) концерт для скрипки Бетховена, как фиксирующий несколько менее оформленное бытие, хотя все еще в аспекте сильно сгущенного лиризма (приблизительно сюда же можно отнести еще Неоконченную (H-moll) симфонию Шуберта или C-dur); 3) Третий фортепьянный концерт Рахманинова, как еще и еще менее оформленное бытие, хотя все еще не теряющее самого себя, осознанное, целомудренно-неэкстатичное и человечески-упругое; 4) «Кольцо Нибелунга» Вагнера, как уже проникающее в мировую мглу и начинающее терять себя в экстазе и самозабвении; и, наконец, 5) Третья симфония, «Прометей» и последние сонаты Скрябина, как бытие, совершенно бесформенное во всяких смыслах, как потерявшее себя, экстатически разрушившее всякие установления, и как абсолютный хаос мятущегося и бесформенного множества¹.

Такова градация мироощущения в сфере чистого музыкального опыта.

В образном искусстве содержатся прежде всего эти градации мироощущения как характеристики того чистого опыта, на основе которого создаются образы. Образы тоже подчинены этому до-структурному мироощущению, ибо образ в искусстве не есть образ просто (иначе

¹ Сокращенно этот ряд уже приводился нами в пример: «О музыкальном ощущении любви и природы». «Музыка». 1916, № 251, с. 195.

иллюстрированный учебник ботаники и зоологии был бы тоже произведением искусства), но он всегда есть лишь известное завершение и уплотнение чистого эстетического опыта, как ядро небесных туманностей есть уплотнение бесформенной массы расплавленной материи. Однако в образных искусствах (как, впрочем, и в музыкальном) уже настоятельно ощущается необходимость ввести в классификацию эстетических категорий какой-нибудь принцип, менее формальный, чем принцип оформленности. Этот принцип должен простираться, конечно, и на чисто музыкальный опыт, но в особенности образное искусство требует его введения в систему.

Какой это мог бы быть принцип?

4. Принцип личной актуальности в эстетическом переживании

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

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

Лирика, эпос и драма различаются обыкновенно до крайности в несущественных свойствах. Не говоря уж о том, что в этом делении нет никакого определенного *fundamentum*, – самые квалификации вызывают глубочайшее недоумение. Так, лирика трактуется как поэзия чувства, эпос – как события внешних событий, драма – как проявление волевой способности человека. Но ясно, что и чувство, и внешнее собы-

тие, и воля могут быть одновременно изображены в одном образе или приеме. И фактически так оно всегда и бывает. «Илиада», например, содержит массу драматических положений. В роستانовских «Романтиках» сплошная лирика и действия – чисто внешние. Байроновские поэмы содержат в себе какие угодно «виды» поэтического творчества. Существуют вполне эпические чувства. Так, стихи Пушкина:

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

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

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

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

Искусство есть познание, определяемое по степени личной актуальности; оно есть творческое познание. Но к сущности искусства принадлежит то, что оно ничего общего не имеет с тем, что содержится в его внешней фактуре в качестве, например, образа. Иначе это была бы фотография, а не искусство. Наше представление о Пюшкине гораздо более сложно, чем вся та совокупность слов и действий, которыми он себя проявляет. Что бы искусство ни изображало, оно всегда изображает человека и его душу, и уж по переживаниям этой души мы судим

о том, что, собственно, здесь изображено «объективного». Поэтому не только лирика, но и эпос и драма изображают одинаково человека и его чувства. Искусство есть то, что вообще вызывает в нас чувства и состояния, служащие к глубинному познанию мира. Эпическое начало в искусстве вызывает в нас состояния, свободные от обязательного личного произволения; здесь личная актуальность сведена до минимума. Драматическое начало в искусстве, наоборот, вызывает в нас состояния, которые хотят действия и произволения, борьбы и движения. Лирика же по силе вызываемой ею актуальности занимает среднее место между тем и другим. Таким образом, вообще всякое искусство вызывает в нас актуальность, но только: в эпосе она спокойна и уравновешенна, в драме – взрывна и дееспособна, в лирике – на полпути от созерцания к действию. Конечно, это есть и разделение по *предмету* изображения, только не по тому пространственно-временному предмету, который фактически содержится в образе (например, Плюшкин как реальный человек), а по иному, уже менее оформленному, хотя в качестве своем ясно ощущаемому предмету высшего бытия, символом которого («уплотнением чистого опыта») и явился данный образ. Но как раз изображение этих высших предметов фактически однозначно с вызыванием тех или иных степеней художественной актуальности.

Нам нет настоящей нужды точно фиксировать для каждого из указанных трех типов мироощущения степень личной актуальности. Важно только то, что актуальность непрерывно нарастает по мере движения от эпоса к драме, почему здесь и существует бесчисленное количество промежуточных звеньев. Но можно сказать, что эпос кончается там, где предмет, противостоящий личности как некая вне-личная данность (а это и есть условие отсутствия яркой актуальности), перестает быть отъединенным и душа начинает как бы воплощаться в него. Драматическое мироощущение есть уже воплощение в предмет и восприятие всех его разногласий и строя на себя, на свою личность, так что предмет как бы исчезает. В лирике же совмещается и некоторое отдаление от предмета, некоторая его внеличность, и в то же время известная личная переработка этого предмета, известное, хотя и не полное, воплощение в него и восприятие его на себя (отсюда совмещение в лирике живой непосредственности настроения и в то же время вполне определенного *созерцания* этого настроения). Приведем примеры (и притом простые: все поэтические роды и виды могут быть продемонстрированы на двух-трех фразах, ибо дело не в объеме, как это, по-видимому, думает школьная теория, но во внутренней сути). Очень сильная актуальность, граничащая с драматическим подъемом

чувства, дана в «Думе» Лермонтова: «Печально я гляжу на наше поколенье...» Нужна огромная душевная энергия, чтобы так судить «бремя незнания и сомнения», «мечты поэзии, создания искусства», чтобы с таким огромным пафосом сказать:

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

Сильная актуальность дана в таком отрывке из Некрасова:

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

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

Теплым ветром потянуло,
Смолк далекий гул.
Поле тусклое уснуло.
Гуртовщик уснул.
В загородке улеглись
И жуют волны,
Звезды чистые зажглися
По навесу мглы.
Только выше все всплывает
Месяц золотой,
Только стадо обегает
Пес сторожевой.
Редко, редко кочевая
Тучка бросит тень...
Неподвижная, немая.
Ночь светла, как день.

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

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

Итак, мы начали с установления непрерывной градации художественного мироощущения от бесформенности чистого (без-образного) музыкального опыта до сгущения этого опыта в структуры, в образы. Элемент эстетической актуальности личности позволил нам все эти разные степени оформления художественного сознания (т. е. предмета) понять как цельное проявление художественной и воспринимающей художество индивидуальности. Наконец, полная адекватность строения художественного сознания и сознания обыкновенного дала нам право находить в художественном сознании ту же, во всяком случае не меньшую, а, вернее, – гораздо большую способность объективного усмотрения вещей. Если чего не выражает чистый эстетический, т. е. главным образом музыкальный, опыт, то только пространственно-временных предметов. Но зато он выражает чистое качество и сущность этих предметов. Наука и философия, оперирующие с понятиями, во всяком случае должны иметь меньше притязаний на объективное

знание, чем музыка, ибо, хотя эти дисциплины и оперируют познавательно-оформленными структурами, все же понятию как таковому недоступно чистое качество, и по существу своему оно адекватно может выразить только косный и несущественный мир материи.

II. МУЗЫКА, РЕЛИГИЯ, ТРАГЕДИЯ

1. Трагизм и драматизм

Теперь мы можем перейти к понятию *трагизма*.

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

Что же такое трагическое?

2. Этическое и эстетическое понимание трагизма

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

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

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

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

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

Не анализируя конкретных теорий, можно сказать, что оба эти принципа, этический и эстетический, поскольку являются односторонними в своей отдельности, постольку не исключают, а даже предполагают друг друга. Так, одно этическое понимание слишком теоретизирует трагедию, убивая ее живой смысл.

«Представьте себе только, – говорит Ницше («Происхождение трагедии...», гл. 14), – какие следствия можно вывести из основных положений Сократа: «Добродетель есть знание; грех происходит только от незнания; добродетельный человек бывает счастливым человеком». В этих трех основных положениях оптимизма заключается смертный приговор трагедии, потому что теперь добродетельный герой должен быть диалектиком, теперь между добродетелью и знанием, верою и нравственностью должна существовать необходимая, явная связь,

теперь решение трансцендентальной справедливости, являющейся в произведениях Эсхила, вырождается в поверхностный, хотя и смелый принцип "поэтической справедливости" с его обычным *deus ex machina*^{1*}. В превращении темных и страшных ужасов бытия в диалектически стройную цепь нравственных суждений – это главная ошибка этически понимаемого трагизма.

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

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

3. Три основных плана бытия, данных в трагическом мироощущении

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

Трагическое мироощущение фиксирует прежде всего два главных плана бытия: *общую, мировую, лежащую во всем видимом и слыши-*

^{1*} бог из машины (*лат.*).

мом жизнь и *человеческую личность*, связанную своими наиболее интимными корнями с этой мировой жизнью, однако по существу своему представляющую нечто пространственно-временное, нечто несущее в себе *principium individuationis*^{1*}. Эти два плана даны в трагическом мироощущении прямо и непосредственно, и все творится в нем относительно этих двух *данных*.

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

4. План мирового хаоса (*Хаокосмос*)

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

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

^{1*} принцип индивидуации (*лат.*).

на человека бедствия, несчастья и делая его душу ареной страшной борьбы света и мрака.

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

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

5. План души, переживающей космические грани

Но в трагическом ощущении кроме вышеозначенного дана еще характеристика другого плана бытия, который составляет вместе с первым необходимую основу трагизма. Это – человеческая *личность*. Не та личность обязательно трагична, которая *сильна*. Это одно из тяжелых, хотя и общепринятых заблуждений школьной теории словесности. Трагическая личность та, *которая переживает грань указанных только что планов бытия*, т. е. которая переживает прорыв темного космического бытия в ясный и оформленный мир видимой действительности, которая сама являет собою раздвоение и сама становится воплощенным противоречием. Личность может быть и слабой; но, раз она переживает эту грань, она – личность трагическая. Разумеется, скорее всего надо предположить, что трагическая личность есть личность героическая, т. е. личность борьбы и грандиозного подвига, ибо уже самое переживание грани космической тьмы и человеческих установлений часто дано в форме борьбы за это человеческое, которое дорого нам своей понятностью и стройностью. Но не надо забывать, что борьба и героическая дееспособность в трагическом мироощущении

есть явление производное. Главное же здесь относительно личности – это ее возвышение до космических граней и переживание видимого мира как непрочного покрывала темных ужасов бытия вообще.

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

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

6. Тожество в процессуальной качественности музыкального и трагического волнения

Музыка существует только *во времени*, т. е. музыка живет и создается как процессуальность. С этой стороны она вполне адекватна жизни переживания вообще. Но кроме того, музыка дает еще *чистое качество предмета*, не самый предмет, не его пространственно-временную определенность, но то, из чего этот предмет состоит, его «материю». В самом деле, ведь никто не смешает веселой и грустной музыки. А ведь разница между той и другой отнюдь не есть разница пространственно-временных предметов. В знаменитом «Трио» Чайковского, посвященном памяти Рубинштейна, каждая его часть, по мысли композитора, должна изображать известный эпизод из жизни Рубинштейна. Однако, иллюстрируя и живописуя Рубинштейна, музыка этого «Трио» остается настолько широкой и общезначимой, что под нее подойдет бесчисленное количество жизней и бесчисленное количество Рубинштейнов. Это – грусть, веселие, тоска, радость не известного и определенно данного чувства, человека, места и т. д., но грусть, веселие и т. д. вообще. Тихая грусть «Осенней песни» Чайковского не есть грусть по поводу разлуки, так как не есть грусть по умершем человеке или грусть человека, давно не бывшего на родине. Это такая грусть, которая не определяется пространством и временем. Это грусть не предмета, но *сущности* предмета. Следовательно, музыкальное мироощущение есть ощущение текучести, процессуальности, непрерывного потока бытия и, с другой стороны, есть познание чистого качества предметов, познание того общего материала, из которого они создаются.

Может быть, парадоксально звучит это отождествление реально-го психического процесса с музыкальной процессуальностью и каче-

ственностью. Скажут: в чем же тогда *разница* между самыми обыкновенными переживаниями радости, горя, любви, ненависти, которые всем знакомы и составляют нашу обыденную жизнь, и, с другой стороны, чисто художественными, *музыкальными* в собственном смысле настроениями, которые у нас бывают только во время слушания концерта, да и то не всякого. Ответа на этот вопрос не поймет тот, кто заранее предубежден в том, что музыка есть простое удовольствие, ничего общего не имеющее с философским постижением мира. Я могу ответить только тому, кто *уже* пережил музыку как откровение. Пережившему это ясно, что музыка открывает глубочайшую и захватывающую сущность там, где раньше, казалось бы, царил все та же прискучившая всем и монотонная обыденность. Наша любовь, мелкая и эгоистическая, вдруг оказывается при свете музыки коренящейся в сокровенных глубинах нашего естества. Наша ненависть, злая и некрасивая, вдруг оказывается таящей в себе адские возможности и адское прошлое. Да, душа, текучая и неустойчивая, вся процесс и порыв, вполне равна тому или другому музыкальному аккорду и музыкальной гармонии, то бедной и тихой, то бурной и гордой. Это – еще не метафизика. Это просто факт эмпирической психологии. И для нас обыкновенно это не видно, ибо и вообще нам обыкновенно ничего не видно; жизнь для нас, подлинная и сокровенная, лишь абстракция и понятие. И только в музыке, становясь лицом к лицу к жизни, мы видим всю нашу обыденную склонность к абстракции и видим, как все простое и ясное в переживаниях связано глубочайшими мистическими корнями с Мировой Душой, бьющейся в каждой маленькой человеческой личности. «Я могу себе представить человека, – пишет Оскар Уайльд, – который вел бы самую банальную жизнь, случайно услышал какую-нибудь своеобразную музыкальную пьесу и вдруг открыл бы, что душа его помимо его ведения прошла сквозь ужасные чувства, познала чудовищные радости, или дико-романтическую любовь, или великое самоотвержение». То же утверждает и Шопенгауэр: «Бетховенская симфония показывает нам величайший хаос, в основе которого все-таки лежит самый совершенный порядок, – самую страстную борьбу, которая в ближайшую минуту воплощается в прекраснейшее согласие, это – *regum concordia discors*^{1*}, верное и совершенное отображение сущности мира, который движется вперед в необозримой толпе бесчисленных образов и поддерживает свою жизнь постоянным разрушением. Но вместе с тем из этой симфонии нам говорят все человеческие аффекты и страсти: ра-

^{1*} Сочетание противоречивых вещей (*лат.*).

дость, печаль, любовь, ненависть, страх, надежда и т. д. в бесчисленных оттенках, однако все только как бы in abstracto^{1*} и без всякой обособленности; это одна форма без содержания, подобно миру духов без материи...» «Невыразимо-задушевное всякой музыки, – в силу чего она проносится перед нами, как вполне знакомый и тем не менее вечно далекий рай, как понятно и все-таки так необъяснимо, – основано на том, что она воссоздает все движения нашего сокровеннейшего существа, но без всякой действительности и вдали от ее мучений»^{2*}.

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

Но нужно пойти еще и дальше. Если всякая трагедия, данная при помощи словесного искусства, предполагает тайную и страшную силу, действующую на человека, и если всякое слово есть нечто уже производное (ибо оформившееся), то можно говорить прямо о непосредственной и существенной зависимости трагедии от музыки. *Трагедия произошла от музыки*, или, чтобы не подумали, будто мы имеем здесь в виду реальные музыкальные произведения, трагедия произошла из духа музыки. Ибо настоящая музыка не состоит из звуков, но – из элементов духа. Звук – несуществующая абстракция, если его брать от всей цельной музыкальной массы. Правда, сказать, что трагедия произошла

^{1*} в абстракции (лат.).

^{2*} А.Ф. Лосев цитирует здесь, в своем переводе, работу А. Шопенгауэра «О сущности жизни».

из музыки или из духа музыки, это – неточно. Точнее сказать, что трагедия произошла из ощущения бесформенной, хаотической качественности бытия, поселяющей в душе тот же диссонанс, принципиальный и существенный. Но если иметь в виду какой-нибудь конкретный прецедент трагического мироощущения, то из всех искусств, а также из всего человеческого творчества и всех достижений таковым ближе всего является музыка и дух ее.

7. Плоть религии

Но сказать так и этим ограничиться в глубинном определении истоков трагизма – было бы крайне односторонне. Трагедия происходит из духа музыки. Но дух музыки есть дух мятущийся, дух хаоса. Даже там, где музыка оформляется и вызывает стройный душевный порыв, она обладает каким-то особенным, не-познавательным оформлением. Все-таки здесь еще не фиксируется такой предмет, который хотя бы отчасти напоминал собою стройность и законченность пространственно-временного предмета. Все же здесь на первом плане качество и его абсолютная сущность – вне того или иного прочего оформления. Кроме того, предавшись духу чистой музыки и поручив себя тем страшным глубинам, которые он открывает, мы не смогли бы не только высказать эту неизреченность, но не смогли бы вообще спокойно жить и чувствовать. На самом же деле музыка не насквозь хаотична. Она возвещает хаос накануне преобразования. Это простой вывод из того чувства некоего метафизического утешения, которое дает душе даже самая трагическая музыка (и такая-то музыка в особенности). Музыка, если она <...>^{1*}

ОЧЕРК О МУЗЫКЕ

<...>

9

Это страшно выговаривается и для обыкновенного уха звучит необычно и дико. И тем не менее это ничуть не конструкция, а только описательная картина музыкального восторга. Это и не идеал и не то, что должно быть. Это *уже* есть во всяком музыкальном произведении. Это

^{1*} На этом месте рукопись обрывается.

то, что всякий переживает, но боится формулировать. В науке и в повседневности A всегда равно A , а здесь ниспровержение всяких законов логики и физики. Не хочется интеллекту быть анархистом. Все бы ему хотелось высчитать и взвесить, овестествить. Однако достаточно и без меня циников и пошляков музыки. Музыка есть смеющаяся беспочвенность, страдающая Радость, тоскующий Бог: не правда ли, это звучит слишком откровенно для культурного европейца, не правда ли, здесь «логическая» ошибка, за которую академический старец и умник – профессор поставит плохой балл на экзамене по логике? Блаженны ученые-профессора, ибо скоро скинутся они на своих факультетах!

До сих пор мы давали феноменологическое вскрытие сущности музыкального восторга. И задание наше, и итоги, к которым мы пришли, указывают только на то, что бытие музыкальное прямо неопишимо и несказанно, как, впрочем, неопишимо и несказанно вообще все непосредственное. Мы старались не описать его, но выявить, дать не в анализе, а в самом переживании. И, когда, входя в волны музыкального восторга, приходилось говорить, что музыка есть одновременно и страдание и радость, и бытие и сознание, и слепота и интеллект, и Бог и мир, то это было, в сущности, отказом от логически-дифференцированного описания и анализа бытия, зримо-го в музыке. Поэтому ошибется тот, кто увидит в предыдущем какую-нибудь логическую рефлексию. В цельном музыкальном восторге нераздельны все те элементы, о которых приходилось говорить в их абстрактном выделении. Все это дано как цельное и нераздельное мироощущение, и слабое слово пороковой необходимости хватается то за одно, то за другое. Поэтому для интеллекта музыкальное бытие есть лишь цепь антиномий, например слепоты и интеллекта, в которых все пары одинаково приемлемы и необходимы в обеих частях и все пары представляют собою абстрактные полагания сознания, в то время как конкретно существует лишь живая антиномия, т. е. со-вмещение и внутреннее вхождение тезиса антиномии в ее антитезис. Сущность музыки, как и вообще жизни, есть противоречие, данное, однако, как организм.

Бытие, открываемое музыкой, лишено логических определений. Данные выше определения суть не определения (ибо они сознательно противоречивы и антиномичны), но отказ от них, или, лучше, – использование их лишь как вспомогательного средства для выявления не сказанной в обычных словах сущности музыкального восторга. Отсюда возникает возможность некоей мистической диалектики на основе узренного нами через музыку до-логического Бытия. Именно, это

Бытие, очевидно, еще не имеет признаков существования или несуществования. Предикат «есть» возникает только на дальнейшем диалектическом пути. Об этом чистом Бытии нельзя сказать, что оно есть или не есть. Здесь вечно прав Фихте с утверждением действия ранее бытия и Гегель с отождествлением чистого бытия и небытия, а в конце концов и Платон с учением об отношении тождества и различия к чистому бытию. Мистическая дедукция существования из недр до-логического Бытия влечет за собой и дальнейшие определения Бытия, неуываемый образец какой-либо диалектики видим у Гегеля в его постепенном восхождении от Бытия к Абсолютной Идее. Однако исследование этого пути не входит в задачи теперешнего моего изложения, ибо мне хотелось бы здесь покамест не конструировать, но только описывать. Я лишь указываю на открывающиеся здесь перспективы.

Значит, и говорить об этом Бытии нельзя. Можно говорить лишь им самим, т. е. только Оно само может себя самое выявлять. К этому и стремилось предыдущее изложение.

Но, понявши и уразумевши чисто-бытийственную, дологическую и до-познательную сущность музыкального Бытия и Восторга, ощутивши себя сами – как Его и Его – как наше собственное нутро и начало, мы <...> имеем право рассмотреть музыкальное Бытие не как бытийствующее само по себе и в себе, но – как явление смертным очам, точнее, как организм произведения. Логически неизобразимое и идущее из Бездны Бытия-Небытия Качество делается в музыкальном произведении оформленным, получает различные логические определения и делается фактом, изучимым научно-психологически. Прежде чем, однако, вступить на путь научно-психологического анализа, необходимо <...> мы слышим не воздушные волны, но мир и жизнь, и отношение это чисто фактическое. *Фактически*, т. е. физически, музыка держится на колебаниях волн, но по переживанию и осмыслению они не имеют к ней никакого отношения. Это – первая, пространственно-временная физическая форма музыкального произведения.

Во-вторых, музыка есть известное явление нашего чувствующего организма; она имеет известную форму *физиологического* процесса, протекающего в зависимости от различных анатомо-физиологических условий. Это – вторая форма, тоже не имеющая никакого осмысленного отношения к музыке как таковой, но лишь чисто фактическое отношение. Мы не видим и не слышим никаких процессов, совершающихся у нас в слуховом аппарате и в мозгу при слушании музыки, да и наука еще не научилась описывать их вполне точно и определенно. Тем не менее музыку мы переживаем и открываем ее чувствуем.

В-третьих, необходимо отличать от физиологического процесса слышания чисто *психологическое* ощущение и восприятие музыкального переживания; это восприятие, протекая во времени, определяясь апперцепцией, вниманием, интересом, воображением и т. д. и т. д., тоже имеет свою особую *психологическую* форму, резко отличающуюся от формы физической и физиологической. Можно подумать, что именно эта психологическая сторона и есть та последняя форма, в которую воплощается безымянная и страшная Бездна и Качество музыки. Но это не так.

Прежде всего в психологической форме музыкального переживания вполне отчетливо расчленяется два типа меньших форм, из которых ни та ни другая не есть форма музыки вообще. Первый тип – это форма *фактического* восприятия и обозначения отдельных явлений музыкального произведения, отдельных звуков, отдельных переходов и т. д. Второй – это форма понимания данного музыкального произведения как *целого организма*, где уже нет расчлененного восприятия отдельных его частей, но воссоединяющее и синтетическое восприятие целого. Так, мелодия есть не только простая сумма тонов, но и известная цельность, которая воспринимается вне этих последних, хотя и на их чисто фактическом основании. И вот: ни та ни другая форма не есть форма музыки настоящая и полная, хотя необходимость ее не может быть оспариваема здравым умом.

Дело в том, что и этих, психологических, сторон в музыке мы не видим и не слышим, когда погружены в музыкальное забытие, но лишь в научной абстракции выделяем их и анализируем. Психическое есть всегда и необходимо процессуальное. Рассмотреть данное переживание психологически – значит проанализировать, из каких элементов оно состоит, когда и как они вступают во взаимодействие и к какому результату приводят. Не этой научно-психологической задачей занято сознание, когда оно поддается чарам музыки. В этой психологической форме скрыта еще иная форма переживания, не процессуальная, а чисто качественная, не текущая, но данная как картина, как описание. Разумеется, при слушании музыки мы не видим и не слышим и этой формы; она – тоже продукт научного анализа. Тем не менее, самое качество и плоть музыкального переживания, рассматриваемые в психологии процессуально и динамично, должны быть рассмотрены в особой науке по своей сущности, по своему качественному строению. Если психология есть как бы особая физиология переживания, то особая наука должна стать еще анатомией переживания, качественной онтологией сознания. Это не значит, что есть какое-то не-текущее сознание. Это значит, что мы выхватываем из сознания один его нейрон и рассматриваем его в по-

рядке логически-систематическом, а не в процессуально-динамическом.

Чтобы определить и назвать эту новую – уже последнюю – форму музыкального переживания, – которая, кстати сказать, будучи очищена от всей психологической обстановки, явит собою форму, вполне адекватную форме самого музыкального произведения, – необходимо задать себе вопрос: что такое переживание по своей онтологической сути; из чего, так сказать, сделано каждое переживание?

Всякое переживание есть прежде всего известное направление от «я» к «предмету», известная направленность, или *интенциональность*. В ней дано то, что делает данное переживание именно таковым, т. е. осмысленным. Сознание есть известная система и переплетение этих направленностей. Психология тем отличается от естествознания, что в последнем изучаются вещи и их процессы, а в психологии – переживания, представляющие в основе своей направленности. Эту – четвертую – форму музыкального произведения и переживания можно назвать *интенциональной* формой. Всмотримся в то, что она открывает.

Выделяя из общей жизни сознания один его элемент, как физиолог из первой системы выделяет отдельный нейрон, выделяя какую-нибудь любую направленность, мы находим в ней прежде всего известную определенность ее как таковой, *содержательную* определенность, качественную данность ее содержания. Во-вторых, в дальнейшем абстрактном изучении этой выделенной нами направленности мы различаем определенность ее с точки зрения, так сказать, ее исходного пункта, с точки зрения того «я», или «сознания», направленностью которого она является; обозначим это как *аттенциональную* определенность, чтобы избежать рискованных терминов «личность», «я» и «сознание». И, наконец, в-третьих, всякое переживание, рассматриваемое в своей основе как направленность, характеризуется еще тем «предметом», на который она направлена, т. е. существует во всяком переживании еще известная *предметная* определенность.

Итак, три элемента в интенциональной форме переживания: 1) качественная и содержательная определенность переживания, 2) аттенциональная определенность или окрашенность со стороны «субъекта», «личной актуальности», 3) предметная определенность, окрашенность со стороны предмета направленности. Не надо забывать, что эти три элемента – «я», акт и предмет – даны как единое целое в переживании, которое мы выделили из недр сознания. Разделение, произведенное нами, есть только абстракция.

Следовательно, таковы четыре формы музыкального переживания (и, следовательно, произведения, так как последнего вне переживания

не существует): 1) физическая, пространственно-временная; 2) физиологическая; 3) психологическая – в двух видах, как а) форма восприятия предметов ощущения и б) форма восприятия цельных организмов, и 4) интенциональная – в трех видах, как а) содержательно-качественная данность, как б) актуально-личная или, лучше, аттенциональная, определенность и с) предметная определенность.

11^{1*}

Бесформенное, страстно-алчущее и вздыхающее Качество абсолютной музыки имеет в музыкальном произведении и эстетическом переживании все эти четыре формы во всех их деталях и определенностях. Необходимо теперь проследить способ сочетания Качества и Формы в музыке.

Вечное Стремление и Воля, вечный Огонь и Тьма, Восторг и Скорбь, закованные в Форму и обрученные с ее оформляющим синтетизмом, будут в реальном музыкальном произведении и эстетическом переживании вечно метаться между нераздельными полюсами Наслаждения и Скорби, Бытия и Сознания, Бога и Мира, Личности и Бездны, Дня и Ночи. Так как всякое музыкальное переживание есть единая и вечная мучительно-сладкая Антиномия, которую мы утвердили в своих феноменологических исканиях и которая в реальных произведениях музыки дана в своем раскрытии и в неистощимом разнообразии, то между указанными полюсами можно распределить все, что известно нам из истории музыки. Однако мы попытаемся наметить не чисто качественное распределение всего богатства истории музыки, но именно качественно оформленное.

Что должно делать это чистое Качество абсолютной музыки, вливающее в исследованные нами формы? Конечно, Оно будет трепетать и биться; стремления Его и порывы будут учитываться и сосчитываться; Форма даст опору и точку зрения для этого учета и счета. И когда бьющееся Стремление Мировой Воли встретило Форму, в которой оно затрепетало, – началась музыка как произведение искусства.

Нас интересует строение самого музыкального произведения и его коррелята – адекватного переживания. Поэтому, отбросивши первые три формы, займемся четвертой, интенциональной.

Все три определенности этой четвертой формы музыкального переживания получают новую характеристику, коль скоро мы будем смотреть на них как на определенности нашего абсолютного, вечноанти-

^{1*} Сбой нумерации.

номичного, мучительно-сладостного Качества. Первая определенность переживания, качественно-содержательная, превращается в принцип *напряжения*, – первый универсальный – качественно-оформляющий – принцип в музыке. В понятии напряжения как раз оба элемента налицо – стремление и граница, вечное Стремление абсолютного Бытия = Музыки, данное как последняя Его качественная содержательность, и – обреченность его с оформляющим единством переживания.

Вторая определенность интенциональной формы – аттенциональная окрашенность, наполняясь абсолютным Стремлением чистой Музыки, абсолютным ее Качеством, рождает второй универсальный – качественно-оформляющий – принцип в музыке, принцип *личной актуальности*, который необходимо строго отделять от принципа внеличного напряжения. В понятии личной актуальности так же, как и в понятии напряжения, тоже налицо оба элемента – стремление и форма, но в нем отсутствует пассивная качественность переживания и, наоборот, присутствует активная целенаправленность, идущая от «я» и «сознания». И наконец, третья определенность интенциональной формы музыкального переживания – предметная окрашенность, – где не может быть ни личной актуальности, ни напряжения при личной пассивности, – дает по восприятию в себе вечно стремящегося Качества Музыки просто принцип *объективного оформления*, характеризующего фиксируемое в данном музыкальном произведении бытие и действительность.

Следовательно, принцип напряжения, личной актуальности и оформления – вот основные точки зрения для обзора и изучения музыкальных произведений. Все последние, значит, можно распределить, прежде всего, по разным степеням напряжения; каждую степень напряжения – по разным степеням актуальности и каждую такую определенную по напряжению и актуальности степень – еще по разным степеням оформления. Представим себе куб. На одной из линий его основания расставим буквы $A, A_1, A_2, A_3, \dots, A_n$, которые будут у нас обозначать возрастающую степень напряжения музыкального волнения. Другая линия основания, перпендикулярная линии AA_n , будет обозначать у нас возрастающую личную актуальность, – так что, восстанавливая перпендикуляры из каких-нибудь точек первой и второй линии, мы получаем на их пересечении новую точку, вполне определенно помещающую на основании куба данное произведение музыки с присущим ему напряжением и актуальностью. Если же теперь возьмем какое-нибудь из вертикальных ребер куба и на нем расставим точки возрастающего или убывающего оформления, то на пересечении перпендикуляров из какой-нибудь такой точки высоты куба и из точки основания, характеризовавшей из-

вестное сплетение напряжения и актуальности, мы получаем место, вполне точно и определенно рисующее данное музыкальное произведение по всем трем универсально-музыкальным принципам.

Так распределяется – формально-эстетически – вся масса музыкальных произведений – во всем их необъятном разнообразии. Это – чисто логическая и систематическая схема; тем не менее она вмещает в себе не только существующие произведения музыкального искусства, но и все, какие только возможны.

12

Теперь попробуем привести и хотя бы наскоро проанализировать примеры из музыкальной литературы, которые бы конкретно показали справедливость и целесообразность всего данного мной анализа. Следует при этом помнить, что в такой психологической обстановке рождаются такие произведения, которые с точки зрения внешней формы принадлежат к совершенно противоположным или мало схожим родам. Не надо забывать, что формы сонаты, симфонии, романса, прелюда и т. д. суть формы не психологические, но чисто внешние. Форма сонатного *allegro* допускает самые разнообразные степени напряжения, актуальности и оформления, приближающие его то к трагической симфонии, то к легкому комическому жанру, то к молитвенно-созерцательному успокоению. Поэтому мы оставляем в стороне существующую номенклатуру теории музыкальных форм, а задаемся задачей исключительно психологической в вышеупомянутом смысле этого слова. Только после такого психологического обзора музыкальных форм должна возникнуть проблема музыкальной эстетики, состоящая в толковании и объяснении всех внешних структур, тональностей, метрики и ритмики, гармонических построений и т. д. – с точки зрения этого психологического анализа. Однако это сейчас не входит в нашу задачу.

Итак, попытаемся разобраться в конкретной музыкальной литературе психологически. Мы будем приводить примеры на каждый из трех выведенных нами универсальных принципов, причем так как это только принцип и абстрактная точка зрения, а не живая картина музыкального произведения, то характеристика с точки зрения каждого из наших трех принципов есть в то же время характеристика и с точки зрения и двух других принципов. Поэтому сразу придется обозначать, при каких именно двух других условиях берется музыкальное произведение данного третьего типа.

Я беру сначала принцип *напряжения* при условии *большого* оформления и *большой* же актуальности, с тем чтобы потом взять тот же

принцип при других условиях. Двигаясь в порядке возрастающего напряжения, я нахожу как пример незначительного напряжения традиционную форму *мазурки*. Здесь прежде всего весьма большое оформление, ибо что такое традиционная мазурка, вроде той, которая всем известна из «Жизни за Царя» Глинки, как не довольно поверхностное, весьма изящное и, по существу, салонное произведение искусства, не открывающее бытия в его бесформенной глубинности, но дающее возможность скользить по его поверхности, еще довольно прочной и не рассыпавшейся в Хаос? Равным образом, понятна здесь и большая степень актуальности и целенаправленности, бодрости и жизнерадостности – при минимальном, в сущности, напряжении.

Но пойдем дальше по ступеням возрастания напряжения, сохраняя, по возможности, те же условия большого оформления и большой актуальности. Я бы привел в пример третью часть *Sonate caractéristique*^{1*} Бетховена (op. [81a]). Разумеется, здесь музыка несравненно серьезнее и глубже, – все-таки радость свидания после долгой разлуки (сознательная программа Бетховена в этой сонате) сравнима с жизнерадостностью глинковской мазурки. Тем не менее здесь несравненно больше внутреннего трепета, неожиданных радостей, перебоев ласковой и нежной кокетливости настроения с мужественными и сильными размахами удовлетворенной страсти, – здесь больше *напряжения*. Еще больше такого напряжения, при небольшом хаосе и, следовательно, значительном оформлении и при этом весьма внушительной актуальности, – во Второй рапсодии Листа. Это, в сущности, неглубокая и сильно эффектная вещь. Но любопытна смена музыкально-кокетливых, звонких и ажурных украшений напряженно-демоническими выкриками и взлетами. Напряжения еще больше – при тех же условиях – в танцах скоморохов из «Снегурочки» Римского-Корсакова и уже значительная напряженность – в увертюре того же композитора «Светлый праздник».

Итак, вот лестница восходящих напряжений при большом оформлении и большой актуальности: 1) мазурка из «Жизни за Царя», 2) третья часть *Sonate caractéristique* Бетховена, 3) Вторая рапсодия Листа, 4) танцы скоморохов из «Снегурочки» Римского-Корсакова и 5) «Светлый праздник» его же.

Возьмем теперь принцип напряжения при малом *оформлении*, оставляя пока актуальность *большого*. Малое оформление, или большая хаотичность, должно выразиться более глубокими произведениями музыки; они должны быть далеки от изображения субъективных

^{1*} Соната № 26, op. 81a.

чувств, в них должны слышаться отзвуки мировой истории и скорбно-радостных потрясений Хаокосмоса. Здесь не может быть любовной игры красивыми формами, ласки хрустальной беспечности, виртуозных причуд. В порядке возрастающего напряжения при этом новом условии я бы указал прежде всего на первую часть Пятой симфонии Бетховена. Что здесь бóльшая активность, видно из смелых и решительных построений этой части. Что здесь, несмотря на это, глубокая хаотичность созерцаемого мира, видно из потрясающих «ударов судьбы», идущих из Бездны и покоряющих весь мир. Но здесь, насколько я ощущаю, чрезвычайно мало напряжения: колоссальная актуальность общей концепции уничтожает всякую возможность пассивных напряжений. Кому напрягаться и зачем, если все так ясно и определено в этом ужасающе-холодном мире Судьбы и Рока? Гораздо больше напряжения и мрачного огня – в первой части «Крейцеровой сонаты». Здесь уже есть страстные вздохи, которые задавлены в Пятой симфонии. При том же малом оформлении и близости к первоначальному Хаосу и при той же колоссальной актуальности находим мы дальнейшую ступень напряжения в «Аппассионате» Бетховена, и именно в первой ее части. В «Мефистовальсе» Листа и сонате «Сказка» Метнера она уже кульминирует. Что же касается конца «Поэмы экстаза» Скрябина, то тут перед нами не превзойденная еще напряженность, рисующая при колоссальной актуальности полный Хаос, клокочущий и ревущий по всем просторам вселенной.

Таков путь напряжения при хаотической данности бытия: 1) Пятая симфония Бетховена, 2) «Крейцера соната», 3) «Аппассионата», 4) «Мефистовальс» Листа и 5) «Поэма экстаза» Скрябина.

Возьмем теперь тот же принцип напряжения с *малым* оформлением и с *малой* же актуальностью. Для начала возрастающего порядка я привел бы вторую часть *Sonate caractéristique* Бетховена, где стонущие и тоскующие звуки сменяются скорбными и мрачными возгласами отчаяния – при минимальной актуальности и при глубокой хаотичности, разверзающейся перед скорбными глазами покинутого. Этот хаос более напряжен во вступлении к опере Римского-Корсакова «Садко», т. н. «Окиан-Море», скрыто и сдавленно напрягается и во второй части Третьей симфонии Бетховена, в т. н. *marche funèbre*^{1*}. При той же минимальной актуальности – значительное напряжение хаоса во многих произведениях Дебюсси и, наконец, высшая форма напряжения, где нет вместе с тем никакой личной воли, а только страстное томление –

^{1*} похоронный марш (*фр.*).

от едва видных и сдавленных форм до вулканических и мировых – в пьесе Скрябина *Vers la flamme*.

Мы не указали еще примера на ту или иную степень напряжения при большом *оформлении* и малой *актуальности*. Здесь *большое* оформление; следовательно, необходимо взять вещь стройного трактования, нельзя брать что-нибудь изломанное, утонченно-мистическое. Равным образом малая актуальность заставляет взять произведение с приблизительно равномерным темпом, без больших перебоев настроения, льющееся гладко и как бы созерцательно. Лучшим образом такого типа музыкального произведения является спокойный и певучий вальс. «Вальс-фантазия» Глинки или «Приглашение к танцу» Вебера совмещают все указанные только что черты. Стоит усилить напряжение этой салонной музыки, изломать, исковеркать, утончить прямые и ровные контуры ее рисунка, сделать капризным и неуравновешенным ее настроение – получится музыка Чайковского, избегающая черных глубин хаоса и безволия, но часто напряженная до крайности. Такова первая часть его известного скрипичного концерта.

13

Рассмотрим теперь второй принцип – актуальность – в той же систематической последовательности.

Беря сначала *большое* оформление и *большое же* напряжение, получаем такой возрастающий ряд: 1) Этюд № 1 Скрябина из ор. 2; 2) Прелюд Рахманинова, ор. 3, № 2а; 3) Сеча при Керженце из «Сказания о невидимом граде Китеже» Римского-Корсакова; 4) «Арагонская хота» Глинки; 5) четвертая часть Пятой и четвертая же часть Девятой симфонии Бетховена. При условии *большого* оформления, но малого напряжения примером слабой актуальности является воздушная и нежно-мечтательная первая часть «Неоконченной» (H-moll) симфонии Шуберта, более интенсивной – Вторая симфония Бородина. При условии и *малого* оформления, и *малого* напряжения для слабой актуальности – многие ноктюрны Шопена, напр. ор. 15, № 3 и ор. 37, № 1, в которых перед нами сумеречное, нежно-меланхолическое, утонченно-аристократическое настроение, переходящее в просветно-религиозные видения, созерцательно растворяющие в себе упорные сгустки меланхолического романтизма; для средней актуальности – матовые и сумеречные контуры первой части скрипичного концерта Глазунова; и, наконец, для высшей – Четвертый фортепианный концерт Бетховена, в котором, впрочем, активные и созерцательные настроения чередуются. Наконец, при наличии *большого* напряжения и *малого*

оформления – средняя (и ниже средней) актуальность в симфонической картине Рахманинова «Остров смерти»; значительно больше она в «Божественной» (Третьей) симфонии Скрябина, в особенности – во второй части, где не достигнутое никем и никогда по утонченности и в то же время по грандиозности напряжение первозданного, лишеного всякого оформления, Хаоса. Надо, однако, весьма быть тонким и чутким, чтобы уловить здесь увеличение актуальности, совсем уже не так большое по сравнению с каким-нибудь «Островом смерти». При колоссальной хаотичности и таком же напряжении мы находим уже значительную актуальность в Вакханалии из «Тангейзера» Вагнера, и, наконец, она делается титанической в «Полете Валькирий» того же композитора. Стоит только сравнить начало и конец всего этого ряда, вторую часть Третьей симфонии Скрябина и «Полет» Вагнера, – чтобы сразу понять, что такое актуальность и ее степени – при одном и том же великом напряжении, вдали от самого малого оформления.

И, наконец, остается принцип оформления. – При *большой* актуальности и *большом* же напряжении можно привести такой убывающий ряд оформления: 1) Органный концерт Вильг. Фрид. Баха (Вивальди), интересный разными степенями актуальности и напряжения – на одном и том же прочно оформленном основании: в *Maestoso* перед нами величественная картина рождения мира из Бездны, рождается веселый, солнечный мир из глубокого основания лона Бога-Отца; в каденции – на этом построенном мире – разгул и экстаз художника и человека, покоряемый вдруг каким-то мировым Долгом и копьем Вотана и опять бушующий и сверкающий; и fuga этого концерта – с ее отвлеченным любованием формой, fuga – лишенная лирической нежности и экстатической бури, эта игра интеллекта с самим собой, и *Largo* – раздумывающее и отчасти мечтающее между двумя безднами и экстазами, однако спокойное и оформленное, отдающее себя на волю успокоенной бездны, и, наконец, чрезвычайно оформленный финал концерта – все это блестящие примеры точного и крепкого мира, экстазы которого в нем же самом, мира, целомудренно бегущего самоисступления и последнего Хаоса. 2) Актуальность, бьющая с огромной силой, характеризует в увертюре к «Мейстерзингерам» Вагнера уже более сложный и мятущийся мир – меньшее оформление. 3) Еще больше скрытого хаоса и черных пятен его – в бодром и, казалось бы, жизнерадостном маршеобразном построении третьей части Шестой симфонии Чайковского; контекст всей симфонии указывает на трагическую, следовательно, хаотическую сущность этой части. 4) Еще больше хаоса при той же классической актуальности и напряжении – в увертюре Чайковского

«Франческа да Римини». И высшая точка распыления и рассеяния, конечно, у Скрябина, напр[имер] – в «Прометее».

Беря, далее, разные степени оформления при *большой* актуальности и *малом* напряжении, мы получаем для большого оформления марш из «Тангейзера» Вагнера, отчасти обычную форму полонеза, напр. a-dur'ного у Шопена, из «Жизни за Царя» у Глинки, из «Евгения Онегина» у Чайковского, для меньшего – третью часть скрипичного концерта Бетховена. При малой актуальности и большом напряжении в значительном оформлении предстает перед нами плачущее, страстно вздыхающее, отчасти ноющее, то неразрешенно-томительное и вопросительно-жалкое, то бурное и мрачно-огненное Трио Чайковского. Гораздо больший хаос – в первой части Девятой симфонии Бетховена; тут уже не жизнь и страдания человеческой личности, но мировая тоска и скорбь; можно задохнуться от ужаса, слушая эту часть Девятой симфонии. Однако, по-моему, еще меньше оформления в последних вещах Скрябина, в *Etrangeté*¹ (ор. [63]), равно как никакого оформления при незначительной актуальности – в «Похвале пустыни» из «Китежа» Римского-Корсакова (здесь скрытое напряжение) и в *Waldweben*² из «Зигфрида» Вагнера (здесь явное и смелое напряжение). Наконец, *малая* актуальность и *малое* же напряжение дает для большого оформления – «Сомнение» Глинки, для меньшего – первую часть «Лунной» сонаты, где всхлипывающие и грустно-мечтательные звуки говорят о бытии, почти несравнимом с тоскою «Сомнения» по своей хаотической сложности, и, наконец, для слабого оформления, для текущей бесформенности покинутого мира – надрывные стоны второй части Седьмой симфонии Бетховена.

Интересно сравнить два антипода: вторую часть Седьмой симфонии – с ее малой актуальностью, малым напряжением и малым оформлением – с XII рапсодией Листа, где и огромная актуальность, и огромное напряжение, и довольно прочно оформленный мир. Вместо спокойствия и сдавленной скорби Седьмой симфонии мы встречаем в XII рапсодии демонический хохот и титанический взрыв, которые вдруг исчезают, и на их месте водворяется что-то игривое и по-человечески красивое, танцеобразное, лукавое и заманчивое. Есть в этих частях XII рапсодии что-то бальное, надушенное, кокетливое, чарующее; слышатся нежные намеки и нечаянные скромные взоры. Но вот опять все исчезло, и началась демоническая пляска, танец смерти; какой-то вдруг ниспадает с вершины бытия Рок со своим ледяным ликом, и медные

¹* странность (*фр.*).

²* шелест леса (*нем.*).

удары Судьбы наполняют ужасом еще не успокоенную стихию жизни и мира. А там, в огне и хаосе, опять нежные зовы, опять кокетливая и участливая музыка. Но кончено: в последний раз обрушивается демон и его бесовская пляска; все завертелось и закружилось, мир затанцевал и исчез в вихрях и стихиях; водворилось восстание сатанинское.

14

Детальное изложение музыкальной эстетики должно дать и подробное описание всех внешних форм музыкального организма с точки зрения достигнутого нами внутренне-психологического анализа. Однако сейчас мною владеют иные настроения, и неразработанную систему эстетики, – что должно явиться на три четверти чисто научным построением, – хочу я здесь писать. Такая система предполагает уже сформированный эстетический опыт, – и вот его-то я и хотел выявить. На основании такого музыкального опыта каждое произведение музыки допускает известную философизацию, точнее говоря, мифологизацию, понимая под мифом метод изображения объективной сущности бытия, невыразимой в понятии. В этом мифе должна выразиться и та качественность данного музыкального переживания, которая рождается из соединения абсолютного Качества чистой музыки, выявленного нами в начале этого изложения, с формой, в которую заковано всякое переживание и произведение неизбежно. В то время как принципы напряжения, актуальности и оформления суть только точки зрения, миф есть конкретная картина. Нам необходимо знать, с какой точки зрения смотреть на данное музыкальное переживание. И вот принципы интенциональной формы говорят нам: это – разные формы напряжения или это – разные формы оформления и хаоса (ибо хаос тоже, конечно, имеет, с познавательной – интенциональной точки зрения, форму, а именно форму хаоса). Эти принципы суть, следовательно, начала анализа, конкретная же сущность анализируемого в них не выражается (ибо что вам скажет мое утверждение, что в «Полете» Вагнера – колоссальное напряжение и минимальное оформление, если вы сами предварительно не пережили этого произведения?), здесь только указующие признаки анализа и научно осознанной системы. Миф же должен дать картину самого качества музыки во всей ее переживательной полноте, принимая во внимание и все изученные нами формы музыкального переживания.

Миф есть объективное узрение сущности бытия, данное в системе познавательных форм человека. Миф поэтому вовсе не есть обязательно образ, хотя он и может получать от него существенную поддержку в выразительности. Образ есть понятие психологическое, миф же –

гносеологическое. Из этого вытекает то, что каждое данное музыкальное произведение допускает бесчисленное количество мифологизаций. Что такое мифологизация? Это – узрение сущности в образах и понятиях ума; но образы и понятия ума адекватно выражают лишь пространственно-временной мир; следовательно, миф есть пространственно-временная структура сущности. Однако в мифе главное – это выражать Сущность или данную ее ипостась, а не события пространства и времени; следовательно, можно привлекать какие угодно события и формы пространственного мира, – лишь бы соединение этих событий и форм выражало зримую здесь Сущность. Значит, едина и единственна для каждого произведения именно *форма мифологизации*, но не ее конкретное содержание – как известной системы образов, понятий, суждений и умозаключений. Мифологизируя, т. е. выражая в словах сущность, напр. по поводу первой части «Лунной» сонаты Бетховена, можно рисовать картину лунной ночи и меланхолическое настроение при созерцании пустых и тоскливых пространств звездного неба; развивая такой миф, мы получаем словесное выражение первой части сонаты. Но можно ни слова не говорить о ночи и о луне, а развить, напр., рассказ на тему о страданиях неразделенной любви, о тягостях разлуки и т. д. Этот новый миф будет так же на месте, как и предыдущий. И бесчисленное количество таких мифов по отношению к «Лунной» сонате возможно. Однако *форма* соединения элементов (образов, понятий и т. д.) каждого такого мифа будет общеобязательна; она предопределена ритмикой и метрикой сонаты, ее напряжением, актуальностью и оформлением, выбором тембров и мелодией, и т. д. и т. д. Можно говорить в мифе о любящем сердце и об его переживаниях; но если выбрана *такая* мифологизация, то любящее сердце в случае «Лунной» сонаты должно обязательно тосковать и мучиться в разлуке, но никак не радоваться и ликовать. Можно развить миф на тему о ночи и луне, но тогда эта ночь должна быть спокойной, а не бурной, луна – усыпляюще-созерцательной, а не страшной и напряженно-фантастической. Будем помнить, что музыка изображает не оформленные предметы, но их вне-пространственную сущность, которая годится для бесчисленного ряда соответствующих пространственных предметов.

Неясности в современных спорах о методологии художественной критики проистекают от недостатка углубленных психологических анализов. Если все существующие методы критики художественных произведений свести, с одной стороны, к догматизму, который рассматривает критику как науку естественную, напр. как ботанику, с ее объективными и всеобще-необходимыми суждениями, обязательными

для всех и каждого, и, с другой стороны, – к импрессионизму, который признает только субъективную реакцию критика на данное произведение и полную свободу в такой субъективности, то моя методология не может быть названа ни догматической, ни импрессионистической, или, лучше сказать, она примиряет эти две постоянно враждующие точки зрения. С догматизмом я схожусь в том, что признаю объективным и всеобще-необходимым установление основных точек зрения, с которых должно рассматриваться вообще произведение музыки. Эти общие точки зрения – образец построения которых дан был мною выше, в конструкции трех универсальных принципов, – объединяют самые разнообразие произведения, не лишая их конкретной индивидуальности и не уничтожая, а, наоборот, предполагая еще иное, более цельное и непосредственно-адекватное изображение, именно, мифологическое. Они являются условием научно-психологической систематизации музыкального материала. С этой стороны предлагаемая методология совершенно научна, насквозь эмпирична и, наконец, как и всякая научная методология, отвлеченно-систематична. Ведь физик тоже не рисует всех местных деталей изучаемого явления, но дает отвлеченный закон, одинаковый для всех явлений этого рода.

Однако ясно и расхождение с догматизмом: догматизм антипсихологичен. Если мы возьмем существующее построение теории гармонии, то перед нами будет чисто догматическая концепция, т. е. психологически-безоценочная, базирующаяся исключительно на анализе внешних форм аккордов и их сочетаний. Наша методология исследует каждую такую форму психологически – с точки зрения хотя бы трех вышевыведенных принципов, – затем анализирует функцию ее у главнейших композиторов и потом формулирует ее отвлеченно-историческое значение. Это и есть конструктивно-психологическая система научной теории гармонии. Так же и другие теоретические дисциплины о музыке.

Но ясно тут же и сходство нашей методологии с импрессионизмом. Ведь утверждаемая нами конструктивно-психологическая наука разрезывает музыкальные произведения в разных направлениях, как это и должна делать наука – давая полную картину каждого формального элемента музыки и не давая картины индивидуального произведения и данного композитора как известной творческой индивидуальности. Но именно здесь-то и выясняется необходимость еще иного отношения к музыкальному произведению, – отношения, которое дало бы непосредственную и конкретную его картину. Здесь и начинается бесконечное поле деятельности для импрессиониста – с его художественными приемами и субъективными картинами и оценками, при одном условии –

и тут со многими импрессионистами я разойдусь: форма мифологизации и художественно-творческого воссоздания данного музыкального произведения в критике (именно форма, а не содержание, как это было разъяснено выше) является predetermined со стороны структуры произведения и потому всеобщее-необходимой и обязательной.

15

С формулировкой задач музыкальной эстетики и критики мы кончили обзор проблем, которые можно было бы объединить под общим названием Философии музыки. Ради последней ясности перечислим все эти проблемы по порядку.

Первая и основная наука, входящая в состав Философии музыки, не имеющая характера обычной науки, но представляющая собою, собственно, знание до-научное, до-теоретическое, до-конструкционное. Здесь исследуется и выявляется самый феномен музыки как некоего абсолютного Бытия. Эту часть можно назвать *Феноменологией* музыки. Пропедевтически и эскизно намечена она у нас в начале изложения.

Вторая наука, входящая в Философию музыки и опирающаяся на Феноменологию, есть *Психология* музыки. Эта дисциплина изучает формы музыкального переживания в той их сердцевине, где они адекватны с формами музыкального произведения. Абсолютное Бытие музыки, узренное и описанное нами в Феноменологии как чистый феномен и качественная сущность, имеет уже определенную форму и содержание в реальной музыке. Это и изучается в Психологии.

За Психологией открывается третья дисциплина Философии музыки – *Музыкальная эстетика*. Ее точное назначение – описание внешних форм музыкального произведения – тональности, аккордов и пр. и их соединений на основе установленных нами психологических точек зрения и анализа общемузыкального опыта и его структуры.

Наконец, четвертая область, подлежащая нашему ведению в ее теоретически-философском обосновании, это – *Музыкальная критика*, импрессионистически и мифологически дающая картину каждого конкретного произведения и композитора.

Мы только наметили пути, а создание такой Философии музыки – дело будущего, хотя уже и недалекого.

16

И еще одно усилие критической и философской мысли.

Только что были сформулированы задачи и методы Музыкальной Критики. Наше бы изложение осталось незаконченным, если бы мы

не дали образца такой критики уже по отношению к цельному музыкальному произведению. Мы должны создать миф о какой-нибудь пьесе. Однако, не преследуя изобразительно-художественных целей (а это сделало бы миф вполне адекватным музыке), мы дадим здесь *отвлеченно-мифическое* описание и именно Пятой симфонии Бетховена, пользуясь мифом о Хаосе и Личности, их борьбе и синтезе.

Жизнь мира в ее трагической противоречивости и в то же время завершенности; волны Мировой Воли, заливающие человеческую и космическую действительность; приобщенность всего индивидуального, малого и великого, Общему; сокровенные судьбы страдающего мира; вечная суровость, исключая личную страсть; неизбежный Закон мира; темное и алогическое, в муках стонущее, человека попирающее и незнающее, в каждый момент завершенное и трансцендентной цели не имеющее; Бог, ослепший и ставший миром с его тайной судьбой; до сих пор окаменелый мир – ставший с этого момента страдающею плотью распятого Бога; клубящаяся масса Времени и перебои мировых волн; бездна Вечности, напряженная и суженная до индивидуальности и особенности; трагическое претворение этого индивидуального обратно в Необходимость и море небытия, в бытие вечной Безликости.

Такова словесная транскрипция мудрых вещаний первой части Пятой симфонии Бетховена. Всмотримся в клубящиеся детали этих вещаний. Симфонический мир Пятой симфонии открывается «ударами судьбы», известными всему культурному человечеству. Обычное ограниченное сознание мыслит под этими ударами и этой судьбой нечто малое, личное; вспоминаются неудачи и потрясения личной жизни, чувствуется малость и ограниченность сил. Не об этом говорят такие удары Судьбы. Это – стихия Мировой Воли бьет о берег одинокой земли. В них слышится что-то мощное, железное. Первые три удара – как бы неумолимое по неустойчивости, железное по крепости усилие мирового Хаоса утвердить себя. Это – Хаос, направивший свои струи, свои волны, свои стрелы в одну точку. Быстрый темп и короткие, острые удары говорят о неистощимой энергии Воли, об ее какой-то тайной организованности. Видятся завязанные глаза и страсть мирового самопроявления, самоутверждения, страсть, застывшая в суровый Закон, безликий и безглазый, Закон неистощимости Мира-Хаокосмоса, вечно родящего из себя и выбрасывающего из нижней Бездны своей оформленные волны необходимого, стального, наличного, этих коротких и острых ударов и тайных стуков, то мощных и великих, то затаенных и глухих. Это – первый такт симфонии.

Второй такт начальной основной темы знаменует собой необходимое звено в цепи этих мировых ударов: выявляется сильная, *гнетущая вниз* Воля Мира, Судьбы, живущей помимо личности. Размер и темп говорят о силе и мощи, а главное – об энергии и быстроте. Минор трактует тему Воли сурово, скорбно. Понижающие тона первых пяти тактов знаменуют гнетущую вниз, покоряющую и повергающую к своим стопам десницу Воли. Пауза шестого такта – час великого молчания перед грозным ликом Хаоса; нет ему ничего равного, а в нем самом нет жалости и милости перед дрожащей тварью. Все в ужасе молчит и ждет грядущих судеб Мира-Хаоса-Божества.

И судьбы уже здесь; иначе бы удары Хаоса не были бы самими собою. Прежде всего где-то в отдалении, из глубин естества, раздается эхо и отклик на могучий зов и веление Хаоса в первых пяти тактах. Это луч, пронзивший бездну и в ней остановившийся. Глухо и тайно отдаются в пустоте покоренного Мира, Хаосу первых ударов послушествующего Мира – эти три коротких и острых удара, уже на пиано, уже не с таким, – с отраженным как бы в зеркальности образом гнетущей вниз силы (такты 7–10). И неведомо никому, что из всего этого должно получиться. Мир в изумлении – в отупелости своих ощущений. Что-то начинается, какая-то жизнь хочет самоутвердиться на основе этого рокового мира. Такты 11–20 пытаются завязать новое начало жизни; здесь те же три удара, но смягченные, третий удар уже на тон ниже – не может жизнь ни округлить, ни умерить этих ударов, ибо она хочет эволюции и трагической процессуальности, а не стальных и холодных дворцов мироправителя Рока. Завязывается игра – ибо что такое тайна жизни, как не игра Божества с самим собою? – и неуверенная пока игра, так как после слабых перекликаний этих трех ударов то с пониженным третьим ударом, то с повышенным, она вдруг заканчивается на 20-м такте вопросительным аккордом с новой томительной фермой. Crescendo не удалось. Нужны другие пути жизни перед лицом Рока. Все стоит вопросом перед этой предвечной антиномией Мировой Воли.

Опять те же стальные звуки Рока (21–22-й такты) с длительной выдержкой силы над придавленным и склоненным долу миром (23-й такт), ибо откуда же еще начинаться бытию, как не из того же все сильного Источника, раз все остальное угнетено и заковано? Новые звоны Судьбы порождают и опять новые зачатки жизни. Как бы в Бесконечности, где-то на другом конце мира тихо отдаются эти три мощных удара (24) с унылым, скорбным, массивно-неподвижным и в то же время как бы глухо висящим в воздухе стоном-протяжением, вытяжением в линию первоначального мощного стаккато трех ударов (один

тон на протяжении трех тактов 25–27). Получится ли из этого жизнь? Даст ли новую жизнь эта новая эманация в мир мощных ударов вселикой и безликой Судьбы? Да, дает. Уже закружилась, заиграла жизнь веселая, божественная, прыгающая. Она вся – достижение, она вся – радость творчества. Но вот мудрость тактов 31–57; рождение Рока из самых недр жизни. Жизнь сама пронзена ритмом мировых Свершений Воли. Из веселого и пляшущего танца творчества, из клубящейся жизни и ее воли рождается все та же Необходимость, ею пронизана жизнь, ею, оказывается, живет и само творчество жизни. Так из клубящейся массы творческого Времени (31–42) выявляются те же три удара, на том же фортиссимо, с теми же, идущими в глубину и даль их отзвуками и изнемогающими в глубине и темноте опять все теми же тремя ударами (43–46, 47–50, 51–53) и с завершенными, уже невопросительными, аккордами – ударами 54–55-го тактов, завершенными, т. е. дающими определенную концепцию трагической жизни мира, закованного в плен Необходимости.

Но что это? Разве еще не все? Разве мало почвы для мистической диалектики симфонии на основе только что указанной нами основной темы с ее разветвлениями? Да, еще не все. Основная тема, данная во всей своей суммарной подробности в тактах 1–57 и логически транскрибируемая, следовательно, как жизнь Хаокосмоса в его трагической напряженности и в аспекте закона его предвечной стальной Безликости, являет собой в мистически-диалектическом музыкальном цветении три фазиса: 1) бесформенное множество Хаокосмоса, конденсированное в мощь трех миродержательных охватов (1–6); 2) вопросительно-неразрешенное, играюще-ищущее состояние мира и жизни на основе так заданной вселенной (11–20); и, наконец, трагическая концепция жизни и ее творческого процесса, пронизанного принципами и силами Хаокосмоса, данного в аспекте его миродержательной и безликой Необходимости (31–55). Все это – исчерпывает ли полностью трагических формулировок, не оставляет ли незакрепощенным какого-либо тайного хода и выхода из мира мистических антиномий?

Еще остается кроме этого сурово-объективного, холодно-безличного мира Судьбы мир *личности* человеческой. И она ведь трагически распята, ведь и в ней те же Законы Воли-Хаокосмоса. Это и составляет вторую основную тему экспозиции (62-й такт и сл[едующ.]).

Dolce без слащавости; субъективность без индивидуальности; жалоба, равносильная суровости; томление и скорбь без признаков желанья утешиться – здесь, в этом новом царстве уже не хаокосмического, а хаопсихического. Как часто мы любим для того, чтобы дать выход

ноющим настроениям, и ненавидим, чтобы радоваться своей суровости! И то и другое предполагает рассмотрение мира своей души как некоей объективной самодовлеющей предметности и исключает субъективную самонаправленность на предметность, как на цель. Такова разгадка бетховенского лиризма в этой несколько ноющей и элегической, но, в сущности, столь же сурово-объективной и упорно-безутешной теме 62–69-го тактов. После нескольких стонов и всхлипываний 74–81-го тактов, данных опять-таки совершенно вне какого бы то ни было субъективного самовживания в них и тем более без всякого лирического самолюбования рождающейся здесь стихией нежной грусти или суровой скорби, мы ощущаем себя уже на быстром пути все к той же хаокосмической миродержательной Силе (82–92), празднующей на этот раз уже полную победу и над миром, и над человеком (93–109) и формируемой все в тех же трех ударах, но гармонически уже совершенно полновесных, без всякой тени сомнения или неожиданности, торжественно, ярко, остро и уверенно воздвигающих неприступную твердыню Судьбы.

Жизнь суровая и неприступная. Скорбная картина охваченного пленом мира. Холодный объективизм мирового Закона и Долга. Не личная драма, но мировая трагедия. И не трагедия собственно, как процесс, но лишь как завершенное состояние мира. Вся первая часть Пятой симфонии рисует как бы застывший мир в цепях Рока. Вся дивная процессуальность ее не есть процессуальность становящегося мира, не о рождении миров и не о жизни их вещания первой части. Это – описание данности, без мистического генезиса. И о душе здесь речь лишь как об одном из видов мирового бытия. Здесь нет, собственно говоря, борьбы, лирики, творчества. Здесь, я бы сказал, нет и страдания, ибо страдание, ставшее мировой нормой, уничтожило остроту и отъединенность личных скорбей. Здесь – цепи, железо, сталь, холод, неумолимость. И ночь.

То, что дано в экспозиции, повторено и расцвечено далее в разработке, дано в углубленной форме, вскрывающей в переживании еще новые, неведомые глубины.

Из наиболее выдающихся моментов дальнейшего изложения необходимо отметить новое построение трехударного мотива в тактах 246–250 и, считая с конца первой части, в тактах 25–29. К стали и гнущей силе обычных в первой части ударов присоединяется здесь тоска страшнейших размеров о распятом мире. Разъятая на части вселенная висит на кресте. Не к кому молиться и воздыхать. Скорбный взор пронзает вселенную насквозь и созерцает недвижно ее светлое тело,

помраченное муками распятия. Повышенно страдает и та субъективность, которая была втянута в мировую трагедию еще в экспозиции. Здесь кроме указанной уже темы попадают тоскующе-созерцательные, какие-то бесстрастные, но страшно сгущенные и напряженные настроения тактов 194–225, прерываемые тремя ударами Судьбы, чтобы по возобновлении опять быть стертymi только что указанными скорбными ужасами распятия в тактах 246–250. Вот она, первая часть Пятой симфонии. Во второй части – *andante con moto* – перед нами сразу уже другой мир. Здесь мы покинули мир строгих заветов и законов. Мягкость и нежность, пытающаяся перейти в самостоятельную активность, – новое мироощущение. Есть тут какое-то стремление к органичности и последовательности вызревания; есть психология и эволюция, слышатся мягко созреваемые в глубине зародыши жизни. Вместо ледяной логики и медных перегородок – мягко очерченные формы, не идущие быстро вверх, но тут же органически спускающиеся для общения все с той зиждательной силой, откуда все. Такова тема вступления, – первые ее 9 тактов, – тут же изнемогающая и тающая в высоте, – высоте, которую оно, это первое наступление на Судьбу, – еще не в силах выносить, – таковы такты 9–22. Здесь изнеможение и преждевременный конец, светлое, но какое-то уже хиреющее порывание (19–20), завершаемое скучными, логическими схемами и упорно оставливающими и неподвижными жестами аккордов 22–23-го тактов.

Эта преждевременная органичность, это свежее, но быстро хиреющее деревцо органического – не упорно-логического и фатального – устройства мира и жизни дано дальше в обстановке тяжелой увесистости, тяжелой, хотя и мягко-доброжелательной земной тяги триолей, сопровождающих в тактах 24 и сл[едующих] эту вступительную тему органического роста бытия. В пианиссимо 28–29 наивный росток детски трогательно тянется к солнцу, как бы тычется худенькой головкой, – чтобы его погладили и приласкали. И как будто уже выяснилась вполне возможность для него жить. Не проверив своих сил, а только убедившись, что жить можно, что жизнь может органически вырасти, не будучи сдавлена и уничтожена цепями и железом Рока, – личность сразу ставит себе колоссальную задачу овладения миром: начинается торжественное, величественно-маршеобразное шествие вперед, к победе в тактах 32–35. Но уже такты 36–38 есть остановка на пути этого шествия и повторение прошлого, шаг на месте, а такты 39–41 – полнейшее недоумение и усталость, переходящие в новое наступление тактов 42 и сл[едующих], где, собственно, уже не наступление, а мирно-отвлеченное представление о нем, заглохшие остатки только что зародившейся отваги.

Вторая часть – вся изнеможение и преждевременная органичность. Проследите при слушании, как изнемогает эта торжественная и величественно-благородная, уверенная в себе тема. Проследите, как цепкие триоли не дают этой теме подняться в небеса и завоевать мир, как они опутывают смелую волю личности и зовут ее к илу земному, откуда она оформилась и где ей будет покойно и бесцельно. Обратите внимание на самый конец второй части, где несколько раз поднимаются ввысь остатки этой торжественной темы и бессильно обрываются, падая в родное, хаотическое лоно.

Что же надо для победы? Разве мало этой органической эволюции личности из бытия? Почему она так бледна и бессильна? Ведь ей никто не мешает расти и жить, завоевывать мир собственными силами.

На это отвечает третья часть симфонии. Вступительная тема *allegro* дает какое-то новое, уже более организованное наступление, не такое детски нежное, как во второй части. Что-то стальное есть в этом живом, окидывающем весь мир, быстром взоре первых тактов. И ослабевает сейчас же этот взор, теряет свою электрическую силу при созерцании безликого Хаоса. Надо ведь и Его втянуть в органический рост бытия. Этого как раз и не знала наивная вторая часть. И вот, с 20-го такта опять стуки Судьбы из холодных и страшных пространств первой части, но – стуки, втянутые в жизнь, подвергнутые влиянию ее живительного процессуализма. Странно увидеть здесь этих старых страшных знакомцев, вступивших в жизнь и как бы растворяющихся в ней. Но и еще одно дивное и чудное зрелище: закопошилось все мятущееся множество органического материала жизни, заговорили свою дикую и чудную волю к светлому солнцу и ко вселенской победе контрабасы во втором отделении третьей части. Что-то трогательное и колоссальное, неповоротливое и в то же время детски заулыбавшееся, почуявшее волю и небесный воздух, слышится в этом мутном и уходящем в вышину соло контрабасов. Уже слышатся победные звоны и зовы. Вон последние обрывки когда-то могучих ударов Судьбы, завертевшихся и закрутившихся в стихийно-вырастающей Жизни – уже без всякой самостоятельной силы и значения (от конца 76–56). Вон последний удар бесследно исчез в океане забурлившего бытия (56–59). Вот – преддверие, канун, последняя страшная тишина трех пиано в тактах 50 и дальше. Вот, вот сейчас начинается какой-то глухой стук в глубине, в бездне, приближается, нарастает, захватывает, пламенеет^{1*}, жжет, бьется, охватывает мир чудным пожаром. Вот уже осветилась по-

^{1*} В рукописи: пламени.

ловина неба, занялось все заревом, вот сейчас родится что-то чудное и великое, явится как мгновенное чудо, вылетит из глубин и спасет мир. И вот, свершается. Зазвучали, зазвенели, загудели колокола четвертой части. Мир во мгновение ока осветился новым Солнцем, радостно-всепоходным и божественно-ликующим.

Что это за чудное и дивное торжество! Уже с 7-го такта перед концом третьей части заколыхался мир заревом новой жизни. Здесь же – первые такты, это – Новая жизнь в ее полном явлении, форме и величии. Это все нарастающее и крепнущее бытие, растопившее в себе вечную Безликость, уничтожившее все перегородки и воссоединившее личность с Хаокосмосом. Титанически разорваны цепи. Мир, воссоединившийся до конца и в своем преображении принявший новое, уже абсолютное оформление, предстоит как вечная Радость и Свет. Вот эти пылающие верхушки мирового здания в 8-м, 10-м и т. д. тактах; вот она, радостно-божественная, веселая игра нового, молодого и свежего мира в тактах 18–21; вот эти великие ступени юного, воцарившегося бытия, спускающиеся из глубины небес на воскресшую землю в тактах 22–25; вот он, новый гимн благословенной религии, объявшей в радости всю Вселенную, – в тактах 26–27 и сл., вот эти дерзкие и смелые, теперь уже безопасные, восхождения в Высь и в Ширь – в тактах 34–40; вот невинный и мудрый, священный без трагического напряжения, простой – со знаками благодатных ознаменований, танец – в тактах 44–55, переходящий в чудное ликование и воздух, наполненный колокольным звоном и гимном, который поется всеми лазурными небесами, – в тактах 56–57. Как далек тот, оставленный нами, мир судьбы и усталых, изнеможенных наступлений на нее! Да вот и он, этот оставленный, маленький мирок – о нем вспоминает Бетховен в Темпо 1, где опять знакомые нам стуки, расплавленные в море органически-растущего бытия (такты в Темпо 1 от 2-го до его конца, до нового allegro); тут видно, как колышутся эти удары, сами пришедшие в изнеможение и расплавленные теплом и светом! Но довольно! Никаких больше воспоминаний, никаких оглядок назад. Вперед к Радости, к Солнцу! В presto уже начинает захватывать дыхание. Все начинает спешить и волноваться. Грудь переполнена.

Чистая
Словно мир,
Вся лучистая
Золотая заря,
Мировая Душа.
За тобою бежишь,

Весь горя,
Как на пир,
Как на пир
Спеша.
Травой шелестишь:
Я здесь,
Где цветы...
Мир вам...^{1*}

Больше нет сил. Все исчезло и все спасено, все вознесено в небо.
Господи, велика Сила твоя. Прими нас в лоно Свое!

17

Под впечатлением пережитых восторгов мы начали свое извещение о музыке. Сила их клокотала и билась в минуты писания этих строк. Но если середина нашего исследования ушла в отвлеченную философию и психологию, то конец его должен быть подобен началу.

Как некогда великий Данте воспевал свои видения и жил осененный покровом и благодатными исхождениями Вечной Жены и Невесты Беатриче, так и в нашем малом сердце поют и трепещут звуки к Ней, давшей нам узрения музыкальные. Обращаюсь к вам, бедные и униженные братья мои. Ужели вас еще связывают путы логических аксиом, установившихся оценок, общечеловеческих и земных критериев? Воспоем и воздадим хвалу Ей, Великой. Я – буду корифей вашего хора.

Вижу я очи Твои, Безмерная,
Под взором Твоим душа расплавливается... –
О, не уходи, моя Единая и Верная,
Овитая радостями тающими,
Радостями знающими
Всё.

Gunnуc

Сонная и вольная, грезящая и светлая, вижу очи Твои, беспокойные, силе Твоей клубящейся поклоняюсь.

Овеянная радостями тающими, скорбью миров зачатая, пресветлая Дева, муку миров взрастившая, тайную светлость Твою славословлю.

Единая и Великая, душа миров, сладостной муке Твоей, сладчайшим Страстям Твоим помолюсь. Разбейте, братья мои, стены каменные, на зеленый Луг, на поле светозарное, выходите из недр счастья, из

^{1*} Стихотворение А. Белого «Душа мира».

обязанностей. Светлой Безбрежности, вечному Восторгу, Деве страстной и огненной, пресветлому Лику Ее возмолимся.

Млеет душа и пенится, сладострастием Благодати вознесенная, первозданную силу Твою воспевает.

Вижу в огне миров очи Твои ласковые, из темных судеб и Времени возносится тело Твое прозрачное. О, сожги в себе, Сила мгlistая, умру в объятиях Твоих испепеляющих!

Буду вечно юн и печален, узнавший близость к Тебе брачную, трепетанием тела своего воздаю Тебе жертву вселенскую.

Светлая, ясная, порхающая, теплая кровь моя, не оставь меня, Чистая! Душу Твою летающую, бездонную, овейность Твою нежно-капризную, о, Ты, неуловимая, непостоянная, тающая и реющая Невеста моя, тело вечности пресветлое, девочка милая, одежды Твои брачные, ласку Твою материнскую, вовью в тело мое Всезнающее.

Снизойди дождем и молнией, окутай туманами Вечности, великая Мать-Наставница, Жена предвечная.

Упоения не лиши, касания Тела Твоего трепещущего не отвергни, вечно тающая и живая, всезнающая и всемерная, мать миров и душа Времени, Чистая!

Память веков, красота существенная, милая и родная, младенец чистоплотный, Девочка-Царица, Невеста-Мать, зоркая и высокая, теплый крови Твоей, трепещущей, приобщуся.

Завьюсь и вовьюсь вжигающие тучи волос Твоих распущенных, исчезну во мгле ласки Твоей, умру у ног Твоих, и будешь вдыхать прах мой, развеянный по горнице Твоей, и буду с Тобой – одно, утро восторга моего, красота светлости Исступления моего, чистота подвига духовного!

Починок^{1}, 19 августа 1920 г.*

О ФИЛОСОФСКОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ 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. Абстракт-

^{1*} В рукописи зачеркнуто.

ное вскрытие этих основных тенденций делает 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 величайшего, 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 боже-ство. 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 гуща и тяжелое обилие пантеистического универсализма. Это – *мистический универсализм*.

В-третьих, наконец, Скрябину органически врождено видение все-ленной 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 вождедеет. Эрос – ее скрытая причина, вечно движущая сила и вожденная 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 вселенскости, 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, т. е. изложить его взгляды на различные этапы общемировой 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 понятию на основе столь красочного и прямо волшебного музыкально-мистического мироощущения?

Вот наиболее типичный для Скрябина ход мыслей, открывающий его философствования 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, 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 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

^{1*} В скобках даны страницы издания записей А.Н. Скрябина: «Русские Пропилеи» // Т. 6. Материалы по истории русской мысли и литературы / Собрал М. Гершензон. М., 1919.

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 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. 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, состояние которой, выходило, более достоверно, 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 солипсизма: «Я могу утверждать: 1) мир, как мое сознание, как мой творческий акт, 2) мое хотение жить, 3) мое хотение полного расцвета индивидуального» (156).

Однако было бы несправедливо вполне поверить этому солипсизму. Конечно, его нельзя свести на недостаток философской дисципли-

ны 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 в моем сознании. Все есть моя деятельность, которая в свою очередь есть только то, что она производит. Потому 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, *всё*, 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)».

«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 [т. е. сознания] хотению; она – его создание» (174). «Всё – мое творчество»... «Всё – 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 сознать. 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. Всё, что ни происходит, есть моя 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 неуместные при наличии живого и яркого мистического опыта, пробиваются там и здесь иные способы осознания опыта, правда тонущие 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

ся 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, т. е. 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. Само 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 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 из этого сознания они совершенно тождественны, они вне пространства и времени. Ясно, что дело идет не о множественности сознаний, а об одном и *том же* сознании, т. е. 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 бы *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», т. е. 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 все-

ленная. 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 странице 185 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 *различный*. Его нет, т. е. 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 дотолле слепое блуждание (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 существуют. Иметь одно я могу только рядом с другим, 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 словопотребление, 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 дифференцирующего 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.

III

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 (т. е. самое полное из того, что есть у Скрябина) осуществление тех трех скрытых тенденций, которые были абстрактно формулированы 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, т. е. вся история вселенной, которая может быть рассматриваема как стремление к *абсолютному бытию*, т. е. к экстазу, граничащему с небытием и представляющему, так сказать, *потерю сознания*, т. е. 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, т. е. различение. Оно есть множественность по самой своей природе. Вечное недовольство, вечное стремление, вечное отрицание прошлого. *Минутные пребывания на известных высотах* служат гранями, создающими 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, т. е. 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, т. е. 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 *различным* 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 свершается 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, т. е. стремление к абсолютной оригинальности и абсолютной простоте» (181).

Итак, всемирно-божественная мистерия *Я* свершается 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. Всё – есть единая деятельность духа, проявляющаяся в ритме» (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, т. е. 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*, т. е., 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, т. е. *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 Всё, 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 [т. е. дух при переходе из небытия в бытие] и затем постепенно осуществляет тот мир, который мы теперь созерцаем. Это совершеннейший абсурд. Хаос, как и всякое яв-

ление, 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 всё. Возможность всего есть ничто (в смысле времени и пространства), есть творческая сила, свободная деятельность, хотенье жить» (180). «Всё 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 вождлений и неумолкаемая поэма страсти. «О жизнь, о творческий порыв, всесоздающее хотенье: Ты всё. 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 вселен-

ных 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 дерзашь, 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 сладострастье 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, Всё 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, т. е. и к людям. Но я не дам тебе это сделать ни в себе, ни в других. Если я одну крупницу моего бла-

женства сообщу миру, то он воздвигнут 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 Ougiaque*^{1*} (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 Я. Это – неисповедимая Бездна, более глубокая, чем человеческое «я» и эмпирическая индивидуальность (а), извечный хаос и всеобъемлющее Всё 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

^{1*} Поэма экстаза (фр.).

Я игра, я свобода, я жизнь, я мечта
Я томление, 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 томление,
Я чувство
 Я мир
Воспоминание 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 всё. 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
Шепоты
Первые
Трепеты
Робкие

Лепеты.
Волны
Нежные
Волны
Взбежные
Нежные
Сменности
Взбежные
Вспенности
Нежные
Вскрыльности
Взбежные
Вспыльности (206–207).

б) Однако «создать что-нибудь – значит создать всё» (158). Что же получается из этого создания и что такое это всё?

с) *Творчество есть прежде всего различие, ограничение и, следовательно, оформление.* Мир всегда необходимо множествен: «если бы что-нибудь было только одно, то оно было бы ничем» (147); «понятия 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. о едином и множестве на стр.151). «Я говорю, что творчество есть различие; создать что-нибудь – значит ограничить одно другим» (136). В самой «первой ступени», в Едином заложено стремление к множеству. «Единое, дав толчок, общило 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, т. е. 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 перестану 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 неотделимы от ощущений (147). Различение в последних и есть создание пространства и времени. И потому «бессмысленно спрашивать, как начался мир» (147). «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»
 Из времени родилось
 Страдательное «где» (211).

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 всё. 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 всё 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 – единая множественность. «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*, т. е., 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).

ф) 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 деятельностью. Деятельность – творчество – создание нового – различение – индивидуализация. Я отделяюсь от чего-нибудь, как ему противоположение – как различение, как новая индивидуальность, – насыщаюсь этой деятельностью, испытываю блаженство и снова впадаю в безразличие. Не-я – представляет в данный момент из себя *a*. Если бы я остановился на этом, то *a* сделалось бы для меня *безразличием*. Я хочу действовать. Я различаю в *a* *x* и *y*, и для меня теперь $a = y + x$. Причем *y* и *x* существуют так же, как и я. Или – я отрицаю *a* и создаю *b*, как противоположение *a*»

(150). Из этого различения – Я. «Я – я и не-я. Я – единое из множества и множество без единого вне меня» (151).

г) *И тогда Я становится в центре мира.* «В прошлом всё – 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 признававшее, 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 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 *заставляет* Скрябина *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 – иступленное 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). Скрябин 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,
всепоглощающая (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 совмещающая в себе панлогизм и все-страстность, 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 во 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 буду-

щем. Меня (сознания, человека) еще нет. Я весь исчез в этом хаосе, и хаос этот пронизывал 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, т. е. 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).

в) *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 величием
Я могу сойтись с тобой (212).

Волна возносится в «понижность сладко-влажную» своего героя, впивается «нежной вспенностью» (213). И когда завершается восхождение –

Небесным светом вся она озарена
И вечно женственного в болях наслаждения
Теперь впервые ей открылась глубина (215).

Скрябину дорог экстаз и мучительный стон исступленного 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 испуганно 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, душеите и жальте! Все и все ищите уничтожить меня, и, когда все подыметса 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 побегду. 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 страданья. 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. Скрябин 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 обретаем,
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 (а), предельное напряжение сладострастия и световых взлетов (b), спасение и «объяснение» в одном всемирно-божественном «я» (с), наконец, тождество жизни и смерти в экстазе (d) – дано 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 отдаленьи 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 бытия.
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!

VII

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, может быть, 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 язвы скверной твари, но само зло – божественно, сам мир упоителен 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 к спасению и к самой цели своей жизни. Антиномия Бога и мира – разумно 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 безапелляционной самонадеянности и героизме и, с другой стороны, в безнадёжности, 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 немислимо уничтожать 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-ис-

ступленного вождения к Безумию и алогической Бездне, как это может сделать языческое мироощущение. Вся эта культура машин и отвлеченной математики рассыпается в порошок под натиском экзотического 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, исступление 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 исступления в «Вакханках» Еврипида, да и то если исключить меланхолический рационализм Еврипида 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 убеждать, 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 необычайностью 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 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 преображение 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 проблематическими 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 языческого 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 исключительный 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 божествен стал каждый мой порыв и позыв, каждое мое хотение и стремление, – это невероятно и чудовищно. Скрябин с особенной силой и аффектацией произносит страшные слова: «Я – Бог». Тут предел западноевропей-

ского 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 законам 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 доморощенные интеллигентские дипломаты, когда они подсмеивались над постановкой скрябинского «Прометей» в Большом театре в дни годовщин 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 отрывает от живого бытия царит в основании всей этой длинной и скучной «истории новой философии» и какая вековая несправедливость, рабская зависть и жульническая боязнь царят 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 каком-то, 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 и 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,

настроительных мигов и зигзагов, щепетильных и изысканных недоговоренностей и 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, напوماженном 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 мелко-эгоистическое; 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 – лежат 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 так же глубока и блестяща. Лист доведен до крайностей демонизма и сатанизма. Утонченный разврат объединил Шопена и Листа в Скрябине. Будуарная философия соединилась с чертовщинкой, и благородный романтический демонизм и фантастика Листа стали значительно большим развратом, смрадом и богохульством, Скрябин гораздо больше запугивает, чем пугает. Н.С. Жилаев, 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 шабашем 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. Жияев отмечает еще одно, по его словам, крупное влияние на Скрябина, это – творчество Дебюсси. Когда Н.С. Жияев мне об этом сказал, я принял это сообщение как само собою разумеющееся. Да, да, именно все это вместе, Вагнер и Дебюсси, Лист и Дебюсси. По словам Н.С. Жияева, Скрябин сам признавал 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 г. 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 укажимо 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 не прав был протоиерей В.П. Некрасов, который говорил 16 апреля 1915 года перед раскрытым гробом Скрябина в храме Св. Николы, 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.

Москва. 1919–1921 гг.

[ЗАМЕТКИ О «КОЛЬЦЕ НИБЕЛУНГА» Р. ВАГНЕРА]

<...>

в) *Аргументы Фрикки:*

1. нарушение брака
2. кровосмешение
3. ты сам создал его и дал ему меч.

Вотан:

Изведай сама упоенье восторга,
Приняв с улыбкой привета
Светлый союз двух сердец!
И далее.

Знай одно лишь: нужен герой,
Лишенный нашей защиты,
Отвергший законы богов.

в.) Брюнхильда покрывает *щитом* Зигмунда, а Вотан подставляет ему *копье*.

с) Мука Вотана и *усыпление Брюнхильды* – творческой воли – чтобы разбудил ее новый герой. Образец мрачной и величеств[енной] лирики – прощание Вотана «Вальк[ирия]», 98. (Проскальз[ывает] мотив судьбы).

III. *Третий фазис.*

A. Самоутверждение.

Зигфрид:

- 1) дикая, свободная воля,
- 2) ковка меча,
- 3) убийство дракона и вкушение крови его,
след[овательно],
- 4) 1. *знание тайное,*
2. *мощь и власть над миром,*
3. *творчество любви.*

Waldvogel-mot.
родств[енен] с
Wellenlied-mot.

Разбивает копье Вотана.
А при исчезнов[ении Странника-Вотана]
мотив Эрды и Гибели богов.

В. Борьба.

Уже в экстазе *Зигфр[ида]* и Брюнх[ильды] слышится роковая судьба.

1. В этом экстазе и творческой мощи *погибнет все*, это уже Бездна.

Брюнхильда в дикой радости:

«Зигфр[ид]» 107–108.

2. Одно и Всё,
Страсти сиянье,
Смерти восторг.

Но кроме того:

1. Эта дикая мощь и сила является безразличной и смутной:

а) Зигфр[ид] идет на *новые* подвиги,

б) Зигфр[ид] меняется от любовного напитка, изменяя Брюнх[ильде],

д) погибает; траурный марш.

2. Вотан жаждет теперь одного: отдать *Кольцо* Русалкам.

Конец:

Rheingold

Fluch

Walhall

Siegfried

Götterdämm – mot.

Итак:

1) *Зол[ото] Р[ейна]* – прелюдия мировой трагедии в недрах Божеств[енной] жизни: механизм и распадение с органической бездной судьбы,

2) *Валькирия* – трагедия чело[веческая], трагедия неполного героизма,

3) *Зигфрид и Гибель богов* – трагед[ия] чело[веческая]:] трагедия 1) героя, *обручающегося с Бездной* и в ней погибающего,

трагедия 2) *безысходности и греховности самого мира*, где подвиг и героизм, его природной порчи и

трагедия [3] *неудавшегося.*

Вечное лоно судьбы.

Историч[еское] положение Вагнера<:>

1) Ясно, что ему *нечего было получить у своих предш[ественников] и совр[еменников]*.

2) Ясно, что это <-> *воскрешение древней трагедии*, это – тьма и ужас языческого трагизма.

3) Вагнер – великая борьба с механист[ическим] мироп[ониманием].
Вагнер, Ницше и Достоевский.

4) Не только прекрасно, но и красиво у Вагнера.

Уже раньше – *идея искупления* [:]

1) психол[огически –] Летуч[ий] Голл[андец]

2) этически [-] Танг[ейзер]

3) гносеол[огически –] Лоэнгрин

4) космогонич[ески –] Кольцо.

Надо было:

1) перестать убивать драконов и предаться Воле – Тристан,

2) просветление самой бездны – Парсифаль.

ФИЛОСОФСКИЙ КОММЕНТАРИЙ К ДРАМАМ РИХАРДА ВАГНЕРА

I

В преддверии рассмотрения философских воззрений Рихарда Вагнера следует отметить те многочисленные предрассудки, которые еще до сих пор мешают правильно оценить это небывалое творчество и всю божественную мощь его достижений. К числу таких крепко засевших предрассудков относится почти всеобщее убеждение в том, что Вагнер всегда подчинялся прежде всего своим теоретическим построениям, что он искажал свое подлинное, интуитивное творчество надуманными теориями и предвзятыми отвлеченными намерениями, что без этих теорий его произведения были бы совершеннее и понятнее, что его ум, вообще говоря, несравненно ниже непосредственной одаренности и интуитивного творческого дара. Без разрушения этого предрассудка невозможно понять всей непосредственной глубины религиозно-философских прозрений Рих. Вагнера.

Внимательное изучение жизни и творчества Вагнера приводит к совершенно противоположному взгляду. Вагнер никогда не теорети-

зировав для того, чтобы потом подогнать под эту теорию свое творчество. Наоборот, *его теория всегда была правильным или неправильным осознанием* уже наличного творчества или внутренней и тайной жизни, ведущей рано или поздно к этому творчеству. Можно было бы загромоздить статью многочисленными примерами из наиболее значительных этапов творческого пути Вагнера, подтверждающими значение теорий как осознания творчества. Но мы ограничимся небольшим числом.

Говорят об увлечении Вагнера революцией 1830 г. и идеями «Молодой Германии». Лиштанберже говорит, что в статье «Немецкая опера», появившейся 10 июня 1834 г. в газете «Für die elegante Welt», № 111, Вагнер проводит в музыке те же идеи, что и Лобе, тогдашний представитель «Молодой Германии», в политике и морали. Можно не спорить, что это так. «Ученость», в которой Вагнер упрекает немцев, приведших к тому, что теперь нет ни одной немецкой оперы, всяческий педантизм и профессионализм – это все темы, несомненно навеянные тогдашним духом времени. Но стоит только внимательнее отнестись к тому, что создавал или хотел создать Вагнер до 1834 г. (период, на который, ввиду юности Вагнера, мало обращается серьезного внимания), чтобы убедиться в полной необычности и даже демонстративной революционности его творчества, далеко оставляющей за собой бранчливые упреки статьи 1834 г. К сожалению, до нас не дошли соната 1828 г. и квартет того же года, а фортепьянная обработка Девятой симфонии Бетховена 1830 г., сохраняющаяся в Ванфриде в рукописи, кажется, не представляет особого психологического интереса. Но зато более известна его увертюра с ударами литавр (B-dur) 1830 г., исполненная в этом же году в Лейпцигском придворном театре, которая, по признанию самого Вагнера, была верхом безрассудства. Достаточно указать только на то, что удар литавр в фортиссимо употребляется здесь через каждые четыре такта. Как бы критики ни упрекали другие ранние произведения Вагнера, как, например, неизданную C-dur'ную симфонию 1832 г., «Польшу» – увертюру, наброски которой относятся тоже к началу 30-х годов, или даже первую большую оперу «Феи» (1834 г.), общее впечатление от этих годов говорит о тайно бурлящем и быстро назревающим революционном творчестве, и, что бы ни думала его голова, творчество это уводило далеко вперед.

Интересно отношение Вагнера к другой революции – 1848 г. В статье «Как относятся республиканские стремления к королевской власти», напечатанной в «Dresdener Anzeiger» 14 июня 1848 г., он не больше и не меньше как мечтает о присоединении короля к революци-

онному движению и республиканскому строю для освобождения рода человеческого от власти золота, а в другой год, в статье «Революция» в «Volksblätter» от 8 апреля 1849 г., наивно раскрывает тайну своего романтического и ультраидеалистического отношения к революции: «Я хочу до основания уничтожить строй вещей, порожденный грехом»; «Я – революция, я – вечно созидающая жизнь, я – единственный Бог, которого признает все существующее и который объемлет, оживляет и осчастлиливляет все суще!»

Говорят о Фейербахе и о его влиянии на Вагнера. Мало того, что в самом Фейербахе еще не вполне перебрали черты немецкого идеализма и романтизма (обстоятельство, вообще мало учитываемое при обычных суждениях о влиянии Фейербаха на позднейший материализм и позитивизм), проникновение в душевную атмосферу Вагнера 1848–1854 гг. решительно говорит против огульного подчинения его антиметафизической природе фейербахианства. Правда, можно кое-что сказать о его работе с саксонскими социалистами, о его изгнании, о его ненависти к капитализму, даже об истолковании им своих драм 40–50-х гг., включая «Кольцо», в революционном духе, когда Зигфрид представлялся ему чуть ли не идеальным социалистом, а Бринхильда – образцом эмансипированной женщины, но все это, конечно, пустяки. Перед величием и мировой Революцией его драм меркнут жалкие человеческие делишки, построенные на злобе и зависти. И не в Фейербахе здесь дело, из которого до половины 1850 г. он был знаком только с «Мыслями о смерти и бессмертии», а книгу которого «О сущности религии» захлопнул тотчас же, как его приятель Гервег в первый раз раскрыл ее перед ним. С трудом прочел он и «Сущность христианства». «Беспомощная расплывчатость в развитии основной мысли, взгляды на религию с субъективно-психологической точки зрения – все это ощущалось при чтении, – пишет Вагнер в своих мемуарах, – как известный недостаток». Правда, Фейербах был для него несколько интереснее, чем Шеллинг, из которого он успел усвоить лишь несколько страниц сочинения «О трансцендентальном идеализме», «напрасно ломая голову» и «неизменно возвращаясь к Девятой симфонии», или чем Гегель, в котором ему «очень хотелось понять суть «Абсолюта» и всего, что с ним связано», но от которого его отвлекла революция. Однако исключительно «эстетические» впечатления от Фейербаха, заставившие его назвать «прекрасной и утешительной» ту «идею, что истинно бессмертным является лишь возвышенное деяние и одухотворенное произведение искусства», а также и конечный суровый отзыв об общем значении для него Фейербаха заставляют рассматривать влияние последнего как

нечто поверхностное и в глубочайшей мере несущественное. «Меня, – пишет он в мемуарах, – в пользу Фейербаха настроили главным образом следующие его выводы, благодаря которым он и отпал от Гегеля. Во-первых, лучшая философия – это не иметь никакой философии (этим он значительно мне облегчил задачу, ранее меня пугавшую), и, во-вторых, действительно лишь то, что дано в ощущении. В эстетическом восприятии чувственного мира Фейербах видел лишь рефлекс духа. Вот мысли, которые вместе с признанием ничтожества философии оказали огромную поддержку моей собственной концепции искусства, всеобъемлющего и доступного самому простому ощущению человека, концепции совершенной драмы, "искусства будущего", дающего плоть нашим художественно-артистическим стремлениям». Ясно, что философия, приведшая к отрицанию всякой философии, может говорить лишь о свободе вагнеровского творчества от всякой философии, а учение об ощущении как основе для концепции совершенной драмы в существе своем ничего общего не имеет с каким-нибудь видом сенсуализма. Это – творчество Вагнера, и только оно, до теорий и без них.

Говорят о влиянии Шопенгауэра на «Кольцо Нибелунга». Но тут уже только простая невнимательность может быть причиной категорических суждений. Как бы близок Вагнер ни был к Шопенгауэру, ясные факты свидетельствуют сами за себя. А факты эти таковы, что текст «Кольца» весь целиком был закончен в 1853 г., тогда как первое знакомство с Шопенгауэром произошло лишь в 1854 г., после окончания партитуры «Золото Рейна» и части «Валькирии», да и то произошло это при содействии все того же Гервега, самостоятельно обратившего свое внимание на сходство идей «Кольца» с философией Шопенгауэра. Что же касается «Тристана и Изольды», то надо согласиться, что Шопенгауэра в нем еще больше, чем в «Кольце», и одновременно – что эта драма еще свободнее от каких бы то ни было влияний, еще непосредственнее и чище. Он сам говорит: «К этому произведению я могу разрешить отнестись с самыми строгими, вытекающими из моих теоретических предпосылок требованиями: не потому, чтобы я творил его по своей системе, – ведь я забыл здесь всякую теорию, – но потому, что здесь наконец с полной свободой и совершенным неуважением ко всяким теоретическим умствованиям мне удалось творить так, что я при выполнении задания был только самим собою и как бы оставил далеко за собою всякую надуманную систему. Не может быть большего наслаждения, чем полная непосредственность художника во время творческого процесса, и эту непосредственность я ощущал при создании Тристана».

Мне кажется, можно на основании подобных наблюдений над творчеством Вагнера выставить такое общее положение о всех теоретических, и в том числе философских, взглядах Вагнера.

Философия Вагнера создавалась у него в процессе общего художественного творчества и есть не что иное, как дифференциация и осознание общего художественно-интуитивного опыта. Обычно указываемые «источники» философских воззрений Вагнера – «Молодая Германия» и Фейербах, Шопенгауэр и христианство – независимо от вопроса о фактической близости к ним подозрительны именно в качестве «источников».

II

Важно установить и еще одну предпосылку, без которой изложение философских воззрений Вагнера было бы недоразумением.

Именно, что понимать под философией Вагнера? Что это за «идеи» и что тут за «метод» философии? И на это возможен только один ответ. *Философия Вагнера не есть какая-нибудь система понятий, но прежде всего и после всего существенный мистический символизм.* Несколько слов о происхождении этого мистического символизма будут не лишни.

Детство и отрочество Вагнера полны мистическими переживаниями. «С самого раннего детства, – пишет Вагнер, – все необъяснимое, таинственное производило на меня чрезвычайное действие. Припоминаю, что даже неодушевленные предметы, как мебель, нередко пугали меня: если я долго оставался один в комнате и сосредоточивал на них свое внимание, то начинал вдруг кричать от страха, так как мне начинало казаться, что эти предметы оживают. До самой моей юности не проходило ни одной ночи, чтобы меня не посетили во сне привидения и чтобы я не просыпался с ужасным криком. Я не переставал кричать до тех пор, пока чей-нибудь человеческий голос меня не успокаивал. Самая жестокая брань и даже побои являлись для меня тогда лишь благодеянием, освобождая от невыразимого ужаса. Никто из моих сестер и братьев не хотел спать вблизи меня, и меня укладывали как можно дальше от других, не соображая, что крики о помощи становились от этого только громче и продолжительнее. В конце концов к ночным скандалам все-таки привыкли». Было бы смешно наклеить на подобные переживания какой-нибудь латинский психиатрический термин и на этом успокоиться. В этих состояниях кроется вся мгла и бездна будущих вагнеровских откровений.

Как известно, первые увлечения Вагнера имели своим предметом не музыку, но драму. К драме и вообще к театру Вагнер с детства питал

какие-то особенные, мистические чувства. Для него театр со всей мельчайшей обстановкой его жизни был носителем каких-то небывалых и грандиозных откровений. «Меня привлекало волнующее общение с элементом, ничего общего не имеющим с обыденной жизнью, соприсношение с до ужаса интересным миром живой фантазии. Какая-нибудь декорация, или даже часть декорации, кулиса, изображающая куст, какой-нибудь костюм, или даже одна характерная деталь такого костюма производили на меня нередко впечатление чего-то, принадлежащего к иному миру, и казались мне, таким образом, привидениями». Все, что относилось к представлениям, было для него «окутано таинственной дымкой», «опьяняло дух». Весь этот «демонский мир очарований» был совершенно не похож на то, что искали и находили в театре обыкновенные его посетители. В этом для нас, конечно, разгадка всего синтетического искусства, горячим проповедником которого Вагнер был в сущности целую жизнь. Костюмы и декорации, различные детали туалета сестер-актрис производили, по его собственным словам, «тонкое, возбуждающее действие» на его фантазию. «Иногда такое прикосновение (к отдельным нежным частям театрального гардероба моих сестер) в состоянии было вызвать у меня сильнейшее, жуткое сердцебиение».

Отношение к поэтам и музыкантам тем более носило мистический смысл. Известны увлечения Вагнера Гофманом, Вебером, Бетховеном. Беря летом 1829 г. в Лейпциге секретные уроки музыки у одного лейпцигского оркестранта, Г. Мюллера, Вагнер скоро почувствовал их сухость и недостаточность для себя, причем единственным утешителем его является в это время Гофман. «Его (т. е. Мюллера) уроки и задачи скоро вызвали во мне неудовольствие, благодаря их, как мне казалось, сухости. Музыка была и оставалась для меня демонским царством, миром мистически возвышенных чудес: все правильное, мне казалось, только уродовало ее. Более соответствующих моим представлениям указаний, чем поучения лейпцигского оркестрового музыканта, я искал в «Phantasiestücken»^{1*} Гофмана. И тут-то наступило время, когда я по-настоящему погрузился в этот художественный мир видений и призраков и стал жить и творить в нем». В Вебере, который лично посещал семью Вагнера, последний увидел опять-таки свое, мистическое и сокровенное. «В противоположность скандальной фигуре Сассароли (итальянского певца, тоже посещавшего семью Вагнера) полный нежности, страдальческий и духовно просветленный облик Вебера возбуждал во мне экстатическое участие. Его узкое, тонкое лицо, с живым

^{1*} «Фантастических произведениях» (нем.)

и тем не менее часто затуманенным взором, неудержимо влекли меня к себе. Я часто наблюдал его из окна, когда он, сильно прихрамывая, проходил в обеденную пору мимо нашего дома, возвращаясь домой с утомительных репетиций. Эта походка рисовала в моем воображении великого музыканта, существо необыкновенное, сверхчеловеческое».

Увлечение музыкой и ее тайнами принимало у Вагнера с ранних пор чудовищный характер. «Помню отчетливо и сейчас, – пишет Вагнер в своих записках, – волшебный, сладостный восторг, охвативший меня, когда я в непосредственной близости слушал звуки оркестра. Самое настраивание инструментов действовало на меня мистически: звуки скрипичной квинты, когда по ней проводили смычком, казались мне приветом из мира духов – и это отмечаю, между прочим, не в переносном, а в прямом, буквальном смысле. Еще когда я был совсем маленьким ребенком, звук квинты сливался для меня с таинственным миром призраков, который в то время меня волновал. Долго я не мог без жуткого чувства проходить мимо маленького дворца принца Антона в конце Osterallee в Дрездене. Здесь именно я впервые, а потом все чаще и чаще слышал совсем вблизи звуки настраиваемой скрипки, исходившие, мне казалось, от украшавших дворец каменных статуй, из которых некоторые были изображены с музыкальными инструментами в руках». Уже здесь музыка для Вагнера не просто искусство, но и какое-то волшебное, потрясающее откровение. Она – символ неизведанных глубин и сокровенных постижений. Музыка – сладострастное откровение и ни с чем не сравнимое высшее бытие. «Кто видел, как я, будучи уже взрослым мальчиком, обвеянный чарами, бродил ежедневно после обеда в «Большом Саду» вокруг Цильмановского оркестра, тот не мог не замечать, как я ловил и впитывал в себя со сладострастным трепетом хаотические звуковые краски, долетавшие до меня из оркестра при настраивании инструментов: протяжное **А** гобоев, звучащее как напоминание из мира духов, как таинственный призыв ко всем другим инструментам, – это **А** приводило всякий раз мои нервы в лихорадочно-напряженное состояние. **А** нарастающее **С** в увертюре "Фрейшютца" как бы переносило меня непосредственно и прямо в царство сказочных ужасов».

Наконец, стоит отметить еще отношение Вагнера к Девятой симфонии Бетховена – может быть, лучший образец вагнеровского отношения в детстве и отрочестве к музыке вообще. «Эта Девятая симфония Бетховена, – читаем мы у Вагнера, – стала как бы мистическим средоточием всех моих фантастических музыкальных мыслей и планов. О ней сложилось тогда мнение – и, наверное, не в одном только

Лейпциге, – что она написана Бетховеном уже в полубезумном состоянии, – и это меня особенно к ней и привлекло. Ее считали “non plus ultra” всего фантастического и непонятного: этого было довольно, чтобы заставить меня со страстью углубиться в это создание демонского творчества. Уже при первом взгляде на с таким трудом добытую партитуру меня как бы с роковой силой привлекли к себе протяжные чистые квинты, с которых начинается первая часть симфонии: эти звуки, которые, как я уже рассказывал, играли такую таинственную роль в моих юношеских музыкальных впечатлениях, здесь выступали для меня как призрачно-мистический основной тон моей собственной жизни. Эта симфония должна была заключать в себе тайну всех тайн, и я приложил самые напряженные усилия, чтобы списать для себя партитуру. Помню, как однажды, после целой ночи, проведенной за этой работой, серый предутренний свет так поразил меня и, при сильнейшем моем возбуждении, так на меня подействовал, что я громко вскрикнул, как бы увидев привидение, и спрятался в постель».

Все это вполне ясно рисует отношение Вагнера к музыке в детстве. Из этого детского музыкального мистицизма и развился тот тип философствования, который нам предстоит обрисовать.

III

Ни одна драма Вагнера не терпела столь плачевной судьбы непонимания и разнотолков, как тетралогия «Кольцо Нибелунга».

А между тем правильно понять ее – значит понять вообще самый центр вагнеровского философского миропонимания. Запутанные ситуации, сложнейшая и тончайшая символика, масса разнохарактерных действующих лиц делают эту тетралогия труднотолкуемой вообще, и, чтобы найти ясное и простое ее понимание, надо затратить буквально несколько лет, постепенно вживаясь в нее и роднясь с ее заветными идеями.

Ключом к пониманию всей тетралогии является *сцена с Норнами* в прологе «Гибели богов». Известно и биографически, что эту сцену сам Вагнер рассматривал как резюме всей своей мистической философии в «Кольце». Рассмотрим эту сцену.

При ближайшем анализе она обнаруживает трехчастное строение. Каждая часть состоит из трех партий каждой из Норм, причем заключение поется тремя вместе. Уже тут перед нами разворачивается во всем своем величии грандиозная тема *мистической истории мира и богов*. Первая часть рисует историю *мира в аспекте знания и власти*; третья – историю *мира в аспекте власти и любви*. Средняя часть трактует о бо-

жественной Первооснове до этой истории отдельных богов и людей. Всмотримся в первую часть сцены.

И здесь царствует тройственная архитектоника. Первой Норне поручен рассказ о богах, второй – о людях, третья трактует общую трагическую судьбу богов и людей. Уже первая Норна вполне ясно обрисовывает ряд мифов, проходящих по тетралогии в довольно спутанном виде, и необходимо этот ряд твердо помнить. Вот первая мысль этой истории богов в аспекте знания и власти:

Раскинул мощно
ясьень мира
благостный лес ветвей.
В тени прохладной
ключ журчал,
шепот мудрый
плыл по волнам;
Я пела святость рун.

Тут многое пока не понятно. Однако совершенно ясно, что здесь говорится о какой-то нетронутой, первобытной мировой мощи, о каком-то целомудренно-стихийном и непорочном бытии мира, вырастающем в мировой ясьень. В нем скрытая мудрость, он сам – мудрость. Мудрость – его имманентная стихия. Не наша – дифференцированная, субъект-объектная мудрость, а мудрость как мощь, как стихия, растворенная во всем мире. Послушаем дальше – вторую мысль:

a) Отважный бог
выпил вещей воды:
за глоток он отдал
глаз свой, как вечную дань.

b) Отломил Вотан
ветвь живую от ствола;
из нее копьё
могучий создал себе.

Понятной делается и эта вторая тема. Отважный бог хочет вместить в своей отъединенной индивидуальности вечную мудрость мира, вечное и всемогущее мировое сознание. Из живой ветви живого мира он делает себе пространственно-временное копьё, орудие его отъединенно-индивидуальной воли и – значит – насилия. Он – незаконно и греховно отпавшая от общего божественно-премудрого и стихийно-непо-

рочного лона индивидуальность. И вот теряет свой глаз – свое великое зрение и мудрость ясеня. С этих пор он однобоко видит, отъединенно живет, он – существо с объект-субъектной границей, и уже нет в нем просторов всемирно-божественной свободы и мощи первобытно-единого бытия. Что же дальше? Дальше дается мысль этой истории богов в аспекте знания и власти:

Чреда веков текла,
раненый лес погибал:
в прах падали листья,
сох дерева ствол...
В скорбной тиши
иссякал родник.

Насилие, которое так рельефно изображается в знаменитом *Speermotiv*^{1*}, сопровождающем конец второй мысли, сменяется *Gotterdämmerung-mot.*^{2*} Оказывается, ясень, тронутый Вотаном, иссякает, уходит весь в качестве материала для его насильственных действий; иссякает и мудрость, нецеломудренно захваченная отдельной индивидуальностью. Такова история отважного бога, мечтающего о счастье силы и всемогущества, как о том повествует *Walhall-mot.*^{3*}, сопровождающий все эти слова об отважном боге.

Но далее идет история людей – песнь второй Норны:

1. а) Мудрость рун,
- b) договоров крепость бог врезал
 в свой могучий жезл:
- c) так взял он над миром власть.

Для этого, конечно, и брал Вотан копьё. Эти

treu beratner
Verträge Runen⁴

есть не что иное, как *мир математически-механистического естествознания*: «мудрость» – законы, «договоры» – механистические законы. Это именно Вотан противопоставил вещей мудрости перво-

^{1*} лейтмотив копьё (нем.).

^{2*} лейтмотив гибели богов (нем.).

^{3*} лейтмотив Вальгаллы (нем.).

⁴ См. выше, стих 1a, b.

бытно-единого слабость отъединенной индивидуальности. Грех индивидуальности противопоставил он сонным грезам и всеобще нераздельному царству извечного древнего Хаоса. Этим он только и мог взять власть над миром.

2. а) Бесстрашный герой
разбил, сражаясь, копье:
- б) святой оплот договоров
он расколол.

Тут суммарно указана величайшая трагедия человечества, символизированная в подвиге Зигфрида. Бог не может сохранить за собой насилием полученную власть. Он все время предчувствует свою гибель, свой неминуемый возврат в царство первобытно-единого Хаоса. И вот он рождает людей-героев: не сумеют ли они, свободные от «договоров» и не знающие их, удержать власть над миром? Мы, рассуждает Вотан, только и стали богами потому, что употребили насилие и оторвались от всеильной Бездны. Мы знаем, что наше бытие связано этим насилием. Или насилия нет – тогда нет и нас и только царствует одна Бездна; или мы существуем, но тогда – насилие и гордость отъединенного знания и – все-таки бессилие бороться с Бездной, требующей возврата к себе ее блудных сынов. Не спасут ли мира люди-герои, *не знающие* этой трагической тайны мира и сознательно никогда себя не связывавшие «договорами»? Не спасет ли богов и мира свободный герой? Да, такой герой нашелся. Силой и мощью своего творческого экстаза он, юный богатырь Зигфрид, разбивает копье, проникает за пределы вечной скованности пространственно-временного мира, неудержимо и бесстрашно рвется к Бездне, зияющей за тюремой видимых оформлений. И что же?

3. Послал Вотан
героев в рощу, –
велел ясень
мертвый свалить
и рубить его на поленья...
И ясень пал...
Высох навеки родник...

Увы! Органическая выросшая мощь и мудрость бытия, мировой ясень, истощивший себя на пространственно-временную историю богов и героев, уничтожается. Остатки его и его мудрости должны уйти в какую-

то еще более первоначальную Бездну, откуда уже нет возврата ни к какому оформлению. Эту трагедию богов и людей, возжелавших знания и власти, и подготавливает третья Норна, а окончательно формирует вторая главная часть сцены, где каждая из трех Норм опять выскажет тайну своей матери – Ночи.

Третья Норна вещает:

1. а) Я вижу зал,
твердыню богов:
среди героев священных
в сонме бессмертных
молча Вотан сидит.

Это тот самый неудачный создатель мира, польстившийся на знание и власть, ждет своей роковой участи.

- б) Стеной высокой клетки дров, словно цепь,
зал окружают: то ясьень когда-то был!

Мировой Ясьень, сказали мы, пошел на устройство пространственно-временного мира и должен погибнуть вместе с ним.

2. а) Если костер
вспыхнет ярким огнем,
если пожар
пышный охватит дворец, –
б) бессмертные боги
узрят свой печальный закат.

Вот, наконец, выговорено имя последней и страшной Бездны, всепоглощающей и единственно торжествующей в «Кольце», – Огонь. Это он поглотит блестящее создание, Вальгаллу, крепость богов (при этих словах музыка своим *Spreer-mot.* как бы говорит, что именно уничтожится, когда сгорит Вальгалла, – уничтожится сила копья). Это Огонь поглотит все, приведя и самих богов к печальному закату (при том же взаимоотношении музыки и текста здесь – *Walhall-mot.*, рисующий эту блаженную грезу Вотана о вечном и спокойном могуществе и высоком благородстве и величии Вальгаллы).

Далее выступает вторая триада Норм, уже подробно трактующая об этой самой божественной Первооснове, которая была до всякой истории и останется навеки после нее. Это – тот вечный Хаос, древнее

лоно природы и истории, всеобщий Прародитель и исток всяческой жизни и всяческого оформления. Первая Норна рисует самое Бездну, Бездну и извечный Хаос в себе:

Брезжит ли день?
Или плещется пламя?
Ослаб острый мой взор:
я смутно вижу
святую Древность,
где Логе быстрый
красным пылал огнем
[das Heilig Alte,
da Loge einst
entbrannte in lichter Glut]

Вторая Норна рисует эту бездну во власти копья, закона, насилия:

- a) Острием копья
смирил его Вотан...
- b) Логе шепчется с ним...
- c) Чтобы стать свободным,
хитрый советчик
руны древка грызет...
- d) Но, покорясь
Вотана воле,
ныне он светит,
Брингильды утес окружая...

Тут со всею яркостью дана та трагическая антиномия, на которой держится Вотан и его мир. Вотан взял власть и зачеркнул знание и хочет быть отъединенной индивидуальностью. Однако этого отъединения от Бездны он может достигнуть исключительно средствами только самой же Бездны, ибо вне ее вообще нет никакой иной силы. И вот, льстивый Логе, этот всепроникающий и всезнающий, всеильный Огонь, яркую картину которого мы находим в расплывающемся, пронырливом и льстивом *Loge-mot.*^{1*}, сопровождающем начальные слова второй Норны, является почти единственным помощником Вотана, как это мы увидим далее. Силою этого же Огня Вотан и сдерживает свое стремление к Огню и Бездне, когда он, временно усыпляя свою героическую волю, Брингильду, надеется на будущего свободного героя. Это – та тра-

^{1*} лейтмотив Логе (нем.)

гическая антиномия, которая составляет собою сущность мира Вотана. Третья Норна говорит о восстановлении власти Бездны, временно отдавшейся воле героя и как будто бы смирившейся перед ним:

Вот обломки древка,
острые иглы,
в грудь Горящего
Вотан вонзит глубоко:
жаркий огонь
вспыхнет тогда,
то пламя бог
на костер бросит,
на ясьень срубленный мира.

Вотан, убедившись в безысходности своей судьбы, сам зажжет созданный им мир, сам уйдет во всеобщее мировое пожарище.

Наконец, последняя триада возобновляет тему первой триады, специализируя ее, однако, на моментах власти и *любви*. Первобытно-единое не только сила, не только всемудрость, но и перво-любовь, та стихийная сила всеобъемлющего Эроса, которую знали древние греки именно в космическом аспекте. И если нарушение силы привело к насилию, а прикосновение к мудрости привело к «одному глазу» Вотана, к субъект-объектной ограниченности знания, то нарушение перво-любви ведет к похоти и вожделению, к преступлению Альбериха. Таким образом, вся вообще сцена с Норнами есть изображение трагических судеб мира, сначала – в аспекте знания и власти, потом – в аспекте власти и любви. Посредине вставлены слова о всеторжествующей Бездне, из лона которой и протекает вся трагедия мира, как и сам мир.

Первая Норна (в третьей триаде):

Из Рейна клад
унес Нибелунг:
где этот светоч волн?

Это – грехопадение Альбериха, с которого начинается «Золото Рейна». Вторая Норна – о греховной жизни:

В кольце золотом
зависть и злоба дрожат:
отмщенья завет
пряжи сплетенья грызет...

Из похищенного Альберихом Золота Рейна – этой невинной мировой перво-любви и перво-силы – куется кольцо, из-за обладания которым (т. е. из-за власти над миром) и возникают зависть и злоба, изображению которых посвящено все «Кольцо». Но вот и роковой конец всей мировой трагедии. Третья Норна:

Ослабших волокон
не хватит мне!
Чтобы и север
нить охватила,
туго надо сплестать!..

Siegfrieds-Hornruf-mot.^{1*}, указывающий как бы ту степень напряжения героической воли, когда она преодолевает самое себя и экстатически сливается с самой Бездной, как раз сопровождает эти слова третьей Норны. Она «с силою натягивает нить; нить рвется». И вот ее заключение: «Конец», «Es riss» (т. е. «Das Seil»^{2*}). Это повторяет вторая Норна, повторяет опять первая, и, наконец, в заключение всей сцены вообще все три Норны вещают языческий апокалипсис и печальный конец после мирового пожара: «Конец вечному знанию!» – Zu End'ewiges Willen! (весьма характерно, что при этом – Fluch-mot.^{3*}). «Конец нашим вещам речам! О, мать! Прими нас! Прими!» – Hinab zu Mutter, hinab! (опять в высшей степени характерно сопровождение Schicksal-mot.^{4*}).

Если бы мы теперь захотели в немногих словах резюмировать содержание всей рассмотренной нами сцены, то нужно было бы сказать так.

Вагнер в эпоху «Кольца» – язычник. Сущность язычества – ощущение имманентности Бога и мира, безличный пантеизм. В единой Бездне слиты Бог и мир, сознание и бытие, закон и Хаос. Это – древний стихийный Хаос, всеобщая Праматерь, рождающее лоно всяческих оформлений. Бездна эта – безлика, бессамостна, слепа; она – сплошное и нерасчлененное вожделение к самой себе, самовожделение, самосознание, перво-любовь. Она – за пределами добра и зла, за пределами разумных категорий, за пределами норм. Она вечно действует и рождает, сама не зная для чего и для кого. И она вечно пожирает рождаемое. Она – безумное влечение, анархический инстинкт жизни, мучительно-сладкое наслаждение бытия самим собою, вечно страстное и неугомное само-

^{1*} лейтмотив рога Зигфрида (нем.).

^{2*} рвется... нить (нем.).

^{3*} лейтмотив проклятия (нем.).

^{4*} лейтмотив судьбы (нем.).

порождение и самоуничтожение, мучительная радость непостоянства и вожденное самодовление в хаотическом сладострастии непостоянства. И вот эта Бездна, играя и тешась, создает, между прочим, и наш светлый и стройный оформленный мир с его богами и людьми. Боги и люди, обретая себя на лоне всепоглощающей Бездны, героически борются за свою индивидуальность, убивают друг друга, желая остаться в индивидуальном оформлении. Но увы! Бездна ждет всех нас, и людей и богов, да и сама индивидуальная жизнь наша есть все та же мучительная и сладостная игра бытия с самим собою. Жизнь наша и мир – продолжение и этап все той же вечно играющей и вечно холодной Бездны. Бездна – Судьба. Где же правда, спасение? Почему индивидуальность – грех? Почему мир и жизнь – борьба и битва? Почему сущность мира – трагедия? Эти вопросы, можно сказать, только и задаются в «Кольце». Но Бездна молчит. Ответа нет. Сам мир и сам человек протестуют всю свою сущностью против такого миропорядка. Они взывают к Судьбе и героически, титанически хотят завоевать тайну. Но Бездна и Судьба безмолвствуют. Ответа нет.

Таково языческое мироощущение и таков Вагнер «Кольца».

Теперь в свете проанализированной сцены с Норнами рассмотрим детально идейное содержание тетралогии «Кольцо Нибелунга».

IV

О «Кольце» писано столько всякого вздору, а с другой стороны, мистически-философское содержание его настолько сложно и запутанно, что я предпочитаю помедлить несколько на первоначальных разъяснениях, прежде чем установить этапы самого содержания всех четырех драм.

Итак, общая концепция мира в «Кольце» указывает на следующие всемирно-божественные этапы.

1. До-мировое, до-логическое Ничто и Все, безликая и бессамостная Бездна. Это – Огонь (Логе) и Вода (Рейн). До всякой истории, до всяких норм и оформлений, в целомудренной нетронутости пребывает это единство всеосвещающего, всепожирающего и всеильного Огня с всенаполняющей тучной мощью бытия, Водой, в Золоте Рейна. Золото Рейна – до-мировое, в себе довлеющее бытие Всего и Ничто, свет зияющей Тьмы, живая и светлая идея безликой и вселикой Ночи Абсолюта, смысловая энергия бессмысленности, стихийных безумий. Оно вечно таится в глубине Рейна, и вечные дочери Рейна, кружась и рея вокруг него, поют ему свои вечные гимны (этим и начинается первая драма тетралогии «Золото Рейна»).

В о г л и н д а . О, радость!
Заря улыбнулась волнам!
В е л ь г у н д а . Сквозь пучину вод
ласкает она колыбель...
Ф л о с х и л ь д а . Вот сонное око
будит лобзаньем...
В е л ь г у н д а . Вот трепещет
лучистый взор...
В о г л и н д а . Озаряя мглу,
льется свет золотой!

Все три вместе («грациозно плавая вокруг скалы», на вершине которой в глубине водной массы сияет Золото):

Heia jaheia!
Heia jacheia!
Wallala lalala heia jahei!
Радость Рейна!
Ласковый луч!
Прекрасен твой кроткий свет!
Благостный блеск
сверкает сияньем святым!
Heia jahei!
Heia jaheia!
Здравствуй, друг!
Бодрым будь!
Дивной игрою
греешь ты нас!
Пламенный плеск
к пляске влечет, –
и рады мы плавать
с пеньем любовным
вокруг колыбели твоей!
Радость Рейна!
Heia jaheia!
Heia jaheia!
Wallala lalala heia jahei!

Увертюра к «Золоту Рейна» и вся сцена «На дне Рейна» – удивительное музыкальное живописание космогонии. Это знаменитое вступление, которое состоит из одного *Urzustand-mot.*¹, представля-

¹ лейтмотив первоначального состояния (*нем.*).

ющего собою не что иное, как тянущийся на протяжении 136 тактов ми-бемоль-мажорный аккорд, дает постепенное нарастание, как бы выхождение из Бездны мирового бытия, завершающееся полным явлением этой всемирно-божественной безликости и бессамости – блеском Золота Рейна. Мне кажется, что в концепции «Золота Рейна» мы имеем как раз языческое, в частности платоническое, учение об «идеях». Выбросивши всю глупость и вялый вздор, который распространяют об этом учении различные профессора философии и филологии, мы найдем в нем именно явленный лик безликой сущности. Есть ведь лик и самой безликости. И вовсе нет никакого противоречия у Шопенгауэра между «безумной» волей и «разумными» идеями. Кто находит это у Шопенгауэра противоречивым, тот не понимает ничего в истории платонизма вплоть до учения Плотина об интеллигибельном мире. Как у Шопенгауэра «бессознательное» и «сознательное» вполне соединимо и совершенно отпадает традиционный вопрос «критиков» его о том, как это «бессознательная» воля порождает «сознание», так и у Вагнера – блеск Золота Рейна есть именно эта стихия и тьма до-мировой и до-логической Бездны и Хаоса. Об этом твердит вся сцена «На дне Рейна», состоящая из вольной и стихийной пляски дочерей тьмы. Напомним, что «мотив первобытного состояния», или «становления», родственен, во-первых, с мотивами Эрды (об этом ниже) и Норн, а с другой – с мотивом «гибели богов» (главная разница в том, что *Urzustand-mot.* есть восхождение, а *Gotterdämmerung-mot.* – ход вниз, как бы поникновение). Если же принять во внимание, что *Rheintöchter-mot.* (или, как еще говорят, *das Wellenlied*^{1*}) родственно с «мотивом лесной птицы», т. е. с зовом к героическим подвигам, к призыву к Зигфриду разбудить Брингильду, усыпленную волю Вотана, к самоутверждению, то станет ясным, что в мотивах сцены «На дне Рейна» – квинтэссенция всего музыкального содержания «Кольца». Другими словами, в Золоте Рейна, как явленном лике безликой Бездны, уже заключен весь мир, со своими богами и людьми, со своим бытием и трагедией, но заключен не фактически, а именно идеально, смысловым образом. Это – идея мира, эйдос Судьбы, поскольку фактический мир и есть Судьба в процессе становления.

То же самое имеем мы, далее, в мифе о мировом Ясене, хотя и в другом аспекте. Это – тоже первобытная мощь и безликость, явившая себя как таковую. «Мотив мирового Ясеня» родственен, во-первых, с «мотивом копья», из чего явствует, что Ясень прежде всего есть сила, в данном случае – перво-сила. Во-вторых, он родственен с *Vertragstreuemot.*^{2*}

^{1*} лейтмотив дочерей Рейна... песня волн (нем.).

^{2*} лейтмотив верности договору (нем.)

Это значит, что мировой Ясень – символ верности Бездны самой себе, самодовления и независимости, свободы от подчинения чему бы то ни было. В-третьих, «мотив мирового Ясения» родствен с Götternot-mot.^{1*}, что сильно подчеркивает самоудовлетворенность и самодовление этого перво-бытия. Однако если мировой Ясень есть явление безликости в аспекте как бы природы и истории, то Эрда – явление безликости в аспекте мирового сознания и мудрости мира. «Мотив Эрды» отличен от «мотива первобытного состояния» только минором; с другой стороны, он близок к «мотиву гибели богов». К ней обращается Вотан за прорицаниями. О ней в «Зигфриде» сильные слова Странника:

Всезнанием (Urwissend)
некогда ты
иглу тревоги
вонзила в сердце мое...
Если ты всех
в мире мудрей, –
молви мне, как победил
тревогу бог?

В заключительном призыве Странник так рисует ее (в том [же] III акте «Зигфрида», сц. 1):

Вала, слушай!
Вала, проснись!
От долгих грез
я пробуждаю твой дух!
Услышь мой призыв!
Восстань! Восстань!
*Из бездны ночной,
из глубли туманной восстань!*
Эрда! Эрда!
Вечности сон!
Из лона родного
ныне всплыви!
Здесь песнь пою я,
чтоб ты проснулась!
От сонных мечтаний
снова очнись!
Всеумудрая!
Первосущая (Urweltweise)

^{1*} лейтмотив бедствия богов (нем.)

Эрда! Эрда!
Вечности сон!
Вала! Богиня!
Явись мне!

Это вечно грезящая, безликая мудрость Судьбы, свет «идей», сама говорит о себе:

Мой сон – виденья,
виденья – мысли,
мышление – творчество знания.
*Грезам моим
внимают Норны:
они ткут нить
и тайны Эрды прядут;
тебе ответят Норны.*

Ясно, таким образом, что Эрда – та же самая Бездна, но в аспекте миро-сознания. «Мир идей» – явление тайн Эрды. Сон ее нарушают лишь оформления пространственно-временного мира, правда слишком не-вечные и слишком немудрые. Она сама рождает этот мир, т. е. героев, и сама не знает зачем.

Мужей деянья
туманят мысль мою... –

признается она Страннику Вотану, она вещает им тайны, побуждая к героизму, т. е. к жизни, но сама же молит Вотана:

Дай мне снова заснуть!
Дай замкнуться всезнанью.

Эта безликая мудрость вся истощает себя на создание мира, богов и людей и – бесконечных миров, богов и людей. Она вечно иссякает и вечно юна. На слова Эрды:

Зачем ты, дикий упрямец,
нарушил всезнанья сон? –

Странник отвечает:

Сама ты – уже не та!
Всезнание Вальс
иссякает:
погаснет оно
моею волей!

И, рассказавши о подвигах Зигфрида, он прибавляет:

Да будет, что должно, –
перед Юным-Вечным
склонился радостно бог!

И далее:

Засни же, Эрда!
Первобоязнь! (Urmütterfurcht!)
Сон мира! (Ursorge!)
Прощай! Прощай!
Засни навек! (Zu ewigem Schlaf hinab, hinab!)

Эта сцена (Зигфрид III 1) вообще дает богатейший материал для философского осознания мифа об Эрде.

Итак, Золото Рейна, мировой Ясень и Эрда – различные ипостаси первобытно-единой и сверх-сущей Бездны, откуда все, в существе своем представляющие одно и то же, но отличные друг от друга аспектами или оттенками.

II. Далее мы вступаем в царство пространственно-временных оформлений. Рассмотрим и тут мифологические воплощения общих мистических устремлений. Систематизируя и внося стройность в сложнейшие мифологические конструкции Вагнера, мы получаем *тройную* характеристику этого пространственно-временного плана. А именно, пространственно-временной план есть *результат распада Первоосновы*: 1) появляется субъект-объектное познание, 2) появляется индивидуализированная власть-насилие, 3) появляется греховность пола, похоть. Носителями этой трагедии распада являются в мире две основные фигуры «Кольца» – *Вотан* и *Альберих*, первый – в более благородном аспекте знания и муки о невозможности спасения, второй – в более низменном аспекте страсти и вождения к похотливо преломляемому спасению. Собственно, вся мифологическая ткань «Кольца» вращается около этих двух фигур, и без точного философского уяснения их роли нечего и стараться понять «Кольцо» вообще.

Вотан, 1) как уже было сказано, испил воды мудрости у мирового Ясеня и 2) отдал за это один глаз, глаз инстинкта и интуиции. Тут мифологическое развитие философской темы о распадении субъекта и объекта и об ограничении субъект-объектной границей. Вотан говорит идущему на пробуждение Брингильды Зигфриду (Зигфр[ид] III 2):

Тем глазом, что я потерял,
Ты сам видишь глаз тот единый,
что мне освещает мой путь.

Ясно, что тут речь о том свободном инстинкте, который направляет Зигфрида к главному подвигу всей его жизни. Его-то и потерял Вотан, испивши воды мудрости. Другими словами, ставши тем Вотаном, которым он является, Вотан потерял слиянность субъекта и объекта в общей мудрости мира, которая есть «urwissend»^{1*}. У него остался другой глаз, который он, по его словам к Зигфриду (в той же сцене), направляет «против ветра». «Мотив Валькирий», дочерей творческой воли Вотана, сопровождающий эти слова, указывает на то, что оставшийся глаз направляется *против экстатического выхода из пространственно-временной границы* понятий. Далее, Вотан 3) взял жену Фрикку, причем тут тоже повторяется, что «в залог» за это отдал свой глаз. Это прекрасно гармонирует с указанием на ясень. Как там знанию положена некая граница, знание распадается, так и здесь перво-любви кладется некая граница, рождается дифференцированный пол, укрепляется это разделение, и Фрикка – хранительница брачных договоров и чести, богиня семейной морали и связывающих обязанностей, исконный враг всяких экстазов, творческой любви и выхода за узкий предел семейной морали. К ней именно будут взывать «оскорбленные» супруги, и именно она будет им помогать против Валькирий, дочерей экстатической и творческой воли к перво-любви, к вожделенному воссоединению всяческих в первобытном Хаосе. Наконец, 4) Вотан вырубил из мирового Ясеня *копье, могущество* над пространственно-временным миром, и написал на нем Договоры – основоположения мира «математического естествознания».

Альберих находится в аналогичном отношении к Перво-основе. Он тоже нарушает ее нетронутое целомудрие. Он, как это изображено в первой сцене «Золота Рейна», крадет самое Золото Рейна. Подслушавши у Дочерей Рейна о том, что Золотом может завладеть только тот,

^{1*} перевозная (нем.).

кто отвергнет
власть любви,
кто сладких ласк
лишит себя, –

что только проклявший любовь может

весь мир властно
в наследье добыть –

через это Золото, он, не смогший привлечь Дочерей Рейна в жертву своей похоти, крадет Золото Рейна, проклиная любовь на весь мир. «С ужасною силой он вырывает Золото из скалы и поспешно устремляется с ним в глубину, быстро исчезая в ней. Вся сцена внезапно заполняется непроницаемым мраком. Девушки вне себя ныряют в глубину вслед за похитителем». При отчаянных вскриках Дочерей Рейна «воды спускаются вместе с ними в глубину. Совсем внизу, из-под земли, раздается резкий насмешливый хохот Альбериха. Скалы исчезают в глубочайшем мраке. Вся сцена сверху донизу заполнена черной массой волнующихся вод, которые некоторое время все еще словно опускаются вниз» (ремарки Вагнера в конце сцены). В дальнейшем Альберих делает себе из Золота кольцо и шлем как средство для *чудесных превращений*, для своеобразного преодоления пространственно-временного мира, хотя ради все того же пространства и времени.

И вот эти две силы – Вотан и Альберих, – оторвавшись от всеобщего лона Единого, вступают теперь в борьбу за свое отъединенное существование, как против этого Единого, так и друг против друга. Начинается божественная комедия жизни, трагедия мирового бытия. Разумеется, в каждом из них продолжает жить эта Бездна, ибо, как установлено, без нее нет вообще ничего. Сами Вотан и Альберих не более как ее струи. Вотан, в котором преобладает познание, обращаясь к смутной мудрости мира, Эрде, *знает смертность бытия и свою гибель*, возвращение в Бездну; кроме того, в нем горит огонь Творчества и Мощи, откуда его дружба с Логе и упование на его силу, борьба с «верностью» Фрикке и пр. Альберих, в котором преобладает вожделение и смутная животная необходимость, *отрицательно* проявляет свое знание, желая не создать, а разрушить; отсюда его проклятие, о котором он подслушал у мудрых Дочерей Рейна.

Следовательно, вот основные силы, которые борются между собою в «Кольце»: 1) сила самоутверждающейся отъединенной индивидуаль-

ности, более в познании – «гнев» Вотана, более в вожделии – «злость» Альбериха; 2) сила первозданной Основы, Творчества, Бездны, неустанно зовущая эту индивидуальность к воссоединению с Первобытно-Единым, но и сама идущая, в *зависимости* от этого и *по мере* этого, к окончательному распадению; 3) сила Огня, сначала покоровшегося пространственно-временному сознанию и разуму Вотана, но потом – волею самого Вотана отпущенного на его, ему присущую волю – мировой Пожар. Значит, сущность философии «Кольца» заключается в мировой диалектике Первобытно-Единоного. Чтобы быть самим собою, это Единое распадается. Желая проявить себя именно как единое, оно рождает из себя разнообразные оформления. Но все эти оформления суть не что иное, как само это Единство. И потому они гибнут в глубине и мгле Первобытно-Единоного. Так проявляет себя Единое, играя и тешась. Так являет свой скрытый лик в различных индивидуальных оформлениях вселикая и безликая Бездна, переходя от творчества мира к мировому пожару и обратно. Такова величественная и безнадежная трагедия мира. Только сознание человека чего-то требует иного, вопиет о другом, светлейшем и прекраснейшем. Однако все это – и вздохи, и стоны – тонет во всепоглощающей Бездне. Такова диалектика бытия.

Только теперь, рассмотревши основную концепцию «Кольца» и в понятии и в мифе, можно безбоязненно перейти к рассмотрению фактического идейного содержания четырех драм, входящих в «Кольцо». С точки зрения основной концепции это будет не чем иным, как рассмотрением *истории пространственно-временного мира* – от преступления Вотана и Альбериха до мирового пожара.

V

Эта история, излагаемая Вагнером на протяжении четырех громадных драм, имеет несколько стадий. В каждой стадии легко увидеть, согласно с общей концепцией, 1) самоутверждение отъединившихся индивидуальностей, 2) вытекающее отсюда их столкновение и 3) результат этого столкновения.

«Золото Рейна» – первая стадия.

Мы уже почти все знаем, что надо для понимания *самоутверждения* в этой начальной стадии. Прежде всего Альберих завладевает Золотом через проклятие любви. Этому посвящается первая сцена «Золота Рейна». Далее, Вотан строит себе и всем богам крепость и замок Вальгаллу, строит при помощи великанов Фазольта и Фафнера; другими словами, земная мощь, земля (великаны) обрабатываются по законам математического естествознания, или разума Вотана. Отсюда Договоры Вотана с

великанами, дающие разуму Вотана реальную силу, а мощи великанов – стройную и осмысленную жизнь. Об этом выразительно говорит Вотану один из великанов – Фазольт (Золото Рейна, сц. 2):

Слушай мой совет:
договорам верен будь!
Чтоб ты есть,
Тем ты стал лишь условно,
И власть твою только разум хранит!
Мудрее ты,
острее, чем мы, – *мирным господством*
связал ты нас;
но я клянусь твой разум,
я бегу жизни мирной,
если открыто
ты перестал
свои договоры блюсти!

Если разум Вотана получает реальную силу в Вальгалле, то великаны должны тоже стать чем-то более просветленным и разумным, более молодым и красивым, чем простая, безобразная мгла земли. И вот, по договору, великаны должны получить от богов Фрейю, богиню молодости. О ней, между прочим, говорит Логе (2-я сц.):

Обшарил я бурно
всю землю, весь мир –
искал достойное Фрейи,
чтоб великанам вручить...
Искал тщетно,
и вижу теперь:
в красоте миров
нет ничего,
что могло б мужам заменить
отраду женских чар!..
Где жизнь веет и реет, –
в воде, в лесу, в горах, –
там слушал,
там вопрошал я
цветение сил
и трепет дыханий:
что же мужей
влечет сильнее,
чем ласки нежные жен?

Но где жизнь веет и реет,
осмеян был
мой лукавый вопрос:
в воде, в лесу, в горах
радости нет
сильней любви!

К этой вечной молодости и любви и тянется земная мощь. Фазольт обращается к Вотану со словами (там же):

Грубы мы?
Нет, неправда! –
Вам красота дана,
в ней лишь вся ваша мощь, –
но страшно жить вам
без башен и стен, –
замок вам нужней
нежной прелести жен!
Мы, дурни, мучились
грубым, тяжелым трудом, –
о деве мечтаю,
о кротком луче
во тьме бедной жизни...

Итак, самоутверждение Вотана, применившего свой индивидуальный разум для упрочения в Вальгалле, и Альбериха, проклявшего любовь ради Золота, т. е. власти над миром, приводит к *столкновению* этих самоутвержденностей.

А именно, земная мощь требует Фрейю по договорам, ибо это – необходимость фактическая, раз из этой мощи уже выросла Вальгалла. Вторая сцена «Золота Рейна» и есть сцена требования великанами Фрейи у Вотана. Она открывает «привольную местность на горных вершинах». «Утренняя заря возрастающим сиянием освещает замок с блестящими зубцами, которыми увенчан высокий утес на заднем плане». «В стороне, на цветочной лужайке, лежат Вотан и рядом с ним Фрикка; оба спят» (ремарки Вагнера). Вотану чудится во сне блаженная мечта его жизни, величавое спокойствие всемогущества над миром. Он грезит во сне:

Ограды дивной врата
героев ведут в чертог:
слова мужа,

властная мощь –
светлый, вечный завет...

И далее, проснувшись:

Бессмертных мечтаний венец!
На горном гребне –
оплот богов:
гордо блещет
пышный дворец!
Как в видениях сна,
как в желаньях моих,
вот он встал,
радуя взор, –
замок властных надежд!

И вот появляются великаны:

Сон твой
сладок был;
а мы всю ночь
таскали груды скал.
Сон забыв и покой,
мы вздымали
толщу стен;
мощь ворот
дом хранит,
и увенчан
башней стройный зал.
Вот твой
крепкий замок,
светом дня
он озарен.
Властвуй в нем, –
нам – плату дай!

Что же Вотан? Вот его ответ:

С ума вы сошли
с договором своим?
Платы нет такой, –
Фрейю я не отдам!

Вотан хочет невозможного – сохранить юную и девственную чистоту и красоту и индивидуалистическую веру в свою власть и силу, в могущество своего разума. И вот он отказывается выдать Фрейю, тайно уповая на помощь Логе. «Логе все нейдет!» – говорит он про себя, когда великаны припирают его к стене. И когда Доннер, бог грома и молнии, хочет порешить дело силою, набрасываясь на великанов со своим молотом, то Вотан, *«протягивая копьё между противниками»*, повелительно кричит:

Стой, безумец!
 Насилье оставь!
Хранит договоры
Копье мое!
 Тяжкий свой молот спрячь!

Так и должно быть. Здесь, повторяю, необходимость фактическая. В условиях реального мира раз воздвигнута крепость для отъединенного пребывания оторвавшейся от перво-лона личности, то эта крепость есть результат и непросветленной силы земли, и «научного» разума, ее обрабатывающего, и земные великаны в условиях *этого* мира *должны* получить то или иное вознаграждение от Вотана. В конце концов после многих колебаний Вотан решает при помощи Логе добыть рейнское Золото у Альбериха, чтобы отдать его великанам вместо Фрейи, – паллиатив и компромисс, на который Вотан пока еще идет, веря в свое спасение. А пока Фрейю великаны уводят, погружая богов в туман и старость. Хитрый Логе знает все:

Грезы ли дразнят?
 Свет ли померк? –
 В одно мгновенье
 цвет ваш увял!
 Где румяна ваших щек?
 Где блеск ваших светлых очей? –
 Ну, мой Фро!
 Полно грустить!
 У тебя, Доннер,
 уж валится молот!
 Что стало с Фриккой?
 Ей, верно, скучно,
 что Вотан вдруг поседел
 и стал совсем стариком?

В дальнейшем он прибавляет:

Юность поблекнет, –
старость придет,
жалкая дряхлость, –
и, на всемирный позор,
зачахнет род богов...

Третья сцена – «глубокое подземное ущелье», где карлики куют золото для Альбериха и куда проникают Вотан и Логе, чтобы отнять кольцо у Альбериха; четвертая сцена (и последняя) – возвращение Фрейи взамен отдаваемого великанам золота. Все полно обмана и насилия.

Вотан желает оставить у себя и Вальгаллу, и Фрейю, и, услышавши от Логе о рейнском Золоте, и самое Золото. Отдавая великанам награбленное богатство, он ни за что не хочет отдать Кольцо, ибо в нем тайна мирового могущества, и только явление Эрды, которая говорит про себя:

Все, что прошло, я знаю;
все, что грядет,
все, что свершится,
ясно мне

и которая грозно и мрачно вещает:

Все бытие – тленно!
Закат богов
в сумерках брезжит..
Совет мой – перстня беги! –

только это явление Эрды и ее прорицание заставляет Вотана в конце концов отдать Кольцо великанам. Альберих неумолимо жесток к своим Нибелунгам, заставляя побоями и руганью служить их себе. Его брат карлик Миме стонет от побоев, неустанно работая на своего грозного владыку. Вот Альберих кричит на своих подчиненных:

Бойко! Быстро!
Хе-хе! Хо-хо!
Жалкий скот!
В кучу там
складывай клад!
Эй, ты, ползи!

Живо влезай!
Гнусный народ!
В кучу кладите!
Или помочь вам?
Все, все сюда!
Народ покоренный, –
дрожи, бледней!
В страхе чувствуй
власть кольца! и т. д.

Логе, заставивший обратиться Альбериха в жабу, ловит ее и вместе с Вотаном тащит связанного Альбериха на поверхность земли, и благородный, все время философствующий Вотан, который при виде жадно набрасывающихся на золото великанов с презрением говорит:

Только скорей:
это противно!

и далее «отворачивается, удрученный», со словами:

Жгучим стыдом
сердце горит...

этот самый Вотан, невзирая на предостережения Альбериха о проклятии, «хватает Альбериха за руку и с большой силой срывает перстень с его пальца» (рем[арка] Вагнера), говоря:

Дай сюда!
Тебе болтовня
прав не даст на него!

Но злоба развивается дальше. Альберих «с бешеным хохотом» кричит:

Свободным я стал? Неужель? –
Так вот вам моей свободы
первый привет! –
Ты проклятьем был рожден, –
будь проклят,
перстень мой!
Ты давал
мне власть без границ,
неси отныне
смерть взявшим тебя!

Лихой бедой
радость сменяй;
не на счастье сверкай
золотым огнем!
Тот, чьим ты стал,
пусть чахнет в тревоге,
других же вечно
пусть зависть грызет!
Всех щедротой
своей мани,
но всем приноси
только тяжкий вред!
Без наживы владельца оставь,
но убийц введи в дом его!
На смерть обреченный,
будет несчастный дрожать
и день за днем
в страхе томиться всю жизнь
властитель твой –
и твой жалкий раб:
до тех пор, пока
ты опять ко мне не вернешься!
Так в страшной моей беде
кольцо мое я клянусь! –
Владей же им!

И глубокомысленный вдруг делается легкомысленным и, «погруженный в созерцание кольца на своей руке», [Вотан] небрежно говорит [об Альберихе]: «Пусть услаждает свой гнев!» Сила проклятия сказывается, однако, тотчас же. Великаны ведь тоже были жадны в своих требованиях. Требовать Фрейю было для них не только фактической необходимостью, но и актом тоже стремления к захвату власти. Еще во второй сцене Фафнер говорит:

В роще Фрейи
яблоки зреют
златые; холить их
только Фрейя умеет;
родня ее,
ими питаюсь,
вкушает сок
юности вечной.

Но богам
грозит злая старость,
слабы вдруг
станут они,
если Фрейю утратят.

Великанам, следовательно, важно обессилить богов. Но земная мощь, принявши на себя «лучистый взор» Фрейи, не сумела успокоиться в мире и, продолжая метаться в борьбе и противоречии, уничтожает самое себя, и Фафнер тотчас же по присвоении богатства Вотана убивает Фазольта, присваивая себе и золото, и шлем, и самое кольцо, так что даже Вотан, «глубоко потрясенный», проговаривает:

Страшно вдруг
сказалась проклятая мощь!

Ясными отсюда делаются и *результаты* первой стадии мировой трагедии истории, зафиксированной в «Золоте Рейна». 1) Вальгалла куплена обманом. Другими словами, укрепление отъединенности куплено ценою опять-таки опоры на Огонь (Логе), на Хаос – что и есть хитрость и обман по отношению к пространственно-временному миру. Вальгалла куплена еще и насилуем – силою того же Огня. Обман и насилие и есть основа всякого математического естествознания и всякой техники, нецеломудренно насилующей девственное тело природы. 2) Другая отъединенность, Альберих, кипит в злобе и шлет проклятия кольцу и его обладателям. 3) Мощь земная, захватившая богатство и власть, мечется в борьбе и противоречии; Фафнер убивает Фазольта. 4) Разрушается и то бытие, исконное, которое как бы ушло на постройку пространственно-временного мира, и Эрда вещает, что «все бытие – тленно». 5) Торжествует только Огонь. Вотан знает его льстивый, вкрадчивый, неуловимый и лукавый характер.

Ты снова
вздумал вилять?
Речью лукавой
бойся меня обмануть! –

говорит ему Вотан при его появлении, а на его вопрос к Альбериху: «Так, значит, веришь ты мне?» – тот отвечает:

Твоему коварству,
но не тебе!

Он только мечтает о том, чтобы вернуть Золото Дочерям Рейна, и только и служит, следовательно, Бездне, кому бы фактически ни служивал. Когда боги во главе с Вотаном и Фриккой идут по радужному мосту в Вальгаллу (в самом конце драмы), только он один знает все и только он торжествует:

На погибель сами спешат, –
эти гордые мнимую силой...
Мне с ними быть
едва ли не стыдно...
В скользящее пламя
опять обратиться
я желаньем томлюсь!
Огнем пожрать
властелинов моих –
лучше, чем с ними
гибель принять, –
хотя бы то были и боги!

Такова первая стадия мировой трагедии – устройство *Вальгаллы*. Драма кончается видимым благополучием. Но проклятие и грех индивидуальности требуют какого-то другого окончания. И последние слова драмы поручены тоскующим в глубине Рейна Дочерям Рейна:

Радость Рейна!
Ласковый луч!
О, если б волнам
улыбнулся твой чистый свет!
Только в глубинах
правда таится:
ложь и страх
там, на вершинах царят!

VI

Второй стадии трагедии посвящена «Валькирия».

В чем тут *самоутверждение*, если придерживаться принятой нами схемы? – Вотан понимает, что его личность отъединена *незакономерно* от Бездны и потому должна в ней погибнуть. Тем не менее он чувствует и знает, что в нем горит постоянный огонь творчества и воли, что в нем действует самая же Бездна. Мы можем сказать, что Вотан, как и весь его мир, и есть не что иное, как вечное самопротиворечие, т. е. самопорождение и самоуничтожение Бездны; Вотан и созданный им мир – лишь

один из бесчисленных этапов этой описанной нами выше мистической диалектики Абсолютного и Бездны. Так вот Эрда и открывает знание этого Вотану. Узнавши тайну, он, естественно, не сразу ей подчиняется. Он замышляет новое соединение отъединенности и творчества, индивидуальной воли и всеобщего Хаоса и хочет родить *свободного героя*. Этот герой не должен обладать тем же знанием, которое открыто ему; он, кроме того, должен быть свободен от всяких Договоров. Вотан мечтает спасти Вальгаллу и весь мир, а также защититься от Альбериха силою этого свободного героя. Странствуя по земле под видом Вельзе, он рождает от смертной двух близнецов – Зигмунда и Зиглинду и – от Эрды – девять валькирий и среди них Брингильду – дочь знания Эрды, Творческой Воли Вотана, *помощницу героям*. Зигмунд должен исторгнуть меч Вотана из Ясеня – залог свободной творческой воли и творческого завоевания мира. Зигмунд – дикий волчонок, выросший в лесу. Ему чужды преграды узкой морали и долга. Таково новое *самоутверждение*. Вотан надеется, что рожденный им свободный герой Зигмунд спасет его и весь мир.

Прежде чем перейти к обрисованию *столкновения* самоутвержденностей в этом втором периоде, прочитаем резюме всей драмы, вложенное в уста Вотана во втором акте, в разговоре с Брингильдой:

Что в тайне скрывал я от мира, –
то да пребудет
скрытым навеки...
Но ты, Брингильда, –
то же, что я...
Утратив радость
юной любви,
стремиться я к власти стал:
мой дух горел
желаний огнем
и добыл мне весь мир:
но, заблуждаясь,
ложью прельщенный,
зло договорами
я скрепил:
в сети завлек меня Логе,
а сам, как вихрь, исчез. –
От любви же не мог я отвлечься:
бесконечно жаждал я страсти.
А темный враг,
трусливый Нибелунг, –

Альберих страсть одолел:
он проклял любовь
и проклятьем достал
из Рейна клад золотой
и с ним безмерную власть.
Сумел я отнять
им скованный перстень,
но я не Рейну
его вернул:
его я отдал
великанам
за блеск, за крепкий мой замо́к,
оплот вечный
власти моей. –
Провидя все
во тьме времен, Эрда,
священно-мудрая Вала,
страх мне внушила к кольцу,
вечный конец нам вещала...
О конце я хотел
все услышать,
но, смолкнув,
исчезла она...
Я утратил свой ясный дух, –
незнание томило меня;
и проник я в глубь,
в лоно земли,
пленил богиню
чарами страсти,
гордость ее сломил
и заставил все сказать.
*Знание добыв у нее,
я сам ей любви дал залог;
и мудрость вещей снов
родила мне, Брингильда, тебя.*
С восьмью сестрами
выросла ты;
чрез вас, валькирий,
я стал бороться
с ужасом диким,
грозящим мне:
с позорной кончиной бессмертных.
Чтоб мощной силой
встретить врага,

сбирать я героев велел вам:
*всех тех, кого властно
закон наш держит, чья доблесть так
устрашает богов,
кто в цепях договоров,
в узах обманных,
покорно и слепо
к небу прикован, –
их всех подвигать
должны вы к сраженьям,
разжигать к лютой
войне их мощь,
чтоб смелых воинов сонмы
в Вальгалле моей стеклись!*

Далее идет еще более интересное объяснение Вотаном смысла свободного героизма как выхода из той антиномии, в которой пребывает Вотан:

(через договоры мощь, –
договоров жалкий я раб)
Другой бедой –
слушай и знай –
мне угрожает судьба!
Ночь-Альберих нам
гибель готовит,
питая ко мне
злобную зависть;
но полчища гнома
меня не пугают, –
победят их сонмы мои!
Только если перстень
вновь он добудет, –
тогда Вальгалла погибнет:
кто любовь отринул,
тот один
сможет силой кольца
повергнуть всех нас, свободных,
в вечный позор;
героев он
отвратит от меня,
заставит смелых
мне изменить
и силой их
меня победит...

Я обдумывать стал, –
как вырвать перстень у гнома.
Проклятым кладом
некогда двум великанам
я заплатил за труд;
ныне, брата убив,
сокровище Фафнер хранит.
Могу ли отнять я перстень,
ему в уплату мной данный?
Заклучив договор,
я связан в деяньях,
и пред врагом
безвластен мой дух...
Это мой рок, мои оковы:
через договоры мощь, –
договоров жалкий я раб! –
Один лишь мог бы
вернуть кольцо...
герой, не знавший
немощи бога,
свободный от нас
и наших даров, –
без сознанья,
без понужденья,
сам себе
и своим мечом, –
властен свершить,
что страшит меня,
о чем мечтаю я,
втайне лелея мечту! –
Он, соперник богов,
мой спаситель,
враждебный мне друг, –
найдется ли он?
Где муж непокорный,
герой бесстрашный,
чья свобода воли
мне так дорога?
Создам ли *Другого,*
кто *вне меня*
творил бы то лишь,
что надо мне? –
О, горе богов!
Страшный позор!

Противно видеть
 только себя
 во всех своих начинаньях!
 Другого страстно желая, –
 Другого не вижу нигде!
Свободный в свободе рождается, –
я же лишь рабство плодил!

И вот, первый акт «Валькирии» – самоутверждение героя. Рожденный Вотаном и оставленный им на свободе, Зигмунд вырос в лесу. Вот он, обессиленный преследованиями врагов, попадает в жилище Хундинга, насильем женившегося на сестре Зигмунда Зиглинде и с враждой относящегося ко всему роду Вельзунгов. Брат и сестра узнают друг друга, будучи объаты страстью любви. Зигмунд исторгает меч, который когда-то воткнул в ясьень Вотан и который не мог исторгнуть никто из героев. А завтра бой – смертельный бой с Хундингом. Рождается в обоих героях экстаз воли и действия. Охваченные вихрем любви, могучие и всесильные в обладании отцовым мечом, – неужели они не всесильны, неужели они не спасут мира? Вот это *самоутверждение* свободных героев (в конце первого акта).

З и г м у н д .

Бури злые стихли
 в лучах весны, –
 сияньем кротким
 светится Май,
 на крыльях легких
 рея тихо,
 чудо он
 земле несет;
 его дыханье
 веет лаской,
 радость льют
 его глаза!
 В блаженном пенье птичек
 Май звучит.
 Маем дышит
 запах трав;
 от тепла его
 цветут волшебно растенья,
 жизнь дает он
 слабым росткам.

Оружьем нежным Мая
мир покорен;
вьюги зимы
в страхе умчались прочь;
и властным ударом
вот он открыл
суровый затвор,
что упрямо его
к нам, – к нам не пускал! –
К своей сестре
влетел светлый Май, –
манила брата Любовь:
у нас в сердцах
скрывалась она, –
и рада свету теперь!
Невеста-сестра
спасена своим братом,
разлуки горькой
пала стена:
мир, смеясь
молодой чете,
венчает Май и Любовь!

И далее:

Зигмунд назван, –
я Зигмунд ныне!
И доблестный меч
бесстрашно я вырву!
Вельзе сказал мне, что в тяжелой беде
меч я найду:
он найден мною! –
Страсти священной
скорбный стон, –
муки любовной
жгучий огонь, –
в сердце ярко горя,
даст мне жизнь и смерть!
Нотунг! Нотунг! –
так меч я зову, –
Нотунг! Нотунг!
Жадная сталь!
Острый резец твой

мне покажи!
На свет выходи из ножен!

При этих словах «мощным напряжением силы он вырывает меч из ствола и показывает Зиглинде, охваченной изумлением и восторгом» (рем[арка] Вагнера). Он восклицает:

Зигмунд, сын Вельзе, пред тобой!
Его брачный дар – этот меч!
Жену себе
сосватал герой
и с ней бежит
из дома врага! –
Вдаль скорей
следуй за мной, – в светлый дворец,
где царствует Май:
тебя там меч защитит,
когда твой Зигмунд падет!

«Он обнимает ее, чтоб увести с собою». Зиглинда, «в величайшем упоении вырываясь из его объятий и становясь против него», восклицает:

Если Зигмунд
здесь предо мною,
Зиглинду ты видишь, –
она твоя!
Сестру родную
вместе с мечом ты нашел!

«Она бросается к нему на грудь», и Зигмунд заключает этот акт словами:

Ты сестра мне,
ты и жена мне, –
цвети же Вельзунгов род!

«С бешеной страстью он привлекает ее к себе» (рем[арка] Вагнера).

Переходим теперь к столкновению самоутвержденностей в разбираемом нами втором периоде мировой трагедии.

Зигмунд – всецело создание Вотана. Значит, столкновение самоутвержденностей на этот раз произойдет в душе самого Вотана. В самом деле, подлинно ли это есть выход – родить «свободного героя»?

И вот впервые выступает со своими ужасными аргументами Фрикка, которой Вотан и подчиняется. Еще в «Золоте Рейна» Фрикка была охарактеризована краткими, но в высшей степени выразительными чертами. Фрикка – полная противоположность Брингильде. Последняя – творчество, свобода, экстаз и пламень страсти. Фрикка – мораль, семейная «верность» и «честь», узость, непоследовательность, каприз, трезвость, холодность и глупость. Так, во второй сцене «Золота Рейна», когда Вотан во сне мечтает о «Славе мужей» и «властной мощи», она будит его прозаическими словами:

Прочь сновидений
сладкий обман!

Она пугливо напоминает Вотану об его «договорах», жалея, что они сделаны без нее:

О, если б знать я могла
обманный ваш договор!

Длинно упрекая Вотана в том, что он не сможет удержать Фрейю, она вдруг прельщается кольцом, узнавши от Логе, что

Живой игрою
золота блеск
и женской служит красоте,

и, «ласкаясь к Вотану», спрашивает его:

Быть может, достанет
Вотан кольцо?..

забывая уже о всем прочем – и о последствиях этого похищения кольца. Ее первый вопрос после похищения Вотаном кольца такой:

Удалось ли дело?

(«озабоченно к Вотану»), – хотя сама же в конце концов, чуя опасность, говорит Вотану:

Будь добрей!
Брось им кольцо!

Ей ничего не хочется знать, и, когда Вотан высказывает желание спуститься за прорицаниями к Эрде, она, боясь «измены» супруга, «прижимаясь к нему с нежной лаской», зовет идти в Вальгаллу, к которой раньше сама же старалась относиться скептически:

Ты гредишь, Вотан?
Разве не манит
замок тебя?
Он властелина
так приветливо ждет...

Эта-то Фрикка, оплот одного из указанных выше трех главных моментов грехопадения, и приезжает теперь на своих баранах к Вотану с аргументами против героической воли Зигмунда и Зиглинды. Этому посвящается первая сцена второго акта «Валькирии».

По ее словам, Вотан «укрывается в горах» от ее взоров. Она всюду искала Вотана сообщить ему, что Хундинг громко молит ее о мщении за нарушение его семьи.

Союзы брачные
святы мне,
и мой долг – казнить беспощадно
грех дерзкой четы,
нанесшей мужу позор.

Иного мнения держится Вотан. Вспомним, как еще в «Золоте Рейна» он прекрасно формулировал разницу между ним и Фриккой:

Мужа в твердыне
пленишь ты хотела, –
но должен бог быть свободен,
даже в стенах плененный,
мир безгранично
себе покоряет:
жаждет движенья
все, что живет, –
и жизни я не оставлю!

Еще тогда Фрикка отвечала ему на это со всей «женской нежностью»:

О, холодный,
жалкий супруг!

За господства тень,
за власти тщету
готов ты позорно отдать
честь и любовь жены?

Так и здесь, в разговоре о Зигмунде, Вотан остается верным себе, своей вечной жажде творчества и экстатического действия:

Чем греховен
их союз,
венчанный нежной весной?
Любви волшебство
в них страсть загло:
возможно ль Любовь казнить?

И далее:

Брака священного нет
в союзе без любви;
и ты тщетно
ждешь, чтобы я
укреплял насильно
устои брака:
где цветут силы свободно,
там я зову их к борьбе!

В ответ на это Фрикка только возмущается; кровосмешение для нее никогда не может быть священным:

Трепещет мой дух,
немееет мой мозг:
пала сестра
в объятия брата!
Где же и когда
меж кровными брак совершался?

Разумеется, этот брак героической четы для Вотана – факт. Не учитывая всей пошлой ограниченности Фрикки, он говорит:

Что страсть их связала,
видишь и ты;
и вот тебе мой совет:
изведай сама
упоенье восторга,

приняв с улыбкой привета
светлый союз двух сердец!

На что Фрикка обрушивается сценой ревности по поводу блужданий
Вотана:

Жену всегда
обманывал ты:
в глуби долин,
на горных высотах, –
везде взор твой
страстно искал
новых чувств
и новых восторгов,
терзая сердце мое!

Ответ Вотана, как в «Золоте Рейна», прост, глубок и величествен:

Есть многое,
чего ты не знаешь,
чего не понять тебе,
но что свершиться должно.
Лишь обычное
ясно тебе;
но то, что ново всем, –
того жаждет мой дух!
Знай одно лишь: нужен герой,
лишенный нашей защиты,
отвергший законы богов.
Только он
может дело свершить,
что спасло бы бессмертных,
но что богу свершить не дано.

Однако тут начинается второй аргумент Фрикки:

Кто в них вдохнул этот дух?
Кто взоры слепцов просветил?
В твоём щите
сила бойцов,
твое внушеньё
движет мужей:
ты – сам их ведешь,
и ты смеешь мне их хвалить!

Нет, ты меня
больше не обманешь,
не извернешься хитростью новой, –
и этот Вельзунг
погиб для тебя:
лишь ты виден мне в нем,
лишь тобой стал он силен!

Начинается знаменитое место мук Вотана, где он сначала слабо возражает Фрикке, потом соглашается, чтобы Зигмунд «шел своим путем», потом старается стушевать положение тем, что у Брингильды, помощницы Зигмунда, «своя воля», чем, конечно, не может обмануть хитрой Фрикки; она говорит:

Нет же! *Лишь твою*
исполняет она:
в твоих руках
Зигмунда жизнь!

В конце концов, сраженный аргументами супруги, он клянется в том, что отнимет чудесную силу от меча Зигмунда и что Зигмунд погибнет. «В страшном унынии бросаясь на уступ скалы», он едва проговаривает: «Да, клянусь!» – Итак, аргументы Фрикки сводятся к запрету нарушения брака, к запрету кровосмешения и к констатированию полной зависимости Зигмунда от Вотана; Вотан, по ее мнению, придумавши выход при помощи «свободного героя», – не более как хочет обмануть самого себя.

Разумеется, это аргументы решающие. Как и раньше, Вотан опять-таки хочет совместить несовместимое: отъединенное, индивидуальное, законное и нормированное бытие, с одной стороны, и страстное, экстатическое, свободно-творческое и героическое – с другой. Другими словами, он и здесь хочет совместить сладость индивидуальности с просторами Бездны. Раньше он кое-чего достиг: при помощи лжи и насилия он получил Вальгаллу. Но ему самому ясно, слишком ясно, что это – постройка на песке, на воде. И вот новый этап его самоутверждения – свободные герои. Однако, по диалектике Единого, это лишь дальнейшее дробление и распадение Единого, пребывающего тем не менее и именно по этому самому в абсолютном единстве. Как в системе Плотина, Единое, чтобы стать единым, делается многим, выходит из себя и проявляет себя в отдельных индивидуальностях, но все это, вся эта шумная и пестрая жизнь мира, есть не более как тишина и покой Абсолютного в себе самом. Зигмунд – это тот же Вотан, только менее

значительный. Люди и их история – это те же боги с их зависимостью от Судьбы; на людях только виднее общемировая трагедия бытия; сущность их – героизм на лоне Бездны, или, точнее, сами они – вечно творческая Бездна в аспекте проявления ее и выхода из себя, в стадии «антитезиса». К этому и сводятся аргументы Фрикки. Раз отъединенная индивидуальность, то и жизнь ее, напр. любовь и героизм, не может иметь уже характера экстатической перво-любви и перво-воли Бездны и Первоединого; значит, любовь – в пределах нормированной семьи, а героизм – в пределах пространственно-временных установок. И если Вотан уповает спасти мир через такого героя, то это лишь повторение обычной для Вотана антиномии – индивидуальности и извечного Хаоса. И вот почему Вотан подчиняется Фрикке. Это он сам прекрасно понимает, объявляя Брингильде в следующей сцене:

О, как хитро
себя обманул я!
Легко было Фрикке
вскрыть эту ложь:
мой низкий стыд
прозрела она! –

и далее:

Желанье Фрикки –
закон для меня:
что пользы мне в личной воле?
Мне нельзя мечтать о свободном,
– так, за рабство
бейся и ты!

Вторая сцена второго акта – объявление Вотаном своего нового решения Брингильде, которую сам же он создал для «помощи героям». Встречает он ее мрачно:

В свои же сети
словлен я!
Всех меньше я свободен!

И на сожаления Брингильды:

Как мрачен ты стал!
Тебя не узнать! –

он отвечает величественно и скорбно:

Священный позор!
Позорнейший стон!
Скорбь богов!
Скорбь богов!
Гнев без границ!
Боль без конца!
Страданье мое беспримерно!

Конечно, нежное сожаленье и доводы Брингильды не могут помочь. Она сама говорит:

Ведь я же –
только воля твоя...

А Вотан эту-то волю и должен смирить. В конце концов Вотан, поправши свою заветную мечту о свободном герое, с надрывом и показательным гневом (показным не только для Брингильды, своей экстатической воли, но и вообще для себя самого) кричит:

Ах, дерзкая!
Споришь со мной?
Да кто ж ты, как *не слепая*
тень воли моей?
Иль, тебе доверяясь,
стал я так слаб,
что моя же дочь
презирает меня? –
Знаешь ли ты мой гнев?
Смотри берегись,
чтоб он, разящий,
не пал вдруг на тебя!
В груди моей
сокрытая буря
повергнуть в прах
может весь мир,
что был когда-то мне люб!
Горе жертвам ее!
Плакать будут они!
И мой совет –
меня не гневи,
верши вельенье мое!

Зигмунд кончен –
вот что закон для тебя!

Короткая третья сцена второго акта рисует героев-беглецов, нежную и скорбную чету, Зигмунда и Зиглинду. Зиглинда в видении узнает трагическую гибель Зигмунда и, обессиленная, без чувств падает на руки своего супруга-героя. В таком положении героев начинается четвертая сцена. Интересна эта интродукция «*Todverkündigung*»^{1*} к четвертой сцене. Она начинается знаменитым «мотивом судьбы», про который кто-то остроумно сказал, что три ноты, из которых он состоит, символизируют собою как бы начертание вопросительного знака. Это глубоко тонкое замечание прекрасно соответствует мистике судьбы в «Кольце». Мотив этот совпадает с появлением Брингильды, носительницы на этот раз велений судьбы. Далее – *Todverkündigung*-mot., и, когда она, «держа щит и копьё в одной руке, опирается другой на шею коня и в такой позе с серьезным выражением лица взирает на Зигмунда», проявляется опять блаженная явь и спокойное величие «мотива Вальгаллы», как бы напоминание о том, ради какой мечты и какого спасения разыгрывается мировая трагедия и гибнут герои-люди. Четвертая сцена полна глубочайшего и захватывающего трагического лиризма. Брингильда, та самая, которая создана для помощи Зигмунду спасти богов и мир, она теперь принуждена вещать ему:

Я вещей вестник
светлой смерти:
кто встретил мой взор,
тот очи смежит навек...
Я – виденье бойцов
на поле брани:
видит меня герой,
избранный мной!

Она предвещает ему Вальгаллу, но он не хочет идти в нее без Зиглинды. Потом и сама Брингильда не в силах подчиниться Вотану, и она решает спасти во что бы то ни стало героев.

Пятая сцена второго акта – бой Зигмунда и Хундинга. Прочитаем интересные ремарки. Найдя друг друга, герои сходятся. Валькирия наводит сон на Зиглинду, чтобы спасти ее от ужаса. Когда Зиглинда с криком:

^{1*} «Возвещения смерти» (нем.).

Я одна виновата!
Убейте меня!–

устремляется к горе, где должны встретиться герои, «яркий свет, прорвавшийся из мрака справа над бойцами, внезапно ослепляет ее, и она, ничего не видя, отшатывается в сторону. В сиянии этого света появляется Брингильда, парящая над Зигмундом и прикрывающая его своим щитом». Она ободряет героя:

Бейся, Зигмунд!
Смело ударь!

«В тот момент, когда Зигмунд замахивается мечом, намереваясь нанести смертельный удар Хундингу, *слева из туч прорывается красновато-огненный свет; в этом свете виден Вотан, стоящий над Хундингом и протянувший свое копьё под удар Зигмунда*». Вот и грозный оклик Вотана:

Пади пред копьём!
В осколки твой меч!

«Брингильда со своим щитом в страхе отступает перед Вотаном. *Меч Зигмунда разбивается о протянутое копьё*. Хундинг ударом своего копья поражает в грудь оставшегося без оружия противника. Зигмунд падает мертвый. Зиглинда, слышавшая его смертный стон, с криком безжизненно опускается на землю. С падением Зигмунда свет с обеих сторон мгновенно исчезает; густая тьма туч окутывает сцену до переднего плана. Во мраке смутно видна Брингильда, вне себя спешащая к Зиглинде. Она быстро поднимает Зиглинду на своего коня, стоящего близ боковой расселины, и тотчас же исчезает с нею. Немедленно вслед за тем тучи разделяются посредине, так что ясно виден Хундинг, только вынувший свое копьё из груди павшего Зигмунда. *Вотан, окруженный тучами, стоит на скале позади Хундинга, опираясь на свое копьё и горестно глядя на тело Зигмунда*». «После некоторого молчания он скорбно говорит Хундингу:

Ступай, раб!
Склонись к ногам Фрикки, –
скажи ей, что Вотан сам
ее обиду смыл...
Ступай! Ступай!

«От его презрительного мановения руки Хундинг падает мертвый». Но вот он «внезапно приходит в страшную ярость» и со словами:

Но Брингильда!
 Горе преступнице!
 Тяжко она
 искупит вину! –
 За нею, конь мой, вослед! –

«исчезает в громе и молнии».

Здесь перед нами вся вагнеровская философия жизни. Извечный Хаоси Бездна есть вечно неугомонное Творчество, Мощь и Экстаз. Таковы же и отдельные оформления, оттуда возникающие, и потому сущность человека – героизм. Но Бездна вся трепещет и живет противоречиями. И отдельный герой живет противоречием между творческим экстазом и тем пределом, который кладется ему его отъединенным бытием. Так и в душе Вотана – вся история человечества, мечущаяся от экстаза к закону и норме и от нормы к экстазу, вечно ищущая в порядке – нестройную бурю и страсть, а в самой страсти и преступлении вопиющая о норме и блаженном покое. Колебания и неустойчивость Вотана – это мы, бедные обитателя земли, я это наша то великая и грозная, то мелкая и жалкая «история человечества». Брингильда, защищающая Зигмунда вопреки копыю Вотана, это – сам Вотан, трагически раздвоенный между Хаосом и Законом, поскольку Валькирия – лишь его воля. Что же теперь Вотан-разум, Вотан-закон, Вотан-норма сделает с Брингильдой, т. е. с Вотаном-хаосом, Вотаном-экстазом, Вотаном-творческой мощью?

Этому посвящен третий акт «Валькирии».

Великолепна прежде всего первая сцена с ее знаменитым «Walkürenritt»^{1*}. В смысле экстатических взлетов, божественной игры Хаоса с самим собою, красоты безумия и вселенских просторов страсти, силы, мощи, наслаждения и восторгов не было ничего подобного в предыдущей музыкальной литературе, да и в последующей Вагнер был превзойден разве только Скрябиным. В некоторой обработке это – всегдашнее наилучшее украшение концертной эстрады. В буре и громе приближается Вотан. Но не может же в самом деле Вотан всецело превратиться в «математическое естествознание» и внешний закон. И вот, его alter ego^{2*}, Брингильда, спасает Зиглинду, предрекая ей рождение от нее нового героя. Она говорит ей:

^{1*} «Полет Валькирий» (нем.).

^{2*} другое я (лат.).

Одно лишь знай,
одно запомни:
*светлейший в мире герой
жизнью трепещет
в лоне твоём!*

«Она достает из-под панциря осколки меча Зигмунда и передает их Зиглинде», продолжая:

Храни для него
меча осколки,
их на месте боя
поднять я успела:
кто вновь взмахнет
воскресшим мечом,
тому я имя даю
«Зигфрид» – веселье побед!

Таким образом, если помнить, что Брингильда – только желание Вотана, то надо сказать, что Вотан, одною рукою казня Зигмунда и наказывая Брингильду, другою спасает порождение Зигмунда, будущего «светлейшего героя», т. е. втайне все еще лелеет мечту о спасении мира. Для этого надо, однако, как-то сохранить и Брингильду. И если вторая сцена третьего акта – гнев Вотана к Брингильде, то третья (и последняя) – усыпление ее, своего творческого экстаза, чтобы потом разбудил ее герой, сильнейший Зигмунда.

Ясно наперед, в какой форме Вотан может гневаться на Брингильду. Вот образ этого гнева:

Твой грех – твоя казнь:
ты сама казнила себя!
*Моею волей
ты создана –
и отвергла волю мою;
ты вдохновляла
веленья мои –
и мои веленья презрела;
мой дух
был твоим –
и восстал он против меня;
твой щит
был моим –
и поднялся он на меня;*

*ты, зная
 выбор мой, –
 вопреки мне жребий решила;
 ты, сзывавшая мне бойцов, –
 созвала их против меня же!
 Чем ты была, –
 сказал тебе Вотан,
 чем стала ты, –
 скажи себе сама! –
 Мне ты больше не дочь!
 Валькирией прежде была ты,
 но впредь ты будешь
 тем, что ты есть!*

Это не обвинение, а просто лишь констатирование той антиномии, в которой живет сам Вотан, и последняя фраза указывает на то, что и в дальнейшем жизнь его будет та же, ибо творчество и экстаз Брингильды как раз и есть «то, что она есть».

В последней сцене – конец *столкновениям* самоутвержденностей второй стадии мира и таинственный залог будущих утверждений. Вотан не может вечно гневаться на Брингильду, т. е. на самого себя. Он сам вдруг признается:

*Ты совершила то,
 что свершить и сам я мечтал,
 но что рок двойной
 не дал мне свершить.
 Ты просто и легко
 там вкусила блаженство,
 где грудь мою пожирал огонь,
 где я принужден был
 злой судьбой –
 из любви к вселенной
 родник любви
 заглушить в измученном сердце.
 И там, где в тоске
 я с собою боролся,
 в бессильном гневе
 рвался и падал,
 где безнадежной
 жаждой порыв
 внушил мне ужасную мысль –
 уничтожить мной созданный мир*

и мои страдания с ним вместе,
там радость сердца
ты познала,
там умиления
сладкий восторг,
смеясь, ты в чаше
любви жила, –
чтоб я, страждущий бог,
горькую желчь лишь вкушал.

И Вотан усыпляет Брингильду на высоком утесе, с тем чтобы будущий герой разбудил ее, эту уснувшую мощь Вотана, ко спасению.

Если я должен, –

говорит он, –

сердца отраду, –
твой радостный образ утратить, –
пусть брачный огонь
для тебя загорится,
какой для других не горел!
Море огня,
скалу окружив,
преградою грозной
робкому встанет:
на утес Брингильды
трус не взойдет!
*Невесту взять
может лишь тот,
кто свободней, чем бог, твой отец!*

Вотан прощается со своей волей, со своей славой, втайне надеясь опять на великого героя. Знаменитое «прощание Вотана» – одно из классических мест концертного репертуара.

О, звезды светлых очей,
что я так часто ласкал, –
когда твой взор
пылал отвагой
и детским лепетом уст твоих
хвала героям лилась!

Лучезарный блеск этих глаз
 мне часто в буре сверкал, –
 когда надежды
 томили мне сердце
 и мир блаженно
 обнять я жаждал
 в тоске злой и безмерной...
 В последний раз
 свет ваш я пью,
 прощальной лаской
 целую вас!
 Сияйте счастливцу,
 звезды очей, –
 а мне, вечному богу,
 вы навеки померкли!..

Вотан зовет Логе на помощь. «Из камня вырывается огненный луч, постепенно разгорающийся в светлое пламя: вспыхивают ярко колеблющиеся волны огня. Буйные языки пламени окружают Вотана. *Повелительным взмахом копья он указывает огненному морю крайнюю окружность горы, где оно должно разлиться*». Еще раз Огонь подчиняется вотановскому копыю, чтобы быть материалом для подвигов героя. Наконец, Вотан в последних словах драмы формулирует всю сокровенную тайну героизма. Полным голосом раздается впервые в законченной форме Зигфридов «мотив меча», на котором будут построены последующие драмы:

*Кто знает страх
 пред этим копьем, –
 тот не пройдет огня
 никогда!*

Тут наконец выговорена последняя истина. Вотан и его копые – неразлучимы. Зигмунд не смог сломить копые Вотана. Его экстаз и его свобода, его творчество и его героизм рассыпались перед «договорами» Вотана и всем механистическим устройством бытия. *Надо разбить самое копые*, надо уничтожить не преграды в механистически устроенном бытии, а надо уничтожить *самый этот мир*, самый принцип «закона основания». Вотан наконец и договаривает эту истину до последней ясности. *Надо разбить копые*; поэтому и вызваны опять Бездна и Огонь, ибо только тот, кто сам проникает в Бездну и через Огонь, может разбить копые Вотана и уничтожить «блестящее покрывало Майи» пространственно-временных оформлений бытия.

На этом кончается «Валькирия» и вместе с нею и второй период мировой трагедии. Раньше была воздвигнута Вальгалла на берегу бурного и безбрежного океана Огня и Хаоса. Потом выяснилось, что это строение будет разрушено, если не войти в соглашение с самим океаном Хаоса. Но Хаос не может терпеть никаких компромиссов. Созданный было заново мир и Вальгалла должны опять выбирать – или море Первобытно-Единого Хаоса, или строение на песчаном, размываемом берегу. Пока что выбран последний путь. Но ведь это же не решение вопроса. Это возвращает нас опять к исходному моменту мировой антиномии. Не испробовать ли первый путь? Это значило бы разбить копьё Вотана. Однако что же за этим? За этим – выбор послушания Хаосу и слияние с ним, а Вальгалле – блаженному просветлению Хаоса в вечную плоть красоты и любви и воплощению отвлеченного разума в благоухающее сияние просветленной вечности, – этой Вальгалле все-таки не бывать.

И вот открывается третий и последний период всемирно-божественной трагедии – трагедии героя, разбивающего копьё Вотана. Этому посвящены две последние драмы тетралогии – «Зигфрид» и «Гибель богов».

VII

На этот раз «самоутверждению» отведена целая драма «Зигфрид», равно как и трагедии этого «самоутверждения», и вместе последней стадии всей мировой трагедии тоже целая драма – «Гибель богов».

Вагнер затратил громадный первый акт целиком, чтобы изобразить величие и силу своего нового героя – Зигфрида. И то это еще не подвиги, а только подготовка к ним. В первой сцене, изображающей «скалистую пещеру в лесу», фигурирует Миме, бывший подневольный Альбериха, теперь тоже мечтающий о приобретении Кольца и власти над миром. У него некогда приютилась Зиглинда, умершая при родах. Оставшегося на его руках Зигфрида он воспитывает с целью использовать для борьбы с Фафнером, великаном, теперь чудовищным змеем, лежащим на полученных им у Вотана богатствах. Зигфрид питает одно лишь презрение к Миме, несмотря на все старания хитрого уroda-горбуна. В конце концов он выведывает у него, кто была его мать, и заставляет его сковать ему оставленные Зиглиндой осколки меча Нотунга.

Как я счастлив,
что свободен,
я не связан ничем!

Отцом ты не был мне,
 я вдали найду свой дом;
 мой кров тебя не крыл,
 твой очаг мне вовсе чужд!
 Я, как рыбка
 на свободе,
 я, как зяблик
 беззаботный, –
 прочь уплыву,
 вдаль улечу, –
 через лес унесусь я,
 словно вихрь, –
 ты, Миме, не встретишь меня!

Зигфрид весь – буря, порыв, мощь и сила. Он – «в диком лесном одеянии», он – в дружбе со зверями. Он в куски разбивает мечи, которые с громадным трудом кует ему Миме. Он не знает никаких законов и норм; он – светлое и стихийное дитя природы. Он весь – как сталь, он – сила и бодрость, героизм и свобода.

Во второй сцене появляется Странник (Вотан). «Он в длинном темно-синем плаще; в виде посоха он держит копьё. На голове у него – широкополая круглая шляпа с низко надвинутым на недостающий глаз полем». Миме неохотно встречает его, узнавая из задаваемых им загадок ему, что он – Вотан. Вотан говорит ему о том, как Альберих замыслил завладеть миром, как золото и кольцо попали к Фафнеру, который, став змеем, ныне хранит клад, лежа на нем, как боги живут в Вальгалле и Вотан при помощи копьё правит миром.

Из святой ветви
 Ясеня мира
 создал Вотан копьё;
 сохнет ствол, –
 древка мощь не прейдет!
 Копьем могучим
 бог держит весь мир.
 Руны святых
 договоров веры
 врезал он в древко сам.
 Над миром власть
 примет тот,
 кто возьмет жезл,
 что Вотан сжал в руке.

Пред ним склонился Нибелунгов род;
ему великаны
дань принесли.
Всех покорил себе властно
копья могучий царь!

Все это хорошо и давно знакомые нам мысли и концепции. С другой стороны, Вотан предсказывает Миме его близкую гибель, ибо он – трус:

Знай, змея храбрый противник,
знай, погибший гном:
тот лишь, кто страху
вовсе чужд, –
Нотунг вновь скует!

И далее:

Итак, мудрец, шкуру спасай: ее дарю я тому,
кто не знает, что значит страх!

В третьей сцене Зигфрид сам кует себе меч из осколков, завещанных матерью. Вагнер не пожалел здесь ни музыкальных, ни драматических средств для изображения юного богатыря. Смешон и жалок перед ним Миме. Вот эта дикая воля стихии-богатыря, кующего себе гигантский меч:

Нотунг! Нотунг!
Доблестный меч!
Зачем же ты разбился? –
В песок растер я
твой острый блеск, –
плавильник топит опилки.
Хо-хо! Хо-хо! Хо-хей!
Хо-хей! Хо-хо!
Мех, дыши!
Жар раскаляй! –
В дикой чаще яшень рос,
его я в лесу свалил.
И сжег я в уголь
дерева ствол, –
в огне вот груды лежат.
Хо-хо! Хо-хо! Хо-хей!
Хо-хей! Хо-хо!

Мех, дыши!
Жар раскаляй! –
Как славно угли
горят и жгут,
как яркок красный жар!
Вот прыгают искры,
брызжут кругом!
Хо-хей, хо-хо, хо-хей!
Опилки мои текут!
Хо-хо! Хо-хо! Хо-хей!
Хо-хей! Хо-хо!
Мех, дыши!
Жар раскаляй!

Жалок и смешон тут Миме, карикатура героя, замышлявший навести на Зигфрида страх перед змеем. Ему остается только коварство и преступление, и он варит отраву для Зигфрида, уже воображая себя властелином мира. Горбатый и отвратительный, урод по телу и душе, он уже весь во власти своей дикой мечты:

Перстенок золотой,
что брат мой сковал, –
тот перстенок, таящий
властную мощь,
кружок блестящий,
господства знак, –
мне, мне он достался,
я взял его!
Альберих сам,
мой гордый брат,
рабом дрожащим
будет моим;
спущусь я царем
в темные шахты, –
меня признает
весь народ.
И презреннейший гном
как будет почтен! –
К золотым струям
жмутся бог и герой!
Мой гнев внушает
трепет и дрожь,
к моим ногам
все падает ниц!

Второй акт содержит ряд основных моментов самоутверждения героя. В первой сцене Вотан подтверждает злему Альбериху, что ни он, Вотан, не добивается Кольца, ни юный герой о нем ничего еще не знает, так что единственным соперником Альбериха является Миме. Сцена эта важна покорностью Вотана перед Судьбой. Теперь он уже понял:

Все идет
своим путем, –
судьбы ты не изменишь.

И победы героя уже не вернут ему веры в себя; его ждет все равно гибель. Во второй сцене Миме приводит Зигфрида с целью вызвать в нем «страх», вернее, чтобы в пылу подвигов надежнее напоить его ядом. Зигфрид без труда убивает змея Фафнера, причем последний, умирая, предупреждает его о грозящей опасности. Интересна в конце мистически-мифологическая деталь подготовки героя к дальнейшим подвигам. Слизывая с руки кровь, капавшую на нее после того, как он вынул меч из груди змея, он вдруг получает тайное знание и способность понимать лесных птиц.

Как пламя, жгуча кровь!
Может ли быть?
Ведь птички со мной говорят!..
Змея ли кровь
открыла мой слух?
Та птичка снова здесь, –
чу! Что поет она?

Герой приобщается к тайнам земли. Вкусивши крови змея, т. е. приобщившись к земной тяжести и мощи, к тайне всего плотного и плотского, материального, биологического, вкусивши гущи инстинкта и темной животной утробы, Зигфрид делается знающим. С ним говорит весь лес и природа. Лесные птицы говорят ему о тайнах бытия и о его героическом назначении. «Waldweben»^{1*} Вагнера это – славословие эротическому инстинкту, зуд и щекотание надвигающейся тайны сладкого и страшного, видение сквозь божественно-плотское одержание, мучительно-сладкое прозрение сквозь муть и Хаос животных экстазов. «Голос лесной птички» открывает ему его будущие подвиги, и отныне он всецело на лоне ликующей, свободной, экстатической божественной природы. Вот первое предуведомление:

^{1*} «Шелест леса» (нем.).

Гей! Зигфрид властителем
золота стал!
О, если б в пещере
нашел он клад!
В шлеме волшебном он мог бы
блаженно творить чудеса;
но если кольцо изберет он,
то будет всем миром владеть!

Спуском Зигфрида в пещеру и кончается сцена. В третьей сцене – после смешной перебранки маленьких и злых созданий, Альбериха и Миме, – появляется Зигфрид, который, ведомый все тем же таинственным голосом птички, убивает наконец Миме, пришедшего было к нему со своим питьем. Теперь остается ему последний подвиг. О нем он тоже слышит зов все той же птицы:

Гей! Зигфрид убил уж
лихого врага!
*Он друга найдет
в чудесной жене,
что спит на горной скале!*
Пламя вершину хранит!
*Пройди сквозь огонь,
деву буди, –
Брингильда будет твоя!*

Уже тут Зигфрида начинает наполнять экстаз и восторг:

О, нежный вздох!
Сладкая песнь!
Как жжет она
истомой мне грудь!
Огнем чудесным
дух мой горит! –
Что в сердце и кровь
мне вдруг проникло?
Что это, что? – Скажи!

И он слышит свою новую тайну и свое последнее героическое восполнение:

Голос любви,
сладкие слезы:

дивная боль
в песне моей!
Кто любит, поймет мой призыв!

Так рождается герой – последняя мечта и надежда, которую, скрывая от себя и обманывая себя, продолжает питать Вотан. В первой сцене третьего акта явившаяся Эрда мало утешает Вотана. *Тут-то и вскрывается глубочайшая тайна мира и вместе разгадка его трагедии.* Вотану все хочется узнать, «как у прялки сдержать колесо», как задержать веления Судьбы. Но один ответ возможен на основании этой сцены. *Сама Бездна есть противоречие, само Первоединое исходит в самопротиворечии, которое и есть его жизнь.* Результатом этого самопротиворечия и является мир, пестрый мир с его богами и людьми, с его радостями и горем, с его бесплодными надеждами и устремлениями, с его безысходной трагедией и бесцельностью. Эрда отвечает на зов Вотана:

Я слышу песнь...
Зов чарует властно...
От вещей грез
проснулся мой дух:
кто сон встревожил мой?

Это значит, что *сама Бездна вождедеет к оформлению*, как равно после самопорождения так же вождедеет к самоуничтожению. Вернее, мир, люди и боги, *все бытие и его жизнь и есть не что иное, как вечное самопорождение и самопожирание Бездны без цели и смысла.* И далее Эрда говорит о том же:

Мужей деянья
туманят мысль мою...

И вместо себя она велит Вотану спросить не кого иного, как Брингильду:

Всезнающий дух
пленен властителем был...
И дочь – радость
родила я богу:
героев сонм
набирать он велел ей.
Дочь Валы, –
она мудра.
Оставь меня –

совет подаст тебе
Эрды и Вотана дочь!

Это значит, что назначение Вотана – остаться самим собой до конца. Он пожелал отъединиться от Бездны, стремясь сохранить полноту ее бытия. Пусть же теперь для решения вопроса о том, «как у прялки (судьбы) сдержат колесо», обратится к Брингильде, т. е. пусть даст полную волю своему индивидуально оформленному героизму. Это и будет кратчайшим путем «избежания» Судьбы. В высшем смысле это значит, что Бездна, вождевшая такими оформлениями, как Вотан в лице творческой, т. е. наиболее индивидуально оформленной, его стихии, должна прийти и к свершению своей диалектики противоречий, т. е. к самопожиранию. Вот эта диалектика Первоединого в двух словах:

Э р д а . Зачем ты, дикий упрямец,
 нарушил всезнанья сон?
В о т а н . Сама ты – уже не та!
 Всезнанье Валы
 иссякает.
 Погаснет оно
 моею волей!

Сам Вотан решил стать индивидуальностью; это значит, что Первоединое само вождевает такими оформлениями, как Вотан. Но и умереть он решил *сам*, предоставляя жизнь Зигфриду; это значит, что Первоединое, вечно творя, в судорогах противоречия умерщвляет себя самое по своей собственной воле: рождает, чтобы пожрать, и надеется на героя, т. е. на спасение, зная гибель всего и зная, что все само же поглотит. Эта антиномия прекрасно дана в последнем (в этой сцене) монологе Вотана. Но вторая сцена – встреча Зигфрида со странником – Вотаном – последнее напряжение этой антиномии. Здесь, около утеса, окруженного огнем, где спит Брингильда, встречаются тезис и антитезис антиномии – копьё Вотана, смысл и закон оформленного мира, и меч Зигфрида – смысл и орудие экстатического самоутверждения отъединенной индивидуальности. Вотан – угрюм и величествен; Зигфрид – наивен, своеволен, стихийен и безразличен ко всему, кроме себя. У Вотана – страх перед подвигом Зигфрида. Он ему слабо противопоставляет свой «гнев», т. е. копьё, механизм, удушивший когда-то свободу и жизнь Зигмунда. Он говорит Зигфриду:

Знай ты меня, мой герой, –
мне брани ты б не кидал...
Сердце мое
ты терзаешь так больно...
*Но если мил мне
твой светлый род, –
все же страшит его
пылкий мой гнев! –*
О, мой любимец!
Всепрекрасный!
Бойся вызвать мой гнев:
он погубит тебя и меня!

Конечно, наивному и дикому Зигфриду все это кажется пустяками. Сам Вотан ведь создал его «незнающим», «свободным от договоров». Не трогают, а, наоборот, озлобляют Зигфрида и такие слова Вотана:

Тот, кто от сна
невесту разбудит, –
власть мою уничтожит.

И вот, последнее напряжение антиномии и вместе – катастрофический переход ее в полное самоутверждение героя. А именно, Вотану, как раз и замыслившему героя более сильного, чем его копьё, остается протянуть это копьё навстречу мечу Зигфрида. Он говорит:

Пламя не страшно тебе, –
так путь твой копьё преградит!
*Еще в руке
всю власть держу:*
об это копьё
твой меч уж был разбит!
*Разбейся он
еще раз о вечный жезл!*

И Вотан простирает копьё перед собой. Антиномия поставлена, Зигфрид, извлекая меч, высказывает эту антиномию:

Так отец мой пал
жертвой твоей?
Мщенью навстречу
ты вышел сам!
Злобу копьё
сломи, мой мстительный меч!

И тут разрешает эту антиномию. *«Одним ударом он разрубает надвое копьё странника: из его обломков вылетает молния, ударяясь в вершину утеса; с этого момента сияние на горе, дотоле слабое, начинает пылать огненными языками все ярче и ярче. Удар молнии сопровождается сильным громом, быстро утихающим. Обломки копья катятся к ногам странника. Он спокойно подбирает их». Так свершается великое чудо. Нашелся герой, преодолевший пространство и время и экстазом творческой мощи сломивший механизм «принципа индивидуации» и «закона основания»! Вотан при звуках «мотива Эрды и гибели богов» исчезает со словами: «Иди! Я должен исчезнуть!» (в подлиннике: «Zieh' hih! Ich kann dich nicht halten!»).*

И в третьей сцене – пробуждение Брингильды. Брингильда – спящее желание и сонная воля Вотана. Что значит спящая и сонная? Это значит, что Вотан держит себя и мир механистическим отъединением от Первоединого и взаимным разъединением этих отъединенностей. В таком положении он только и может предвидеть свою гибель. Но как только загорается огонь подлинного творчества и экстаза, – Вотан, да и все живое забывает «договоры». Помнить «договоры» – значит не действовать, значит быть механизмом. А действовать – значит быть безумным и «свободным от договоров», быть Хаосом и страстью, как и само Первоединое. Зигфрид проходит Огонь. Само-то копьё Вотана держалось только Огнем, или, вернее, копьё – один из бесконечных капризов противоречивой стихии Огня, пожелавшего вдруг оформиться в механистическую индивидуальность. Вот почему когда копьё было разбито, то из него вышел опять-таки Огонь, соединившись с тем, который окружал Брингильду. Зигфрид будит Брингильду. Но для этого надо преодолеть Огонь, т. е. надо стать самому Огнем. Им и становится Зигфрид:

Пламень волшебный
сердце мне жжет,
трепетный жар
мысли туманит:
в глазах все ходит кругом!..

И немного далее:

Сквозь жгучее пламя
шел я к тебе
и тела броней
себе не прикрыл:

и вот огонь
мне в сердце проник...
Цветущий пыл
бушует в крови, –
я весь загорелся
пламенем жадным:
тот жар, что твой
утес окружал,
пылает в моей груди!

Брингильда, просыпаясь, сначала еще таит и сонность, т. е. неспособность творить и, следовательно, знание о будущей гибели. Это – сам Вотан, воля которого, усыпленная механизмом и зная свою отъединенность, страшится действовать. Брингильда говорит Зигфриду:

Ты будешь мудр
знаньем моим,
но знанье мне дано –
только любовью!
О, Зигфрид, Зигфрид!
Жизни весна!
Тебя всегда я любила!
Ведь только мне
открылась Вотана греза, –
то светлое,
что назвать я не смела,
что я постигла
трепетом сердца,
за что я бога
волю отвергла,
за что страдала,
казнь понесла, –
не дерзая мыслить
и лишь любя!
Да, в этой грезе, –
о, если б ты понял! –
я только любила тебя!

И даже более того. Она еще не потеряла предвидения будущей гибели мира, и перед страстным героем, новым богом и новым миром она все еще помнит веление Судьбы:

Горестным мраком
 взор мой смущен...
 Мой день темнеет,
 мой свет померк...
 Ночь и туман!
 Из черных глубин
 вьется и близится
 тайный страх...
 Ужас дикий
 встает и растет!

Но – такова жизнь язычества! – после этих предчувствий она «в величайшем возбуждении» бросается к Зигфриду. «Мотив проклятия», сопровождающий трагическое провидение Брингильды, еще и еще раз подчеркивает, что мир и бытие – прокляты, что Бездна и Хаос – проклятие бытия. Но воля Зигфрида побеждает знание Брингильды, и она делается именно тою, какой замыслил ее Вотан, желавший огнем своего творчества спасти мир. Вот замкнутая индивидуальность, преодолевшая земную форму, пространственно-временное оформление, начинает приобщаться Хаосу и приобретает его свойства, становясь клокочущей Бездной экстаза и вечного самопорождения.

Б р и н г и л ь д а. *Дивный покой
 бушует, как буря;
 девственный свет
 страстно пылает,
 разум небесный
 бросил меня, –
 знанье изгнал
 любовный восторг!*
 Твоя ль теперь?
 Зигфрид! Зигфрид!
 О, погляди!
 Ты, мой взор увидав,
 еще не ослеп?
 Ты, коснувшись меня,
 еще не сгорел?
 Ведь вся кровь моя
 устремилась к тебе, –
*ты слышишь ли, Зигфрид,
 этот огонь?*
 Разве не стало

страшно тебе
пред дико-страстной женой?!

Но тут же и последний аккорд самоутверждения, которому посвящена вся драма «Зигфрид». Вотан выбирает наконец в лице Зигфрида обручение с Бездной, подобно тому как раньше в лице Зигмунда предпочел копье и оформленный мир. В экстазе Зигфрида и Брингильды погибает и мир, и Вальгалла. Возвращение к Бездне, гибель мира, любовь и экстаз соединяются воедино. Таков новый герой. «Смеясь в дикой радости», Брингильда выкрикивает:

О, юный герой!
О, мальчик прекрасный!
Святых деяний
чистый родник!
Я смеюсь нашей страсти!
Я смеюсь ослепленью!
*В смехе дай нам погибнуть,
со смехом в Ничто уйти!*
*Умри, светлый
Вальгаллы мир!*
Пади во прах
твой надменный зал!
*Прощайте, блеск
и краса богов!*
Род бессмертных,
блаженно почий!
*Порвите, норны,
священную нить!*
*Встань, заря
заката богов!*
*Гибели ночь,
на землю спустись!*
Мне Зигфрида ныне светит звезда!
Он мой всегда,
он мой навек,
*в нем свет и жизнь, –
Одно и Все:
страсти сияние,
смерти восторг!*

(В подлиннике:

Ein und All;
leuchtende Liebe,
lachender Todt.)

Через дикую волю и наслаждение инстинкта природы, через знание животных тайн божественной плоти при посредстве змеиной крови, через откровение голосов природного бытия и эротического восторга созерцания природы, через поправление и уничтожение слабейших, через творческий экстаз, выводящий за пределы пространственно-временных оформлений, через последнее напряжение любви и страсти и приобщение к Бездне и Первоединому, через узрение в любви и смерти – единства, в Бездне и Хаосе – вечной ночи противоречий, в любви, смерти, жизни и Хаосе – Ничто, Одного и Всего, – через все это родился новый, светлейший герой.

Какова его судьба? Неужели и он не спасет мира? Но тогда почему? Кто же вообще тогда может спасти? – На все эти вопросы отвечает последняя драма тетралогии – «Гибель богов».

КРИЗИС ЧАСТНОЙ СРЕДНЕЙ ШКОЛЫ

Речь идет не о внутреннем кризисе средней школы. Чтобы там не говорили, а наша средняя школа, по крайней мере та, которую я знаю^{1*}, – московская, – на общем фоне разрушения и хаоса сохраняет наиболее стройный и наиболее устойчивый вид. На улице совершались беспорядки, одно правительство сменяло другое, а в классах шла речь о погибших цивилизациях Востока, о поэзии Пушкина, решались тригонометрические задачи. Средняя школа, надо сказать прямо, была каким-то странным оазисом, который и по настоящий день наименее затронут кем бы то ни было, хотя угроз и было достаточно. Нет, не в этом кризис. Кризис, который я имею в виду, – чисто внешний, а именно финансовый (я говорю о частной школе); тем не менее все данные носят катастрофический характер.

Процесс обесценения рубля, как известно, идет неравномерно и наступает не сразу везде и не во всех отраслях государственной жизни. В школе он наименее заметен вплоть до настоящей минуты. Если рубль теперь пал до $\frac{1}{10}$ своей прежней стоимости, то соответствующая разница статей прихода и расхода в средней школе носила бы чудовищный характер, и закрытие частных школ было бы неизбежным. Нельзя же в самом деле платить за каждого ребенка, обучающегося в гимназии, по 1 500–2 000 р. в год. Однако, посмотрите, как же теперь составить бюджет на будущий год.

Возьмем частную гимназию со средним количеством учащихся – 250 человек, с 8 основными и двумя подготовительными классами. Считая в старших классах по 30 уроков в неделю, в младших – по 26, в

^{1*} А.Ф. Лосев имеет в виду свою преподавательскую деятельность в гимназии А.Е. Флёрова.

приготовительных – по 20, мы получим для общего количества уроков цифру 264, что при прожиточном минимуме для преподавателей (считая 300 р. за урок, как это утверждено и в комиссариате по нар[одному] обр[азованию] и на съездах) составляет расход в 79 200 рублей. Сюда необходимо прибавить 10 классных наставничеств, председательство, секретарство и канцелярию, расцениваемые на худой конец, скажем в шесть урочных часов каждое. Получается $60 \times 18\,300 = 1\,098\,000$ и $79\,200 + 234\,000 = 1\,026\,000$ рублей. Плата за помещение и за содержание инвентаря в одной женской гимназии, где мне приходилось работать, достигла 12–13 тысяч. Прибавивши немного на необходимые учебные пособия, получаем цифру в 15 000, что составляет в общем цифру в 117 600 рублей.

Следовательно 117 000 р. надо получить с 250 учеников, из которых процентов 20 будет просить об освобождении от платы, а процентов 10 внесет только половину ее или треть. Но положим, что все внесут аккуратно: получается 470 руб. на ученика в год.

Я взял идеальный случай, отбросивши все реальные поправки. Практика же показывает, что получающуюся цифру 470 руб. (возьмем этот вывод) надо увеличить самое меньшее на $1\frac{1}{2}$ раза, что составит 700 руб. в год. Попробуйте теперь получить эти деньги с родителей, в особенности если в вашей гимназии из одной семьи несколько учеников.

Частная средняя школа, после национализации капиталов и домов предоставленная самой себе, долго не выдержит. Если прибавить к этому еще чрезвычайную неопределенность декретов и невыясненность вопроса о частной средней школе в самом центре управления, а также юмористическое положение нашего рубля, то сейчас мы не можем в сущности ни принимать учеников, ни договариваться с преподавателями, ибо не знаем, сколько, кому и из чего платить, и что получать. Через полтора месяца начнется учебный год, а к бюджету еще не приступлено и приступать нельзя.

Пусть не забывают об этом те, кому дорого просвещение.

ЗНАЧЕНИЕ ДОНА

План

Вступление. Усовершенствованные пути сообщения (в данном случае и нек. др. причины) – могущественные двигатели цивилизации.

Изложение. Значение Дона:

А. Историческое: а) побережья реки, как удобные для поселения места; б) Петр Великий, как первый император, оценивший будущее значение Дона для степного края.

Б. Торговое значение: а) в древности (народы и их промышленные центры по Дону) и б) в настоящее время: 1) Дон, как судоходная река, и 2) в зависимости от этого значения в торговом отношении.

В. Промышленное значение: а) Дона, как реки, дающей работу населению, б) в отношении рыболовства и др.

Заключение. Плохие условия, в которых находится Дон, и следствия этих условий.

Усовершенствованные пути сообщения – могущественные двигатели цивилизации, говорят умные люди. Действительно, трудно даже вообразить, что бы представляла любая страна без железных дорог и судоходных рек. Незрелость в духовном отношении, слабость в торговле и промышленности хотя бы даже и в обладающих неисчерпаемыми богатствами странах только и объясняются отсутствием достаточного количества таких «двигателей». Из последних громадную для всякого государства, для России же в особенности, роль играют реки. Редкое население не осаживалось по течению рек, вдоль которых в большинстве случаев тянулись и леса, и тучные луга, и плодоносные

поля; сами же реки изобиловали рыбой, дающей рыболову большой промысел и т. п. Если в настоящее время, несмотря на большое развитие железнодорожных сообщений, они сохраняют за собой важное значение, не только как пути сообщения, но и как торгово-промышленные двигатели, то что же они представляли раньше, до изобретения паровых «гигантов».

Одною из таких рек, всегда имеющих огромное не только местное, но и почти для всех, ищущих от них пользы, значение, и служит с таким уважением и любовью воспеваемый своими верными сынами – Дон. Привольные степи его давно привлекали сюда людей, искавших свободы и бежавших от гнета податей и повинностей. Здесь и образовалось то славное казачество, с такою верою и правдою теперь помогающее Отечеству. Дон, не только как «краса полей», но и как покрыватель всевозможных нужд населения, как могучий двигатель капиталов и распределитель труда, привлек к себе еще великий гений преобразователя. Петр Великий, всеми силами стараясь насадить в Московском государстве промышленность и развить торговлю, с казаками обращался, как с боевой силой; взяв крепость Азов и основав Таганрог, он стал ясно понимать, какую роль будет играть Дон с побережными городами в торговле с южными государствами Европы. Петр ясно видел, что Дон, как единственный естественный водный путь, идущий из богатой земледельческой полосы России к южным морям, сослужит со временем великую службу в развитии степного края, и поэтому старался всеми силами заселить, оживить этот край и утвердить свое могущество на Азовском море. Итак, полагаясь на авторитет первого императора, мы можем сказать о Доне, что последний имел большое историческое значение, так как, привлекая к себе свободолюбивых и храбрых людей, он вырастил на своих берегах современное достославное казачество. Но это еще не имеет такого важного значения, как та, доставляемая Доном большинству его населения, торговля и промышленность, которая на Дону процветала вообще с самых отдаленных времен. Тихий Дон, известный древним грекам под именем Танаиса еще задолго до Рождества Христова, имел важное значение для торговых сношений Европы с Азией. Наплыв гнузских и венецианских купцов, а позднее (VII в.) хозар не только не уничтожил, но, напротив, даже повысил общий уровень состояния торговли и промышленности. Первые из этих древнейших после скифов поселенцев на Дону, гнузцы и венецианцы имели здесь свою цветущую колонию Тану, важную не только в торговом, но и в административном отношении; вторые же, хозары, имели здесь главную столицу Белую Вежу, бывшую средоточием дорог европейских, арабских и ази-

атских купцов и, кроме того, сильной крепостью. Отсюда видим, что современное торгово-промышленное свое значение Дон ведет еще с древнейших времен. В настоящее время главное значение Дона заключается в его судоходстве. Правда, в последнее время Дон мелеет, но оно возможно пока еще на огромном пространстве. Самое же удобное место для плавания представляет нижнее его течение (от Калача до моря). Перегонка же плотов и плавание весной судов средней величины возможно не только на всем 1700-верстном протяжении, но даже и на некоторых притоках, на Донце, например. В связи с этим главным значением Дона стоит и много других второстепенных значений. Если Дон судоходен, на нем производится обширная торговля, дающая сотням спекулянтов большую прибыль, так как и плата за провоз товаров на Дону сравнительно низка; чернорабочий находит здесь достаточно работы по нагрузке и разгрузке судов и т. д. Немалый промысел доставляет населению и рыболовство, особенно развитое в районах станиц Аксайской и Елизаветовской; в последней живет даже начальник рыбных ловель. Но Дон бы имел еще не такое значение в жизни промышленников донцов, если бы не те плохие условия, в которых находится река. К сожалению, нужно заметить, что судоходство, а также и рыболовство, этот самый главный промысел населения, приходят в упадок. Отсутствие лесов и континентальность климата юго-восточного угла Европы удивительно сильно способствуют обмелению Дона; беспорядочная же, хищническая рыбная ловля прежних лет привела к тому, что Дон, еще так недавно считавшийся в этом отношении «золотым дном», не дает теперь даже достаточного для потребления населению улова рыбы. Будем же надеяться, что донцы, приложив все старания, примутся за сбережение воды лесами, за урегулировку рыбной ловли, вообще за рациональный уход за Доном, которому в настоящее время действительно необходимы подобные мероприятия.

ЗНАЧЕНИЕ ПУТЕШЕСТВИЙ

План

Вступление. Необходимость развития в человеке способностей, данных ему природой. Путешествия как одно из средств к этому.

Изложение. Значение путешествий.

А. Значение для ума: а) знакомство с бытом и условиями жизни чужих народов; б) открытия и др.

Б. Для сердца: путешествия, удовлетворяющие и возбуждающие благородные в человеке чувства: а) религиозное, б) эстетическое, в) патриотическое.

В. Для воли: путешествия укрепляют характер и не позволяют исполнять худые желания.

Заключение. Условия, необходимые для того, чтобы получить полезное от путешествий.

Природа наделила человека умом, способным развиваться и познавать, сердцем, преклоняющимся на доброе и злое; волей, способностью выбирать и указывать цели и способы стремлений. Вследствие этого человек не должен зарывать свои духовные силы, заглушать благородные чувства и подчиняться дурному влиянию; он, как действительно творение, а не тварь, должен стремиться обогатить свой ум полезными знаниями, должен по мере сил питать свои лучшие чувства и не давать развиваться дурным намерениям. Да, если бы каждый поступал так, то, несомненно, грешная земля наша стала бы довольнее, счастливее. Но есть ли средства к такому совершенству, где то целебное лекарство, могущее уврачевать теперешние недостатки? О, средств много, да только люди, иные не могут, другие не желают ими пользоваться, а третьи и вовсе не ведают их. Вот хотя бы чтение книг. Это – одно из лучших средств для развития ума, а много ли из нас тех, которые «умеют» как следует читать? Обыкновенно стараются соединить полезное с приятным и наоборот, так как все на свободе всегда как-то лучше усваивается и познается, чем при принуждении, да и само развлечение всегда тем желательнее, чем оно полезнее. Вот к таким-то развлечениям и надо отнести путешествия, являющиеся живою книгою с самыми точными иллюстрациями для изучения стран и народов, развивающие ум, удовлетворяющие наши благородные чувства и содействующие направлению нашей воли к достижению наших стремлений к наилучшим целям этого мира. В самом деле, путешественнику по чужим землям приходится сталкиваться с новыми народами, с новыми обычаями, нравами, религией, законами и т. п. Никакие книги не могут вызвать у него настоящего представления о данной стране, и только путешествия должны действительно обогатить ум его полезными и достоверными знаниями, давая в то же время возможность путешественнику непосредственно убедиться в правоте описаний. А сколько открытий, сколько новых

земель, новых богатств дали путешествия? Сколько знаменитых личностей соединено с различными открытиями в путешествиях? Плохо бы пришлось человеку, если бы он продолжал ютиться на двух материках и не знал бы богатств более чем половины обитаемой им планеты. Путешествия же, дав при открытии новых стран огромное количество свежего материала для естественных наук и таким образом значительно расширив умственный кругозор европейцев, подарив новые места для распространения культурного и политического господства цивилизованных народов над дикарями, сыграли громадную роль в деле духовного развития всего человечества. Таково влияние путешествий на ум человека. Но не меньше действуют путешествия на чувства, на сердце путешественника. При созерцании различных чудес и дивных картин природы невольно приходит на ум мысль о Всемогущем Зиждителе вселенной, мысль о совершенстве Разума Творца в делах творения и религиозное чувство, чувство веры в какого-то небесного строителя вселяется в атеисте, и, возбуждая в христианине сознание его ничтожества пред величием Бога, создавшего этот необъятный мир, со всеми его прелестями, подготавливает его к оставлению прежних пороков и прежних страстей. Путешествия, следовательно, укрепляют в человеке религиозное чувство, наиболее пригодное для духовного усовершенствования. Но долго путешествовавшему, много повидавшему человеку путешествия наконец становятся в тягость, ему желательнее вернуться на родину, повидать скорей «поля, холмы родные, родного края милый свет»^{1*}, и путешественник здесь-то и оценит свое отечество, и он не будет считать что-либо за плохое, как это, может быть, было раньше. Но, поощряя лучшие чувства, путешествия еще укрепляют волю и характер путешественника, у которого в это время проявляется энергия, уничтожается нервозность; человек чувствует себя бодрее, веселее и весь как бы обновляется. Естественно, что такое состояние духа наиболее приятно и полезно, оно не позволит ему удовлетворять его дурные стремления. Таковы-то путешествия, таково их значение и влияние на духовный мир человека. Рассматривая же путешествия, как способы лечения различных болезней, мы и в этом отношении найдем их благоприятную сторону. Разве мало людей, путешествующих только для того, чтобы восстановить здоровье? – Но и здесь, опять неумолимые условия не позволяют каждому воспользоваться

^{1*} Цитата из стихотворения В.А. Жуковского «Певец во стане русских воинов», с неточностью – «края» вместо «неба».

путешествиями, опять презренный металл занимает свое обычное место, как и во всем у нас, опять от личности путешественника зависит многое. Итак, желающий получить от путешествия все полезное и приятное должен быть прежде всего образованным, он должен иметь восприимчивый и наблюдательный ум, должен любить людей и, наконец, ему необходимо знание языка страны. И если природа не обидела тебя такими способностями, если не стесняют тебя материальные средства, то путешествуй же, этим ты можешь осчастливить не только себя, но и ближних твоих.

«КРИВДОЮ ВЕСЬ СВЕТ ПРОЙДЕШЬ, ДА НАЗАД НЕ ВОРОТИШЬСЯ»

Жизнь человека – не веселый танец, не сплошное удовольствие. Это путь через знойные и труднопроходимые пустыни, через чащи темных лесов и переправа через бездонные пропасти. Двумя путями человек справляется с целью своей жизни, по двум маякам совершает свой земной путь. Один маяк – это вечное добро и совершенство, другой – материальные блага, без которых нельзя жить в здешнем мире. Мудрый человек знает, к какому маяку лучше направляться, жизнь же научает его, при помощи каких средств можно совершать свой путь. Только второй маяк очень не похож на первый. В то же время, как первый с радостью принимает к себе всех пришедших и дает успокоение их расстроеным силам, второй нисколько не ценит тех усилий, которые затратил человек по пути к нему, и сам является довершением всех бед, окружавших раньше человека.

Вот что значит пословица: «Кривдою весь свет пройдешь, да назад не воротишься». Можно достигнуть всего, и богатства, и славы, и почестей, и власти, да только не всегда можно вернуться от этих благ к душевному миру, который составляет истинное богатство и который только один может привести к благополучному концу.

Но почему это так? Почему в самом деле в человеке не имеют цены его заботы о власти и богатстве без забот о нравственном совершенствовании? Ведь это все же заботы, все же усилия.

Прежде всего нужно обратить внимание на то, что мир и человек не есть зло; они только живут во зле. Следствием этого является

то, что как бы низко ни пал человек, как бы ни была придавлена его душа материей, все же в глубине души всегда копошатся человеческие чувства и мысли, правда, ограниченные и непостоянные, но главное, что мысли и чувства. А это влечет следующие два важных факта: самоосуждение и общественный суд. Первое лишает человека чистой совести, и если мучения совести служат некоторым искуплением вины, то во всяком случае они по самой своей сути таковы, что сами по себе не возвращают человека к первоначальной чистоте. Что же касается общественного осуждения, то оно производится как при жизни порочного человека, так и в потомстве. Борис Годунов в изображении Пушкина может служить примером и того, как совесть не может вернуть к спокойствию, и того, как общество не скоро меняет своих взглядов на человека. Годунов начинает и делать добро, но с грустью сознается, что от этого «тебе не будет лучше». Конечно. Ведь «кривдою весь свет пройдешь, да назад не воротишься».

Но не только потому нельзя вернуться к прежней нравственной незапятнанности, пройдя «кривдою весь свет». Главное здесь то, что сил то вернуться не хватит. Если вообще труден путь, ведущий к звездам, то он еще будет труднее, если на нем будут лежать такие препятствия, как постоянное нарушение нравственных правил. Мало того, что силы просто убывают, они в то же самое время и портятся, потому что все в человеке, не направленное на доброе, обращается к злему. «Кто не идет вперед, тот остается назади». Трудно поэтому вернуться к чистоте дитяти, о котором сказал Христос, что если мы не будем такими, как ребенок, то не получим награды от Бога.

Приблизительно ту же мысль, что и пословица «кривдою весь свет пройдешь, да назад не воротишься», выражает и такое изречение Евангелия: «всяк возносяйся смирится». Кривдою можно «вознестись», да только потом придется смириться; значит, тоже не вернешься к тому, когда не нужно смиряться, владея другими любовью.

Итак, если «нет пользы, если человек завоюет мир, а душу свою погубит», то ясно, что наши силы нужно употреблять не на завоевание мира, а на свою душу, которая создана для счастья. Моряк в туманную погоду часто сверяется с компасом, чтобы знать, куда повернуть руль. Будем и мы почаще сверяться со своим компасом жизни, чтобы потом иметь возможность сказать со Христом: «Я победил мир!»

ЗНАЧЕНИЕ ЛОМОНОСОВА В ИСТОРИИ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

План.

Вступление. Ломоносов среди других великих русских людей.

Изложение. Значение Ломоносова в истории русской литературы.

А. Значение Ломоносова, как родоначальника ложноклассического направления: а) значение в литературе и б) влияние на тогдашнее общество «торжественных» од.

Б. Значение «духовных» од Ломоносова а) как оригинальных по содержанию, б) небывалых до тех пор по форме и как в) оказавших влияние на развитие 1) русской мысли и 2) красоты выражения идей, приходивших с Запада.

В. Ломоносов как первый писатель, подметивший принадлежность русскому языку тонического стихосложения: значение его а) первой оды, написанной тоническими стихами - «На взятие Хотина» и б) «Письма о правилах российского стихотворства».

Г. Общие улучшения, сделанные Ломоносовым в русском языке: а) он точно разграничил области славянского и русского языка и б) дал указания как и когда употреблять слова того и другого.

Заключение. Будущее развитие русской литературы.

Среди всех слов, составляющих богатство русского языка, мы различаем какие-то особенные, отличные от других, минутное размышление о смысле которых уже рисует нам целые картины, вызывает целые потоки все новых и новых мыслей. – Петр Великий! И строгий, величавый лик преобразователя встает перед нашим воображением, благородные деяния его, полные любви к отечеству, занимая наши мысли, поражают нас своей новизной, разумностью и какою-то неотразимой силой. Во всех поступках чувствуются гений, таланты... – Пушкин! А сколько мыслей связано с этим одним только словом, о чем мы только не можем подумать, произнося его? Бессмертные произведения поэта из поэтов красноречиво говорят о дарованиях их творца, дают понять его значение. – Ломоносов! Какое-то необыкновенное, особенное чувство охватывает все наше существо при воспоминании об этом великом человеке. С какою-то необычайной силой действует это могучее слово, пробуждая наши мысли к работе, наши чувства к благородным порывам, нашу волю к благодетельному совершенству. И как

можно быть равнодушным, вспоминая это бегство из родительского дома, эту лихорадочную работу в стремлении объять своим разумом все существующее, эти возвышенные мысли, с таким художеством изложенные в различных произведениях, наконец, всю эту жизнь Ломоносова, простую, но тем более поучительную и драгоценную для нас! Ум его наслаждался наукой, и все его земное поприще было непрерывным гимном чистых, возвышенных стремлений.

Насколько Ломоносов успел в науках, насколько он двинул вперед русскую мысль своими небывалыми до тех пор научными сочинениями – говорить не приходится, ибо это уж слишком известно. Но следует однако заметить, что Ломоносов не был ученым-педантом, напротив, почти все его научные сочинения носят литературный характер. Ломоносов не мог обходиться без поэтических отступлений, излагая какую-нибудь научную мысль, а в литературных произведениях эта поэтическая фантазия достигала чего-то необыкновенного, во всяком случае никак не знакомого современному ему обществу. Именно с этой стороны, со стороны тех заслуг, которые оказал Ломоносов русскому литературному языку, нам и предстоит рассмотреть деятельность «Российского Пиндара». Что же сделал Ломоносов по отношению к русской литературе? Но постараемся ответить сначала на такой вопрос: соответствовало ли развитие русской исторической жизни и вообще подъем умственного состояния России после Петровских реформ развитию литературы, красоты слога для воплощения приходивших идей Запада? – Отчасти, но далеко не совсем. Давно ожидался писатель, который бы дал новые литературные формы, давно ощущалась надобность в новых, действительно «новых», литературных произведениях, имея которые русская литература могла хотя бы несколько приближаться к иностранным литературам. И вот является Ломоносов. В Европе в это время господствовал ложноклассицизм. Ломоносов переносит в нашу литературу ложноклассическое направление, первый дает образцы произведений этого рода. Но первый ли? – Вне всякого сомнения, ибо Тредьяковский своими бездарными произведениями мог только уронить значение ложноклассицизма в литературе, но никак его не возвысить. Ломоносова же мы по полной справедливости называем родоначальником как вообще нового литературного языка, так в частности и ложноклассицизма, имевшего громадное влияние в течение всего XVIII-го столетия. Но ложноклассическое направление несомненно имело много отрицательных сторон. И может быть оно остановило развитие литературы, может быть сильные поэтические таланты только поэтому и прошли в истории, не принеся существенной поль-

зы? Вопрос этот не решен, но во всяком случае ложноклассицизм не повредил русской литературе, если только не принес пользы. Что же касается ломоносовских ложноклассических произведений, то, благодаря редкостной силе поэтических дарований нашего «Пиндара», они представляют собою не рабское подчинение чужому, но некоторое сочетание самостоятельности и легкого подражания классическим произведениям. Ломоносов был, таким образом, первым нашим ложноклассическим писателем или, точнее, начинателем ложноклассицизма в области лирики.

Но у Ломоносова есть и такие произведения, которые были написаны уже не теми полуискусственными приемами в подражание французским писателям, есть такие, в которые автор вложил всю свою душу, желал изобразить в них только то, что чувствовал, о чем мыслил, независимо от других подобных произведений, существовавших в разных литературах. Здесь Ломоносов и показал, собственно, всю силу своего поэтического таланта, здесь русские впервые увидели оригинальные образцы тонических стихотворений. «Утреннее и вечернее размышление о Божием величестве» совершенно самобытные, как по своему содержанию, так и по форме, оды могущественно действовали на читающее общество. Мыслящие люди видели в них рождение изящной нашей литературы. Прелесть свойственного русскому языку тонического стиха впервые поразила слух образованного человека, впервые верно сообщила ему мысли их автора. Содержание этих од составляет резкую противоположность с существующими тогда произведениями литературы. Ломоносов соединяет в своих одах научные размышления, поэтическую фантазию и выражение религиозного чувства. Возвышенные мысли, возвышенные порывы сердца, прекрасно изображенные поэтом, – вот в чем заключается достоинство духовных стихотворений Ломоносова. Не возвысил ли этим наш славный муж значение изящной литературы в глазах тогдашнего общества, не способствовал ли развитию доставленных Петром в Россию идей? Только глупый, бесчувственный неуч может ответить на это отрицательно.

Уже было упомянуто, что Ломоносов впервые явил в нашу литературу тоническое стихосложение. Принадлежность русскому языку этого стихосложения, основанного на слогаударении, была замечена сначала Ломоносовым из наблюдения над немецкими стихами и нашей народной поэзией. Как известно, Ломоносов долгое время в молодости провел в Германии, куда был послан для изучения естественных наук. Любопытный ум не удовлетворялся одними этими предметами, и вот Ломоносов, изучающий горное дело, присылает в русскую Ака-

демию Наук сочиненную им оду «На взятие Хотина» с приложением небольшого сочинения «О правилах российского стихотворца». Приходится поражаться той пронизательности, тому тонкому распознаванию сходства и различия русских народных стихов и немецких стихотворных произведений, тому верному чувству и гениальному чутью истины в художественной нашей литературе, которыми так умело, так плодотворно воспользовался Ломоносов. Нужно ли говорить о пригодности тонических стихотворений нашей литературе, требует ли подтверждения заслуга Ломоносова в этом отношении? Быстрота, с которой усвоилась нашей поэзией упомянутая реформа в области техники русского стиха и господство ее доселе красноречивее всяких слов говорят нам о том значении, которое имели ум и поэтические таланты Ломоносова в нашей литературе.

Но все перечисленные стороны литературной деятельности Ломоносова касались, главным образом, «литературных» произведений в собственном смысле этого слова. Не сделал ли Ломоносов чего для простой, обыденной прозы? Едва ли найдем такую область знания, где бы Ломоносов не отличился, а по отношению к родному языку он и подавно должен был сделать что-нибудь для его развития. Ломоносов написал «О пользе книг церковно-славянских в Российском языке». Как и все у него, это сочинение оригинально, основано на твердых устоях, это продукт упорных трудов и умственных напряжений. Бросим скорый взгляд на русский язык доломоносовского периода. Наши предки, имея сбивчивые и неопределенные мысли, владели таким же беспорядочным языком, добрую половину которого составляли чужие, плохо прививавшиеся нам, иностранные слова. Смесь русского и церковнославянского, сильное влияние немецкого, остатки татарского, господство в науке латинского, многие слова польского – вот такой хаос представлял собою русский язык в XVI и XVII столетиях. Ломоносов, выступивший на историческую сцену с такими талантами, не мог удовлетвориться существовавшей тогда речью, он сразу понял всю неприглядность схоластического формализма в нашей литературе, начал искать настоящий «русский» язык и нашел его в языке народной массы, в народной поэзии, оставшейся незахваченной схоластикой и прочими влияниями. Но Ломоносов, с другой стороны, не мог отказаться и еще от одного, также весьма важного, освященного веками славянского языка, и эти два рода слов и послужили Ломоносову для выражения его новых идей, для создания его замечательных литературных произведений. Устанавливая предел многочисленности славянских слов в русской речи, Ломоносов создает три стиля, которые и рекомендует

употреблять соответственно с содержанием произведения. Последующие наши писатели, как известно, тоже находили нужным употреблять церковнославянские слова и формы в своих духовных, с высоким содержанием, произведениях. (Для примера достаточно взять хоть пушкинского «Пророка»). Ломоносов, одним словом, был основателем русского литературного языка.

Было на Руси время, когда люди не имели письменности. Шли века, которые обогащали русскую литературу почти только одними церковными проповедями. Пришло время Ломоносова. Мы только что рассмотрели эту плодотворную деятельность первого гения нашего века, увидели, какое значение имела она в литературе. Дальше пошли Державин, Фонвизин, Карамзин, Крылов, Пушкин, Гоголь. За ними последовали Аксаков, Гончаров, Островский, Тургенев, Толстые. Ум не хочет останавливаться, спрашивает, что дальше, дальше? – Если литература будет идти тем же шагом, каким шла от Ломоносова до нас, если каждые полвека Россия будет рождать по столько славных поэтов и писателей, как это было в последнее столетие, счастливое будущее ожидает тогда нашу литературу, отрадно подумать о ее предстоящем развитии. Имея таких писателей, как Ломоносов, которые из ничего делают чудеса, не трудно вообразить и других грядущих поэтов и ученых. Да разорвутся же оковы, удерживающие язык и просвещение от развития! Да исчезнут препятствия в наших стремлениях к благу и добру! Пусть сгинет ложь и несправедливость, пусть, наконец, они уступят место красоте и поэзии!

РОМАНТИЧЕСКИЕ ИДЕИ В ЭЛЕГИЯХ И БАЛЛАДАХ ЖУКОВСКОГО

План.

Вступление. А. «Во все времена и у всех народов в изящном видели отражение, образ своих лучших идей». Б. Литература, а) как выразитель настроения общества, б) как носитель романтических идей. В. Что такое романтизм ?

Изложение. Романтические идеи в элегиях и балладах Жуковского.

А. «И жизнь и вселенна прекрасны» : жизнь, как счастье : 1) «все в жизни к великому средство», 2) «страданье нам учитель, а не врач»,

3) «погибшее нам возвратится», 4) время страданий – мгновенье в вечности счастья.

Б. Человек – «святейшее из званий» : а) безусловная ценность его душевных способностей; б) верховное знание чувства вообще и любви в частности : 1) любовь – «нетленное благо сердца», 2) любовь, как нечто дающее яснее узнать «великость творения», 3) высокое значение чувства любви к природе, 4) истинное чувство любви вечно, 5) особенный характер любви в произведениях Жуковского; в) высокое значение воспоминания о «светлом былом» и надежды на «прекрасное будущее».

В. «Лучший друг нам в жизни сей вера в Провиденье».

Заключение. О необходимости «романтических идей» в мирозерцании каждого из нас.

Во все времена и у всех народов в изящном видели отражение, образ своих лучших идей. Как бы ни было не развито общество, оно не может не нуждаться в произведениях прекрасного, равно как и все изящное не может не отражать духовной жизни человека, который по самой природе своей есть нечто, стремящееся к совершенству. Но между всем, что прекрасно и что, следовательно, неотразимо влияет на нас, едва ли не первое место принадлежит литературе. В литературе мы находим отклик на всякое событие, которое перенес народ, отголосок всякого настроения, которое пережило общество, как на гладкой поверхности озера находим отражение плывущих по небу облаков. Литература есть зеркало жизни, но зеркало дорогое, ибо жизнь уходит, а литература остается. Изучая произведения изящной словесности, мы созерцаем великую реку жизни, мы видим, как быстро катятся волны, те волны, которые иногда приносили человеку счастье и которые порой служили для него также и источником страданья. Все, чем жил человек, во имя чего он действовал так, а не иначе, отражается в литературе, как эхо над рекою. Литература, одним словом, связана нерушимыми цепями с действительною жизнью. У нас, например, все воззрения народа дореформенной Руси, все целиком отразились, между прочим, в «Домострое», «философия XVIII-го ст[олетия]» опять со всею силой – в произведениях Екатерины II, наконец, романтизм, с такой же, даже большей полнотою – в сочинениях Жуковского.

Много спорили о Пушкине, еще больше [о] Гоголе – теперь почти все, касающееся великих писателей, разработано. О Жуковском же еще много придется спорить и в будущем, ибо до сих пор окончательно не установлено, что такое романтизм вообще и романтизм Жуковского в

частности. Когда мы говорим о ложноклассицизме, то подразумеваем известное направление, бывшее одинаковым во всякой литературе, когда же говорим о романтизме, то приходится считаться со всеми его особенностями, которые он имел у каждого народа. Это и составляет главную трудность определения романтизма. Придерживаясь взглядов Белинского и А. Григорьева, за романтизм можно принять известное умственное течение, которое захватило собой не только литературу, но и философию и науку. Это течение было реакцией рационализму; оно придавало главнейшее значение в духовном мире человека не разуму, а сердцу; оно воскресило все то, чего так чуждалась материалистическая философия; оно призывало «примириться с природой», в которой видело источник всех радостей и наслаждений для человека. Отрицая верховенство разума, романтики отвергали и все то, что было создано разумом. Они считали культуру за зло и не ожидали от цивилизации ничего действительно полезного. Земная жизнь была для них мгновение в вечности и потому они ждали счастья в будущей жизни. Вся жизнь их была полна неясных стремлений в таинственный, идеальный мир, полна порывов от всего земного к божественно-прекрасному. Такой характер носило следовавшее за рационализмом умственное течение в начале XIX века. Перенесенный на русскую почву, романтизм принял несколько другой вид, что обуславливается, с одной стороны, особенной индивидуальностью его главного представителя – Жуковского, а с другой, и тем, что это направление не имело у нас исторической почвы, а было перенесено только благодаря появлению в русской литературе великого поэта-романтика. Каков же был характер *русского* романтизма и какие романтические идеи Жуковский внес в свои произведения?

Следует предварительно заметить, что романтизм, понимаемый в настоящем его смысле, есть целое мировоззрение, есть целая совокупность разнообразных идей, которые в сумме составляют стройную философскую систему. Старые и вместе постоянно юные вопросы, вроде того, например, что такое наша жизнь в своей сущности, как известно, отвергались почти всеми философами «просвещения», в большинстве случаев заклятыми врагами самой скромной метафизики. Романтизм же, в противоположность скептицизму, давал точное и определенное решение этой проблемы бытия вообще и жизни человека в частности. И в то время, как многие философы, стараясь ответить на эти вопросы при помощи одного разума, все больше и больше погружались в дебри пессимизма, романтики, а в их числе, разумеется, и Жуковский, были представителями самого глубокого, самого светлого и жизнерадост-

ного оптимизма. «Боги для счастья послали нам жизнь», говорит Жуковский устами Теона в стихотворении «Теон и Эсхин». «И жизнь и все-ленна прекрасны». Это первое, что бросается в глаза при исследовании романтизма Жуковского. Жизнь прекрасна, несмотря на то, что ее постоянно сопровождают несчастья и страдания; даже более того, жизнь прекрасна, потому что только страдания делают ее таковой и только страдания придают ей смысл. Всякое понесенное нами горе, мучительная разлука или разочарование возвышают душу. Борьба с жестокою судьбиной укрепляет ее силы, и дело разума – направить их к самоусовершенствованию. «Несчастье – великий учитель!» Да к тому же, земная жизнь так коротка, так ничтожна по сравнению с вечностью, что не подчиняться земным условиям – не имеет никакого смысла. Мы рождены для счастья. «И что за жизнь, когда в ней нет очарования?» – восклицает Жуковский в элегии «Певец». Понимая это «очарование» в смысле увлечения только прекрасным, находя удовлетворение своим возвышенным чувствам, мы счастливы. Но «с жизнью печаль неразлучна», истинное счастье осеняет человека не часто; раз посетив и оставив глубокий след в его сердце, оно мгновенно исчезает. Все это служит романтику опорой для надежды, что «где-то в знакомой, но тайной стране погибшее нам возвратится». Итак, если земная жизнь – «страдания питомец», если для нас этот мир есть мир, «где верны лишь утраты», то остается еще мир идеалов, мир совершенства и красоты; здесь нет забот, здесь нет печали и слез. Надежда на возвращение потерянного в будущей жизни и живая вера в достижение в конце концов возвышенного идеала тоже есть счастье, и, кроме того,

С сей сладкой надеждой я выше судьбы
И жизнь мне земная священна.

Становясь на такую точку зрения, т. е., с одной стороны, веря, что «страдание – великий учитель», а с другой, признавая стремление к идеалу целью человеческой жизни, Жуковский высказывает иногда сожаление, что «наше горе земное не долго». Романтик здесь, как видим, является защитником прямо стоического взгляда на все несчастья и страдания, которые только могут постигнуть на земле человека. Но мы обязаны с достоинством сносить не только горе, но также счастье. Не нужно забывать, что «судьба и в милостях мздоимец» и что для совершенствования, – «когда в несчастье рок откажет», – полезно «самому призвать себе страдание» («Поликратов перстень»). Одним словом, и жизнь, и весь мир прекрасны, страдания же не только не противоре-

чат этому, но, возвышая человека, указывают именно на то, что «жизнь нам земная священна». Этот взгляд Жуковского на мир и на бытие вообще есть главный пункт в его мировоззрении.

Но романтическое понимание смысла жизни придает известный характер решениям и всех других вопросов, подобных предыдущему. Идеи романтизма руководят Жуковским и тогда, когда он начинает говорить о самом существе человека, когда он переходит от таких проблем, как смысл жизни, к вопросам более частного характера. Как сейчас увидим, решения этих вопросов только подтверждают основную идею романтизма Жуковского, именно, что жизнь прекрасна, и служат не более, как дальнейшим ее развитием.

Итак, кто же я? – спрашивает себя Жуковский. Я – человек и вследствие этого у меня «святейшее из званий». Легко из этого понять, что Жуковский высоко ставил человеческие достоинства, ценил наши способности и был совершенно чужд пресловутым, часто самим себе противоречащим взглядам материалистов и вообще скептиков на человеческую природу. Жуковский не сказал бы о себе в противном случае:

*При мысли великой, что я – человек,
Всегда возвышаюсь душою.*

Но как относился Жуковский, этот горячий защитник романтических идей, к каждой способности человеческой души, взятой отдельно?

В истории «философии XVIII ст[олетия]» мы находим странное преувеличение мыслителями ценности человеческого разума. Дело дошло до того, что в эпоху первой французской революции стали проповедовать, в противовес католицизму, культ разума, устраивая в честь последнего целые празднества. Руссо, как главный противник рационалистической философии, стал, наоборот, признавать верховенство за чувством; он отрицательно отнесся как к самому разуму, так и к его произведениям. Получилось две противоположные точки зрения на ценность главнейших душевных способностей человека – ума и сердца. Жуковский, признавая немалое значение за деятельностью разума, остался противником рационализма, равно как, считая чувство за высшую способность человека, далеко не сочувствовал романтизму à la^{1*} Руссо. В мировоззрении Жуковского смягчились все наиболее резкие крайности романтизма. Наш писатель был слишком оптимистом, чтобы отрицательно относиться к какой бы то ни было области духовного мира человека, чтобы не признавать ее целесообразность. «Все в жиз-

^{1*} подобно (фр.).

ни к великому средству». И вследствие того, что цель нашей жизни есть что-то «великое», и средства, ведущие к ее достижению, должны также считаться за «священный дар свыше». Сердце Жуковский ставил одно-ко выше ума, хотя, как сказано, и за последним признавал большое значение. Чувство придает жизни высший смысл. «Лучшее наше добро», говорит сам Жуковский, «есть наше сердце и его чистые чувства». Мы не можем найти удовлетворения в «быстрых радостях» и «ложных мечтах», ибо все это смертно. Оно только научает нас «утрачивать верные блага свои», научает презирать и самую жизнь. Но, судя по тем особенностям, которые присущи самому существу человека, которые лежат в самой его природе, мы созданы для блаженства, для поклонения всему святому и для достижения идеалов. Но где же оправдание всех наших поисков за правдой, если на земле все мимолетно, все может быть разрушено смертью в одно мгновение? Единственно, что не боится судьбы, что есть «истинные блага сердца», это – «любовь и сладость возвышенных мыслей». Любовь есть самое высокое наслаждение, и только при ее наличности мы счастливы. Любовь, соединяющая родственные души, несмотря на свою кратковременность, сообщает человеку новые силы и заставляет его, подняв в небесные сферы божественного счастья, понять всю «великость творения». Любовь открывает нам новые, неведомые до нее области, при свете ее живительных лучей мы освобождаемся от пошлости обыденной жизни, мы получаем возможность насладиться тем, что вечно и воистину прекрасно. Святое чувство любви очищает человека, и оно необходимо, ибо для того, чтобы быть счастливым, нужно «быть достойным счастья» («Песня», 1813 г.).

Любовь, вместе с скорбью и страданием – самые главные мотивы поэзии Жуковского. Но эта любовь есть нечто совершенно отличное от того, что мы обыкновенно понимаем под этим словом. Это, говорит Белинский, «скорее не любовь, а потребность, жажда любви, стремление к любви, и потому любовь в поэзии Жуковского – какое-то неопределенное чувство». Это

Уныния прелесть, волненье надежды,
И радость и трепет при встрече очей,
Ласкающий голос – души восхищенье,
Могущество тихих, таинственных слов,
Присутствия радость, томленье разлуки.

Такое значение чувства любви становится еще более важным, если человек, согретый ее дыханием, начинает верить в вечную любовь, ко-

торая не прекращается до смерти («Рыцарь Тогенбург»), которой нет конца и за гробом («Жалобы Цереры»). Встретившему взаимность в своей любви человеку становится более легким земной путь и стремление к «возвышенной цели». «Кто раз полюбил, тот на свете уже одиноким не будет». Даже имея перед собою объект своей любви реально уже переставшим существовать, такой человек все-таки счастлив. Ведь

Для сердца прошедшее вечно,
Страданье в разлуке есть та же любовь,
Над сердцем утрата бессильна.

Таково отношение Жуковского к чувству любви. Но область сердца, как уже сказано, есть именно та область, которую романтик живет по преимуществу. Углубляясь постоянно в самого себя, обращая все свое внимание на личную внутреннюю жизнь, он как бы забывает все окружающее и мыслит только о прошедшем, которое принесло ему счастье, или о будущем, где все «светлое былое» возвратится. Жуковский жил исключительно прошедшим и будущим. «О милое воспоминанье!» – восклицает он в стихотворении «Мотылек и цветы», где говорится, как мотылька привлекают «цвет воспоминанья» и «цвет сердечной думы»,

О милое воспоминанье
О том, чего уж в мире нет,
О дума сердца – упованье
На лучший неизменный свет.
Блажен, кто вас среди губящего
Волненья жизни сохранил
И с вами низость настоящего
И пренебрег, и позабыл!

Подобное значение воспоминания признает только романтизм, только романтики, как наш Жуковский.

Чтобы закончить характеристику романтических идей Жуковского, которые проведены им в его элегиях и балладах, нам следует указать еще на одну особенность романтизма, ту особенность, которая иногда предполагается всеми другими только что упомянутыми отличиями этого направления, иногда же (и очень у многих романтиков) существует как нечто отдельное от их стремлений в идеальный мир, как нечто совершенно независимое. Это именно живая вера в Бога. Романтизм Жуковского есть мировоззрение, которое всецело основывается на догматике христианства. Все идеи этого мировоззрения соединены

в одно целое верю в существование Бога, который в представлении Жуковского является и Высочайшей Истиной и Бесконечным Добром и Совершеннейшей Красотой.

Лучший друг нам в жизни сей
Вера в Провиденье.
Благ Зиждителя закон:
Здесь несчастье – лживый сон;
Счастье – пробужденье. («Светлана»).

Отсюда тот светлый идеализм, то оптимистическое настроение, которые не покидали Жуковского всю его жизнь и которые придавали ему сил для сопротивления тяжелым ударам недоброй судьбы. Ропот на Бога Жуковский считал недопустимым, потому что горячо верил, что от Него может быть только доброе. Нравственная идея необходимости беспрекословно переносить страдания выражена во многих балладах, между прочим, в «Людмиле», где хор мертвецов так поет над девушкой, умершей за свой ропот :

Смертных ропот безрассуден;
Царь Всевышний правосуден;
Твой услышал стон Творец;
Час твой бил, настал конец.

Элегий и баллад, где Жуковский выражает свои религиозные убеждения, очень много; можно даже сказать, что все они в той или другой степени служат отражением религиозного настроения автора. С религиозной точки зрения Жуковский осуждает всякое преступление, и в балладе «Ивиковы журавли» мы находим тяжелый приговор Эрринии, богини мщения, преступнику-убийце. Та же идея проводится и в балладе «Суд Божий над епископом». Мы не будем рассматривать других баллад с религиозными идеями – они все однообразны и мало отличаются по своей главной мысли от упомянутых. Таким образом, скрепляющим цементом в мировоззрении Жуковского является вера в святость религии, вера в ее необходимость для людей. Будучи сам христианином в настоящем смысле этого слова, Жуковский и свою поэзию сделал «земной сестрой религии небесной». В этом его значение, в этом его сила неотразимого обаяния.

Говорят, что в жизни каждого человека бывает романтическая эпоха. Говорят еще, что это есть время ранней юности, «когда человек живет преимущественно сердцем». Действительно, идеализм в

той или другой форме всегда есть принадлежность юноши и даже существует специальный термин – «юношеский идеализм». Но в высшей степени странно, когда говорят, что романтическое настроение присуще только молодым людям, странно, что пугают каким-то разочарованием в жизни, которое непременно следует за эпохой романтизма. Ведь фаустовский вопрос «откуда?» и «куда?» встает неумолимо над каждым мыслящим человеком и при том совершенно независимо от того, юноша он или взрослый. Неумолимо встает он и гложет до тех пор, пока не найдешь на него истинного ответа. Но попробуйте решить эти вопросы (о необходимости их разрешения я не говорю) без посредства метафизики. Это вам не удастся. Вы будете метафизиком, вы будете идеалистом. А будучи идеалистом и станете романтиком. Романтизм, конечно лишенный всех своих крайностей, есть *единственное* мировоззрение, которое *способно удовлетворить ищущего истины человека*. На протяжении всей сознательной жизни человечества появлялось немало философов, из которых почти каждый строил свою философскую систему. Но эти системы могли только удовлетворить одно-два, много три поколения. Появлялись другие системы, которые опровергали предыдущие, и принятие этих последних делалось уже невозможным. Вся история философии представляет ряд попыток понять непостижимое, объяснить для нас необъяснимое. Иногда кажется, что будто бы один философ и справедливо рассуждает, но, прочтя другого, не знаешь к кому из них пристать. Да где же, наконец, истина? – спрашивает утомленный в поисках за правдой слабый человеческий разум. – И что есть эта истина? Но, полагаясь на ум, полагаясь на позитивное знание, мы забыли о достоинствах человеческого чувства, забыли, что такое вера. Откройте Евангелие и вы найдете слова Божественного Учителя: «Аз есмь истина!» Признавши эту святую правду, мы избавляемся от тех мучений, которые доставляются нам всеми этими вопросами «откуда?» и «куда?» Но ставши христианином, станешь романтиком. Прекративши бесплодные напряжения ума в погоне за решением того, что есть истина, мы станем более доверчивыми своему чувству и более твердыми в вере, оставив на долю ума удовлетворение его любознательности. Христианско-романтический идеализм избавит нас от пресмыкания по серым, лишенным солнца плоскостям.

И вот когда выступает Жуковский со всей своей нравственной силой, так обаятельно действующей на читателя-идеалиста, еще не совсем свыкшегося с пошлостью окружающей среды.

И тихо всплывают в уме фантастические, воздушные образы грустно-задумчивой поэзии Жуковского, певца тоски и страдания... Тихо проносятся эти чудесные образы, освещенные волшебным сиянием таинственной луны, сотканые из быстрых лучей заходящего счастья, лучей с «знакомой, но тайной страны». И чувствуется невольно близость этого поэта-романтика, в чудных стихах воспевшего грустное, тихое, застенчивое и ожидающее только одного дорогого взгляда чувство любви, человека, стремившегося туда, где нет страдания, где воздух напоен божественными звуками вечного и неразрушимого счастья, где все прекрасно, где нега и добро, где красота и совершенство. Жуковский будет всегда дорог для каждого человека, и если устареет его язык, устареют стихи, то не потеряет значения его мирозерцание, которое с редкостной силой отразилось в его произведениях. И сердечно приветствуя зарождающееся в современной философии стремление к идеализму, я выражаю полную уверенность, что идеалистическая философия и неразрывно связанный с нею романтизм (разумеется, без прежних его крайностей) принесут достойные плоды и найдут себе многочисленных последователей-философов, которые наконец поведут уставшее от продолжительных усилий человечество к божественному счастью и абсолютному совершенству.

«СЕЛЬСКОЕ КЛАДБИЩЕ» [В.А. ЖУКОВСКОГО] КАК РОМАНТИЧЕСКОЕ ПРОИЗВЕДЕНИЕ

Не было и нет такой литературы, в которой бы не происходило постоянной борьбы новой школы со старой, нет таких писателей, которые бы не стремились дать произведения, лучше других способные удовлетворить читателя. Ломоносов и Державин думали, что только ложноклассицизм, представителями которого они являлись в громадном большинстве случаев, может удовлетворить общество. И некоторое время ложноклассическая поэзия твердо стояла в русской литературе, и если не было явных нападок на нее, то сами ложноклассики бессознательно опровергали ее, давая произведения, которые они творили свободно, единственно подчиняясь своему поэтическому вдохновению. Карамзин первый стал на противоположную точку зрения; его сентиментализм был сильной реакцией школе ложнокласси-

ков. Но то, что у Карамзина являлось в зародыше, что было выражено у него в смутном очертании, то у Жуковского вылилось в яркие формы и предстало на общественный суд в виде романтизма. «Сельское кладбище» было, кажется, первым чисто романтическим произведением в русской литературе. На место прежнего изречения Буало, которому должны были следовать все поэты: «Aimez donc la raison»^{1*}, Жуковский как бы ставит такое: любите только чувство и будьте послушны только добрым движениям вашего сердца. В этом идея «Сельского кладбища». Чувство это – высшая способность души, и Жуковский в другом произведении прямо говорит, что добродетель без знания еще ничего, а знание без добродетели совсем теряет свое значение. Итак, человек должен быть доброжелательным, должен быть чувствительным, чтобы оправдать «святейшее из званий – человек». Чувство имеет высший смысл в нашей жизни.

Интересно, как развивает эту мысль Жуковский в своем произведении. Прежде всего он дает изображение сельского вечера. Наступает ночь со всей ее задумчивостью и таинственностью... Тишина так и вызывает грустное настроение, вызывая вместе с тем повышенную чувствительность, а крик совы и мрачные овраги при свете таинственно-волшебной луны заставляют подняться мысленно от этой грустной обстановки в тот мир, где нет печали и слез. Прием, употребляемый Жуковским для действия на чувство читателя, мы видим, довольно совершенен. Сельская жизнь, которую описывает в дальнейшем поэт, также в тех самых целях, представляется в сентиментальном свете. Сельские жители, теперь лежащие во прахе, когда-то тоже работали, тоже жили, чувствовали и страдали. Теперь – «ничто не вызовет почивших из гробов». И пр[очее] в этом роде. Плавный растянутый стих в соединении с частыми эпитетами грусти действительно может заставить читателя проникнуться мыслью о ничтожестве и бренности земного счастья и величья. И стоит ли здесь ненавидеть? – как бы вопрошает поэт, всецело проникнутый сочувствием к низшим^{2*} обиженным судьбою людям. А между тем, «рабы сует», «наперсники фортуны ослепленны» с гордостью относятся к могилам бедняков и презирают их лишь потому, что они не разукрашены пышными и богатыми памятниками. «Рабы сует» не понимают нравственного превосходства обездоленных, им неизвестно, что

^{1*} «Любите разум» (фр.).

^{2*} Зачерк.: обездоленным.

Их рок обременен убожества цепями,
Их гений строгою нуждой был умерщвлен^{1*}.

Отсюда вытекает значение гуманного чувства человека, значение сострадания к приниженным во внешнем положении людям. Любовь к ближнему – в этом смысл, правда жизни. Но где же средство распространить тот взгляд, что только при любви к другому, при сострадании к положению бедняка, наша жизнь имеет смысл. Могущественным средством является, как думает Жуковский, поэзия. Поэзия есть добродетель. Поэт, который способен лить слезы, сознавая всю тщету земного счастья и славы, будучи кроток сердцем и помогая ближнему в чем только можно. Поэзия и жизнь поэтому по представлению Ж [уковского] – одно и то же.

Итак, Жуковским проповедывался культ чувства. Но поэт-романтик, ставя чувство на место главнейшей способности души и постоянно углубляясь в самого себя, в результате оказывается человеком с преувеличенной чувствительностью. Такой чувствительностью и проникнута элегия «Сельское кладбище». Далее, чувствительность, мягко и нежно относясь к окружающей жизни, встречала совсем другое к себе отношение. Это вызывало у писателя элегический тон, которым и проникнута «Сельское кладбище» от начала до конца.

Но не только одно «Сельское кладбище» написано Жуковским в стиле романтизма. Он был романтиком всю жизнь и все его сочинения, поэтому, отличаются в большей или меньшей степени романтическим настроением. Правда, Жуковский, как и его предшественники-ложноклассики, впадал в крайность; его поэзия была далека от действительности. Но он изображал внутренний мир человека, не выдумывая его, а сам переживая умом и сердцем все то, что входило в его идеал. Жуковский стремился разъяснить истинные вечные достоинства человеческой жизни, указывая на ее высшие интересы, стремился и поэзии дать высшее значение, сближая ее, если не с окружающей нас жизнью, то с жизнью сердца, чтобы тем очистить и возвысить душу.

Эти указанные элементы мирозерцания Жуковского не есть^{2*} нечто фантастическое, и принадлежность только одним романтиков, а потому понять и оценить Жуковского – долг всякого человека, стремящегося построить истинное мирозерцание и достичь своего идеала.

^{1*} Неточная цитата, правильно: «Их гений строгою нуждою умерщвлен».

^{2*} Зачерк.: элементы.

О НАРОДНОСТИ ПУШКИНА

Всякая литература в своем стремлении к возможному совершенству прежде всего стремится быть народной, то есть соответствовать нуждам и стремлениям своего народа. Но не всякий писатель способен понять душу своего народа настолько, чтобы быть в состоянии сделать свои произведения наиболее для него подходящими. В русской литературе это стремление к народности началось давно, еще во времена Фонвизина. Но ни один писатель не совмещал в себе такого огромного поэтического размаха и, вместе с тем, такого понимания русского человека, как Пушкин. Он не подошел к русской жизни с какой-нибудь одной стороны, как Фонвизин, не был так неразборчив в идеализации явлений русской народной жизни, как Жуковский, но обнял всю Русь своим великим художественным дарованием и оценивал ее никогда не оставляя почвы здравого русского смысла, усовершенствованного западно-европейским образованием. Народность Пушкина поэтому проявлялась как в его личности, так и в его литературных произведениях. Оценивая все с русской точки зрения, он ту же точку всегда применял и по отношению ко всяким особенностям иностранной жизни. Но не в этом характере оценки событий лежит основа народности в личности Пушкина. Она заключается скорее в его *любви ко всему русскому*. Эта любовь имела своим объектом и жизнь простого крестьянина (Арина Родионовна), и помещичью жизнь (соседи в Тригорском), и русскую жизнь в прошлом (изучение «Истории» Карамзина и летописей, «История Пугачевского бунта», желание написать историю Петра Великого).

Но если народность в личности Пушкина имеет значение только для самого писателя и для тех людей, с которыми ему приходилось сталкиваться, то народность в его творчестве имеет вместе с тем и великое общественно-литературное значение. Здесь мы тоже должны прежде всего отметить в качестве главного пункта отношение Пушкина ко всему с русской точки зрения, а потом и любовь к русским людям и к русской природе. Пушкин с большим старанием и с большой любовью разрабатывал русские типы, никогда не покидая почвы строго объективного, наблюдательного (а не экспериментального, как у Гоголя) творчества. Что в произведениях Пушкина мы находим действительно любовное, но в то же время и объективное отношение к достоинствам и недостаткам русского человека, достаточно доказывает сравнение любого героя «Капитанской дочки» хотя бы с лермон-

товским Максимом Максимовичем. Сказки же и целая масса мелких стихотворений (как, напр. то, где говорится об охоте крестьянина на медведя) показывают, что Пушкин был народным поэтом не только по своему художественному мировоззрению, но и по внешней стороне его литературных произведений. Понимание русской народной жизни сквозит у Пушкина в каждом самом незначительном произведении; так, например, в стих[отворении] «Бесы» мимоходом, всего в двух коротких стихах, охарактеризована вся психология русской жизни. А таких примеров можно привести очень много. В романе «Евгений Онегин» мы можем найти указание на то, что любовь к русской природе является иногда необходимой для поэта.

Таким образом, одна народность в Пушкине, именно народность в пушкинском смысле, дает нам право назвать творчество его наиболее соответствующим русской жизни и даже вообще жизни, так как это творчество имеет и общечеловеческое значение. Но если мы прибавим к этому и другие достоинства пушкинского гения, то мы можем прямо сказать, что литературная деятельность Пушкина отвечает всяким, даже самым необязательным, требованиям и вообще искусства.

ТИП МОЕЙ ПАМЯТИ

Мне вспомнился один отставной офицер. Затем пришли на ум товарищ прокурора, один старичок, бывший бухгалтер и наконец образ одной девушки, который прежде всего всплыл у меня в сознании, когда я сел писать и который вспомнил еще, когда батюшка^{1*} диктовал эти вопросы.

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

^{1*} Упомянут о. Василий (Василий Антонович Чернявский), преподававший в Новочеркасской классической гимназии Закон Божий и курс психологии. Он окончил Киевскую Духовную Академию и был разносторонне образован.

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

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

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

Во всех этих случаях, за исключением последнего, слуховые образы возникают параллельно с зрительными. Но интересно, что появляются прежде других почти всегда зрительные образы. Что я вспоминаю, произнося слово «праздник»? Мне прежде всего вспомнился концерт, который был в одной станице 2-го января 1909 года, т. е. на святках. Я вспоминаю, как одна мадам гипнотизировала собаку для живых картин. Мне живо представляется, как я вбежал на улицу, когда в здании, где был концерт, вспыхнул пожар^{1*}. Последний скоро прекратился, порядок был быстро восстановлен. Я помню, что после довольно интимного разговора, или лучше сказать после интимной сцены, я вернулся домой, не спал целую ночь и приехал на другой день в Новочеркасск. Вторым предметом воспоминаний была громадная комната, наполненная гостями, сидящими за столами. Они кричат «ура!» и опрокидывают себе в пасть рюмки разноцветных жидкостей. Это были именины, все тогда же, все на то же Рождество. Это, пожалуй, и не припомнилось бы мне, если бы на предыдущем уроке психологии при слове «праздник» – батюшка не упомянул бы о бутылках, которые, как известно, состав-

^{1*} Эпизод с пожаром в театре, ставший для автора архетипическим, использован в сюжете повести «Театрал» (1932).

ляют необходимость каждого праздничного стола. Учить стихи и пр. я могу только вслух или, по крайней мере, двигая органами произношения. Учить про себя не пробовал, да едва бы что-нибудь и вышло. Когда по каким-либо обстоятельствам я не могу читать вслух, то приходится довольствоваться тем, что только двигать губами и языком. При таком условии время, необходимое для запоминания стихотворения, несколько увеличивается. При чтении же обыкновенных уроков по истории, физике, психологии и пр. движение губами и языком является необходимым только в тех случаях, когда урок труден и требует большого напряжения внимания. Что касается вопроса о том, легче ли мне заучивать с чужих слов или читать своими глазами по книге, то я думаю, что наверно бы лучше усвоил лекцию профессора, которую я слышал в читальне, если дома прочитал только раз ее текст. Снов, вообще говоря, я вижу мало. Впрочем, возможно, что я их не помню. Обыкновенно я *вижу* что-нибудь, двигаюсь меньше, а еще реже *слышу* звуки. Я сейчас даже не припомню ни одного сна, чтобы я что-нибудь слышал. Резюмируя, можно сказать, что зрительные образы оказываются у меня господствующими перед другими. Я не принадлежу начисто-зрительному типу, потому что зрительный образ у меня всегда так или иначе соединяется с слуховыми, но все-таки сказать, что преобладающим видом памяти у меня является зрительный вид, гораздо вернее на мой взгляд, чем думать о преобладании какого-нибудь другого вида.

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

«КОРЕНЬ УЧЕНИЯ ГОРЕК, НО ПЛОДЫ ЕГО СЛАДКИ»

Природа наделила человека умом, способным развиваться и познавать, сердцем, преклоняющимся на доброе и злое, и волей, выбирающей цели и способы стремлений. Заложенные в основе нашего существа идеи говорят нам о том высоком призвании, к которому назначен человек, и они являются главным двигателем всего духовного совершенствования. Напрасно бы мы стали говорить против того, что человек предназначен для чего-то более высокого, чем его земная жизнь. Мы не в силах привести достаточные для этих мыслей доказа-

тельства, а если бы и привели, то внутреннее наше убеждение, наше сердце было бы против. Но то обстоятельство, что мы имеем в своем распоряжении такие способности, какие не знает ни одно живое существо, еще не значит, что поставленные нами цели можно достигнуть сразу. Сами по себе наши природные способности, не собранные в одно целое и не направленные к одному, почти всегда теряют свое значение и не приносят той пользы, какой бы можно было от них ожидать. Главная трудность духовного развития в том и заключается, что из всей массы человеческих стремлений и сил, данных для их удовлетворения, нужно выбирать только те, которые не противоречат моральным требованиям и которые отвечают нашему сознанию человеческого достоинства. Труден и длинен путь, ведущий к мудрости, то есть добродетели в соединении с умом, но чем труднее этот путь, чем больше удалось человеку преодолеть препятствий, тем приятней становится для него жизнь, тем большие его ожидают награды. Эта мысль как нельзя лучше выражена греческим ритором Исократом, который, сам испытав трудность «учения» и познав его пользу, оставил нам свое изречение: «Корень учения горек, но плоды его сладки». Оно так соответствовало действительности, так было справедливо, что с течением времени обрратилось прямо в поговорку. Живучесть этого изречения всецело зависит от того, что оно, безусловно, истинно. Почему же начало учения всегда сопряжено с такими трудностями, почему «корень учения» никогда не бывает сладким.

Рассматривая этот вопрос, мы должны принять во внимание, что «учение» почти всегда начинается нами еще в детском возрасте. Силы наши, с которыми мы приступаем к изучению первоначальных предметов, далеко не соответствуют серьезности (для детского, конечно, ума) этих последних.

Учащийся, раньше живший только простыми восприятиями извне, не обрабатывая их серьезно в своем сознании, теперь должен производить соответствующие действия в уме над воспринятым, он обязан уметь, при понимании связи между данными предметами, находить эту последнюю между другими предметами, ему еще неизвестными. До начала учения ребенок без всякого ущерба для себя пользуется механической памятью, но в начале такая память уже не играет столь большой роли. Здесь, как говорят, нужна смекалка. А этой-то смекалки не хватает у многих детей, что доставляет им большие трудности при учении.

Но если мы глубже проникаем в психику ребенка, который сидит в тесной комнате и с трудом разбирает слова, водя пальцем по букварю, то нам еще ясней станет причина неприятностей, связанных с первы-

ми опытами школьника. Ум его, как уже сказано выше, не привык мыслить в собственном значении этого слова; всякому же предмету для того, чтобы ребенок его мыслил, сознавал, нужно, разумеется, войти сначала в сознание, и вот это-то «вхождение» и есть другая причина весьма многочисленных страданий для дитяти. Нужен для учения ум, который бы мог верно схватывать слышанное или прочитанное, нужна память, правда, и механическая, но больше всего рассудочная, ибо только при наличности последней возможно основательно усвоить многочисленные науки, наконец, нужна воля, которая бы могла заставить просидеть нужное время за книгой и выучить то, что положено. А какой у ребенка ум, какая воля? Взрослый человек имеет возможность принудить себя, остановить внимание на известном предмете, выбрать из него все существенное и запомнить; у ребенка же такой способности нет, он еще не выработал тех приемов, которые необходимы при изучении для каждого. Это недостаточное развитие способностей служит нередко камнем преткновения для начального образования ребенка. Каждый из нас может припомнить не один случай из своего детства, когда какое-нибудь арифметическое правило или какая-нибудь задача служили для нас причиной многочисленных слез и неприятностей для наших родителей.

Недостаток духовных сил, который обуславливает собою «горечь» учения, сопровождается еще одним обстоятельством, намного со своей стороны увеличивающим неприятности первых лет умственной работы ребенка. Это именно – мелочность и неинтересность получаемых им в первой школе сведений и непонимание им пользы элементов науки и искусства. Что науки для ребенка не могут быть интересными, это видно из того, что он не может их приложить к своей жизни. Случается, конечно, что ребенок интересуется какими-нибудь предметами в школе и сидит за книгой, находя себе удовольствие в занятиях, но это уже исключение; что правильно для человека талантливого от природы, то не всегда приложимо ко всем остальным людям. Да и тот, кто в раннем уже детстве начинает сам, безо всякого принуждения заниматься науками, едва ли может сознавать всю пользу усидчивого труда, не говоря уже о тех детях, которые ничем особенным не отличаются. Как может быть приятно ребенку учение при таких обстоятельствах, когда вместо веселых игр на воздухе и ласк окружающих родных, ему приходится зубрить неизвестно для чего скучные и непонятные правила, когда его так тянет побегать, порезвиться и оставить противную комнату с трудными книгами и строгим наставником? Учение же непременно требует своего: без прилежания не будет познаний, без повто-

рения они будут слабы, без упражнений в них ребенок будет неопытен, без упорного труда не будет в состоянии приступить к другим, более серьезным наукам. Многие даже так и оставляют учение, потому что они не в силах заставить себя заниматься. Способности у них, безусловно, есть, на что указывает проявление их вне школы, но у этих детей нет прилежания, нет воли, чтобы овладеть собою и заставить себя исполнять ученические обязанности. Все это вполне ясно объясняет, почему начало учения сопряжено с большими неприятностями и затруднениями для учащегося.

Но не всегда учение доставляет только одни неприятности. В сущности, эти неприятности ничтожны, ибо они только присущи детскому возрасту, и, если говорить о них, принимая во внимание все вообще, что приходится человеку испытать в жизни, то незначительность их станет еще более ясной и понятной. Человек, одолевший трудности начала учения и не истративший для него всей своей энергии, в конце концов придет к убеждению, что «плоды учения» приятны и полезны так, как говорит разбираемая нами поговорка.

Оставляя пока в стороне все материальные выгоды, которые мы получаем от науки, обратим внимание на ту ее сторону, которая доставляет нам внутреннее удовлетворение и служит главной причиной нашего духовного развития. Цель изучения наук и переработки тех сведений, которые они доставляют, есть формирование в нас личности, то есть совокупности таких идей и убеждений, которые бы составили собой неотъемлемую принадлежность нашего «я». Каждый человек представляет собой нечто независимое и обособленное целое. Быть цельным, быть самостоятельной единицей, то есть иметь Свое действительно своим – идеал образованного человека. Но приобрести убеждения, которые бы образовали в нас личность, можно лишь путем долгого и упорного изучения наук. Имея свои убеждения, мы становимся в определенное отношение к окружающим людям, к обществу, к государству, и это уже должно доставить нам большое удовлетворение. Да, кроме того, чистое знание, без всякого употребления его на выработку мирозерцания, уже оно одно служит для человека источником высоких наслаждений. Но наука приносит «сладкие плоды» даже таким людям, которые по своей близорукости не ждут от нее духовного удовлетворения. Многие при изучении наук преследуют только одни материальные выгоды и преимущества, и в их осознании достижение известного «образования» всегда соединяется с достижением материальных успехов. В этом случае «плоды учения» еще более очевидны. Раз человек достиг известного положения в обществе, если он обеспе-

чил себе безбедное существование, то «сладкий плод» учения становится для него прямой реальной действительностью. Можно нередко встретить таких людей, которые, по своей ли вине, или просто благодаря дурным условиям существования, не получив в молодости достаточного образования, вступали в жизнь без всяких научных познаний и подготовок для деятельности в качестве полезного члена общества. Эти люди, если они не испытали всех трудностей первых лет учения по своей лености и несамодеятельности, всегда упрекают самих себя, и начинают «учиться» уже в зрелых годах. До тех пор, пока не сделаются образованными, они не могут рассчитывать на те выгоды и ту пользу, которую другие люди получают после многих лет труда и лишений ради образования.

Вместе с теми, которым мешали раньше учиться внешние обстоятельства, они, начиная заниматься, с удовольствием переносят все трудности учения и думают вместе с поэтом, который, «погубив много жизни на разные забавы», с сожалением говорит:

<...>Грустно думать, что напрасно
Была нам молодость дана!^{1*}

Выгоду образования можно сравнить с урожаем на земле крестьянина. Ранней весной начинает он свои полевые работы и трудится все лето, несмотря на страшно изнуряющую жару на поле, где нет ни одного дерева, которое бы могло скрыть его под свою тень. Но честно потрудившегося крестьянина ожидает удовольствие отдыха и полного довольства на круглый год.

Тяжел и многотруден посев первых стараний учащегося, но будущий урожай настолько заманчив, настолько он много дает обещаний, что «корень учения» всяким должен переноситься с полным терпением и добросовестностью.

Примеров того, как вознаграждаются прилежные занятия, в истории мы можем найти немало. Освистанный своими согражданами, косноязычный, не подававший никаких надежд грек Демосфен после упорного труда и стараний превращается в великого оратора Греции. Петр Великий, воспитание которого мало чем отличалось от воспитания предшествовавших ему московских царей, познавши необходимость «учения», сам сначала сделался таким человеком, каким хотел сделать своих подданных. При нем русское войско, испытав «горечь учения» (оно почти все было перебито при Нарве), пожало и его «слад-

^{1*} Цитата из «Евгения Онегина» А.С. Пушкина.

кие плоды» после Полтавского сражения. Чуждающийся всего иностранного и не желающий учиться у других, современный Китай мало чем отличается от прежнего Китая, в то время как Япония, вполне предавшаяся европеизации, которая была порой так же трудна для ее жителей, как реформы Петра для русских, пожинает теперь плоды своего учения, все более и более развиваясь как в культурном, так и политическом отношении.

Один мыслитель сказал: «Ничто на свете не может так убедительно повлиять, как добровольно выраженная признательность». И действительно, какое доказательство может быть лучше того, какое представляет собой изречение авторитетного лица, на собственном опыте проверившего истинность своих слов. «Μαυήματα – παυήματα»^{1*}, – сказал еще в V в. до Р.Х. Геродот. Эту истину признали римляне, создавшие свою поговорку: «Quae nocent, docent»^{2*}.

Ее не чуждались как поэты и философы древнего мира, так и ученые нового времени. «Perfer et obdura: labor hic tibi proderit olim»^{3*}, – сказал Овидий; «Non est ad astra mollis e terris via»^{4*}, – сказал философ Сенека. Последнее изречение мало-помалу превратилось в более короткое: «Per aspera ad astra»^{5*}, которое и теперь служит для многих девизом всей их деятельности. В одной своей песне немецкий поэт Геллерт говорит:

«Ein jeder Stand hat seinen Freuden,
Ein jeder Stand hat seine Last.»^{6*},

а другой, Гердер, в стихе: «Die wiedergefundenen Löhne»^{7*}:

«Was die Schickung schickt, ertrage!
Wer ausharret, wird gekrönt».

(Переноси то, что посылает судьба! Кто терпеливо вытерпит до конца, тот получает венец).

^{1*} Учение – страдание (*греч.*).

^{2*} Что вредит – учит (досаждает) (*лат.*).

^{3*} Переноси и будь тверд: труд некогда принесет тебе пользу (*лат.*).

^{4*} Путь не гладок от земли до звезд. Путь от (каких-то земных дел) до звезд негладок (*лат.*).

^{5*} Через трудности к звездам (*лат.*).

^{6*} Каждое состояние имеет свою радость, каждое состояние имеет свою тягость (*нем.*).

^{7*} Вновь обретенная награда (*нем.*).

Многие истины, которые выражены в пословицах, можно оспаривать. Из них «корень учения горек, но плоды его сладки» есть та, которая меньше всего подлежит какому бы то ни было оспариванию или сомнению. Отсюда вывод один. Мы обладаем великими средствами к духовному развитию; одним из этих средств является наука. «С умом ведь, все люди Гераклиты», – сказал Карамзин. Обязанность каждого – использовать данные ему силы и способности на пользу просвещения и последовать призыву нашего первого философа и ученого Ломоносова, который 150 лет тому назад сказал вдохновенными стихами современному ему юношеству:

Дерзайте...
Раченьем вашим показать,
Что может собственных Платонов
И быстрых разумом Невтонов
Российская земля рождать!

14 декабря 1909 года

«ТРУД КОРМИТ, ЛЕНЬ ПОРТИТ». НАРОДНАЯ ПОСЛОВИЦА

Пословицы и поговорки составляют особый вид народного творчества. Этот вид обладает той особенностью, что он преимущественно является выразителем народного мировоззрения, что здесь народ дает изречения своей мудрости. Склонность к самооправданию обуславливает существование пословиц, не только как афоризмов действительной мудрости, но и как положений с сомнительной истиной в основе. К каким же из этих пословиц следует отнести данную нам: «Труд кормит, а лень портит»? Но прежде ответим на вопрос, что такое труд и что такое лень? Вообще говоря, труд есть затрата жизненных сил, лень – полусознательное нежелание использовать имеющиеся в распоряжении средства. Итак, затрата жизненных сил (мы говорим о действительно полезном труде) кормит, т. е. доставляет человеку средства к жизни.

Человек имеет массу потребностей, и от того или другого их удовлетворения зависит все его благосостояние. Единственным же фактором, обуславливающим последнее, служит труд. Ведь никто

же не станет говорить против необходимости для человека жить согласно лучшим правилам, против необходимости вести добрую и здоровую жизнь.

Принявши это положение за истину, мы принимаем тем самым и то, что труд есть основа человеческой жизни. Найдите, не признавая за трудом принадлежащее ему значение, что-нибудь такое, что бы могло удовлетворить столь разнообразные человеческие потребности и человеческие желания. – Наша жизнь состоит из тех отдельных деятельностей, которые рождаются, с одной стороны, из нашего воздействия на окружающих людей, внешний мир, и, с другой, из реакций этих последних на нашу активность, на нашу самодеятельность. Мы живем, ибо действуем. И как это «действие» уже предполагается жизнью, так труд есть сущность жизненных отправления нашей личности, «я». Это приближает положение «труд кормит» к значению аксиомы; но и действительно всякий здравомыслящий признает за трудом главную роль в человеческой жизни. Итак, труд необходим, если мы признаем за необходимостью удовлетворение хотя некоторых наших потребностей, если не считаем жизнь за смерть, за недеятельность, за пустое произведение природы.

Трудящийся пожинает плоды своих трудов, и ему не нужно доказывать необходимость этих последних. Труд его кормит, т. е. дает жизнь и душе и телу.

Как мы определили, лень есть полусознательное (часто, впрочем, и сознательное) нежелание использовать имеющиеся у нас в распоряжении средства. Но не говорят ли за вред лени все те положения, которые мы сейчас привели в пользу необходимости труда? – Человек исполнен жизненных сил. Ими природа обильно наделила человека. Эти силы необходимо требуют, так сказать, точки приложения; дело разума употребить их на доброе. Но часто бывает так, что человек по умственной неразвитости не может использовать их как следует, и употребить только на свою пользу (*не quasi-пользу*). Выходит, что жизненная энергия, не будучи направлена на должное, выражается в дурном и служит причиной различных пороков и недостатков. Другими словами – «лень портит». Но не долго сравнительно продолжается то время, когда способности человека сохраняют свою первоначальную свежесть и силу. Без постоянных упражнений они гибнут и редко возвращаются. Лень портит человеку всю его жизнь.

Обращаясь к истории мы найдем массу примеров, подтверждающих истинность разбираемой пословицы. Римляне были до тех пор славными завоевателями и доблестными гражданами, пока считали

труд за необходимость в жизни. Когда же всем обществом овладела лень, апатия, когда стали стремиться к роскоши и избегать честного труда, то о доблестях и завоеваниях не могло быть и речи. Организм Римской империи сгнил и разрушился только благодаря всеразрушающей лени и роскоши – этой родной сестры лени. То же надо сказать о Греции, о древнем Египте, о Персии в былые времена. Испанцы в новые века, турки почти во все времена, эти люди, привыкшие покоиться на мягких диванах, отпивая из чаши разные хересы и шербетты, и не знакомые с тем, что значит трудиться – они всегда служили символом невежества, негодности или, в крайнем случае, посредственности. Те же страны, где введен свободный труд, где рабочие могут действительно «работать», как Соединенные Штаты, процветают и идут впереди тех стран, где разные условия способствуют отворачиванию жителей от труда.

Оставляя в стороне такие классические литературные примеры, подтверждающие данную пословицу, как Евгений Онегин, Митрофанушка Простаков, Обломов, обратимся к свидетельству тех людей, которые своим авторитетом заставляют еще глубже убедиться в справедливости пословицы. «Трудивыйся даяет» – говорит Св. Писание, где есть еще замечательная притча о необходимости использования «талантов»^{1*}. У Мономаха находим: «Лень бо всему мати» (т. е. всему дурному)^{2*}, у Боратынского – «Живитель сердца – труд»^{3*}.

Басни Крылова тоже подтверждает пословицу «Труд кормит, лень портит» («Стрекоза и Муравей» напр.). Примеры из жизни завлекли бы нас далеко, и поэтому мы упомянем только о жизни и деятельности пчелы.

Следует однако заметить, что не всякий труд может принести пользу. Разумеется, только работая для достижения высоких целей, мы можем сказать вместе с поэтом: «Слава святому труду!»

^{1*} Имеется в виду притча о талантах в Мф. 25.15–30.

^{2*} Цитата из «Поучения» Владимира Мономаха, великого князя киевского. «Поучение» написано около 1117 года, вставлено в «Повесть временных лет».

^{3*} Цитата из стихотворения Е.А. Боратынского «Н.И. Гнедичу» (1823): «Податель сердца – труд, искусства – наслажденья» (см. в совр. академическом издании: *Боратынский Е.А.* Полное собрание стихотворений. СПб., 2000. С. 111). Употребление варианта «живитель» фиксируется в некоторых дореволюционных изданиях, которыми мог пользоваться Лосев-гимназист, например: Сочинения Е.А. Боратынского // Дешева библиотека. № 130. СПб., [1894]. С. 43.

Г.С. СКОВОРОДА В ИСТОРИИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

Жизнь русского народа развивалась на началах, очень не сходных с теми, какие мы находим у народов Западной Европы. У нас все шло по своему, не так, как у других. Поставленная в тяжелые исторические условия, Русь собственно только к XVIII ст[олетию] вступила на правильный путь культурного и социального развития, в то время, как другие государства имели уже к этому времени длинную историю и огромный исторический опыт. Благодаря этому все русское и до сих пор считается символом отсталости и недостаточной культурности. Только одна литература достигла у нас такого развития, что имеет теперь всемирное значение. Да и то, впрочем, это не особенно большая заслуга русских, так как иначе едва ли бы и могло быть. Широкая и богатая натура русского человека создала и литературу, богатую психологией; но мы страдаем так же от избытка психологии и недостатка логики, как немцы наоборот. Кроме же литературы у нас совершенно нет ничего такого, что бы мы могли с гордостью вложить в общую сокровищницу человеческой мысли и жизни. У французов и немцев есть много философов, которые дороги всем и которые имеют великое значение в истории человеческой культуры; Англия долгое время служила очагом всяких новых философских идей (напр., идей «просвещения» XVIII в.); Италия в эпоху гуманизма дала художников, обессмертивших свое имя великими произведениями искусства... А русские? – Будем благодарить судьбу, что во второй половине XVIII в. появился хоть Сковорода. Конечно, его значение нельзя и сравнивать с значением Кантов и Спиноз, но он дорог для нас, как *первый самобытный философ на Руси*. Чем богаты, тем и рады. Не будем сетовать на судьбу, если сами не всегда бываем исправными перед нею.

Итак, *Григорий Саввич Сковорода* был первый самостоятельный философ из русских. Он был, кроме того, и *типичным для русской философской мысли*. Проф. А.И. Введенский оригинальнейшими признаками национальной русской философии считает *мелиоризм, трансцендентальный монизм и «соборность сознания»*^{1*}. Мы не ошибемся,

^{1*} Имеется в виду работа Алексея Ивановича Введенского (1861–1913) «О задачах современной философии, в связи с вопросом о возможности и направлении философии самобытно-русской (*pia desideria*)», опубликована в 1893 г. в журнале «Вопросы философии и психологии» (Кн. 20). Термин «мелиоризм», в наше время не употребляемый, произведен от лат. *melio* (улучшать, совершенствовать), здесь он призван означать «среднее» направление

если скажем, что этими же отличиями можно характеризовать и философию Сковороды. Т[аким] обр[азом] Сковорода является для русской философии тем же, чем была история Греции и Рима для з[ападно]-европейских государств: его система послужила как бы прототипом для систем следовавших за ним философов.

Что же есть оригинального в Сковороде? Почему мы называем его первым русским философом?

Прежде всего, оригинально то, что Сковорода вполне самостоятелен в своих философских исследованиях. Правда, он ортодокс, он чтит церковь и ее учение. Но то и замечательно, что такое его мировоззрение вовсе не было продуктом догматизма в мышлении; к нему он пришел самостоятельным путем, изучивши классическую и святоотеческую философию. У Сократа он заимствовал определение души и идею необходимости самопознания для философии. Сковорода учил, что в нас изначально заложены «зерна истины», что познавая себя мы в то же время познаем и Бога и вообще истину. Не менее главным источником познания была для Сковороды *Библия*, в которой он, быть может несколько и наперекор православию, ценил главным образом *идею* и не придавал существенно важного значения ее «символам и фигурам», не находя слов негодования против тех, которые «спят на Библии», толкуя ее букву. Разумеется, такое отношение к Библии еще нельзя считать рационалистическим, каким считали его некоторые исследователи Сковороды: для рационализма здесь не хватает неверия. Нельзя, равным образом, считать Сковороду рационалистом и основываясь на том, что по его учению главным органом познания является разум: этот разум у него всегда отождествляется с душой и сердцем. Соединяя философию и богословие в одну науку, необходимую для отыскания истины, Сковорода, далее, смотрел с той же самой точки зрения и на все существующее, и духовный мир, и материальный. Весь мир у него состоит из двух натур – видимой и невидимой; одна усматривается внешними чувствами, другая – разумом и верою. Но Сковорода был совершенно чужд той теории, которая называется философским дуализмом и которая считает каждую натуру совершенно самостоятельной и самобытной субстанцией. По-моему, Сковорода здесь был исповедником именно того «трансцендентального монизма», который А.И. Введенский считает особенностью нашей философии. Скажу больше. Учение Сковороды о мире сильно напоминает мне учение Платона об идеях. Недаром Сковорода преклоняется перед античной философией и Пла-

между оптимизмом и пессимизмом, тенденцию «к улучшению и преобразованию жизни».

тоном в частности. Как у Платона «идеи» есть не что иное, как мысли Божества, воплощающиеся здесь на земле и создающие этим видимый мир, так и у Сковороды над материей носится «Вышний Дух», который создает ее и действует в ней. *Итак, гносеология Сковороды покоится на 1) теории трансцендентализма и монизма, 2) на учении о высокой ценности самопознания и 3) на учении о необходимости соединения философии и богословия, знания и веры, для истины.*

Собственно говоря, нам нет необходимости после этих замечаний говорить отдельно о *теологических* воззрениях Сковороды. Но так как история философии показывает нам, что под одну и ту же систему подводились самые разнообразные теологические взгляды, то здесь необходимо отметить, что Сковорода 1) признает самую тесную связь Бога с миром и человеком, 2) верит в загробную жизнь и 3) верит в бессмертие. Первое из этих положений дает некоторым исследователям повод называть Сковороду пантеистом. Но, во 1-х, мы находим массу мест в сочинениях Сковороды, где он называет Бога личным, духовно-нравственным существом с свободной волею, а во 2-х, имманентность Бога миру понимается Сковородой только в том смысле, что Бог находится в постоянном отношении к миру и человеку, причем промысел Божества проявляется в существовании постоянных и определенных законов, по которым все совершается в природе. Сковорода верит даже в троичность лиц Божества и приписывает им свойства, сходные с теми, о которых учит Православная Церковь.

С своей гносеологией и теологией Сковорода замечательно гармонично соединил *нравственно-философские воззрения*. Как можно догадаться на основании вышеизложенного, в основе этики Сковороды лежат многие метафизико-психологические идеи. Главнейшие из них следующие: 1) безусловная ценность самопознания для истинной нравственности и общественной деятельности (по Сковороде, оно должно быть тройкого рода – а) познание себя, как «бытия самоличного», б) как «бытия общежительного», с) как «бытия, сотворенного по образу и подобию Божию»); 2) абсолютное подчинение своей воли Богу, которое есть высшее высшая ее свобода; 3) необходимость веры в Бога и надежды на Него; 4) понимание зла, как «созданных Богом благих вещей, но приведенных кем-либо в беспорядок»; 5) вера в то, что высшее благо заключено в Боге и 6) вера во взаимную невозможность [разъединения] религии и нравственности^{1*}. Практическая нравствен-

^{1*} А.Ф. Лосев конспективно излагает основные положения христианской этики Сковороды, представленные прежде всего в трактатах «Начальная дверь к христианскому добро нравию» и «Наркисс. Разглагол о том: Узнай себя» (современное издание см.: *Григорий Сковорода. Сочинения в двух томах*. Т. 1. М., 1973. С. 111–171).

ная философия Сковороды состояла в учении о «сродности», т. е. о том, что человек должен правильно подметить свои природные способности и сообразно с ними избрать сродную ему «стать»^{1*} или какой-либо род общественной деятельности. В учении о перенесении страданий и выработки нравственного идеала Сковорода иногда приближается к стоикам. Но изречение «живи согласно с разумом и природой» не имеет того смысла, какой имело оно в устах Цицерона. Равным образом, ни пантеизма Сенеки, ни материализма Эпикура мы у Сковороды не находим. Это нужно помнить, как для более правильного, так и для более полного понимания этики Сковороды.

Нам нет возможности глубже проникнуть здесь в философию Сковороды, почему мы и стараемся быть по возможности более краткими. Но уже из того, что сказано выше, можно судить об оригинальности Сковороды для его времени. «Философ из народа» любил сравнивать себя с Сократом, и мы находим, что Сковорода во многом напоминает собою древнегреческого мудреца как по учению, так и по жизни. Жалко только, что русский Сократ не нашел себе своего Платона, какой был у Сократа древнего мира. Философия Сковороды была бы гораздо известней и гораздо сильнее было бы влияние его замечательной личности.

Но значение Сковороды в истории русской культуры не исчерпывается одной заслугой его в философии. Сковорода сам по себе был замечательный человек, и его деятельность имеет громадное *общественное* значение. Сын простого казака, он получил образование в киевском Коллегиуме^{2*}, занимал различные должности, обошел пешком с палкой в руках многие страны Западной Европы. Около 1766 года (родился Сковорода в 1722 г.) он оставил всякие должности и всецело посвятил себя деятельности в пользу родного народа, малороссов. Сковорода более всего действовал в Украине восточной, Слободской. В 1765 г. по указу Екатерины II из вольных слободских полков была учреждена «Слободская Украинская Губерния», переименованная потом в Харьковское Наместничество. Страна эта, еще недавно дикая и плохо населенная, с наплывом более или менее культурного элемента, во второй половине XVIII в. переживала переходную эпоху. Она медленно оставляла черты казачества и запорожской воинственности ради новых обычаев и стремлений; наука в новом обществе прививалась туго,

^{1*} Прочтение слова предположительное, возможно: *стезю*.

^{2*} Г.С. Сковорода учился в Киево-Могилянской академии, а преподавал в основном в Харьковском коллегиуме. Оттуда он и был уволен в 1769 году, после чего около четверти века странствовал по Украине.

корыстолюбивые чиновники уже «управляли» страню. В такую-то эпоху и выступил практический философ и поэт Сковорода, не стеснявшийся проповедовать свое учение по ярмаркам, базарам и хуторам. Не будем забывать, что Сковорода был человек очень образованный, отлично знавший философию и говоривший на нескольких языках. Но плоды наук не казались ему приятными иначе, как только под той формой, в которую он сам их облек. Превратившись в ходячий Коллегиум, он давал такие советы и такую науку своим слушателям, какие едва ли можно было получить в самом Коллегиуме. Наиболее замечательным доказательством пользы общественной деятельности Сковороды служит то, что все те помещики, благодаря пожертвованиям которых возник в 1803 году Харьковский Университет, почти все были учениками и хорошими знакомыми Сковороды. Много было и таких людей, которые позволяли себе насмехаться и даже издеваться над словами чудака-философа, с торбой на спине обходившего села и хутора. «О, доктора и философы!» – говорил о них Сковорода. «Мудрствуют: простой народ спит, – пускай спит, и сном крепким, богатырским; и всяк сон есть пробудный, и кто спит, тот не мертвечина и не трупище околешее. Когда выспитесь, так проснетесь; когда намечтается, так очутится и забодрствуется»^{1*}. По справедливому замечанию Г.П. Данилевского, «такое сознание было первое, новое, образцовое на Руси»^{2*}.

Вот почему Сковороде вместе с Каразиным, Квиткою-Основьяненко и Котляревским принадлежит честь быть первыми двигателями культуры в Малороссии^{3*}. Своею же жизнью и деятельностью, имеющей громадное значение как общественно-воспитательное, так и культурно-историческое, он вполне приобрел право на признательность *со стороны всех русских*. У него есть ответы на те вопросы, которые до настоящего времени беспокоят вдумчивого интеллигента.

^{1*} Цитируется с небольшими неточностями по работе Г.П. Данилевского «Украинская старина. Материалы для истории украинской литературы и народного образования» (первое издание – Харьков, 1866), глава «Григорий Саввич Сковорода», с. 80. В оригинале «но всяк» и «забодрствует».

^{2*} На самом деле эта оценка принадлежит архимандриту Гавриилу (В.Н. Воскресенскому), чью работу «История философии в России» (1840) здесь цитирует Г.П. Данилевский (ук. соч., с. 80).

^{3*} Упомянуты: Каразин В.Н. (1773–1842), ученый и общественный деятель, основатель Харьковского университета и Филотехнического общества; Квитка-Основьяненко Г.Ф. (1778–1843) и Котляревский И.П. (1769–1838) – писатели и драматурги, классики украинской литературы. Г.П. Данилевский назвал этих троих и вместе с ними Г.С. Сковороду «первыми настоящими умственными двигателями малороссийского общества» (ук. соч., с. 77).

«ЧЕЛОВЕК ЛИШЬ В ЛЮДЯХ СВОЙ ОБРАЗ УЗНАЕТ, И ТОЛЬКО ЖИЗНЬ ЕГО САМОПОЗНАНИЮ НАУЧИТ»

Гёте
22 ноября 1910 г.

План

Вступление. Пути и средства самопознания.

Изложение. «Человек лишь в людях
Свой образ узнает, и только жизнь
Его самопознанию научит».

А. Объективное наблюдение как главнейшее средство самопознания:

а) невозможность самопознания без психологического исследования собственной личности;

б) необходимость для психологии объективного метода.

Б. Польза непосредственного и активного участия в жизни для самопознания:

а) влияние людей, более высоких в нравственном отношении;

б) размышление

1) над поведением при счастливой и несчастной случайности,

2) над поведением в хорошем и дурном обществе и

3) над взглядами других людей на нас.

Заключение. «Жизни вольным впечатленьям Душу вольную отдай!..»

С тех пор, как существуют люди, в среде их зарождались великие умы, которые старались разрешить загадки нашего существования и сделать жизнь человечества более счастливой. Без этих светочей миру история человечества обратилась бы в историю развития плотоядных животных, и нам было бы бесполезно и мечтать о счастливой и нравственной жизни. Но те немногие из людей, которым были доступны высоты, «где добродетель обитает»^{1*}, всегда говорили нам и говорят о *духовном совершенстве*, как о самом высоком и самом достойном человека счастья и удовольствии. Только душевный мир, только чистая совесть может удовлетворить человека так, что он никогда уже не будет считать себя несчастным. И этот мир души досту-

^{1*} Цитата из оды Г.Р. Державина «Фелица» (1782).

пен всякому, кто исполняет по мере сил свой долг человека. Однако для того, чтобы совершенствоваться, нужно прежде всего знать, что именно подлежит исправлению, а затем и то, *насколько* та или другая способность души требует этого исправления. Другими словами, всякое совершенствование уже само собою предполагает самопознание. Эту истину люди постигли и оценили давно. Недаром на храме Аполлона^{1*} в древних Дельфах золотыми буквами было написано изречение: «ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ»; правило это имеет такую силу и многозначительность, что древние приписали его не смертному человеку, но великому божеству в Дельфах^{2*}.

Легко сказать: «познай самого себя», но не легко научиться этому самопознанию. Обращаясь к моралистам разных времен, мы будем встречаться только с различными взглядами на пользу самопознания; средства же самопознания в большинстве случаев или считаются слишком известными для того, чтобы их нужно было описывать, или же преподаются не в полном объеме, что дает нам большую свободу в их выборе. Причина этого явления, как будто бы не согласного с представлением об истинном учителе нравственной жизни, кроется однако не в недостатках доктрины тех, у которых мы учимся жить, а в том, что «только жизнь самопознанию научит». Поэтому никакой философ-моралист не ставит главной своей целью дать полное и исчерпывающее описание различных путей и средств к самопознанию. Это личное дело каждого человека, тем более, что не для всех одно и то же может быть полезным. Как ни велико однако число средств и приемов, которыми вообще можно пользоваться с целью понять и изучить самого себя, всех их можно свести лишь к двум категориям. Можно познавать себя, не выходя из пределов простого самонаблюдения, и можно пользоваться при самопознании и внешними явлениями, т. е. в одном случае можно познавать себя при помощи субъективного метода, в другом же – при помощи метода объективного. Что наблюдение за другими людьми не может служить единственным методом самопознания, это следует уже из того, что всякое объективное наблюдение становится нашей собственностью только тогда, когда мы о нем размышляем. Если же мы не будем переводить данных внешнего опыта на язык нашего самонаблюдения, то, очевидно, что не будет возможно и самопознание. Но вот

^{1*} У автора сочинения описка: *Аполлона*; на нее указала карандашная помета преподавателя.

^{2*} Рядом с данной надписью («Познай самого себя»), по легенде, была еще вторая знаменитая надпись «Е», которая (если ее переводить, например, как «Ты еси») существенно связана с первой. См. подробное рассуждение на этот счет в кн.: *Бибихин В.В. Узнай себя.* СПб., 1998. С. 15–42.

вопрос: *может ли один субъективный метод без внешнего наблюдения быть полезным для самопознания, и, если может, то при каких же именно обстоятельствах?*

Уже самая постановка этого вопроса делает возможным его решение только в том случае, когда мы определим, что вообще может быть полезным для самопознания. Здесь мы, таким образом, восходим до определения самого термина «самопознание». Очевидно, что мы познаем себя только тогда, когда стараемся понять качество всякого происходящего в нашей душе явления. Вспоминая о пережитом, мы исследуем прежде всего начало известной мысли, известного чувства или волевого акта; затем представляем себе постепенный ход психического явления, обстоятельства, благоприятствовавшие ему и служившие ему препятствием и т. д. Но самопознание есть не сколько исследование отдельных свойств души, сколько исследование взаимодействия между этими свойствами. Мы не скажем, что человек познал, положим, какой-нибудь свой порок, если ему не известны факты, психологически объясняющие его возникновение и действие, или если этот человек не знает последствий своего недостатка. Простое исследование психических явлений не составляет даже психологии, не только что самопознания, которое обыкновенно производится с целью самоисправления. Итак, *познавать себя значит определять свойства (силу и качество) всякого психического явления, как безотносительно, так и по отношению ко всякому другому явлению в душевной жизни.* Отсюда понятно, что нужно делать для разбора своих душевных сил. Если отнять от самопознания те цели, которые оно обыкновенно преследует, то получится простое самонаблюдение, которое создает психологию. След[овательно], самопознание основывается на психологии, и для того, чтобы разобраться в самом себе, нужно исследовать психологию собственной личности.

Но тут мы сталкиваемся с[о] следующим весьма любопытным фактом. Ведь психология-то, которую мы положили в основу самопознания, *невозможна или, по крайней мере, недостаточна без объективного наблюдения.* Психические процессы уже по самой своей сути таковы, что их нельзя в одно и то же время и переживать и делать предметом наблюдения. В особенности это нужно сказать о сложных переживаниях, о высших чувствах или эмоциях. Как только до них дотронется логика, они разлетаются прахом. Невозможно, напр[имер], переживать эстетическое чувство, анализируя его в то же самое время; слушающая симфонию Шуберта или читая трагедию Софокла, мы прежде всего чувствуем красоту, а потом уже думаем о ней. Самонаблюдение,

таким образом, вследствие кратковременности большинства психических явлений становится возможным только благодаря ретроспекции или воспроизведению пережитых чувств. Но никто не станет отрицать, что это воспроизведение дает более или менее бледные копии прошлых переживаний; для исследования нужно их усилить, нужно, кроме того, проверить их, узнать, как они происходят у других. Нужды нет, что в громадном большинстве случаев мы можем судить о внутренних переживаниях другого лица только по внешним их выражениям. Для настоящей психологии это не очень большое затруднение, тем более, что возможны и другие пути исследования чужой духовной жизни. Большую услугу, напр[имер], оказывает искусство, которое раскрывает перед нами душу человека и делает понятными те ее силы и стремления, про которые мы с отчаянием говорим, что «чужая душа – потемки».

Но объективное наблюдение важно не только для распознавания и более точного исследования фактов душевной жизни. Главное значение его заключается в том, что оно дает возможность произвести полную оценку душевным явлениям с точки зрения их причинной зависимости. Наблюдая какой-нибудь характер в жизни или в литературе, мы можем применить и к себе те начала, на которых он развивается, а применяя их к себе, мы можем узнать нечто и о собственной духовной организации, потому что при всем различии содержания психической жизни, законы последней для всех одинаковы. Для того, кто сознает себя «лишним» человеком, большую пользу при самопознании может принести детальный разбор характера, подобного хотя бы Лаврецькому; люди сильные умом и нерешительные в жизни найдут много своих черт в Гамлете; те, которым дорогá истина и которые хотят найти ее, во что бы то ни стало – в Фаусте; одержимые ревностью – в Отелло, завистью – в Яго, пессимизмом и мрачной грустью – в Чайльд Гарольде, мистицизмом – в тургеневской Лизе^{1*}, жизнерадостной энергией – в Елене^{2*}, борьбою нравственности с правом – в Антигоне. Словом, наблюдая других людей и знакомясь с ходом их духовной жизни, мы всегда будем приобретать нечто такое, что способно уяснять и наши собственные переживания. Другими словами, объективное наблюдение для психологии так же необходимо, как и самонаблюдение.

Мы не будем указывать на другие факты, доказывающие пользу объективного наблюдения для психологии. Из указанных двух эта

^{1*} Лиза Калитина из «Дворянского гнезда» И.С. Тургенева.

^{2*} Елена из романа «Накануне» И.С. Тургенева.

польза становится достаточно ясной. Но если самопознание невозможно без психологии, а психология невозможна без объективного метода, то здесь сам собою напрашивается тот логический вывод, что *нельзя познавать себя, оставаясь в неведении других людей*, что «человек лишь в людях свой образ узнает». Если же мы не будем касаться содержания нашей духовной жизни, а будем познавать только ее общие законы, одинаковые для всех, то польза наблюдения за другими людьми станет еще очевидней, потому что нам легче удержаться от пристрастия в суждениях о других, чем в таких же суждениях о самих себе.

Однако жизнь наша богата не только тем, что она нам дает возможность познавать явления, как в природе, так в социальной и индивидуальной среде; она потому-то и жизнь, что *заставляет нас принимать в себе самой активное участие, вызывая наши способности и силы на развитие*. Становится поэтому ясным, что, говоря о пользе общения с жизнью, мы должны определить значение не только простого наблюдения за людьми, но и значение активного в ней участия. Оказывается, что это участие в жизни для самопознания дает еще больше, чем объективное наблюдение. Жизнь предлагает нам самые разнообразные явления, приятные и неприятные, полезные и вредные, значительные и ничтожные, и от всякого явления мы можем извлечь для себя громадную пользу. Все зависит от индивидуальности человека, от того, как он относится к жизни. Нужно также знать, с какой стороны необходимо подойти к данному явлению в жизни, чтобы получить от него выгоду. Поэтому нельзя говорить, что одни явления могут помочь нам в самопознании, а другие – нет. Какое бы ни было событие в жизни, раз оно касается нас, оно полезно, потому что мы всегда становимся в определенное к нему отношение, зависящее прежде всего от наших духовных особенностей. И чтобы не потерять руководящей нити среди разбора значения этого бесконечного числа различных жизненных фактов, влияющих на нас, мы начнем с самых несложных явлений, менее всего дающих для самопознания. Таковыми без сомнения служат прежде всего явления семейной жизни, в которой при нормальном положении вещей отношения между ее членами основываются на нравственности, а не на праве. К этим же простейшим фактам нужно отнести и все те случаи, когда отношения между двумя или более представителями различных семей почему-то превращаются из юридических в нравственные, как, напр[имер], это бывает между преданными один другому друзьями. Что дают для самопознания события этой семейной и основанной на дружбе жизни? Юноша (о самопознании ребенка, конечно, говорить трудно) очень многое приобретает от советов родителей. Да

и вообще говоря, умные и развитые люди, с которыми заставляет нас жизнь иногда сталкиваться, так или иначе, а много способствует уяснению особенностей нашей собственной духовной жизни. «Ходяй съ премудрыми премудръ будетъ», говорит Соломон в своих «Притчах»^{1*}, и эта мудрость имеет для самопознания двойную пользу. Входя в общение с людьми, стоящими выше нас в нравственном отношении, мы прежде всего убеждаемся, что самопознание возможно, а, кроме того, мы учимся этому самопознанию, учимся ценить его и наслаждаться его плодами. Впечатлительное и никуда не направленное событиями сердце юноши наиболее склонно к подражанию великим людям, и уже в семье (мы говорим о культурных людях) начинается тот процесс самопознания, который продолжается до самой смерти. Нередко и в простой среде можно встретить такого главу [семьи], который бессознательно и для себя и для других воспитывает в своих детях честных тружеников, способствуя, конечно, и развитию в них нравственного сознания, которое само по себе недостаточно без самопознания. Говоря о другой форме нравственных отношений, дружбе, мы и здесь должны отметить ту же легкость проникновения чужими переживаниями, какую видим у юноши, охваченного порывами к идеалу. Только здесь эта легкость создается не обилием духовных сил и способностей и не целостностью молодой души, но тем могущественным началом, которое раскрывает души для созерцания и которое называется любовью. Польза для самопознания этих нравственных отношений, дающих возможность глубже заглянуть в чужую душу, более, чем очевидна.

Но с приходом в возраст, человек выходит из-под надзора родителей и вообще семьи, он начинает самостоятельную жизнь и в свою очередь делается главою нового семейства. Что здесь дает ему жизнь для самопознания? Здесь жизнь является во всем богатстве своих форм и во всей силе своего влияния на человека. Это уже не то одностороннее столкновение с жизнью юноши, на которое мы указали как на простейший фактор самопознания. Это есть та самая жизнь, про которую-то и сказано, что только она научит самопознанию. В этой жизни всего больше могут дать неожиданные случайности, а в особенности несчастья. Одно размышление над тем, как мы реагировали на тот или на другой внезапный случай, приключившийся с нами в жизни, может доставить самопознанию больше пользы, чем продолжительное и напряженное самонаблюдение в тиши ученого кабинета. В данном случае самым подходящим делением всяческих случайностей в жизни будет деление

^{1*} Притч. 13.21.

их на приятные и неприятные, т. е. на счастливые и несчастные. И те и другие, если ими пользоваться разумно, служат главнейшим фактором при самопознании. Человек вдруг, положим, получает богатство. Что может лучше размышления над переживаниями, вызванными этим богатством, уяснить человеку его отношение к земным благам, к удовольствиям? Вспоминая о мыслях и чувствах, которые были у него при пользовании разными благами и применяя к ним этическую мерку, он будет познавать себя. Да и вообще всякое духовное или материальное удовольствие, вызывая у вдумчивого человека те или другие чувства, способствует уяснению этих последних, потому что мы живо заинтересованы как в них самих, так и в их нравственном достоинстве. Еще большее значение имеют для самопознания несчастные или, вообще говоря, неприятные случайности. Неожиданная обида, неожиданная смерть любимого человека, неожиданная потеря материального благосостояния и пр. и пр., – все это заставляет наши душевные свойства обнаруживаться сразу, так, как они есть на самом деле, без влияния на них со стороны ума и сердца. И вот эта-то неожиданность проявления положительных и отрицательных качеств, благодаря которой и возможно проникнуть в тайники своей души, она может быть только при условии деятельного участия в жизни, смелого и храброго выступления на борьбу с жизнью, а не трусливого бегства от ее вразумляющих и сильных воздействий. Лаврецкий до тех пор не знал самого себя, своего воспитания и характера, пока не испытал на себе счастья и несчастья жизни. Столкнувшись с другими людьми, он узнал правду о себе, и в эпилоге «Дворянского гнезда» мы видим его уже человеком, умеющим мудро судить о своих и чужих переживаниях. Этому его научила жизнь.

Остается сказать еще об одном очень важном явлении, имеющем большое значение для самопознания, именно о пребывании в хорошем и дурном обществе. И то и другое общество всегда может указывать нам на наши достоинства и недостатки. Если человек, стоящий выше нас в умственном и нравственном отношении, оказывает помощь советом и своим примером, то дурной человек своим поведением вызывает в нас сочувствие или отвращение, чем так же, как и первый, способствует легчайшему самопознанию.

Наконец, польза активного участия в жизни становится ясной уже из того, что и простое самонаблюдение возможно только тогда, когда есть, что наблюдать, а материалы для наблюдения доставляются только жизнью. Даже если мы будем предпочитать спокойствие и простоту самонаблюдения сложному и беспокойному участию в общем ходе жизни, то и в этом случае самопознание будет основываться на уча-

стии в жизни, боязливом, правда, и неполном, но все же на участии.

Отсюда сама собой вытекает необходимость для самопознания этого участия в скорбях и радостях других людей. Нужно научиться жить с людьми так, чтобы от этого была польза и им, и нам. Страшиться зла, отступать перед несчастьями, – это недостойно человека, если он до конца хочет остаться таковым. Мы стремимся к счастью и бежим от страдания, но «страданье нужно нам; не испытав его, нельзя понять и счастья»^{1*}. А мы бежим от неудобств и неудовольствий, забывая, что «страдание очеловечивает даже животных»^{2*}. Конечно, среди нас мало мучеников идеи, мало в нас нравственных сил; почти каждый из нас стремится замкнуться в ограниченном круге личных, эгоистических потребностей, как улитка в своей раковине, и почти каждый свыкается с обыденщиной, забывая о тех силах, которые даны нам для совершенствования. Самопознание же, а, след[овательно], и совершенство, без жизни невозможно. Не убегайте же от жизни – она прекрасна! Не прячьтесь от людей – они вам необходимы! Помните призывы поэта, сказавшего:

«Жизни вольным впечатленьям
 Душу вольную отдай,
 Человеческим стремленьям
 В ней проснуться не мешай!»^{3*}

ЗНАЧЕНИЕ ОБЩЕНИЯ С УМНЫМИ ЛЮДЬМИ И С ДОБРЫМИ

7 дек[абря] 1910 г.

План

Вступление. Разнообразие человеческих характеров.

Изложение. Значение общения с умными людьми и с добрыми.

А. Польза, приносимая умными людьми.

а) Развитие умственных способностей:

1) развитие определенных взглядов на природу и чело[век]а,

^{1*} Цитата из стихотворения Е.А. Боратынского «К[онши]ну» (1820).

^{2*} Афоризм близок к одному из высказываний Г. Гейне.

^{3*} Цитата из стихотворения Н. А. Некрасова «Песня Еремущке» (1859).

- 2) искоренение предрассудков,
 - 3) свобода в научных исследованиях;
 - б) развитие положительных знаний в
 - 1) естественных и
 - 2) гуманитарных н[ауках],
 - в) развитие материальной культуры.
- Б. Значение добрых людей.
- а) Личное воспитание нравственности, или
 - 1) воспитание нравств[енного] сознания и
 - 2) воспитание нравств[енных] сил;
 - б) развитие общественной этики, или
 - 1) развитие филантропич[еских] обществ и
 - 2) их деятельности.

Заключение. Науки и искусства при отсутствии возможности непосредственного общения с умными и добрыми людьми.

Велик и чуден Божий мир в своих бесконечных и разнообразных явлениях. Все живет, все движется, все развивается; жизнь бьет везде могучим ключом, и, куда ни обратит свой взор наблюдатель, везде перед ним предстает дивный калейдоскоп постоянно движущейся и вечно молодой жизни. Велик и чуден и духовный мир человека в его бесконечных и разнообразных проявлениях, в его особенностях – то величественных и прекрасных, то в ничтожных и уродливых, то в истинно геройских и великодушных, то в злодейских и узко-себялюбивых. По мере того, как человек начинает сознавать себя «общественным животным» и действовать согласно такому сознанию, он все больше и больше втягивается в этот круговорот жизненных явлений, и все глубже становятся в нем следы влияния его окружающих. В современной культурной жизни, когда при сложности общественных отношений отдельная личность получает развитие, неизвестное прежней истории, этот круговорот культурных и социальных явлений служит одним из главных факторов, определяющих духовное состояние человека. Конечно, мы не скажем вместе с Руссо, что «человек есть воспитание», но обязаны признать, что в очень многих отношениях человек всегда продукт окружающей среды. И как велика, как разнообразна жизнь одних людей, так разнообразно и ее влияние на других: жизнь ума дает одно, жизнь сердца влияет по-другому. Но каковы результаты того и другого действия, если влияющие ум и сердце высоки, а воспринимающие – покорны?

Польза общения с умными людьми может быть двоякого рода. Она проявляется 1) в развитии наших умственных сил и 2) в прило-

жени этих сил в жизни. Умный человек только потому и может считаться таковым, что у него есть на все точный и определенный взгляд, взгляд верный и логически (сознательно или бессознательно – безразлично) обоснованный. Эта, если можно так выразиться, стройность ума делает его более тонким и подвижным в исследованиях, свободным в отношении к предрассудкам и беспристрастным в суждениях о людях. «Познайте истину», говорит Евангелие, «и истина сделает вас свободными»^{1*}. И по-настоящему образованный, умный человек действительно всегда свободен, потому что у него никто не может похитить его духовных благ и ему не за чем быть в зависимости от других; такому человеку легок девиз:

Дорогою свободной
Иди, куда влечет тебя свободный ум^{2*}.

Другими словами, свобода ума, полученная как результат познания истины, есть его сила; в этой же силе заключается как его собственное достоинство, так и польза общения с ним других умов.

Но понятие свободы в исканиях истины, конечно, предполагает собою и наличность самой истины. Отсюда второй важный пункт значения общения с умными людьми, – изучение положительных наук, которое дает возможность выработать ясное воззрение на природу и место в ней человека. Гуманитарные науки уясняют нам все относящееся к человеку, к его духовному миру; естественные говорят нам о законах, которым подчинена жизнь во вселенной. И те и другие науки имеют поэтому великое значение. – Еще осязательнее становится польза общения с людьми науки, если мы примем во внимание, что все те удобства в жизни, вся та материальная культура, без которой не могло бы быть и высокой духовной культуры, создались именно благодаря человеческому уму, что каждый из нас, будучи представлен самому себе, не достиг бы и малой доли удобств, которые нас теперь окружают. «Умный человек» строит жилище, и возит нас с одного конца земли на другой, и лечит наши болезни... Словом, бесконечно прав был Соломон, сказавший в своих «Притчах»: «Ходяй съ премудрыи премудръ будетъ»^{3*}.

Мы значительно упростили задачу определения влияния других людей на нас, отбросивши все человеческие способности, кроме разума. Но на самом деле, всякому известно, что человек не есть голый рас-

^{1*} Иоан. 8.32.

^{2*} Цитата из стихотворения А.С. Пушкина «Поэту».

^{3*} Притч. 13.21.

судок, что понятие рассудка есть абстракция. Поэтому, определяя влияние тех бесчисленных фактов чужой жизни, о которых мы говорили вначале, мы обязаны рассмотреть значение общения и с другой областью человеческой души, с сердцем. Подобно тому, как польза общения с умными людьми проявляется в развитии самого ума и приложения его в жизни, так и польза общения с высоконравственными людьми исчерпывается, во-первых, развитием нравственного сознания, а во-вторых, развитием нравственных сил, или умения согласовывать идеалы с действительностью. Психологи особенное значение в жизни как отдельного лица, так и всего человечества отводят трем чувствам: 1) нравственному, 2) религиозному и 3) эстетическому. По этим же пунктам мы и должны рассматривать пользу общения с добрыми людьми.

Что сила, которою обладает добрый человек, велика, это каждый из нас знает как по собственному опыту, так и по наблюдению за посторонними. «Подобно тому, – говорит Шопенгауэр, – как факелы и фейерверки бледнеют и делаются невидимыми при свете солнца, так и ум, даже гений, а равно и красота блекнут и затмеваются перед сердечной добротой»^{1*}. Разумеется, для благотворного влияния доброты нужно только восприимчивое сердце. При развитии нравственных сил дело обстоит несколько иначе. Здесь польза общения с добрыми людьми может быть только при условии нашего активного участия. Не нужно, впрочем, забывать и того, что в этих случаях добрые люди влияют сильнее, чем в тех, когда дело идет о развитии только нравственного сознания.

Наконец, польза общения с высоконравственными людьми проявляется в развитии общественной этики, потому что всякий человек находится в самой тесной связи с тем обществом, к которому он принадлежит. Конечно, разум человеческий сам по себе приходит к мысли о необходимости подчинения граждан определенным законам, иногда даже входящим в область нравственности, и в этом смысле Аристотель прав, когда говорит в своей «Политике», что, «происходя просто по нужде жизни, государство в сущности есть среда счастливой жизни». Но никогда не следует забывать, что право еще не есть главное и исключительное основание государства и общества; если бы не было, кроме правовых, еще и нравственных отношений, то государство было бы далеко от того состояния, в котором его можно назвать «средой счастливой жизни». Чем же создаются и поддерживаются эти нравственные отношения в обществе? Они создаются под влиянием отдельных лиц, достигших больше или меньше высокого нравственного развития.

^{1*} Цитата из «Круга чтения» Л.Н. Толстого, раздел «Доброта» (п. 4.).

Личная инициатива значит все, и поэтому нельзя мечтать об идеальном обществе, не признавая необходимости развития за каждой отдельной личностью, равно как и воздействия добрых членов общества на дурных. «Были бы братья, будет и братство» (Ф.М. Достоевский)^{1*}.

Вывод, сам собою напрашивающийся из всего вышесказанного, слишком ясен для того, чтобы нам нужно было здесь о нем распространяться. Мы укажем только на то, что очень часто человек лишен возможности иметь общение с умными и добрыми людьми и что, тем не менее, он может иметь такую же пользу, как и в случае влияния на него образованных людей, если только не бóльшую. Дело в том, что человек может создать себе искусственную идеальную среду путем общения с великими людьми в истории и в литературе. Быть хорошим учеником цивилизации во многих отношениях даже полезнее и менее трудно, чем – членом общества, отзывчивым на всякие явления, происходящие в последнем. Одно искусство дает в этом отношении целые богатства. Раскрывая внутренний мир человека, т. е. сближая и обогащая души, развивая симпатическое воображение, которое является одной из сил, творящих мораль, и, наконец, приближая человека к тому высшему альтруизму, который не исключает из своих объектов никого ни в прошлом, ни в настоящем и будущем, искусство является одной из величайших сил, помогающих каждому верно исполнять предначертанный долг человека. Поэтому, пусть не отчаивается тот, кого судьба лишила возможности иметь непосредственное общение с умными и добрыми людьми. Нужно только искренне желать добра и неустанно стремиться упорядочить свои мысли и чувства. «Ищите прежде Царствия Божия, а прочее все приложится вам»^{2*}.

«ДА, ЖАЛОК ТОТ, В КОМ СОВЕСТЬ НЕЧИСТА»

План

Вступление. Системы моральной философии и их отношение к суду совести над преступником.

Изложение. «Да, жалок тот, в ком совесть нечиста». – Психологический разбор душевного состояния Бориса <...> и его значение для мя-

^{1*} Цитата из «Братьев Карамазовых», «Из научений и бесед старца Зосимы».

^{2*} Мф. 6.33.

тущейся души последнего: а) отрицательный взгляд народа на Бориса, как на цареубийцу; б) преувеличение народного недовольства большою совестью Годунова и в) отрешение его прежних идеалов – бескорыстного служения на пользу Русскому государству. В. Сознание своей вины перед Богом.

Заключение. «Борис Годунов», как доказательство невозможности нравственной жизни без религиозной.

Человек – существо в высшей степени сложное. Кроме потребностей низшей материальной пр[ироды], удовлетворение которых созда<...>

<...> которые образуют в нем жизнь духовную, т. е. умственную и нравственно-разумную. На какой бы низкой стадии развития ни стоял человек, он всегда будет проявлять заложенные в основе его существа способности, и мы не можем встретить такого человека, даже среди дикарей, у которого бы по временам не появлялось бы хотя бы самых слабых проблесков нравственного сознания. Но если развитие умственных способностей и достижение при его посредстве нравственного и материального благополучия – удел немногих, то совесть (или нравственный закон) является одинаково принадлежностью каждого человека, и ее определения действуют <...>

<...> являясь опорой его слабым и неокрепшим силам; совесть побуждает взрослого человека служить на пользу общества и является звездой-путеводительницей всей его семейной и общественной жизни; наконец, совесть, только она одна, доставляет удовлетворение старику, возбуждая в нем сознание важности и пользы совершенных им при жизни поступков. Только ею одною держится человеческая жизнь.

Столь великое значение совести для человека делает необходимым, и в то же время весьма интересным, более глубокий анализ ее, чем это требуется в практической жизни. На самом деле, каково происхождение этой <...>

[ре]бенка или у дикаря проявляется так, как у культурных людей, то это указывает лишь на то, что совесть есть нечто постепенно развивающееся. Теория эволюционной этики может быть справедливой только в том случае, когда развитие нравственных понятий предполагает готовыми налицо элементами морального сознания. Начала же нравственных понятий, проявляющиеся хотя бы в виде сознания приличности или искренности известных поступков, или в виде благоговения перед доблестными подвигами соотечественников свойственны и детям и дикарям. Мы не ошибемся, если скажем, что нравственность – продукт <...>

<...> действий животного. – Это признание врожденности в человеке нравственных постулатов требует и признания неосновательности тех философских соображений, которые возводят пользу и удовольствие в *принцип* нравственного суждения о совершаемых поступках. Мы говорим о двух философских учениях о совести – об евдемонизме и утилитаризме. Ни то ни другое учение не может удовлетворить человека, потому что человек – существо нравственно-разумное. Напрасно Спиноза тщился доказать, что нравственно то, что полезно, и то, что бесполезно, – безнравственно. Всякий, хотя несколько развившийся в отношении нравственных понятий человек, будет утверждать, что, если принять утилитаризм, <...> все равно, что оставить учение утилитаристов и перейти на почву этики идеалистической. Из трех главных систем морали последнее, по-моему, есть учение наиболее близкое к истине. Главное, что идеальное следование этому учению исключает даже возможность тех страданий, которые доставляются т[ак] н[азываемыми] «угрызениями совести». Учение, проповедующее духовное совершенствование и считающее за цель нравственного развития не «пользу» и не «удовольствие», а высшее духовное благо, есть то, чему учит Христос и что является сокровенным желанием нашего сердца. Поборником идеалистической этики является в современной философии отчасти Паульсен, но главным образом <...> В. Вундт^{1*}. По его учению, благо <...> удовольствие потому, что оно есть благо.

Однако какое же отношение к нашей теме имеет рассмотрение моральных систем, евдемонизма, утилитаризма и идеалистической этики? – Нам это нужно для определения условий, под действием которых человек *может* сказать: «Да, жалок тот, в ком совесть нечиста!» Сторонники трех вышеуказанных систем морали отнесутся к такому восклицанию различно. Утилитаристы и евдемонисты, за исключением тех только из них, которые под удовольствием и пользой понимают не одно материальное удовлетворение, сочтут вероятно подобное признание за ложь. Искренно его произнести может только человек, придерживающийся теории идеалистической этики, независимо, разумеется, от того, сознательно или бессознательно он будет следовать правилам последней.

Таким образом, главным условием возникновения сознания собственной вины, сознания, в котором бы не противоречили друг другу сердце и ум, является уверенность в необходимости совершения

^{1*} Ф. Паульсен (1846–1908), развивал этико-религиозные моменты кантовской философии; В. Вундт (1846–1920).

добрых поступков ради них самих, уверенность в независимости от внешних условий проявлений нравственно-разумного существа в человеке. Только при этом условии можно истинно сокрушаться в своих грехах, только при нем можно переживать настоящее чувство удовлетворения после добрых дел.

Итак, человек с нечистой совестью жалок. Но что значит, в данном случае, быть жалким человеком? – Это значит постоянно иметь у себя в уме сознание дурного поступка и ненавидеть себя за его совершение; это значит быть палачом самого себя и презирать свою жизнь, как глупую шутку, где зло всегда является победителем; это значит сознавать свой вред для общества и считать себя худшим самого последнего его члена; это значит завидовать нищему, который, оставаясь голодным и не одетым, пользуется правом смело смотреть каждому в глаза; это значит, наконец, оставаться заблудшим сыном Отца, на любовь Которого отвечает самым низким свойством своей человеческой природы – проявлениями темной склонности ко злу. Насколько такие люди действительно жалки, это показывают нам великие художники слова: Шекспир своим Макбетом, Алексей Толстой Иоанном Грозным, Пушкин Борисом Годуновым.

Проникая глубже в психику человека с нечистой совестью, мы прежде всего находим, что такой человек жалок вследствие постоянного воспоминания о дурном поступке. Как бы низко человек ни стоял по нравственным понятиям, его сердце всегда остается более или менее чутким, и он всегда способен различать доброе от злого. Даже самый закоренелый преступник и тот отлично знает, что такое добро и что такое зло, а если он и преступник, то только потому, что для него добро и зло имеют одинаковую ценность. Вследствие же этого человек, не привыкший к таким поступкам, которые вызывают страшные угрызения совести, и совершивши преступление однажды, укоряет себя за то, что в данном случае он не приложил своей воли для предупреждения злого поступка. Он знает, что мог бы поступить иначе, знает и то, что у него была для этого возможность, однако он употребил во зло свободу своей воли и сделался потому рабом своего низкого чувства. Вот эта-то уверенность, что в данный момент он мог поступить и не противореча требованиям нравственного долга, и есть главный источник того искреннего чувства, которое мы называем «угрызением совести». Таким образом, психология воспоминания о совершенном преступлении, воспоминания, являющегося главным источником страданий, которые делают человека жалким, черпает свое содержание из теории свободы воли. Это мы можем проверить сейчас же на Б[орисе] Годунове. Че-

ловек, безусловно обладающий большим государственным талантом (что признается и историей), с сильной волей и блестящим умом, мог бы принести пользу государству, даже не имея на голове «шапки Мономаха». Мало того, не совершивши преступление и оставшись главным советником государя, он был бы неизмеримо *больше* и отечеству полезен, и сам себе приятен. «Кровавые мальчики» не беспокоили бы его воображение в течение многих лет, народ бы был им доволен, да главное и совесть оставалась бы чистой. Однако властолюбие нарушило духовную цельность Годунова и его природную доброту, которая делала его раньше и любящим отцом, и замечательным человеком, и справедливым судьей. Потеряв же под собою нравственную почву, он сознательно направил свою волю к достижению престола, и благодаря этому не задумался даже перешагнуть через труп невинного младенца. А раз совершивши преступление, он стал катиться вниз, в темную пропасть непрощительных заблуждений, жестокости, несправедливости и настоящего злодейства. Здесь Годунов жалок не только в смысле «низок», но жалок в смысле «достойный сострадания». Итак, нечистота совести делает жизнь человека невыносимой. Он как бы теряет прежнюю чувствительность к злым поступкам и начинает совершать их уже более свободно. Это же влечет за собой еще большие страдания, которые в результате являются причиной окончательной гибели человека, если, конечно, раскаяние его не введет раньше течение духовной жизни в ее обыкновенную колею.

Но, продолжая дальше психологический разбор душевного состояния человека, у которого совесть нечиста, мы находим еще один фактор, делающий его жалким и несчастным. Дело в том, что к чистым угрызениям совести примешивается еще *сожаление* относительно совершенных поступков. Психология строго различает угрызение совести и сожаление. Первое имеет место потому, что у нас есть совесть, второе же [-] вследствие того, что нам присуще стремление к личной пользе. Борис Годунов мучается не одними угрызениями совести. Его беспокоит то, что против него поднялось общественное мнение. Он переносит страдания не только во имя чистоты совести, но также и вследствие того вреда, который доставляется ему общественным судом. Эти страдания не относятся к совести, но они обязаны своим происхождением нечистоте последней. Народ не хочет иметь на престоле цареубийцу, ему не дороги все заботы о нем Годунова, и он готов свалить на своего «избранника» всякую вину. И народ отчасти прав; он не может смотреть теперь на Годунова прежними глазами, и, по его мнению, если Борис не остановился перед таким страшным преступлением, как уби-

ение младенца, то он не в состоянии и впредь удержаться от подобных же поступков. И ожидания народа оправдываются. Борис увидел, как смотрит на него народ, и ему со злобой приходится сознаться:

Нет, милости не чувствует народ:
Твори добро – не скажет он спасибо;
Грабь и казни – тебе не будет хуже.

Но в этом виноват не народ, а его запятнанная совесть. Благодетия коварного злодея не нашли себе отклика в народной душе. Даже больше того, народ как бы сам желает отомстить ему за царевича Дмитрия. Это символически изображено Пушкиным в сцене с Пименом. Здесь устами Пимена говорит сама народная совесть:

О, страшное, невиданное горе!
Прогневали мы Бога, согрешили!
Владыкою себе цареубийцу
Мы нарекли.

И из кельи монаха выходит самозванец. Такое отношение народа, конечно, еще больше делало Бориса жалким и несчастным. Отвергнутый своею совестью, он отвергается и окружающими людьми. Народ не дорожит его гуманностью; его обвиняют в смерти жениха Ксении; он ускорил кончину Федора; он уморил свою сестру-царицу... «Все я!»... говорит Борис, и это «все я» вместе с постоянным воспоминанием о «едином пятне» на совести заставляет его произнести следующие, полные трагизма и ярко рисующие его, как жалкого человека, слова отчаяния:

Как язвой моровой
Душа сгорит, нальется сердце ядом,
Как молотком, стучит в ушах упрек,
И все тошнит, и голова кружится,
И мальчики кровавые в глазах...
И рад бежать, да некуда... ужасно!
Да, жалок тот, в ком совесть нечиста.

Пять раз в трагедии появляется Борис Годунов на сцену, и каждое его появление навевает какое-то тягостное, тревожное чувство. С первых его слов – «Ты, отче патриарх, вы все, бояре»... и кончая последними, так и кажется, что у него на душе совсем не то, что на языке. Рядом

с той сценой, где Борис произносит свою речь перед вступлением на престол, речь, будто бы полную мира и любви, были слышны смех и шутки из народной толпы, которая, по меньшей мере, оставалась безучастной, тут же слышатся и злобные замечания Шуйского. Но настоящим жалким человеком Борис является во второй и в третий раз, где окончательно обрисовываются темные томления его мятущейся души. Будучи несчастливым, как царь, порвавши дружбу с народом и озлобивши бояр, которые при вести о Самозванце почувствовали свою скрытую до тех пор силу, Борис не больше пользуется счастьем и в личной, духовной жизни. Он дорого заплатил за престол. Теперь уж его «ни власть, ни жизнь не веселит»; он теперь не умен, а суеверен; не добродушен, а жесток. Его давит своею тяжестью столь желанная им «шапка Мономаха», патриарх своей доброй речью не успокаивает, а только надрывает наболевшие раны в его груди. Никто его не понимает, никто не может и помочь.

Когтистый зверь, скребущий сердце, совесть,
 Незванный гость, докучный собеседник,
 Заимодавец грубый; эта ведьма,
 От коей меркнет месяц, и могилы
 Смущаются и мертвых высылают,

эта совесть, наконец, губит Бориса, в продолжение тринадцати лет сносившего ее удары.

Выше мы определяли условия, при которых возможно настоящее сознание вины, «угрызения совести». Мы нашли, что главным таким условием является идеалистическое понимание нравственности; теперь же, убедившись в этом на ярком примере, мы можем определить и точнее, когда могут возникать угрызения совести по поводу совершенного преступления. Совесть может заговорить и подействовать искупляюще только у того человека, который признает за своими нравственными принципами религиозную санкцию. Пример Бориса Годунова слишком ярок в этом отношении, чтобы нам долго останавливаться на разъяснении неразрывности истинной морали с религией. Если та сцена в трагедии, где Борис является в последний раз, содержит в себе нечто примиряющее, то это только благодаря тому, что Борис был христианином. Он бессознательно поступает так, как поступает теперь сознательно сторонник идеалистической этики, или, проще говоря, сторонник христианской морали. Разумеется, здесь мы не можем останавливаться на доказательствах того, что настоящая

нравственная жизнь может быть только при условии веры в Провидение, Которое премудро ведет мир к осуществлению универсальной нравственной цели. Однако мне думается, что пример Бориса Годунова может красноречивее многих доказательств сделать очевидной истинность того положения, что нравственный человек не может не быть религиозным. Отнять у совести религиозную санкцию – все равно, что превратить отношения между людьми из нравственных в юридические. Это доказано Пушкиным с поразительной убедительностью.

[РАЗМЫШЛЕНИЯ О БОГЕ, МИРЕ И ЧЕЛОВЕКЕ (ИЗ ДНЕВНИКОВЫХ ЗАПИСЕЙ)]

1. По поводу чтения Фламарионовой «Стэллы»

Чтение высоко-художественных произведений, вникание в их сокровенный смысл, постигновение вечной, нетленной красоты, являющейся то в виде изящных, одухотворенных образов искусства, то в виде прекрасно обработанных, логически доведенных до конца и оформленных идей отвлеченного рассудка, то, наконец, в виде полной гармонии между идеалом и нравственной жизнью, это есть молитва души, стремящейся ввысь от низкой человеческой действительности, от жалких человеческих созданий, которые пресмыкаются по сереньким, пошлым плоскостям и не хотят поднять головы вверх, чтобы вкушать сладость созерцания солнца Вечной любви.

2. Vanitas vanitatum

О, суета сует! Все покрыто тобой, все охвачено твоим бесцветным существованием, но не изгнать тебе из нашей жизни моментов, в которые чувствуем мы, твои рабы, насколько шатко твое владычество. Ты бессильна, властолюбивая суета, вырвать из наших душ корень стремления овладеть тобой, ты не в состоянии подавить наше желание быть гражданами всего мира, быть верноподданными одного Царя и вселить в нас дух раболепства перед землей и ее грешными владыками. О Суета, о царь человечества, твой трон поколеблен в самом своем основании с тех пор, как я переживаю минуты упоения красотой и в человеческих делах – искусстве и в Божьем создании – природе. Если один час

за неделю, за месяц, за год, за целую жизнь мне принес забвение всего суетного и дал наслаждение красотой, то ты, Суета, побеждена.

7 августа 1911.

<роспись Лосева>

3. Философия обыденщины

А.П. Чехов и трагедия обыденщины (психология бескрылости наших полетов).

1. Бесцельность многих жизненных явлений.

Встреча молод[ого] челов[ека] с мол[одой] дев[ушкой] и потом разлука на всю жизнь. Зачем?

Опоздание на поезд (вспомни Боржом) и отсрочка выезда по этому случаю. Для чего?

Но эта бесцельность есть бесцельность в самих вещах и в самих явлениях. Если же иметь в виду общее, универс[альную] цель всего существующего, то всякое явление в жизни полагается вполне ценным и вполне соответствующим своему назначению.

2. Для чего счастье, для чего страдание?

Постоянное стремление человека к новым формам, к новому положению. Для чего, какая цель?

3. Наука – многие ею не удовлетворяются. Но многие двигают ее, многие стараются познать то, что не познаваемо. Для чего?

Дело в жизни, в одной жизни, в открывании ее, непрерывном и вечном, а совсем не в открытии.

Ипполит в «Идиоте» Достоевского.

Лучше страдание со смыслом, чем счастье без смысла.

А. Лосев

Если бы мне явился Бог и показал в одной руке уже решенную, добытую истину, а в другой – задачу найти истину, необходимость поисков истины, я сказал бы: «Господи, готовую истину сохрани у Себя, а мне дай вечную жажду поисков правды, дай силу и мужество биться за истину, расти и крепнуть вместе с ростом и усилением правды».

Лессинг

4. О созерцании и действии

Жизнь, настоящая жизнь, таит в себе страшную антиномию: надо много знать, а чем больше узнаешь, тем меньше остается времени для действия.

Я почувствовал желанную мною полноту жизни и красоту ее – в античном мире. Я начинаю изучать эту жизнь. Я углубляюсь в ее красоту и полноту, исправляю свои прежние взгляды насчет этой полноты и красоты, получаю новые и т. д. Но вот я, наконец, стал кое-что находить здесь свое, определенное, пережитое – и что же? Я оглядываюсь на то время, которое пошло на изучение античного мира, – и оказывается, что прошло несколько лет сидения в библиотеках, чтения и писания книг, корректуры, ученого аппарата и т. д., словом того самого созерцания, при котором не возможна никакая внутренняя действительность.

Художник, поэт? Но ведь он еще меньше живет полной жизнью. Пример Тригорина в «Чайке»: «писать, писать, всю жизнь писать...» Или Вагнер: я отдам все свое искусство только за один миг жизни.

5. [Размышления о Боге, мире и человеке]

Смерть и время царят на земле, –
Ты владыками их не зови;
Все, кружась, исчезает во мгле –
Неподвижно лишь солнце любви^{1*}.

1. Одинокие, слепые и почти беззащитные создания, мы живем на острове, затерявшемся среди моря тайны.

2. Предоставленные самим себе, мы в самом себе должны находить источник благополучного существования, в самих себе должны находить утешение.

3. Наш островок есть не более как атом в бесконечности; он – ничтожная песчинка во всем мироздании.

4. Но наш островок есть все-таки частичка одного великого целого; среди бесчисленных солнц и созвездий, находящихся в непрерывном движении и составляющих дивную гармонию вселенной, он такой же необходимый винтик мирового механизма, как и всякое другое небесное светило, украшающее нашу светлую безоблачную ночь.

5. Живя среди моря тайны, стараюсь познать внешний мир, который есть тайна, мы любим обманывать себя иллюзией, что мы знаем нечто.

6. Знать значит проникать в сущность вещи или явления; не проникать в сущность явления, а только ограничиваться тем немногим, что дает нам чувственный опыт, это все равно, что не знать явления.

^{1*} Цитата из стихотворения Вл.С. Соловьева «Бедный друг, истомил тебя путь...» (1887). У Соловьева – «Смерть и Время...»

Поэтому наше позитивное знание почти ничего не дает для абсолютного познания мира.

7. Но у человека есть еще мир иной, более близкий к нему и более доступный для его понимания; этот мир есть сам человек, человеческая душа со всеми ее удивительными свойствами, составляющими бесконечный источник для исследования и изучения.

8. Среди этих дивных свойств чело[веческой] души наиболее ярко выражено в ней то, которое заставляет нас находить везде порядок, гармонию, создавать этот порядок и быть уверенным в целесообразности существующего.

9. Потребность спокойствия от созерцания гармонии, где бы и в чем она ни находилась, есть доказательство реальности этой гармонии.

10. Мир есть гармония. Значит, наблюдаемые нами отступления от гармонии не есть противоречие универсальной гармонии, а представляют собой только ее необходимые элементы.

11. Смотря в телескоп, мы иногда бываем свидетелями ужасных небесных пожаров, когда два светила сталкиваются между собой и образующаяся при этом теплота превращает всю массу в первобытное газообразное состояние. Где же здесь гармония? Гармония в постоянном становлении, в постоянном развитии жизни, которая не оживет, еще не умрет.

12. Мир есть гармония, т. е. эволюция. Но линия прогресса может быть и не прямой; она может быть спиральной, так что движ[ение] вперед составляется из движений назад. Мир иногда возвращается к таким несовершенным ступеням развития, на которых он находился раньше, но он никогда не перестает двигаться все вперед и вперед к универсальной цели мироздания.

13. Цель настоящей земной жизни не заключается в самой жизни. Она слишком несовершенна, чтобы удовлетворять вполне нашему моральному чувству.

14. Устроиться счастливо здесь на земле и устроиться так, чтобы это было счастье всеобщее, безграничное и безмятежное, – немисливо, ибо для этого нужно земле возродиться. Ясно, что общечеловеческие земные идеалы, как напр[имер] идеальная семья, идеальное государство, не могут иметь самодовлеющего значения; они существуют для приготовления нас к более совершенной жизни, чем та, которая возможна здесь на земле.

15. Задача наша – не познать мир, а познавать его; не быть совершенными, а совершенствоваться; не устроить счастливую жизнь на земле,

а стремиться к счастью, ибо и разум, и воля, и сердце слишком несовершенны, чтобы достичь идеала, о котором мы смутно догадываемся.

16. Великие люди да и собственный опыт каждого свидетельствуют о ненасытимости человеческих стремлений. Изучая одну науку, нельзя удовлетвориться одними ее частными вопросами; изучивши науку, невозможно удержаться, чтобы хоть немного захватить другую. То же самое и в нравственной жизни.

17. Конечный идеал, поэтому, от нас бесконечно далек; мы никогда не можем достичь его.

18. Но развитие бесконечное есть развитие без цели; бесцельное же есть в то же время и бессмысленное.

19. Жизнь мира и его эволюция была бы бессмысленной, если отдельные фазисы его развития не давали счастья тому, что эволюционирует.

20. Ненасытимость наших стремлений свидетельствует о том, что идеалы бесконечны. А так как человек есть личность, то и стремиться он может только к личности, отстоящей, как идеал, на бесконечном расстоянии от него. След[овательно], существует личный Бог.

21. Итак, вот схема мировой жизни или, лучше сказать, смысл ее:

- a. Человек и мир эволюционируют.
- b. Эта эволюция бесконечна.
- c. Направление эволюции определяется существованием Бога, бесконечного носителя бесконечного идеала.
- d. Смысл жизни нужно находить не в абсолютном совершенстве всего существа человека и всего мира, но именно в самом развитии, в самом совершенствовании души, в самом постигновении истины и счастья, ибо идеалы бесконечны.
- e. Если же мир достиг бы идеала, если бы человек стал совершенным, то вся жизнь мира и человека прекратились, ибо прекратилось бы дальнейшее развитие, которое создает жизнь.

10 августа 1911 года

Ст. Каменская

<ропись Лосева>

22. Итак, к Добру, к Красоте! Мы – граждане бесконечности, мы бесконечны, наш Бог бесконечен, наши идеалы бесконечны. Не идти по пути к Добру и Красоте, – терпеть мучения от своего несовершенства, любить Красоту и воздвигать постоянно жертвы Бесконечной Истине – значит создавать себе божественное счастье в чертогах Светоносной Правды.

[Приписка на полях:] Alle Schuld raecht sich auf Erden («Faust»)^{1*}.

16 авг[уста] 1911 г.

Если есть Бог, то Он есть высшая справедливость.

Если Бог есть высшая справедливость, то Он не может обманывать людей.

Если Бог не может обманывать людей, то мы знаем вещи настолько, настолько это нам нужно.

Если нет Бога, то возьмем самую жизнь.

Наша жизнь есть постоянное развитие.

Одним из результатов этого развития есть появление сознания.

Если сознание и познание есть результат развития жизни, то мы знаем о вещах столько, сколько надо, ибо если наше знание было ложь[ю], то можно было сказать: жизнь не есть жизнь.

Москва. 11 сент[ября] 1911 г.

Именно знаем столько, сколько надо знать и надо знать не для нашего вообще знания, а для того, чтобы это знание было достаточно для нас самих.

Из этих положений, т[аким] обр[азом], следует, что нашего знания достаточно для нравственной жизни, а не для идеала знания, как такового.

Москва. 9 апреля 1912 г.

Кроме того, может быть, что и Бога нет, и сознание не есть результат развития жизни.

^{1*} «Нет на земле проступка без отмщенья» (пер. Ф.И. Тютчева), из Первой песни арфиста (Гёте «Годы учения Вильгельма Мейстера»).

ДНЕВНИКИ 1911–1913

Станица Каменская

О. В. Д.

20 декабря 1911 года

После долгих колебаний я решился-таки, наконец, приехать из Москвы в Каменскую^{1*} на Рождество. 18-го дек., в 1 час дня я выехал из Рязанского вокзала, а в 10 час. вечера 19 декабря я был в Каменской. Всего около 35 часов, но сколько пережито за это время в вагоне! Или нет, не в вагоне, а после вагона, уже когда приехал сюда, когда покинул железную дорогу. Еще одно, еще новое имя вписалось огненными буквами в мое сердце. Вот имена тех девушек, которые согрели мое одинокое сердце, которые тронули мои самые нежные чувства: Ольга, Анна, Вера и еще одна Вера...^{2*} Все? Нет, но пока упомяну этих... Теперь же могу прибавить еще одно имя: *Дора*^{3*}.

Я как-то странно создан. Не было почти ни одной женщины, которая бы не была причиной каких-нибудь светлых и добрых, скажу даже больше, – объективно-полезных мыслей и чувств. Вот и теперь. Познакомился с еврейкой, с молоденькой 17-летней еврейкой, пробыл с нею

^{1*} А.Ф. Лосев ежегодно проводил лето у своих родственников в станице (уездном городе) Области Войска Донского (О. В. Д.) Каменской, у тетки (сестры матери) Марфы Алексеевны и ее мужа протоиерея о. Стефана Власова. После поступления в Университет мать А.Ф., Наталья Алексеевна (дочь настоятеля храма Михаила Архангела о. Алексея Полякова), продала собственный дом в Новочеркасске и переехала к сестре. Деньги были необходимы для учебы сына в Университете.

^{2*} Автор дневника вспоминает девушек-гимназисток, к которым питал нежные чувства (о чем они часто даже и не подозревали). Здесь вспоминаются Вера Фролова, дочь директора гимназии Федора Карповича Фролова, Ольга Позднеева, сестра друзей Алексея Федоровича по гимназии Александра и Матвея Позднеевых, впоследствии известных профессоров. Вспоминаются здесь также гимназистка Анна Кочеткова и Вера Знаменская, с которой переписывался студент Лосев.

^{3*} Портрет Доры Лурье доказывает хорошую зрительную память Лосева. В лосевском архиве есть ее фотография, хотя сведений о переписке ее и Лосева не сохранилось.

в поезде полтора дня и в результате – я уже не так пренебрежительно отношусь теперь к евреям, которых раньше не то боялся, не то испытывал по отношению к ним какое-то неопределенное чувство неприязни. Милая Дора! Ведь теперь не только я вспоминаю о ней, но и она – я в этом уверен – тоже вспоминает эти наши полтора дня, проведенные вместе в вагоне. Представьте себе хорошенькую барышню с ярко выраженным восточным типом лица, но с любопытным профилем и еще более интересным «en face»^{1*}, в особенности во время улыбки. Я вообще мало встречал таких евреек. Обыкновенно встречаешь лицо с отталкивающими признаками настоящей еврейщины, к которым обыкновенно прибавляется неисправимый еврейский акцент, для которого нужны большие старания и колоссальное терпение русского уха, чтобы в них вслушаться и иметь удовольствие от этих бесед.

Эта же моя новая знакомка, – я сначала даже принял ее за русскую. С Москвы и до Рязани, т. е. приблизительно до 5–6 часов вечера мы молчали, сидя один против другого на лавочках в плацкартном вагоне. Изредка мы встречались взглядами, но я старался вообще казаться холодным и совершенно бесстрастным и неучастливым взглядом иногда осматривал свою новую соседку по путешествию. Она тоже не старалась скрыть своего, очевидно, желая посмотреть иногда на меня, но я уже раньше радовался, что встреча наших взглядов была так чиста и так далека от той пошлости и мелкости, которую ненавидели – это было видно – и она, и я. Не скажу, что это была красавица из красавиц. Нет! Я не буду уподобляться тем неопытным юношам, которые, будучи оптимистами и идеалистами не по убеждению и не по жизни, а всего лишь только по своей юности, которая при нормальном положении вещей всегда полна идеализма, я хочу здесь поделиться – с кем мне делиться в жизни, кроме пера и бумаги? – поделиться с бумагой своими настоящими чувствами и настоящими переживаниями, которыми полон я со вчерашнего дня. А для этих чувств не нужно настолько идеализировать предмет, чтобы называть красавицей ту женщину, которая только к ней приближается. Нет, это не была красавица, это была просто милая особа, или даже просто чуткая душа, которая оказалась в состоянии затронуть даже такого рефлексика, как я. Я – рефлексик? Это, право, открытие для меня, только сейчас в первый раз употребил это слово. Но, кажется, оно во многих случаях применимо ко мне. Итак, даже такого рефлексика, как я, эта особа могла задеть за нежные струны. Впрочем – оторвусь еще на время от хода своих вчерашних впечат-

^{1*} анфас (*фр.*).

лений, – впрочем, это может быть верно только *для меня*, а для другого неверно? Т. е. может быть, на другого эта женщина и не произвела бы никакого впечатления? Да мне-то что за дело? – отвечу я сам себе. Ведь тут я пишу только о себе и только для себя, – так чего же мне стесняться? И вот мне эта госпожа понравилась. Но сначала понравилась именно так, как нравятся мне некоторые женщины, которых иногда встретишь мимолетно где-нибудь и которых потом никогда не встречаешь. Конечно, некоторое время помнишь, а потом забываешь, потому что от женщины я всегда стараюсь взять две вещи: внешнюю красоту, которая нравится мне сама по себе, без всякого отношения к другим ее качествам, и душу, которая бы лаской согрела меня и которая бы со мной хоть одну минуту пережила то чувство веры в идеал, в сердце и в знание, которой поддерживается моя духовная жизнь. Если нет второго качества у женщины, или, вернее сказать, если мне не суждено увидеть и насладиться душой, то поневоле в голове остается впечатление только о внешней красоте, которое и слабеет от времени, если не возобновляется. Не имея даже в мыслях того, чтобы эта моя соседка могла хоть как-нибудь затронуть меня своей душой, я, конечно, ограничивался одним наблюдением ее в высшей степени симпатичного лица. В нем было, как я уже сказал, много восточного. Густые, черные волосы обрамляли простенькой, но изящной прической свежее лицо. Глаза – не черные и гораздо светлее, чем нужно бы ждать при таких черных волосах. Рот маленький и красиво сложен. Именно здесь немножко выражена та черточка, которая нравится мне и в статуях греческих ваятелей, т. е. черточка какого-то знания жизни, и знания, завоеванного личными потерями, личными страданиями и мучениями. Вообще нижняя часть рта, с своеобразными, характерными особенностями выражает – правда в миниатюре – как раз эту проникновенность в жизнь целого страдания, этот выстраданный опыт жизни, дающий *теперь* возможности беспристрастно и справедливо судить на основании своего *прошлого* все, что *теперь* случается и с обладателем этого лица, и с другими людьми. В течение дальнейшего своего путешествия я немного переменял это свое суждение относительно характера, выражаемого лицом моей еврейки, но это было лишь в ее пользу и нисколько не во вред.

Продолжу завтра, так как сейчас очень поздно.

Господи! Сохрани Дору от всякого зла! Дай ей истинное познание любви и счастья и избери ее достойною служительницей Твоего вечного престола Истины и Красоты!

Храни вас Бог, милая Дора!

Вторник. 21 декабря 1911 г. Вот опять сажусь за дневник, хотя только утро – десятый час. Обыкновенно предаешься поэзии, счастливым воспоминаниям и Богу, т. е. всему, что навеивается нездешним миром тогда, когда уже кончил свой дневной труд и отдыхаешь от умственной работы, чтобы создать постепенность перехода от напряженных изысканий ума ко сну. А вот сейчас 10 часов утра – и я все-таки *вспоминаю*.

О милое воспоминанье
О том, чего уже в мире нет!^{1*}

Эх, Жуковский! Ты – неиссякаемый источник поэтического вдохновения, ты вечный утишитель мятущегося сердца.

Да. *Дора Лурье*. Это – имя и фамилия моей новой знакомой, промелькнувшей как сон у меня в сознании.

На чем я остановился? Да! На лице. Ну что же, лицо это я не скоро забуду. Да его и трудно забыть. Ведь это очень редкий экземпляр соединения еврейского и русского типа. Когда она улыбается, все еврейское совершенно уничтожается, и вы видите перед собой в высшей степени добродушное и веселое лицо, и главное, что в вас при этом нет и тени того чувства, которое переживаете вы, наблюдая бессодержательную и пустую веселость, которая имеет своим источником недомыслие и детскость переживаний. Конечно, я не обладаю еще умением по одному лицу определять характер человека, но сейчас это для меня не важно: я говорю о лице, и только о лице. Да, улыбка у Доры именно из тех, которые мне особенно нравятся. Именно тут скрывается какая-то таинственная черточка знания жизни, которая мне так и говорит: «Этот человек страдал, он выстрадал жизнь и свое миропонимание, и сколько ты тут ни хитри, а рано или поздно он узнает, кто ты, кто всякий другой человек, имеющий с ним дело, потому что он пережил то, что переживает всякий из нас, в сильнейшей степени». Повторяю, что от 17-летней девушки трудно ждать этого знания жизни, но опять-таки я говорю только о лице. Интересно, что такая черта проникновенности знанием жизни сохраняется во время улыбки. Даже больше того. Эта черта в улыбке-то больше всего и выступает.

Когда Дора закрывает глаза, то на мой первый взгляд казалось просто, что она немного близорука, до того выпуклым казалось у ней глазное яблоко. Но, присмотревшись ближе, я подметил новую, опять-

^{1*} Здесь цитируются строки из стихотворения В.А. Жуковского «Мотылек и цветы» (1824).

таки очень любопытную и интересную черточку, – уже в области глаз, – ту самую, которую так старались выражать итальянские художники эпохи Возрождения в своих Мадоннах. Невинность – нет; кажется, не это выражается выпуклостью глаз. Девственность? Нет, я не могу здесь это выразить. Эту особенность устройства глаз можно или сыграть на скрипке, или нарисовать в красивом стихотворении. Но Бог мне не дал этого таланта, – я остаюсь поэтом и художником в душе. Благодарю Бога и за это: у других отсутствуют даже подобные этим качества. – Итак, лицо, в общем, достойно было того, чтобы на него можно было любоваться. Не будучи шедевром красоты, оно чаровало мягкостью и в то же самое время мужественностью очертаний. Не будучи чисто-русским, оно совмещало в себе характер русских и еврейских черт. И она, без сомнения, была бы редкой красавицей, если бы при всех равных условиях у ней отсутствовало бы теневое углубление под глазами в вертикальном направлении от тех крайних частей глаза, которые ближе к носу, т. е. отсутствовало то, что дает до некоторой возможности считать ее – не то что за еврейку, – а просто за не-русскую, за восточный, если хотите, тип. Русская женщина с черными волосами, но с светлыми глазами и умеренно-румяным лицом, с мягкими чертами и полным ртом, напоминающим очертания нижней части лица в знаменитой статуе Аполлона Бельведерского, – это экземпляр редчайшей красоты. В особенности, если это именно русская женщина. У Доры есть в лице еврейский оттенок, и потому уже одна мысль, что она не-русская, уменьшает как-то впечатление от ее красоты. В общем же это очень эффектная девушка с полной грудью и необычайно стройным станом. Простота и изящество, которыми отличалась Дора и в своей прическе, и в платье, и в разговоре, – все это делало ее весьма привлекательной и достойной самых лучших чувств к ее внешности.

Такова Дора.

Было бы странно, если бы мы в течение 35 часов, сидя один против другого, и притом только одни в отделении вагона, не заговорили бы друг с другом и не завели бы хотя самого обыкновенного, какой может быть в вагоне, разговора. Подъезжая к Рязани, где я собирался обедать, я сказал ей первый, надевая пальто: «Вам ничего не нужно на вокзале?» – «Нет, merci^{1*}, я хотела отправить телеграмму, но не знаю номера поезда, с которым приеду в Ростов. Лучше в Козлове или в Воронеже». Я сказал, что в Козлове поезд стоит 2 часа 15 мин., и что след. там гораздо удобнее послать телеграмму. Так кончился наш разговор,

^{1*} спасибо (фр.).

и я ушел обедать на станцию. Вернувшись, я сел на свое место. В нашем отделении оказался еще один человек (который потом скоро сошел с поезда), и вот мы трое стали вести незначительный разговор на «железнодорожные» темы.

Скоро остались мы двое с Дорой, и разговор принял более содержательные темы, чем раньше. Говорил я много о себе, говорила и она много о своей консерватории в Петербурге, где она училась, о своих занятиях и пр. Я узнал, что она живет в Ростове, где у ее отца большое торговое предприятие. В Петербург она ездила в первый раз. Окончила 6 классов гимназии и не училась дальше по обстоятельствам, менее всего зависевшим от нее. Теперь готовится за 7 классов, чтобы поступить на высшие курсы (и быть в то же время и в Консерватории). Ласковая девушка скоро перешла к простому душевному разговору, и мы долго болтали, хотя разостланные постели и дневная усталость уже клонили ко сну. Она узнала о моей специальности, о моих сочинениях и живо интересовалась моими рассказами о философских науках. Наконец, мы заснули, уговорившись встать в 6 часов, чтобы послать телеграмму в Ростов.

Меня разбудили крики кондукторов: «Ваш билет!» Я скоро достал свой билет, но моей спутнице потребовалось два громких возгласа кондуктора, прежде чем она проснулась. Я много бы дал за то, чтобы грубые кондукторы не разбудили ее: она так сладко дремала, полулежа на спине, и так была хороша! Но вот она порывисто открыла глаза, точно так же взялась за портмоне и подала билет. С тех пор ни она, ни я не спали, хотя и старались заснуть. Часа через 2 мы приближались к Воронежу. Я встал еще раньше Доры. Когда поезд остановился в Воронеже, мы поспешно направились к телеграфу, о котором спрашивать я взял труд на себя. Дора быстро написала и сдала свою телеграмму, и мы уселись опять на свои прежние места в вагоне. Проговорив около часа (между прочим о латыни и экспериментальной психологии), мы легли опять, но скоро стало рассветать, и я опять встал первый, чтобы пойти умыться. В Лисках я пил кофе и ел бутерброды. После же Лисок настал тот день, о котором я буду долго помнить. Собственно, внешняя сторона здесь была меньше всего богата какими-нибудь выдающимися особенностями. Так, разговор наш касался большею частью таких прозаических тем, как решение алгебраических и арифметических задач. Я дал Доре задачу: «Нам обоим 63 года. Сколько лет каждому из нас, если вам было в два раза меньше, чем мне теперь, тогда, когда мне было столько, сколько вам теперь?» Она решила эту задачу только с моей помощью, но и я не решил предложенной ею задачи:

«Две торговки имеют по 30 яблок и продают их: одна на 1 копейку 3 шт., и другая – 2 шт., и значит, выручают вместе 25 к. Одна из них уходит и поручает другой продать яблоки. Оставшаяся продает на 2 коп. 5 яблок, рассуждая так, что и она и ее подруга продают на (1+1) коп. (2+3) яблока. Но, чтобы продать 60 яблок, считая по 2 к. за 5 шт., она выручает 24 коп. Куда девается копейка?» Давал я решать ей и некоторые шарады: на «якорь», «картина», «поза», «Азия», «мор» – «ром» и пр. До самого вечера разговор наш не представлял ничего особенного. Просто я был очень рад, что попалась девушка, которая без всякого нехорошего чувства вела со мной разговор и в которой я видел ласковую душу. Не буду говорить того, что Дора и в действительности всегда сердечный и ласковый человек: я этого не знаю. Но что по отношению ко мне она была в течение этих 35 часов очень ласкова и приветлива, что в разговоре со мной она обнаружила большую начитанность и изысканный вкус в литературе и музыке, то это факт, против которого я спорить не могу. Дело подходило уже к нашему расставанию. – «Могу я задать вам один вопрос», – обратился я, наконец, после долгих колебаний. «Пожалуйста. Какой?» – «Как ваша фамилия?» – «Лурье». – «Вы кто по происхождению?» – «Еврейка». – «А Ваше имя и отчество?» – Тут она произнесла два слова, которые трудно запоминаются русским ухом, и я запомнил только одно: «Можете просто называть Дорой». Вот таким образом я узнал, кто такая моя знакомая – Дора Лурье. – «А Ваша фамилия?» – обратилась она ко мне. – «Да зачем Вам знать?» – «А! Это другое дело», – и Дора моя сразу переменялась. Сразу из веселой обратилась в грустную, замолчала, и нужно было быть слепым, чтобы не заметить перемены в настроении моей спутницы. Подъезжая к Каменской, я спросил: «Отчего Вы такая грустная?» – «Так... Вы виноваты». – Я притворился удивленным, но потом одна фраза Доры, как будто случайно пророненная, объяснила мне все. Именно, она сказала: «Я вас никогда не забуду». Я начал опять развязывать свои уложенные вещи, достал Фламарионовскую «Uranie»^{1*} на фр[анцузском] яз[ыке], которую так хвалил ей, вложил в нее свою визитную карточку и решил подарить все это Доре на память. Ее отказ меня поразил. Я настаивал. Она еще сильнее отказывалась. «Чем вы рискуете?» – спросил я. «Разве я боюсь риска какого-нибудь?» – «Ну, а чего же вы боитесь?» – «А разве только боязнь и может мне препятствовать взять вашу книгу?» – «Тогда отчего же вы не хотите ее взять?» – «Не хочу. Что-то го-

^{1*} А.Ф. Лосев увлекался в юности романами известного французского астронома Камилла Фламариона (1842–1925). Его роман «Урания» не раз вспоминается Лосевым.

ворит во мне, что не надо». – «Право, возьмите». – «Нет! Я вас и так никогда не забуду, а вы – если будете вспоминать меня, то вспомните и без Фламариона, без подарка мне книги».

Наш разговор так ничем и не кончился. Но, прощаясь, Дора стала еще грустней. Заметивши замедление поезда, я прощался. И вот с этого пор, когда я заметил, что девушка хочет меня, что в ней есть какое-то хорошее чувство ко мне, я стал грустить о Доре, стал скучать по ней, стал замечать ее отсутствие! И приехавши уже домой, я никак не могу забыть этого милого образа Доры и не могу заглушить в себе чувства потребности новых приливов этой простой, но изящной, ласковой и мягкой расположенности доброй души к моему одиночеству.

Женщина у меня – это женщина в абстракции. Как идеал, как драгоценная ноша, как незапятнанный храм Красоты – сияет во мне всякая женщина, в добрых чувствах и в уме которой я убедился.

Дора – новая женщина, произведшая на меня впечатление. Давно я уже не испытывал настоящей тоски по хорошей девушке. Конец июня, проведенный мною на Кавказе, дал мне Веру З. Декабрь этого же года дал мне Дору Лурье.

Одухотворенные образы Веры Фр[оловой], Ольги Поздн[еевой], Веры Зн[аменской], Анны Коч[етковой] и Доры Лурье – как жить без вас? Не будь вас, был ли бы я таким жизнерадостным, как теперь? Разве бы не засушил я свое сердце наукой и разве сохранил бы свой идеализм в такой полной мере?

Нет! Женщина дана мужчине для счастья. Цель всей жизни, цель всего мира – постигновение счастья. К этому ведет много путей. Но идеальные сношения мужчины с женщиной, лишённые корыстной основы – это и для мужчины, и для женщины один из вернейших путей к счастью.

От всей души, ото всего своего сердца желаю вам, Дора, счастья и радости любви.

За вас мои молитвы, за вас самые высокие порывы моего существа. Женщины были для меня ангелами-хранителями. Мечта моя, мой идеал, моя милая Дора, молитвами за вас и думами о вашей ласке и вашей доброй душе буду очищаться от грехов перед Богом.

Будьте всегда мне таким ангелом-хранителем!

А. Лосев

УЖАС БЕСКОНЕЧНОСТИ

Как только мы начинаем ставить вопросы, выходящие за пределы нашего земного существования, нас осеняет тот бесконечный свод ла-

зоревого неба, до которого сколько ни поднимайся, никогда его не достанешь. Безоблачная высь, открывающаяся нашему духовному взору, полна таинственных, едва слышимых, но бесконечных по количеству и разнообразию звуков, сплетающихся в причудливые фигуры, не знаемые никем, никем не разгаданные. И стоит у этого моря тайн существо, которому кто-то дал название человека, стоит с лицом, изрытым от мучений в поисках разгадки этих воздушных образов, наполняющих бесконечность.

Москва. 4 марта 1912 года.

Сегодня первый весенний день. Для меня это не только весенний день, это день той тихой и просветленной радости, которой только и живет моя душа. Целый день, с самого утра и вот до 6 часов веч., когда я начал писать эти строки, солнышко светит с безоблачного неба так ласково, как уже давно оно не светило для меня. На небе нет ни одной тучки, в воздухе улыбается весна, сейчас вот настоящий весенний закат.... Нет, это редкий день, такой день не скоро будет. Сейчас у меня открыта форточка, весенний воздух радостно вливается в мою одинокую комнату. Как радостно смотреть на Божий мир! Нет, я не могу надышаться этим ароматом, не могу оторваться от этого свежего поцелуя весны. Пишу карандашом, потому что сижу на книгах, которые лежат на подоконнике, сижу ближе к весне, к свету. Как не молиться Создателю, как можно не верить в его чудодейственную силу, если при одном дыхании весны перед моими духовными и телесными очами возникает такая красота, такое великолепие. – Сегодня был в университетской церкви. Целый рой светлых, дорогих для меня воспоминаний возникло в моей душе еще вчера, когда я был в той же церкви у всенощной. Какое-то странное сходство между церковью в университете и гимназической церковью^{1*}, которую я горячо любил и по которой скучаю теперь до слез. На самом деле сходство то, что как та, так и другая, – домовые церкви. Но какой теплотой веет только от одной мысли, что вот в такой же точно церкви ты рассказывал Богу свою жизнь 8 лет подряд, что вот здесь не хватает только твоего батюшки да директора, чтобы была родная, ничем не заменимая гимназическая церковь. Милая гимназия, милые воспоминания,

^{1*} Университетская церковь в память св. мученицы Татианы находилась в т. н. «новом здании» на Моховой. Домовая гимназическая церковь в память св. равноапостольных братьев Кирилла и Мефодия была особенно любима Лосевым. В гимназии день их памяти 24 мая торжественно отмечался ежегодно. Именно в этот день 24 мая 1988 г. скончался А.Ф. Лосев.

милый весенний день! Дай, Всевышний, побольше таких дней, чтобы стать ближе к Твоей нетленной красоте!

Светлое Христово Воскресение. 25 марта 1912 года. Человек живет радостью. Только то, что радует его, дает ему утешение, и только для этого он трудится и страдает. Сегодня у меня радость Светлого праздника воскресшего Спасителя, и для нее стоило год трудиться, чтобы пережить ее в течение одного дня. Бывают всякие радости, но величайшая из них та, которую создает сама для себя каждая душа отдельно, которая вытекает из чувства исполненного долга, рождается от внутреннего духовного подвига. Больше этой радости – нет. Для христианина, который молился Великий пост о своих грехах, который пережил в своей душе в Страстную неделю хоть небольшую часть из воспоминаемых церковью событий, тот узнает на пасхальной заутрене, что истинная радость человека – это радость об исполненном Нравственном долге, о том, что ты сам завоеватель своего счастья. После чтения поэтического произведения, после уяснения себе известных научных дисциплин вы тоже испытываете удовлетворение, и это удовлетворение иногда кажется даже самодовлеющим. Но вдумайтесь глубже! Вы увидите, что ни искусство, ни наука не есть еще условие, достаточное для счастья. Правда, эта деятельность человеческого духа необходима нам, но она не достаточна. Религия есть синтез всего человеческого знания. Она же – синтез и тех источников, которые дают нам счастье.

Сегодня я переживал редкое настроение на заутрене. Чувство всего, что только свято для меня, наполняло мою душу. Ведь вот возьмем науку. Она не выходит за свои пределы, сколько бы вы ее ни изучали. Она может захватить вас, но у вас будут чувства только к определенной части действительности. Для того же, чтобы все ваши чувства хорошего, светлого и святого для вас слились в один гимн красоте, в одно настроение, окрыляющее ваш дух бессмертной силой, нужна вера в красоту, вера в возможность этого настроения, т. е. нужна религия. Сомневайтесь сколько хотите, но вы веруйте. Пусть ум ваш занят философскими вопросами о мире, Боге, человеке, но не трогайте вашей души, не трогайте вашей религии. Сегодня я узнал, что такое совмещение веры сердца и искания разумом истины – возможно^{1*}.

^{1*} Эта страничка из дневника юного Лосева глубоко искренна и интимна. Здесь выражены мысли, которые будут характерны вообще для творчества Лосева: единство «веры сердца» и «искания разумом истины». Еще гимназистом в статье «Атеизм, его происхождение и влияние на науку и жизнь» (1909, напечатана в журнале «Студенческий меридиан», 1991, № 5) юноша мечтал о «новой земле», «новом совершенном человеке», о «Солнце любви». Единство искусства, науки, философии и религии было предметом дошедшего до нас во фрагментах сочинения 1911 г. «Высший синтез как счастье и ведение». Эта же тема разрабатывалась в знаменитой книге 1930 г., послужившей поводом для ареста Лосева, – «Диалектике мифа».

Пятница 13 апреля 1912 г.

«Хорошо там, где и *тепло*, и светло», – вот слова, которые я сегодня вынудил за столом у Попова^{1*}. Конечно, если не идти дальше буквального смысла этих слов, то едва ли можно что из них вывести особенного. Но у нас разумелось другое, и мы друг друга понимали. Вообще, мне иногда приятно отметить факт в характере и мировоззрении этого человека, некоторые черты, представляющиеся, с моей точки зрения, большую ценность. Иллюстрацией этих фактов может служить след. Слыша бранные слова за столом от наших милых «товарищей» – он возмущается. Увидев одну девушку, по всей вероятности, до некоторой степени оказавшую на него впечатление, он хочет – не знаю ради чего, но, наверное, *хочет* «избавиться» (как он любит выражаться) от Т. Д. З., которая, очевидно, уже давно «сидит у него в голове». Другими словами, он почему-то не может питать симпатию к двум женщинам одновременно. Что бы мне ни говорили, но это хороший признак. Он меня очень обрадовал, когда сказал о своем желании «освободиться от З.». Правда, он, бедный, думает, что это так легко освободиться после такого долгого времени «плена», к которому он, безусловно, уже привык. Но легко или нет, повторяю, это мне понравилось. Часто он меня огорошивает своим упрямым нежеланием вдуматься в свое настоящее состояние, своим практицизмом, своей холодностью к истине, к добру. Но все-таки мне кажется, что это у него только по виду так, что он просто хочет противоречить мне, конечно, не с злою целью – сохрани меня Бог от этих мыслей, – но просто с целью посмеяться и побалагурить. В некоторой склонности к юмору и веселых чертах в характере ему отказать нельзя. Надеюсь, что жизнь заставит когда-нибудь его и на словах подтвердить то, что без сомнения, содержится уже у него в убеждении и что уже начинает проявляться на деле.

МАРШРУТ ЭКСКУРСИИ НА УРАЛ 1912 г.

9 июня из Новочеркасска в 1 час 10 м. для почт. № 3.

10 июня прибытие в Царицын 8 ч. 11 м. утра. Отбытие на пароходе по Волге в 12 ч. 15 м. дня.

^{1*} У Алексея Федоровича было в университетские годы два приятеля. Один – П.С. Попов (1892–1964), с которым связь была прервана после того, как он сыграл неблагоприятную роль при удалении Лосева с философского ф-та МГУ весной 1944 г. П.С. Попов был профессором философского ф-та с 1948 по 1964 г. Другой – товарищ по гимназии Ал-др Фед. Попов, сын преподавателя пения в гимназии Ф.И. Попова, ученика композитора М. Балакирева. Кому принадлежат эти слова не совсем ясно, хотя Лосев, упоминая второго Попова, иной раз называет его по имени.

- 11 июня в Саратове 7–9 ч. веч.
 13 июня в Самаре в 5 час. утра. Из Самары в 10¹/₂ ч. веч. на Уфу пассаж. поезд № 10.
 14 июня в Уфу в 2 ч. 39 м. дня.
 15 из Уфы в 6 ч. 45 м. утра. В Златоуст в 5 ч. 23 м. веч.
 16–17 в Златоусте. Осмотр Златоустовского завода и Ермоловской доменной печи.
 18–19 экскурсия на Александровскую сопку и гору Таганай.
 20 на озеро Тургояк 30–35 верст.
 21 отдых на берегу озера.
 22 на станцию Миасс 20 верст. Ночлег.
 23 из Миасса по железной дороге в 3 ч. 17 м. утра. В Челябинск в 5 ч. 50 м. утра. Из Челябинска в 6 ч. 25 м. утра в Кыштым в 9 ч. 28 м. утра. Осмотр завода и Соймоновских медных рудников. Восхождение на гору Сугомах и осмотр Сугомахской пещеры.
 24 из Кыштыма в 9 ч. 28 м. утра.
 25 в Екатеринбург в 2 ч. 42 м. дня. Остановка на 3 дня. Гранильная фабрика. Музей о-ва Естествознания. Прогулка к Каменным палаткам. Поездка на лошадях на Березовские рудники.
 29 из Екатеринбурга в 6 ч. 1 м. утра в Нижний Тагил в 10 ч. 6 м. вечера.
 30 из Н[ижнего] Тагила в 10 ч. 21 м. утра в Гороблагодатскую в 11 ч. 40 м. утра.
 1 июля из Гороблагодатской в 12 ч. 4 м. утра в Пермь в 10 ч. 56 м. веч. Остановка 2 дня.
 3 июля из Перми в 10 ч. утра.
 4 в Сарапуле в 8 ч. утра.
 5 в Богородск в 10 ч. утра. Из Богородска в 5 ч. 30 м. дня.
 6 июля в Самаре 1 ч. 30 м. дня. Из Самары в 5 ч. 30 м. дня.
 7 в Саратов в 5 ч. 30 м. веч. – до 8 ч. 30 м. веч.
 8 в Царицыне в 5 ч. веч. Из Царицына в 6 ч. веч.
 9 в Лихую в 8 ч. 15 м. утра. Из Лихой в 9 ч. 25 м. утра. В Новочеркасск. 1 ч. 40 м. дня.
 1912 Златоуст.

9 июня

Прибытие в Лихую. Встреча с Зимовейским. «Везу коня в подарок сыну». Разговор с Колей об Улиткиной и обсуждение наших планов с

последней на будущее. Обед. «Щи и отбивные». Квас. Прибытие наших из Новочеркасска. Последний вагон. Первые из встретившихся: Иван Вуколов, Сегаль и Горчуков. Встреча с о. Василием^{1*}. Несу корзину кругом всей станции. Поехали. Разговор с Протопоповым^{2*} о религии и молитве, о его посещении еп. Гермогена, о намерении участвовать в миссионерских спорах, о дальнейшем обучении. Разговор в комнате проводника с Денисенко об эстетике и ее значении в философии и в моей специальности. Спал хорошо.

10 июня

Прибытие в Царицын в 8 ч. 11 м. утра. Два дрогаля. Идем на пристань. Большой собор. Пароход: «Петр Великий». Таскаем вещи на пароход. № 35. Денисенко, Властов^{3*}, Фомин и я идем покупать хлеба и сухарей. Кондитерская Дерман. Приказчица. За колбасой в другой магазин. Назад на пароход. Трогаемся. Бесконечная гладь, ширина! Я хожу кругом парохода. На носу. Везде великолепно. Вечер. Наши пристраиваются к барышням. Гуляние. Батюшка загоняет.

11 июня

Едем, едем по Волге. Картины великолепные, хотя и однообразные. В 7 час. веч. приезжаем в Саратов. Все идут, я остаюсь сторожить вещи. Наши возвращаются и говорят, что ничего не видали в Саратове хорошего и что лучше было бы не ходить. «Чудная или чудная наша форма?» Батя читает циркуляр Кассо^{4*} об усилении древних языков в гимназиях. Гуляю с батей и разговариваю об Университете. С Мироном об его учебнике. Батя и Мирон упражняются в остроумии. 4 человека ужинают в 1 классе. Батя сердится.

^{1*} Отец В.А. Чернявский (1882 – после 1920), далее упомянут как Батя. Участник Поместного Собора (1917–18), священник, преподаватель Закона Божия в классе, где учился Лосев. Кончил Киевскую Духовную Академию, был образованнейшим человеком, знал современную художественную литературу, устраивал диспуты и обсуждения интересных книг, возглавлял гимназические экскурсии. Алексей Федорович сохранил самые теплые воспоминания об о. В. Чернявском.

^{2*} Протопопов Александр Алексеевич, Шурка – друг Лосева, в будущем архиепископ Елецкий и Задонский Серафим (1894–1937), расстрелян в Липецке.

^{3*} Властов Борис Владимирович (1893–1964) – друг Лосева в течение всей жизни, профессор-биолог, муж поэтессы и художницы М. Б. Вериги.

^{4*} Л.А. Кассо (1865–1914) – министр народного просвещения (1910–1914), из-за реакционной деятельности которого московский Университет покинули многие выдающиеся профессора.

12 июня

Едем, едем по этой ширине, по этой глубине... День почти такой же, как и предыдущий. «Соорудим», «соорганизуем», «сообразим», «проедемся по яичнице», «соорганизуйте процессию за яйцами». В 12 час. ночи проезжаем Александровский мост. № 35^{1*} все так же смотрит на меня, и дело все в том же положении. Ах, если бы любить и забыться в любви!

13 июня

Утром в 7 час. в Самаре. Пока стоит пароход, мы едим свою яичницу, в столь необычных размерах приготовленную в предыдущий день, пьем чай, молоко и пр. Накладываем вещи на дрогаей, а сами идем на вокзал. Жара нестерпимая. Сдаем вещи на хранение. Лимонад с Пашинским. Опять идем на пристань и садимся на легкий пароход, чтобы ехать на Барбашину поляну. Опять по Волге, опять прохлада. Видим своего «Петра Великого». Через 40 мин. в Барбашинной поляне. Идем купаться. Поднимается «буря по Волге», которая заставляет меня не купаться, но которая других наших спутников вероятно еще более побуждает к этому. При переходе через одну канаву один из экскурсантов наших падает в грязь. Наши купаются. Я, Фомин и нек. др. сидим на берегу и смотрим на наших. Толстый Протопопов забавляет всех своей тучностью. Ну и толстый же, черт его возьми! После купанья идем обедать. Обедаем. Первое хорошее. Второе – антрекот, как подошва. При первом же – музыка ударила в уши так, что только едва можно было сидеть на месте. Клюквенный квас с Денисенко. После обеда компания разбредается. Пока батя рассудил, куда и когда направляться из Барбашинной поляны... («бедный, бедный», – кричит сейчас Фомин во время моего занятия этим дневником), пока он это сделал, одна часть нашей братии оказалась на другой стороне Волги. Так как до ближайшего парохода, отправлявшегося в Самару, оставалось еще $1\frac{1}{2}$ часа, то батя с оставшимися нанимает лодки, чтобы ехать кататься. На первой лодке сидим: я, батя, Анисим, Чурбаков, Властов. Правим: я и Чурбаков все время, Анисим, Властов и батя поочередно. Доехали до того берега, потом назад. Это и заняло оставшиеся $1\frac{1}{2}$ часа, так что мы едва успели на пароходик. Приехавши в Самару, идем по направлению к памятнику Александру II. Здесь батя разволновался, как морская пучина, и

^{1*} Как здесь, так и далее в дневнике, молодой Лосев обозначал номерами девушек, не только знакомых, но и незнакомых, которые произвели на него большое впечатление или вызвали глубокий интерес. Расшифровку номеров см. далее: Дневник 1914 г., запись от 4 января.

стал изрыгать хулы и порицания на отсутствовавших учеников. Как! Разделяться? Не подчиняться общим правилам экскурсии? и пр. и пр. Пьем чай в какой-то гостинице и притом бесплатно. После чаю осматриваем музей Александра II. Небольшой, но очень содержательный музей. Особенно ясно в нем выражено преклонение русского народа перед «волей» 19 февраля 1861 года, как это заметно и во всей Самаре. При входе на лестницу музея – прикованный Прометей – картина. В вестибюле перед залами статуи и бюсты греческих богов и богинь. Первая зала почти исключительно посвящена Александру II и его эпохе. Во второй зале древние монеты времен *<нрзб>* и мн. другое. В третьей – картины. Здесь же расставлены стулья для предполагавшейся лекции В*<нрзб>*радова о сказителях северного края. В четвертой и следующей – коллекции и чучела животных, главным образом четвероногих млекопитающих. После музея идем дальше по Самаре и убеждаемся, что это недурной город, что в нем масса зданий, построенных в разнообразных стилях и вкусах. Идем в сад, там часть наших опять купается, часть бродит по саду. Я с Адальбертом разговариваю о циркуляре Кассо, о древних языках и их значении, о поведении учеников, об их взаимных отношениях с учителями, о положении учителя средней школы, о студенте Голубове, о том, что его убили, об его отношениях к Цейгеру. Приходит батя и узнает о том, что некоторые ученики отсутствуют. Он злится еще больше. Идем на вокзал, так как было уже 8 час. веч. Сидим немного около памятника Александру II, потом приходим на вокзал. Во время ходьбы я разговариваю с Горчуковым об ударениях в русском языке, о некоторых трудных предметах для словесников, о том, что Фролов^{1*} односторонне понимает Тэна^{2*} и пр. В ожидании отхода поезда хожу по платформе и попадаю ногой в какую-то дрянь. Две девочки какие-то рассмеялись, но я ничего им не ответил. Батя допускает одно «непастырское выражение» (слова Ивана Вуколова). Наконец трогаемся. Мне попало хорошее место. У нас прекрасный вагон. Сплю хорошо.

Екатеринбург

О. Василий Антонович Чернявский, род. 2 августа 1882 года.

^{1*} Ф.К. Фролов – директор классической Новочеркасской гимназии, прекрасно относившийся к гимназисту Лосеву. Подарил ему при переходе в последний класс собрание сочинений Вл. Соловьева. После революции эмигрировал на Балканы.

^{2*} И. Тэн (1828–1893) – французский философ, историк, изучавший искусство и литературу с культурно-исторических позиций. Автор «Происхождения современной Франции» (тт. 1–6, 1876–1894) и «Философии искусства» (1865–1869).

14 июня

Фу, спал! Хорошо, черт возьми, спал. Едем в вагоне. Природа в окне, разговоры в вагоне – все это довольно однообразно. Приезжаем в Уфу в 2 ч. 39 м. дня. Вещи на дрогалия, а сами поднимаемся на страшную гору, чтобы попасть в город, который расположен очень высоко. Первое впечатление очень неблагоприятное для Уфы: бревенчатые избы, одноэтажные здания, а если двухэтажные, то без определенной границы снаружи между двумя этажами. Впечатление такое, как будто был здесь пожар, уничтоживший все дотла, и на старом месте были возведены новые постройки, уже деревянные и без малейшей доли эстетических побуждений. Свернув несколько раз, мы попали на главную улицу. Эта улица оказалась довольно хорошей, на ней большие здания, иногда довольно оригинальные. Я, Горчуков и еще два-три ученика немного отстали от других, и нам пришлось пройти несколько раз одни и те же улицы, чтобы попасть в нужную нам мужскую казенную гимназию. № 36. Попивши молока с пирожными, мы пошли кататься на лодках на р. Белой. Сели на лодки я, Горчуков, Анисим, Любинецкий. Прекраснейший вид. Заход солнца. Ох, этот заход солнца! Не могу быть равнодушным, созерцая эту неподдельную, эту чистую красоту, которую только создает природа для наших глаз. Получил редкое настроение. Отвезли Горчукова на ту сторону р. Белой, он там купался. Вернулись уже поздно в свою гимназию. Потом пошли ужинать и обедать вместе в какую-то школу домоводства, начальницей которой состоит жена директора уфимской мужской гимназии, где мы остановились. Накормили хорошо. С квасом. Оттуда пришли спать. Прошлись по стаканчику чаю. На кроватях, на матрацах.

15 июня

«С добрым утром, господа! С добрым утром, господа!» – как венником по ушам бил батюшка в 6 час. утра. Мирон что-то сострил и перевернулся на другой бок. Однако батя энергично принялся за бужение, и через полчаса достиг своего. Наша команда поднялась и стала проходиться по чаю и пр. На вокзал. Садимся в поезд. В ожидании поезда пишу письмо Улиткиной, сидя на вещах, на платформе. Трогаемся. Опять наш вагон. Открываются чудные виды. Нечто вроде ущелья. Сразу вспомнился Дарьял, вспомнилась Красная поляна. Дорога от Уфы к Златоусту – одна из самых лучших во всем моем настоящем путешествии. В Златоуст приезжаем в 5 час. вечера. Вещи на дроги. Батя с Пашинским едут в город на извозчике. До города 5 верст. Остальная компания двигается в город пешком лесом. Пугают Адальберта. Мура-

вьиные кучи. Находим свое четырехклассное училище и располагаемся. Идем обедать (и ужинать в то же время) в клуб Общественного Собрания. Там ждем этого, черт бы его побрал, обеда до часу ночи. Батя и Мирон попереругались. Мы злимся. Наконец идем домой и ложимся спать. Холод чертовский. А мы с открытым окном. Скверный, наверно, этот город Златоуст.

16 июня

Вставши, идем осматривать арсенал, где прежде всего нам показывают комнату с чугунными изделиями. Батя покупает царей директору. Осматриваем арсенал. Целые памятники построены в этом арсенале из клинков и пр. частей холодного оружия. После арсенала осматриваем завод. Впечатление тяжелое. В одном отделении от страшного по своей нечистоте воздуха у меня закружилась голова, и я вообще очень плохо стал себя чувствовать. После завода мы пошли к Ермоловской доменной печи, от города версты 3, где смотрели, как выливалась огненная расплавленная масса чугуна. Оттуда насилу дотащился до Общественного Собрания, где у нас был обед. После обеда я совсем почувствовал себя плохо и лег в постель. Толстый Протопопов дал мне аспирину, слабительного, измерил температуру. Я пролежал до 10 час. вечера. Потом пил чай. Опять лег. На следующий день наши собирались идти на гору Таганай. По болезни я не мог участвовать в этом путешествии.

17 июня

В 4 часа утра поднялась наша команда. Как полк солдат, пронеслась эта неугомонная туча таганаевцев. Спросивши у Цейгера который час и узнавши, когда мы будем пить чай, я опять заснул до 8 час. Остались дома кроме меня: Цейгер и Федоров. После чаю сел писать дневник. Потом мы трое поднимались на ближайшую сопку. Мне гораздо лучше. Почти выздоровел. Нас немного захватил дождь. Обедаем, прождавши часа два. Приходят некоторые наши из Таганая и рассказывают целые ужасы. Их захватил дождь, дорога невозможная. Нужно было подниматься по камням выше человека величиною. Слава Богу, что я заболел и не пошел с нашими! Обед. Домой. Наши все ложатся спать с 6–7 час. веч. Все промокли и продрогли. Ну, ложусь и я спать.

1. Антонов, Федоров, Денисенко, Властов
5. Фомин, Протопопов, Пашинский, Попов мл., Попов ст.
10. Вуколов Ив., Вуколов Митр., Гаврютенко, Любинецкий, Мамонов

15. Ермоленко, Кокин, Воробьев, Ункулов, Жидков
 20. Крассовский, Муравьев, Сладков, Ерофалов, Золотарев
 25. Сегаль, Марченко, Босов, Верескунов, Сулин
 30. <нрзб>, Чернявский, Горчуков, Цейгер, Лосев.

Пермь (29 июня 1912) 18 июня

Часов в 9 утра едем до станции Уржумки, а оттуда пешком на Александровскую сопку. Проходим через станцию беспроводного телеграфа. На сопку, по камням выше человека. После больших усилий мы на вершине сопки. Мирон Афиногенович.

Что такое философия?^{1}*

1. Первобытное научно-философско-религиозное знание.
2. Два акта всемирной эпопеи происхождения философии – выделение и обособление.
3. Вот она – многострадальная, много вытерпевшая, вот она – этот синтез наших вздыханий к горнему царству истины.
4. Наука – она пошла своим путем. Она отмежевала себе небольшую часть действительности, она выработала свои методы, познала свои задачи. У себя дома – она хозяйка, и всемогущество философии или религии было бы равносильно приостановке ее дальнейшего развития.
5. Религия.
6. Искусство.
7. Философия.
8. Итак, вот 1) Наука, 2) Религия, 3) Искусство, 4) Философия, 5) Нравственная жизнь. Все это обособленно. Но все это так только в пределах нашей обыденной повседневной жизни. Сказать о различии искусства и нравств[енной] жизни, науки и философии, науки и религии. Если хотите сохранить эту абс[олютную] разницу всех этих стихий челов[еческого] духа, то не ставьте вопросов, выходящих за пределы нашего здешнего опыта. А раз поставите, то вы должны будете признать Высший синтез в качестве настоящего ведения и абсолютного счастья.
9. И вот получается новая философия, с новыми задачами и новыми методами. Но философия – [не] дитя времени. Это – дитя вечности.

^{1*} Тезисы «Что такое философия» записаны карандашом во время путешествия на Урал. Изложение мыслей в тезисах типично для Лосева молодого и зрелого. Доклады, которые он продумывал, всегда записывались в виде тезисов. Существуют толстые тетради 40–80-х годов с докладами, изложенными тезисно. Лосев любил четкость мысли, отсюда вся его рубрикация. В тезисах «Что такое философия» (в дневнике между 29 и 30 июня) выдвигаются идеи, продуманные и изложенные в сочинении «Высший синтез как счастье и ведение» – единое, цельное знание – «дитя вечности».

10. Она – единая царица всех наук, религий, искусств. И потому эта философия есть жизнь. Она – единый верный служитель и раб всех наук, религий, искусств. И потому жизнь есть философия.

11. Есть единое знание, единый нераздельный дух человеческий. Ему служите! Есть жизнь, которую каждый ощущает не раз на своем веку, есть это касание мирам иным. Вот эта-то жизнь и есть философия.

12. Вы хотите быть философом? Для этого надо быть *человеком*. В злохудожну душу не войдет премудрость. Изучайте все эти схемы, рубрики, таблицы, деления, которые составляются для начинающих изучать философию. Но если вы любите философию ради нее самой, то вы увидите всю тщету этих рубрик и схем, и перед вами блеснет луч, на который надо только глянуть, чтобы познать.

13. Пусть светлые умы и святые сердца двигают вперед философию. Пусть они живут сладостью восприятия откровений свыше. Мы же, непосвященные, мы будем постепенно осознавать в себе то, что им явилось мгновенно, и будем внимательней прислушиваться к их вдохновенным речам. Вы – соль земли. Идите вы вперед, мы за вами, мы вас слушаем. Они говорят, а мы, упоенные симфонией откровения, будем вдыхать бальзам упоительного молчания.

На Каме (на пароходе) 30 июня 1912

Моя милая, моя незабвенная Верочка!^{1*} Сегодня видал тебя во сне. Ты была такая бедная, такая жалкая, что я, вот уже проснувшись и сидя за столом в зале II класса парохода, не могу отделаться от этого странного образа когда-то процветавшей красоты. Ты так подурнела, так изменилась, и от прежней Верочки [уцелела] только ее прежняя доброта, ее нежная ласка, согревшая меня ровно год назад. Когда мы остались вдвоем (во сне), ты печально, но сильно поцеловала меня. И слышалась в этом поцелуе лебединая песнь твоей божественной красоты. Так вот вянет младость и красота, но здесь еще больше убеждаешься в бессмертии красоты небесной. Земная красота – прах, она – мимолетное видение красоты надзвездной. Вот эта-то надзвездная красота и бессмертна. Бессмертны мы с тобою, дружок. И там, там, на далекой Веге и светлом Сириусе^{2*} будет наша с тобою жизнь, нетленная, неизменная.

^{1*} Верочка – Вера Алексеевна Знаменская (1892–1968). См. о ней и письма А.Ф. Лосева к ней в изд.: Лосев А. «Я сослан в XX век...». Т. 2. М., 2002.

^{2*} Реминисценции из романов Фламариона.

Дочь заходящего солнца. Звезды. Небо. Озеро. Бесконечная гладь моря.

На Каме 1–2 июля 1912

Он сидел на берегу одного из красивых горных уральских озер. Был вечер теплого июльского дня. Золотое солнце мирно парило недалеко от горизонта, бросая красноватые лучи на его бледное лицо. В воздухе чувствовалась горная прохлада, навеваемая холодными устами свинцового озера и глядевших в него небес. С противоположного берега озера мрачно смотрели невысокие синие горы, подернутые дымкой сумеречной грусти и казавшиеся еще более суровыми, таясь под багровым диском заходящего светила. Было тихо. Мрачно-открытые глаза сидевшего безучастно скользили по матовому стеклу водной глади. Его вид внушал гнетущую тоску одиночества, как будто вот сам тоже живешь один на этом крутящемся шаре, который мчит тебя к неведомой цели, живешь среди дикого леса, в безнадежной тьме. Надо было иметь пронизательный ум, чтобы увидеть под этой сумеречной наружностью жаркий огонь выстраданного чувства веры в далекий надзвездный мир, где стирается уже грань человеческого и божественного и где есть единое царство антропотеизма.

«*Ἀνθρώπος καὶ Θεός*^{1*} – прошептал он и, закрывши глаза, погрузился в созерцание этой великой антитезы. – До тех пор, пока человек не станет Богом, а Бог человеком, не будет всеобщего счастья на земле. Но Бог ведь прежде всего есть бесконечность. Значит, человек и Бог будут бесконечно стремиться к соединению? Значит, счастье от нас бесконечно далеко или – что то же – его вовсе не будет?»

Он был астрономом, и его ум привык к нахождению малейших математических неточностей. – Перенести бы математику в эту темную область догадок и предположений – подумал он тотчас же.

Жизнь в философии и философия в жизни^{2*}

1.13 тезисов из заметок: «Что такое философия?»

^{1*} Человек и Бог (*греч.*).

^{2*} Тезисы «Жизнь в философии и философия в жизни» в дневнике Лосева занимают место между 1–2 июля 1912 г. (то есть завершением поездки на Урал) и 9 сентября 1912 – началом учебного года. Несомненная связь этих тезисов с записками 1–2 июля 1912 г., представляющими собой поэтико-философские раздумья на тему великой антитезы – Бога и человека. Страница дневника этих поэтических размышлений начинается со слов «Дочь заходящего солнца». В тезисах «Жизнь в философии и философия в жизни» пункт 3 гласит: «Философия – дочь заходящего солнца». Несомненна также связь с написанными в пути 13 тезисами «Что такое философия», на которые ссылается здесь Лосев, дополняя эти тезисы новыми мыслями в духе символизма – поиски тайны «в видимом, осязаемом, слышимом», т. е. в феноменах скрытого, загадочного бытия.

2. Философия – это наше отношение к миру. Эстетизм и морализм.
3. Философия – дочь заходящего солнца.
4. Настоящая тайна – в видимом, осязаемом, слышимом. И только незримое, неслышимое – то есть разгадка бытия.
5. К истине, к истине? Но истины нет, да она нам и не нужна. Обладание истиной есть смерть.
6. Движение и сила. Движение к красоте и сила любви к красоте.

Воскресенье 9 сентября 1912 года

Сегодня был у дяди Евдокима Петровича^{1*}. Не хотелось к нему идти. Отчасти потому, что была очень хорошая погода и я должен был бы воспользоваться ею, чтобы поехать куда-нибудь за город, главным же образом потому, что нужно заниматься, так как экзамен уже не за горой. Чуть-чуть было не отправился с Поповым за город. Но, пришедши к дяде и проведя у него время с 1 часу дня до 6 час. вечера, я получил такое настроение, что хочется записать этот день для воспоминания. Когда я пришел туда, у дяди были какие-то важные гости. А дети еще при мне собирались идти в синематограф вместе с своей фрейлейн смотреть картины из войны 1812 года. Оставшись один с теткой, я дождался прихода детей, и тут-то случилось то, что я хочу занести сюда на память. Две маленькие девочки Оля (лет 6) и Уля (лет 8) стали со мной играть, стараясь вырвать у меня из рук записную книжку или разжать мой кулак. Звонкий детский смех, беззаботная веселость, чистые, ничем не затронутые души, – все это произвело на меня, одинокого, сильное впечатление. Как невинно дышат эти детские уста, как эти души не знают еще нашей ужасной жизни, этой грубой реальности, пачкающей снежную белизну детской души и разрушающей наше единственное счастье – чистоту и мудрость нравственной жизни. Вот они, эти светлые глазки, смотрят на меня, ничего не боясь скрыть и ничего не стараясь разузнать, милые, невинные, не знающие всех пятен и изъянов человеческой жизни. Старшая Люся 16-ти лет, в 6 классе гимназии тоже еще деточка, тоже ничем не запятнанная веселая светлая душа, доверчивая, протягивающая руку самому закоснелому преступнику и могущая назвать своего врага дя-

^{1*} *Евдоким Петрович Житнев* – родственник Лосева по материнской линии, состоятельный человек, инженер, член Правления, товарищ (заместитель) директора-распорядителя льнопрядильных и полотняных фабрик Грибановской мануфактуры. Семья его, жена Мария Михайловна и три дочери, жили на Остоженке. Лосев был близок к этой семье, питал нежные чувства к старшей дочери, Люсе. Он с теплом вспоминал «дядю Авдошу», но никогда не рассказывал о судьбе этой семьи в годы революции.

денькой^{1*}. Вот вся она перед тобою, как на ладони, всю ты ее видишь насквозь, – и тепло становится на душе, радостно от общения с этой прозрачной, смеющейся и бесконечно-доброй душой. Ах, если бы очиститься от всякой скверны в созерцании этой невинности и красоты и – забыться на этом девственном лоне вечной свежести и неприкосновенности. Да, поистине, «если не будете детьми, не войдете в Царство Небесное^{2*}. Как я желал бы, чтобы эта невинность и красота осталась нетронутой и такой же ароматной, как сейчас. Господи, помоги Оле, Уле и Люсе!

Воскресенье, 16 сентября 1912 года

Сегодня был с Манохиным^{3*} в Петровско-Разумовском. Воздух был так чист и свеж, солнце так ярко светило в мою душу, что я невольно вспомнил день 4-го марта этого года. Приблизительно то же настроение, что и тогда. Только тогда начиналась радость весны. А сейчас кончается. Быть может, это и последний такой день в этом году. Меня сегодня мало волновали воспоминания, но настроение было именно то и радостное, и грустное, о котором я говорил летом

^{1*} Приведем стихи А.Ф. Лосева-студента:

В голубых небесах утопаю
 На лоне весенней красы,
 Для шума земли засыпаю,
 Просыпаюсь для ласки любви.
 Ты не моя, я это знаю,
 Ты средь друзей, а я один,
 Но на Грузинах созерцаю
 Красу Зачатьевских равнин.
 Ты на балу, а я за Кантом,
 Танцуешь ты, а я пишу.
 Но ты сверкаешь алмазном
 Во мне и в сон, и наяву.
 К тебе привык я, одинокий,
 Не приучив тебя к себе,
 И взгляд твой вижу светлооким,
 Хоть и немилостивым мне.
 Невелики мои стремленья,
 Я очень малого хочу.
 Не предавай лишь ты забвенью
 Мои<...>

Публикуется по рукописи – черновым наброскам на отдельном листе линованной бумаги большого формата, черные чернила, довольно много исправлений. Расшифровка В.П. Троицкого. Шутливые стихи обращены, судя по реалиям текста, к Люсе Житеневой, кузине Лосева, жившей на Остоженке у Зачатьевского монастыря.

^{2*} «...если ... не будете как дети, не войдете в Царство небесное» (Мф. 18.3).

^{3*} Александр Манохин – приятель Лосева.

Улиткиной. Мы много говорили с Санькой о том будущем, которое нас ожидает, о подруге жизни, о браке, об идеалах любви. Я говорил о том, что едва ли мне придется когда-нибудь иметь настоящую подругу, он меня разубеждал. Этот разговор еще больше растрогал мои чувства, и вот сейчас забилось сердце так, как тогда, в незабвенный день 4 марта. – Хочется опять весны, опять жажду ее радостного поцелуя.

Четверг, 11 октября 1912

Вчера был на «Снегурочке»^{1*}. Господи! Нет слов изобразить тут хоть часть того, что я пережил. Нет, не буду... Так хорошо, так хорошо...

Вера Лю... Нет это не Лю, это моя миленькая, моя дорогая девочка...

Вчера Попов сказал, что «Принцесса Греза»^{2*} ему понравилась... Господи! Я не достоин всех этих радостей... Скорей бы весна!

Воскресенье, 28 октября 1912

Был два раза на концерте: у Кусевицкого и у Шора, Крейна, Эрлиха^{3*}. На последнем видел одну девушку, утешившую меня за такое долгое время. Похожа на Алексееву.

(№ 39).

Среда 1 ноября 1912

Сегодня весенний день. Весенний закат солнца и весенний дождь. Попов пришел было, чтобы прогуляться со мной и повздыхать о весне, но у меня был урок по-гречески^{4*}.

^{1*} «Снегурочка» Римского-Корсакова (1844–1908) – одна из любимых опер (1880–1881) Лосева, который в 1916 г. издал среди первых своих работ статью, посвященную этой опере – «О музыкальном ощущении любви и природы» («Музыка», 1916. № 251–252.). Переиздание см.: А.Ф. Лосев. Форма Стиль. Выражение. М., 1995.

^{2*} «Принцесса Греза» – пьеса французского поэта и драматурга Эдмона Ростана (1868–1918), ставшего популярным в России благодаря переводам Т. Щепкиной-Куперник.

^{3*} С.А. Кусевицкий (1874–1951) – выдающийся русский дирижер, контрабасист и музыкальный деятель, особенно популярный в России начала века. С 1920 г. жил за границей, где возглавил «Симфонические концерты Кусевицкого». Д.С. Шор (1867–1942) – пианист, педагог, музыкально-общественный деятель. В 1892 г. основал «Московское трио» (пианист Шор, скрипач Д.С. Крейн, сменивший М.И. Альтшуллера, виолончелист Р.И. Эрлих). Эти камерные концерты пользовались большой известностью в Москве, Петербурге и за границей (Берлин, Париж, Лондон). Д. С. Шор основал «Бетховенскую студию», пропагандируя классическую музыку (1912–1916), в деятельности которой принимало участие и «Московское трио».

^{4*} Студент Лосев для заработка давал уроки греческого и латинского языков гимназистам и студентам.

«Искусство и нравственность» Волконского^{1*}.

1. Не «нравственность в искусстве», а «нравственность искусства».
2. «Все прошлое принадлежит настоящему» (Уничтожение перспективы времени).
3. Освобождение эстетических вопросов от метафизики.
4. (Практическая совместимость эстетичности и безнравственности).
5. «Таким образом, мы вывели следующие отличительные черты, которыми эстетические страдания отличаются от реальных: их бескорыстие – потому что они не вызываются соображениями пользы; их бесплодность – потому что они не переходят в действие; их беспредметность, потому что они направлены на вымысел; их безболезненность – потому что они не уязвляют, но доставляют наслаждение».
6. Эстетически вызываемые страсти и реальные – результат общего аппарата жизненных страстей. Различно лишь отношение нашего сознания и результат этих страстей.
7. «Эстетическое чувство есть результат наклонностей, не связанных с чувством самосохранения».
8. Не красота спасет мир, а добро^{2*}.

ОСНОВНЫЕ ТЕЗИСЫ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ^{3*}

1. Мы можем относительно каждой вещи 1) сомнев[аться], 2) признавать, что она существ[ует].
2. *De o m n i b u s dubitandum*^{4*}.
3. *Dubito ergo cogito. Cogito ergo sum*^{5*}.
4. Я – есмь. Больше пока я ничего не знаю. Не знаю ни о Боге, ни о мире, ни о их бытии, ни об их свойствах. Я знаю лишь свои переживания. Значит, чтобы познать больше, я должен обратиться к познанию самого себя, к анализу фактов моего сознания.

^{1*} С.М. Волконский (1860–1937) – князь, писатель и театральный деятель. Читал курсы лекций по русской истории и литературе в США. С 1899 по 1902 г. – директор Императорских театров, близкий к «Миру искусств» и вообще к новым исканиям в балете и опере. В 1921 г. эмигрировал во Францию. С Волконским была близка Марина Цветаева. Ниже цитируется статья С.М. Волконского «Искусство и нравственность» («Вестник Европы», 1893, № 4).

^{2*} Аллюзия на слова Достоевского о красоте, которая спасет мир («Братья Карамазовы»).

^{3*} «Основные тезисы теории познания» написаны в ноябре 1912 г.

^{4*} Во всем следует сомневаться (*лат.*).

^{5*} «Сомневаюсь, следовательно, мыслю. Мыслю, следовательно, существую» (*лат.*). Факт сомнения, необходимый для мышления – один из главных принципов философии Декарта (1596–1650).

2.1. Нам надо решить, что существует, а что нет. Предикат бытия остается одной формой; мы не можем дать материального определения бытия. Что значит существовать, что значит *быть*? Ведь если кто-нибудь скажет: предмет *A так* есть, что его нет – что вы на это ответите? Итак, определение «бытия» не входит в задачу философии, ибо это загадка, которая не поддается никаким усилиям нашего ума, или лучше сказать: ибо это слишком известно нам, чтобы в нем разбираться. Мы знаем, что бытие и небытие – противоположности, и мы наверно очень хорошо знаем, какая между ними разница. Но логическому определению это не поддается.

Бытие – самая общая категория, и потому нельзя подыскать ближайшего рода, т. е. определить понятие «бытие». Но даже если бы и определили через высший род, то что такое этот высший род. Так нужно идти *ad infinitum*^{1*}. Ясно, что это превышает границы человеческого разума^{2*}.

5. Анализируем процессы и факты нашего сознания, *S* есть *P*, *N* есть *Q*, и т. д. В одних суждениях речь идет о том мире, кот[орый] мы считаем за наше «я», и о внешнем мире.

«Я» и все, что в нем совершается, мысли, чувства и т. д. *существует* (§ 3). Что, значит, надо для того, чтобы признать данную вещь существующей? Найдя эти признаки существования, мы можем поискать их и в суждениях о внешнем мире. Если мы их найдем, то, значит, этот мир существует.

1912

Воскресенье 18 ноября 1912

Сегодня был у дяди. Видал кузин и еще Шуру – фамилию не знаю. Гадали. Пророчили с кем-то увидеться.

Что это я так много думаю о Люсе и ее сестрах? Что в ней для меня приятного?

Вот вопросы, на которые не сразу ответишь. Думаю, думаю...

Милая она, светлая душа, нетронутое сердце... Скучаю по ней – одно только могу сказать. А почему это скучаю?

Не знаю.

30 ноября 1912

Милая Люся! Дорогая моя девочка! Ты не знаешь, что твоей души я хочу, что хочу дышать твоей чистой юной душой, расплыться в ней,

^{1*} до бесконечности (*лат.*).

^{2*} Запись на полях напротив предыдущего абзаца.

забыться в ней. Ты мало меня понимаешь, – ведь слова наши так определены, так прозаичны. То, что я хочу тебе сказать, то, что чувствует моя душа, для этого нет слов, для этого надо молчать. Услышь мое молчание, ответь на него лаской. Мне только бы забыться в тебе и впитать твою благоухающую душу в себя; слиться с тобой хочу я, стать тобою, тебя сделать мною. Живая... веселая... счастливая... невинная... О, будь благословенна твоя судьба!

6 декабря 1912

Опять к тебе, сердечный друг. Пробыл я у тебя сегодня почти целый день и, хотя последние минуты ты улыбалась, ушел я что-то недоговоривши, чего-то не дослушавши. Голубчик Люся! Одного хочу – не считай меня за гордого, за «загадку», за человека, «много о себе думающего». Люблю я тебя, люблю, как истинный брат; сегодня ты весь день скучала, сидя со мной, а мне было так хорошо сидеть около тебя, смотреть в твои милые глазки, молчать. Не умею я, сестрица, быть веселым, не умею высказать тебе на словах при разговоре мои чувства, но верь, что я тебя благословляю в своей душе, что я чист в своих чувствах к тебе, что я скучаю по тебе, сидя за книгами. Молиться за тебя, всем существом желать тебе счастья, хорошего, красивого счастья – это мой истинный долг к тебе.

Перебираю в уме все свои прежние увлечения. Любил ли я? Был ли счастлив? Да, и любил, и был счастлив. Но моя любовь и мое счастье были только во мне, о них мало знали те девушки, которых я любил и которые давали мне счастье от этой любви. И любил, и был счастлив я молча. Вот Дора – она и не знала, что для нее я мог пожертвовать целую жизнь. В тишине, в молчании шел я к вам, милые грезы, мои светлые образы счастья. И Люся вот не знает, что она для меня ангел-хранитель, что я каждый день молюсь за нее, что люблю ее, люблю, как брат. Услышь меня, согрей меня! У тебя много ласки – дай мне погреться около нее, помоги в моем одиноком труде.

Нет, никогда не променяю вас, светлые грезы о счастье, на будничную жизнь моих несчастных собратий. Копшатся они где-то там далеко, внизу, не поднимут голову к небу, где сияет вечное солнце любви и истины. Жажду твоего братского поцелуя, жажду твоей души. Приди ко мне, приласкай меня!

14 декабря 1912

Ну, вот опять стало радостно на душе. Поговорил с Люсей. Оказывается, она меня не забыла, и не только не забыла, но еще и в воскресенье к себе приглашает. Господи! Помоги Люсе!

О моральности истины.

Эмпирич[ЕСКАЯ] и психологич[ЕСКАЯ] точки зрения^{1}*

1. Единство душевных явлений. Психологический процесс и его превалирующие течения.

Значит, истина, как нечто действенное или хотя бы только сознаваемое, есть некое состояние сознания, т. е. нечто данное в психич. процессе. Отсюда вывод: истина не есть всегда только истина, т. е. продукт умственной деятельности, но всегда так или иначе связана с чувств[енной] и волевой стороной. Но какого рода эта связь? Для этого надо определить понятие истины. Но, оставаясь на эмпирич[еской] психол[огической] точке зрения, мы определим только формальную ее часть, и даже не всю, а то, что нам здесь нужно.

2. Значит, всякое произведение человек[еского] ума, все науки, искусства и пр. – все это теснейшим обр[азом] связано со *всем человеком*, с его душой, а не с «способностями» (Галль)^{2*}.

3. Разумеется, эта связь непостоянна и в различных произведениях человеческого творчества неодинакова. Как можно было бы определить ближе эти колебания связи?

4. Вот совершается акт творчества. Во всяком акте творчества происходит систематизация элементов, которые сами по себе признаются им [творцом] неясно, или неясно их взаимное отношение, или, наконец, вовсе они не сознаются. Чем большее количество элементов подлежит систематизации, тем она труднее. Чем она труднее, тем интенсивнее должен протекать психич[еский] процесс, которому она является целью. Чем интенсивнее протекает психич[еский] процесс, тем интенсивней потребность в скорейшем его разрешении. Чем больше мы хотим конца, т. е. этого разрешения, тем разрешение, т. е., в данном случае, систематизация, приносит большее удовлетворение, а неразрешение – большое неудовольствие. Возьмем теперь простейший путь научного творчества – констатирование явления и описание его. Здесь очень мало элементов, подлежащих систематизации, – перехо-

^{1*} Тезисы «О моральности истины. Эмпирическая и психологическая точка зрения» написаны в конце 1912 г. Они, несомненно, связаны со статьей Лосева «Этика как наука», датированной автором 1912 г. (сохранился оригинал с титульным листом) и с тезисами этой работы (опубликованы: «Человек», 1995 № 4). Во всех этих сочинениях ощущается влияние проф. Г.И. Челпанова. Его лекции «Введение в философию и логику» слушал Лосев-студент, участвуя также в просеминариях по экспериментальной психологии. В 1912 г. начал работать основанный Челпановым Психологический Институт, членом которого по рекомендации профессора стал Лосев.

^{2*} *Ф.И. Галль* (1758–1828) – один из основателей френологии, автор «Введения в курс физиологии мозга» (1822) и других работ, исследующих деятельность мозга и нервной системы.

дя вышеданную грань «если – то», мы найдем, что констатирование и описание явления, т. е. известная часть естественных наук требует для своей разработки наименее интенсивных психич<еских> процессов, а потому, конечно, и менее всего «связана» с эмоциональной и волевой сферой. Но слабость этой связи, конечно, есть только результат малой интенсивности самой собственно-умственной затраты энергии.

Гораздо больше связаны с личностью науки о духе, вследствие величайшей сложности изучаемых здесь процессов. Философия же, религия, искусство, вообще все, что призвано решать конечные проблемы знания и бытия, – здесь нет никаких ясных пределов между собств[енно] умств[енной] деятельностью и жизнью всей души, всего духа.

Т[аким] обр[азом], чем сложнее изучаемые факты, тем крепче они цепляются за всю душу, и тем несомненной связь между личностью и способн<остью> познания, создания и пр.

3. Однако, здесь мы указали только на невозможность отсутствия переживаний, хотя бы и самых незначительных, которые сопутствуют всякое познание (возьмем пока одну науку), 1) *вызываясь непосредственно характером изучаемого*, 2) *вызываясь самим* процессом изучения. Так, сложность изучаемого является сильнейшим фактором связи данной науки с личностью. Но мы должны обратить внимание еще и на те переживания, которые вызываются не самим изучаемым, а только *по поводу* него, источник которого сама личность, независимо от характера изучаемого. Здесь мы сталкиваемся с целой бездной бессознательного и полусознательного, имеющей, несмотря на свою темноту, такой действительный характер, что ей иногда принадлежит решающее значение.

4. Психическая его природа. Бессознательное – пониженная степень сознательного.

5. Виды проявления бессознательного. Примеры его действительного значения для характера исследования.

В (3) зав[исимости] от *сложности* предмета. Зд[есь] – от *степени волевого самоопределения*, от волевой самодеятельности человека (в т. ч. если и внешние условия имеют значение для проявления этих сил бессознательного, то ведь это значит, что наша воля этим внешним условиям повинуетя или не повинуетя).

1912

1 мая 1913 г.

Нет, не могу и не хочу заниматься, хотя на днях целых 4 экзамена. Не могу, потому что в мыслях только Люся и мое отношение к ней; а не хочу, так как чувствую силу, влекущую меня запечатлеть мое се-

годняшнее настроение на бумаге. Что такое Люся? Ребенок с умом взрослого; воплощение строгости с несомненной податливостью на обще-женскую приманку; тон классной дамы и жгучая ласка любви... Сегодня она доставила мне уже давно не бывалую радость: она попросила решить след[ующую] алгебраическую задачу:

$$y - \frac{3y - 5y}{17} + 17 = 5z + \frac{4y + 7}{3}$$

$$\frac{22 - 6z}{3} - \frac{5y - 7}{11} = \frac{y + 1}{6} - \frac{8z + 5}{18}$$

Милая задачка! Как я был рад угодить хоть чем-нибудь моей милой Люсе! И еще больше был рад тому, что она сама меня вспомнила, сама позвонила. Только вот не знаю, чему приписать такую ее строгость ко мне, такое равнодушие. Когда я решил задачу и позвонил ей, она сказала, что ей некогда, и велела позвонить в 7 час. веч[ера] Звоню в 7 час; оказывается, нет дома. Звоню в 10 час. веч[ера] – оказывается, уже никакое решение ей не нужно. К ней приходили другие... ей помогали другие... Да она и сама, мол, уже знает решение задачи; сейчас вот только решила...

Все это для одного бы раза ничего. Но все-то горе в том, что это целая система и ведется эта система целый год. Сегодня, кроме всего этого, было добавлено: «Я раскаялась, что позвонила вам. Этого вовсе не нужно было делать. Да я, впрочем, это по чужой инициативе и уж никак не по своей». Вот и рассуди. А я-то жду ее ласки, я-то думаю, что Люся меня любит. Эх-ма! Кто полюбит филолога, получающего за громадный труд ничтожное жалованье? Кто полюбит филолога, который целую жизнь то у других учится, то сам преподает какую-то науку о духе, какие-то гуманитарные науки? Разве не лучше его инженер, врач, юрист, которые удовлетворяют наши насущные потребности, которые дают счастье видимое, осязаемое, а не какие-то занебесные идеалы, ни для кого не очевидные, ни для чего не приспособленные? Вот и Люся не хочет понять меня, хотя надо сказать, что моя практика отношений к ней в течение целого года, – это наталкивает меня на некоторые размышления, возвышающие Люсю. Уж прежде всего то, что она почти всегда в маске. Это, конечно, громадный недостаток, но он возвышает ее. Именно, здесь я убеждаюсь, что ее невнимательность к хорошим призывам и ее постоянная насмешка над идеалами есть именно только маска, надетая для того, чтобы помучить другого. Сегодня она сказала про меня Базиле-

вичу^{1*}, что она – «из рода мучителей» и что она меня «часто дразнит». Слава Богу, что так! Но хотелось бы мне, чтобы Люся узнала хоть часть того настроения, которое испытывал я, исполняя какую-либо ее просьбу или смотря в ее милые глазки. Люся, за что вы меня не понимаете? За что не приласкаете, не приголубите? Забыться бы в этой ласке, забыться бы на этом девственном лоне! Эх, думаешь-думаешь вот так, – и становишься пессимистом. Где же «она»? Всю жизнь, все молодые годы, вся наука, все стремления – неужели все это пройдет без подруги, без ласки, без того светлого счастья, к которому так стремится устающая душа? Один, один за книгой, один на улице, один в Университете, один в путешествии, один в церкви... И смеется надо мной Люся, смеется теперь над моей старой юностью, как через 20 лет будет смеяться над моей юной старостью... Неужели я так и уйду из мира, одинокий, осмеянный, с какими-то идеалами, непризнанными, «нежизненными»? Религия? Ах, да, вы правы! Но ведь это же значит взять крест и идти за Спасителем, крест, который надо нести, обливаясь кровью, надрывая последние силы и умертвляя тело. От этого я никогда не отказывался, но это-то и значит, что я – пессимист. По отношению к земле.

Да, без неба нельзя жить. Если нет того места, где Люся снимает свою маску, т. е. где любовь освобождается от тяготящих ее пут материи, – то, значит, нет ни Бога, создавшего нас для счастья, ни добра, суррогатами которого мы здесь питаемся. Господи, помоги моей вере в Тебя, вере в Люсю, вере в Любовь, ибо Ты есть Любовь, а Люся – путь к Тебе!

Каменская. 1 июля 1913 года

Светлый рай, обретающийся во взаимном соприкосновении душ; воздушные, колыхающиеся в весеннем закате образы вечного счастья и любви; красота знания и знание красоты, – все это еще раз мелькнуло у меня вчера и третьего дня, когда я был на спектаклях «Измена»^{2*} (30 июня) и «Темный бор» (29-го) с Женей Воробьевой^{3*}. Мелькнул чуть-чуть, мгновенно осветивши душу и воскресивши на миг мою любовь, мои мечты. Чуть-чуть? На миг? Эх, да. На этот раз девушка попалась такая скромная, такая робкая, что она была похожа больше на ребенка,

^{1*} Леонид Илларионович Базилевич – уроженец станицы Каменской, друг Лосева с университетских лет. Имел прозвище «декан». Стал известным профессором-языковедом и, кстати сказать, был одно время зав. кафедрой и деканом. Базилевич – страстный любитель оперы, близкий к певице А.В. Неждановой, живой, остроумный, неизменно подшучивал над Лосевым, когда бывал в гостях в дальнейшем, о каких-то таинственных отношениях Лосева и Неждановой.

^{2*} «Измена» – пьеса выдающегося русского актера, театрального деятеля и драматурга А.И. Сумбатова-Южина (1857–1927).

^{3*} Фотография гимназистки Жени Воробьевой сохранилась в архиве А.Ф. Лосева.

которого вывели впервые в большое общество, который еще не привык к людям и который все прячется за юбку матери. Великая сила в скромности и в ней много своеобразно-красивого. Красота скромности наполовину есть красота молчания. А в молчании всегда есть нечто, толкающее души на самораскрытие, на взаимное соприкосновение, что и есть самое счастливое счастье на земле. Здесь уже нет этой тяжести слов, нет этой громоздкости привязанных к ним, как к прокрустову ложу, понятий. Тут непосредственно душа может слиться с другой душой, а как велико наслаждение от единения двух личностей, это, господа, надо же понимать хоть при чтении поэтических произведений и вообще при созерцании перлов искусства. Вы смотрите на Венеру Милосскую или читаете Антигону, или слушаете симфонию Бетховена, – ведь все удовольствие заключается в том, что вы познаете душу художника, его мироощущение, его мирозерцание, ибо красота в искусстве есть всегда красота художнического понимания жизни. Вы молчите, вы едва даже дышите, а небесные лучи красоты так и льют от этой царственной, нездешней фигуры, от этой глубины жизнепонимания Софокла, от проникновенных, раскрывающих вселенную звуков Бетховена. Здесь красота, здесь соприкосновение личности художника и созерцания, здесь, господа, молчание... Молчание, которое существенно для скромности, переносит свои признаки и на эту последнюю. Вот какие мысли у меня по поводу двух вечеров, проведенных с Женей Воробьевой. Она скромна и молчалива. Она тиха, как тих вечерний воздух, сквозь который пробиваются к нам звездные лучи. Она тиха, как эти ясные звезды, молчаливо парящие в небесной глубине и только своим кротким мерцанием напоминающие, что и в них есть жизнь, что и в них бьется бессмертная душа. Тихи звезды, но громко их молчание. Тиха и скромна ты, Женя, но всем существом я впитываю в себя весь гармоничный глас твоего молчания. Приди ко мне и помолчи со мной.

Завтра Женя уезжает, и вместе с ней уезжает от меня и предмет, так радовавший меня последние два вечера. Удивительно, как ее слова выражали те же мысли, к которым прихожу и я, как под влиянием теории, так и под влиянием практики жизни. Так, например, меня поразил серьезный тон этой 16-летней девочки, когда она говорила: «Уж если буду учиться дальше, то только ради чистой науки». Не удивительно ли? Или например: «Я очень люблю наблюдать людей. Это так интересно». И дальнейший разговор показал, что наблюдение это она понимает чуть ли не в смысле научно-психологического метода. Когда Калашников^{1*} прервал наш серьезный разговор вопросом, обращенным

^{1*} Григорий Григорьевич Калашников – гимназический друг Лосева.

к ней: «Не надоело ли Вам это?», она сказала: «Ну, вот только завели человеческий разговор, а Вы говорите, что это надоело». И в голосе слышалось нечто вроде обиды. Удивительно скромная и умная девушка.

Андрей Зингеровский уверяет, что ей было приятно со мной и что она очень хотела возобновить со мной наше знакомство.

Я что-то этому не верю, так как она была одинаково любезна со всеми, кроме Виноходова, который, действительно, был несносен, вчера я попросил разрешения оставить у себя тот снимок (очень плохой и едва похожий на оригинал), который она мне показывала вчера же утром и который остался случайно у меня в книжке. Она разрешила, но с условием, чтобы и я дал свою фотографию. Я бы, конечно, дал, если бы и она прислала мне настоящую фотографию, а не такую плохую любительскую карточку, да еще не целую, а вырванную из большой. Она почти отказала. Тогда я сказал, что удерживаю этот ее клочок фотографии на том основании, что это совершенно не нужная ей пустячная вещь, а мне – это для живости приятных воспоминаний. Она была настолько скромна, что ни сопротивлялась, ни согласия своего положительно не давала. Весь этот вечер мы промолчали. Было грустно, что этот метеор^{1*} не предназначен для того, чтобы всегда освещать мой мир, что она улетает от меня, чтобы осветить другие миры, согреть другие потухающие солнца. Я так был поглощен этими мыслями, что даже не придал тогда никакого значения тому обстоятельству, что она, скромная, невинная, задумчивая, серьезная, пересела ближе ко мне в театре. Андрей уже потом мне сказал, что она интересовалась мною, что в вечер знакомства моего с нею она все время смотрела на меня в пенсне и что он заметил ее желание сесть ко мне ближе. Боже мой! Она хотела быть ближе ко мне. А какая скромность. Ведь ни одним взглядом, ни одним намеком не выразила она своих чувств, своей симпатии. Вот это действительно редкость. Не знаю, удастся ли когда-нибудь встретиться с ней так же. Милая, светлая девушка! Будь всегда такой.

1 июля 5 часов дня

Алексей Федорович попросил меня написать в этой тетради впечатление, которое произвела Е[вгения] С[ергеевна] В[оробьева] на меня. Что же я могу написать? Мне кажется, что Алексей Федорович достаточно ярко описал нашу новую знакомую Е.С. Воробьеву, так что мне не-

^{1*} Идея внезапного появления и такого же исчезновения родственной прекрасной души была неизменно близка А.Ф. Лосеву. Ему принадлежит повесть «Метеор», написанная автором вскоре после лагеря на Беломорканале (1933) и опубликованная впервые в «Новом журнале» (Нью-Йорк) № 192–193. 1993 г.

зачем повторять одно и то же. Одно только я могу сказать и написать – это то, что очень жаль потерять новую знакомку, такую милую, приятную и умную собеседницу. Она уезжает во вторник утром. Чтобы понять, какую потерю мы несем с отъездом Жени, нужно с нею познакомиться и поговорить. Иначе невозможно. Для меня она – метеор, который мчался по небу, потом надо мной замедлил свою скорость, словно для того, чтобы я мог лучше рассмотреть его красоту, великолепии, а потом быстро умчался вдаль. Для меня останется только одно воспоминание о великолепном видении. И если в одну темную ночь посмотришь на небо на то место, где показался метеор, то глубоко задумаешься, вспомнишь прошедшее; на душе станет или легче, или тяжелей. Многое тогда бы отдал за то, только чтобы опять метеор мелькнул вдалеке маленькой бледной звездой... но невозможно. Метеор мчится все далее и далее, освещая другие миры, и там оставляет великолепные виденья следы.

Григорий Григорьевич Калашников

Очень рад, Гриша, что Вы понимаете эти хорошие, светлые чувства, без которых нельзя жить осмысленной жизнью и которые освещают наш трудный земной путь. От души желаю Вам счастья и дальнейшего прогресса в понимании и осмысливании жизни. Только введите в Ваше мировоззрение еще одну мысль; именно, что та красота, которая мелькнула нам в этом метеоре, требует от нас чистой души и чистых мыслей, которые достигаются подвигом. Имейте мужество признать, что красота и любовь есть подвиг в красоте, и Вы уже перестанете быть таким приверженцем практицизма, которым Вы нам всем показались. Красота и любовь есть подвиг, я уверен, что и Женя, если не пришла к этому выводу, то еще придет.

Все то, что написано А. Ф. Л[осев] в резолюции, достойно вниманию и вниманию серьезному. Но прежде, чем исполнить советы его, нужно выкинуть из себя все грязное, пошлое, которым я пропитался в борьбе за существование и тогда... только заняться самим собою, чтобы, познав себя, можно было бы познать других.

Г. Калашников

2 июля 1913 года

Вчера вечером Зингеровский вызвал меня по телефону в сад. Я пошел погулять в надежде увидеть в последний раз Женю, хотя и сказал ей после «Измены», что вижу с ней в последний раз. Тогда, проводя весь вечер в молчании с нею, я думал все время о непродолжительности этого метеора, который сверкнул всем, а не мне одному. И я знал,

что есть и другие люди, хотя бы тот же Калашников, которые так же хотят погреться у этого огонька и которым, может быть, он еще нужнее. У меня-то есть наука, в Москве меня ждут целые непочатые углы науки и искусства, которые хотя и не дают полного счастья, но все же это счастье, а не то прозябание, которое по необходимости ведет тот же Андрей или Гриша. Все это и заставило меня внешним образом удалиться от Жени, не пойти, например, ее проводить на вокзал, не увидеться с ней вчера в течение целого дня, не послать ей нежного письма. Но ее душа со мной. Она моя, по-прежнему, чистая, светлая греза, освящающая меня, помогающая мне. Помоги и ей, Господи!

3 июля 1913 года

Итак, я осмелился послушать ее зова и написать письмо. Все мои «выводы из майских событий» гласят о необходимости осторожного отношения к мосту между небом и землею, строящемуся объективно. Но теперь возникает вопрос: не остановиться ли здесь, на Жене Воробьевой и не прекратить ли дальнейших поисков «моста»? Ведь мне нужно постоянное переживание любви и постоянные лучи красивого счастья, но если Женя все это даст?

Что она мне ответит? Что может ответить красота на гимн, который ей воспевается?

ДНЕВНИКИ 1914 [-1919]

3 янв[аря] 1914 г. Москва

Суббота 4 января 1914 г.

Сегодня уже 4-е, а я еще не начинал своего новогоднего дневника. А за последние дни очень много пережито, и много к тому же надо сводить итоги прошлого года, который открыл мне столько новых чувств и мыслей. Прежде всего начну с итогов. А итоги – с перечисления всех своих «номеров»^{1*}, которые разбросаны по разным местам и трудны для обозрения.

1. Тогда я был классе в 4 гимназии. У Новосельских в Каменской, стоявших на квартире у наших, была учительница, готовившая детей в Репальное Училище. Приехавши домой с Рождества, страшно скучал по ней.

^{1*} А.Ф. Лосев, как уже говорилось выше, вел перечень оказавших на него впечатление, пусть и мимолетное, девиц (даже незнакомых).

2. Звать Катюша. В тот же, кажется, год, что и № 1, и в то же Рождество, одна из занимавшихся вместе с Николаем^{1*} у № 1. Грузинка. Дочь или крестница Симона Луарсабовича Нацвалова. Видел ее у наших в спальне, где мы трое сидели, так как в столовой и других комнатах было полно народу. Страшно жалел, что не сошелся с нею, и возлагал все надежды на ближайшую Пасху, но исполниться им не удалось. Это было первый и последний раз, когда я видел Катюшу.

3. Фрида Ганзен.

4. Цецилия Ганзен. Обе милые девочки, выступавшие одна на скрипке, другая на рояле. Тогда в 1906–1907 году они были еще детьми. Теперь же (1913) они, наверно, уже артистки и, наверно, где-нибудь за границей^{2*}.

5–14.

15. На станции «Зверевой», когда гулял по станции во время остановки поезда, шедшего из Каменской в Новочеркасск. Это было в конце лета 1908 г. Миленький цветочек! Она стояла на ступеньках при входе в вокзал. Я прошел мимо нее несколько раз.

16. Встречал несколько раз в Кисловодске летом 1909 года. Смуглая, полная и, наверно, очень молодая девочка. Был страшно удивлен, когда увидел ее в Новочеркасске. Она оказалась даже знакомой Влад. Микша^{3*}. Фамилия ее, кажется, Прозоровская. Почувствовал довольно сильно, что надо любить и забыть в любви, чтобы быть абсолютно счастливым.

17. Младшая из сестер Поповых^{4*} (не А[лександра] Ф[едоровича]), которая иногда нахально улыбалась прямо в глаза. Встречал почти каждый день, идя в гимназию.

18. Встречал утром, идя в гимназию. Полтава^{5*} узнал ее имя и фамилию: Маруся Панкова. Но это, по всей вероятности, его фантазия.

^{1*} Николай Стефанович Власов – двоюродный брат Лосева, в будущем инженер-путеец, пропал бесследно после ареста 1929 г.

^{2*} Фрида и Цецилия Ганзен были сестры, дочери инженера-немца. Лосев знал их еще совсем девочками в Каменской. Услышав игру на скрипке Цецилии, он решил заниматься музыкой и поступил в частную школу лауреата Флорентийской музыкальной Академии Ф.А Сгаджи, которую кончил по классу скрипки. На выпускном вечере играл «Чакону» Баха. Ганзены действительно уехали за границу. Цецилия (р. в 1897 г.) стала известной скрипачкой, кончила Петербургскую консерваторию по классу Л. Ауэра. Дебютировала в 1910 г. в Петербурге. С 1921 г. за границей, где много гастролировала. В Гейдельберге стала профессором Высшей музыкальной школы.

^{3*} Владимир Иванович Микш (1893–1936) – сын лосевского гимназического учителя И.А. Микша, стал актером, играл в театрах Ленинграда.

^{4*} Не Александра Федоровича Попова, приятеля Лосева.

^{5*} Школьная кличка.

19. Зинаида Попова. Длинная коса. Когда встречала нас с Левшем, то смиренно опускала глазки.

20. Горничная у Микша. Саша. Пасха 1911 г.

21. Ольга Позднеева^{1*}. 15 нояб[ря] 1909 – 24 марта 1910.

22. Вера Фролова^{2*}. Апрель и май 1911.

23. Анна Кочеткова. Весна 1911.

24. Вера Знаменская. Конец июня 1911.

25. Дебора Лурье^{3*}. 18 и 19 декабря 1911 г.

26. Валентина Алексеева. Лето 1910–1913.

27. 11 июня 1911 г. в поезде от «Минер[альных] Вод» до «Пятигорска». (5–8¹/₂ час. утра). В дневнике моем значит: «Высадка в Пятигорске. 8¹/₂ час. утра. И “глазки” высаживаются. Находим дрогаля. “Глазки” уезжают на линейке, смотря издали на меня с Крысой, сопровождаемые нашими взглядами».

28. 11 июня 1911 г. На пешеходном пути от Провала до Пятигорска. Одна барышня, вероятно, экскурсантка, со студентом. Крыса сказал: «Бывают же такие люди, что сразу узнаешь их светлый и мягкий характер».

29. Щерковская. Встречал 2 года подряд, обгоняя ее, идущую в гимназию. Под ее знаком был написан мой Апокалипсис.

30. В апреле 1912 г. на трамвае, подъезжая из У[ниверсите]та к Кудрину. Говорили по дороге, разговор сразу обличает начитанность. Девочка лет 16. Проглядывает поразительное для нее знание жизни и какое-то стариковское спокойствие.

31. 29 янв[аря] 1912 г., когда шел с Матвейкой^{4*} от Спасских ворот до Театральной площади, видел двух молоденьких барышень, которые, впрочем, «сзади казались лучше, чем спереди». Это нас смешило. Одна была в желтоватом пальто, сзади похожа на японку. Другая – 32 – в черном пальто и белой шапочке.

33. 22 марта 1912 г. в университетской церкви на чтении 12 евангелий и 23 марта в Великую Пятницу на утрени – три гимназистки. Одна маленького роста, в черной шапке с длинными белыми перьями, очень нравилась Матвею, который даже скучал по ней. Вторая – 34 – высокого роста, в серой шляпе; все время разговаривала с 35 – довольно милостивой девочкой.

^{1*} *Ольга Позднеева* – сестра братьев Позднеевых, товарищей Лосева по гимназии. См. в наст. изд. публикацию переписки с ней.

^{2*} *Вера Фролова* – дочь Ф. К. Фролова. См. выше. Характерен рассказ Алексея Федоровича о том, как он писал письма Вере и носил их в кармане, стесняясь их передать, хотя и посещал дом отца Веры, директора гимназии.

^{3*} См. в дневнике 1911 г. о Доре Лурье.

^{4*} *Матвей Владимирович Позднеев* – гимназический друг Лосева.

36. Княгиня Оболенская. Декабрь 1912, январь 1913.

37. «Канцелярская барышня». Апрель, май 1913.

38. Хорватка. Зима 1912–1913.

39. Антонина Андреевна Попова. Понаслышке знали друг друга давно. Познакомились в начале августа 1913 г.

40. Гимназисточка, которую встретил 19 сентября 1913 г., идя домой с Тверского и расставшись с Поповыми.

41. Вера Суханова.

42. Елена Житенева^{1*}.

9 марта.^{2*}

Почему мало получаю писем? Ответ Попова.

Настроение под Новый год было неважное. Много было перечувствовано за праздники, много надежд, еще больше разочарований. К Новому году я подошел как будто усталый от своего нуля, но как будто с какой-то громаднейшей потенциальной энергией, для которой нужен только незначительный, но попадающий в цель толчок, чтобы я мог опять подняться до своих ноябрьских созерцаний. День 31 декабря был солнечный, что не давало настроению пасть совсем. Вечером пришел ко мне Александр Позднеев^{3*}, тоже какой-то усталый и разочарованный. Он ведь уже давно жаловался на нервы. Кое о чем поболтали, немного о музыке, немного о философии. Очевидно, мы с ним пережили в жизни что-нибудь приблизительно одинаковое, так как он сразу со мной согласился в таких пунктах, как мое учение о мироощущении и о «психологичности» настроений. Во время разговоров с ним я был вызван к телефону нашим сумасшедшим философом Успенским. Он и сестра приглашали встречать Новый год. Надо сознаться, что Владимир Иванов[ич], несмотря на всю свою театральность, иногда хочет и может доставить приятное. Так, приглашая меня встречать Новый год и зная мою застенчивость, он приятно поразил меня знанием одинокой жизни и ее интересов. Я на всякий случай узнал, как проехать к нему, но пологительно не обещал. Александр же меня окончательно разубедил, приведя такой аргумент, как расстояние Лефортовского дворца от Грузин. Я решил не ехать и уже сидел после ухода Позднеева за випперовской Историей Рима. Но смотрю – в 9 час. – не знаю уж, какими это только

^{1*} Елена Житенева, она же Люся – кузина Лосева. См. выше, комментарий к дневникам 1911–1913 гг.

^{2*} Так в дневнике – перебой в хронологии.

^{3*} Александр Владимирович Позднеев (1891–1975) – гимназический друг Лосева. В дальнейшем историк русской литературы.

судьбами, звонит ко мне Елена Евдокимовна^{1*}. Приглашает приехать сейчас же. «Зачем?» – коротко спрашиваю я. – «Встречать Новый год. До свидания». – Я начал сейчас же собираться и через полчаса был уже на Остоженке, конечно, не для Елены Евдокимовны – что пользы ей или мне от этих свиданий? – а просто для того, чтобы встретить новый год хоть приблизительно так, как все, не за книгой. Приезжаю, конец репетиции^{2*}. Потом разговор с той самой особой, которую я видел на Донском вечере. Ее зовут Александра Николаевна. Она оказалась довольно занимательной – не то девицей, не то дамой, Бог ее знает. Спросить нелегко. Только когда я в числе многих пожеланий преподнес ей и хорошего жениха, то она задала мне такой вопрос: «А почему вы думаете, что я не замужем?» Так я и не узнал, что это за особа. Весь вечер был с нею. Вся публика, которая только обращала на меня внимание, наверное, думала, что я за ней ухаживаю, что ею увлечен и т. д. Но я просто был рад месту, чтобы не стоять одному столбом среди залы и чтобы как-нибудь загасить свою тоску по Люсе. Кстати, эта Александра Николаевна оказалась посещающей музыку и вообще довольно думающей, так что с ней можно было поговорить, не то, что остальная публика, милая, добродушная, но.....нечего ей сказать и услышать от нее что-нибудь. Подсел и Базилевич. Сначала он уходил, потом я его оставил. Наболтавшись вдвоём с Алекс[андрой] Ник[олаевной], я подошел к прошлогодней фрейлейн Анне Андреевне^{3*}, с которой и завел обыкновенный разговор, скоро, впрочем, перешедший на тему об Елене Евдокимовне и потому ставший для меня интересным.

Вторник. 6 янв[аря] 1914 г.

Разговор этот был интересен в том смысле, что дал мне основание думать о гораздо более близком отношении Елены Евд[окимовны] ко мне, чем это мне казалось. Анна Андреевна все нерасположение и всю холодность Елены сводит, в конце концов, к двум причинам: ее молодость, легкомыслие, веселость и болезнь, постоянная изнурительная лихорадка, заставляющая ее часто быть очень раздражительной. Как бы то ни было, но ведь мне-то все равно один и тот же результат: она насмешлива и холодна. Я сказал фрейлейн прямо, что мы с Еленой совершенно разные натуры, что ей надо одно веселье и что мне ничего не остается, как свести все к нулю, что я и сделал. Нуль, нуль, нуль... После фрейлейн, ко-

^{1*} Елена Евдокимовна, она же Люся. См. выше.

^{2*} У Житеневых ставили домашние спектакли.

^{3*} Воспитательница детей Житеневых.

торая все время не переставала меня утешать, я подошел опять к Александре Николаевне, с которой и сел за стол встречать Новый год. Новый год встретили с шампанским и с тостами. Глупо все выходило. Я пожелал Елене Евдокимовне позолоченного болванчика, на что она, несмотря на всю свою находчивость, ничего не нашлась ответить.

После встречи Нового года играли в почтальона. Я, сидя с А.Н., получил письма, из которых одно гласило: «Если нуль остался, то еще не все пропало. Все пропадет, когда и нуля не останется». Неважно было на душе после этих слов, хотя Е[лена] Евд[вдокимовна] и сама мне их повторила.

1-го янв[аря] 1914 года ездил сначала купить билеты в Нар[одный] дом себе и Позднееву на 3 число на «Снегурочку». Потом репетиция у Житеневых. Играли прескверно. Елена Евдокимовна при прощании долго и очень пристально смотрела прямо в глаза. Впрочем, если бы ее спросить, зачем она это делает, она сама, вероятно, не сумела бы ответить.

На другой день, 2-го, был вечер. Пусто было на душе. Все время был то с А.Н., то с М.Н. Кларк, сестрой фон-Эдинга^{1*}.

Кира Михайловна произнесла фразу, которую следует записать: «Вы очень распустили Елену Евдокимовну. Сначала она была под Вашим влиянием, а теперь опять Вы ее распустили». И вообще Кира все знает великолепно. «Ваша вера требует жертв», – сказала она мимоходом. Да и все, не исключая даже тетки и дядьки, осведомлены во всех подробностях.

Итоги за 1913 год

Начался год под эгидой Елены. 12-го янв[аря], день написания характеристики, был прототипом всего последующего романа. На Масленице был у Микша в Петербурге, где написал письмо О.Е. Криндач о подвиге в красоте. Результаты были вдвойне неудачны. Во-первых, Криндач не ответила, и я остался с носом; во-вторых, на меня напал Микш, разругал за невыдержанность и назвал письмо искусственным. И вообще, посещение мною Микша принесло мне много раздумий над той резкой критикой моего поведения, которую преподнес мне Микш. Но настроение после Криндач несколько дней было все-таки хорошее. Пост прошел в занятиях, рефератах и экзаменах. Весь пост, кажется, не видал Люсю, но часто говорил по телефону. Во вторник на Страстной получил очень хорошее настроение от Люси после разговора по телефону, и настроение это захватило все время на Страстной и на Пасхе.

^{1*} *Фон Эдинг Борис Николаевич* (1889–1919) – товарищ Лосева по Университету, которого он готовил по греческому языку. Стал исследователем древнерусской архитектуры, историком искусства. Муж художницы Л.С. Поповой.

Время покаяния и молитв, время надежд на «лучший, неизменный свет» поддерживалось Люсей, дававшей силу и воодушевление. Люся была далеко от меня во дни св. Пасхи, но моя душа жила с нею, молилась за нее, жила ею. Прошла Пасха, и начались испытания. Прежде всего, стали очень много отнимать времени приехавшие Власовы, так что нельзя было держать экзаменов. А тут Люся опять резко ко мне переменялась, стала холодной. Быть может, она и всегда такой была, да только я все воображал. Как бы то ни было, но уехал домой с расстроенным сердцем и помутившимся умом. В Каменской ждала меня комедия с братцем^{1*}. Пришлось писать письма Надежде Уваровой, почти в том же духе, что и Криндач. Параллельно шли воспоминания при встречах с Алексеевой. Когда уехала Уварова, приехала тетя Женя^{2*}, с которой до второго приезда Уваровой (в июле) уже успело случиться нечто вроде маленького романа. Милая тетя Женя прельстила меня своей скромностью, и я отдыхал от великосветской козы, причинившей мне майскую трагедию. С Уваровой пришлось дела мало-помалу ликвидировать, тем более, что и кузен прямо безумствовал по поводу моих отношений к ней. В Новочеркасске выпала неделя в августе, которую я никогда не забуду. Милые девочки, Мира, Таня, Женя Немечень заставили забыть на время тягость и мелкоту нашей жизни. Приехавши в Каменскую и потом в Москву, страшно скучал. В Москве ждали меня сентябрьские экзамены. До 20 октября крепился и не ходил к Житеневым. 20-го пошел –

^{1*} *Братец* – Николай Власов.

^{2*} *Тетя Женя* – так именует Лосев Евгению Антоновну Гайдамович (1894–1976/77, на Введенском кладбище в Москве) родилась в семье Антона Михайловича Гайдамовича (1869–1936) и Веры Максимилиановны, урожденной Россиус. Отец – православный, мать – католичка. Отец был близок к Л. Толстому, выполнял ряд его поручений в связи с голодом Поволжья в 1892 г. Родом из Литвы, под давлением семьи принял советское гражданство и одно время даже был консулом в Литве. До революции он был директором Работного дома в Харитоньевском переулке, где был хороший концертный зал, куда приглашали играть консерваторских профессоров. Именно там молодой Лосев и Женя Гайдамович не раз слушали увлекавшую их обоих музыку. Судя по дневнику А. Ф. Лосева и письмам, сохранившимся в дневнике, Евгения была натурой сложной, страстной, вызывавшей то любовь, то ненависть. Она училась на Высших женских курсах Герье на историко-филологическом отделении, но не закончила его. Имела звание домашней учительницы, так как завершая гимназию (1912) закончила специальный педагогический класс. В 1918 г. вышла замуж за некоего Леонтьева, но в 1919 г. развелась с ним, вступив тогда же во второй брак с П. И. Нецаевым, а в 30-е годы вышла замуж в третий раз за М. М. Пещерова, бывшего офицера белой армии. По описанию ее племянницы, профессора Московской Консерватории Татьяны Алексеевны Гайдамович, Евгения была высокая, сероглазая, интересная шатенка. Жила она с семьей в 1-м Неопалимовском переулке, в доме 9, так что Университет, Консерватория, Высшие курсы – все было достаточно близко для студента Алексея Лосева и курсистки Евгении Гайдамович, которой Алексей Лосев посвятил свое дипломное сочинение, одобренное Вяч. Ивановым «О мироощущении Эсхила» (и которое, видимо, помогала переписывать Евгения), а потом перечеркнул свое посвящение, как и надежду на полное понимание и духовную близость. За архивные сведения благодарим Людвигу Александровича Новикова.

и начались ноябрьские парения. Счастье, музыка, красота без конца в ширину, без измерения в глубину. К концу ноября почувствовалось понижение курса, и весь декабрь все шло прогрессивно на убыль, вплоть до 21 декабря, когда после одного посещения Люси я решил прекратить с ней свои прежние отношения. Новый 1914 г. наступил при отчаянных сопротивлениях постигшим страданиям. А наступившие в январе экзамены и напряженный труд за ними тоже взвинчивали нервы, которые стали успокаиваться только к Масленице (9–16 фев[аля]).

Воскресенье. 19 янв[аря] 1914 г.

Пишу сюда после почти двухнедельного перерыва. Настроение от Люси почти угомонилось. Странная вещь – настроение. Впрочем, подробнее напишу завтра. Накопились кое-какие мыслишки о чисто-психологическом происхождении всякого настроения. Пока запишу о той красоте, которую послала мне сегодня судьба пережить. Это – во-первых, «Зоренайда» Свендсена^{1*} на утреннем концерте и, во-вторых, самое главное, вечером – концерт Марго^{2*}, на котором были исполнены три исключительные по красоте вещи: скрипичный концерт Мендельсона, скрипичный концерт Бетховена^{3*} и Чакона Баха^{4*}. Был с Манохиным и Жеребцовым. Удивительная, поразительная красота. Наряду с темой 1-й части шубертовской *h-moll*^{5*} и некоторыми другими, любимыми моими мотивами теперь станут еще и след:

Концерт Бетховена



^{1*} Юхан Свендсен (Свенсен, 1840–1911) – норвежский композитор и дирижер, крупнейший норвежский симфонист, выступал в России. К его оркестровым сочинениям относится «Легенда Зорахайда» (Зоренайда) 1874 г.

^{2*} Анри Марто (1874–1934) – французский скрипач и композитор. Один из выдающихся виртуозов конца XIX – начала XX в. С 900-х годов гастролировал в России.

^{3*} Концерт для скрипки с оркестром *e-moll*, *op.* 64 (1844) Мендельсона (1809–1847) и концерт для скрипки с оркестром *D-dur*, *op.* 61 (1806) Бетховена (1770–1827) были любимы Лосевым всю жизнь.

^{4*} «Чакону» И. С. Баха (1685–1750), финал Партиты № 2 для скрипки соло Лосев исполнял на выпускном вечере в музыкальной школе Стаджи.

^{5*} Имеется в виду т. н. «Неоконченная» симфония Ф. Шуберта (1797–1828) 1822 г.

Концерт Мендельсона:



Суббота. 15 февр[аля] 1914 г.

Так прошло уже больше месяца после ликвидации моего московского романа. Перед самой масленицей, числа с 7 февр[аля] настроение стало улучшаться. Экзамены немного взвинтили нервы. А тут воспоминания... И на масленице настроение все время было довольно даже веселое, кроме 13 и 14 февраля. 13-го перед вечером сделалось скучно. Хотелось новую девушку и новых песней. Красивых чувств, чуждых реальности, и беззаботного самозабвения, на лоно этой свежей и нетронутой красоты хотелось склонить усталую голову свою. Пошли было с Маношкой^{1*} в Художественный театр, а потом в Большой, но нигде билетов нельзя было достать. Так не удалось прогнать тоску искусством. После нашей неудачи М[анохин] пошел куда-то к девицам, а я тосковал-тосковал и зашел к декану^{2*}. Декан был со мной довольно весел. Все время болтал о Бубличках и о Люсе, что мне, разумеется, очень было по сердцу. И вообще, нельзя скрыть от себя, что у меня на душе происходят самые благодатные проявления, когда декан с проректором^{3*} начинают строить какие-нибудь предположения о будущем для А[лексея] Ф[едоровича] и Е[лены] Евдокимовны. Они и сами в это будущее не верят. Еще меньше верю я, так как убедился, что такой характер, как у Люси, может принести мне только страдания. Но когда слушаю их мечтания, то я отбрасываю всякую реальность и погружаюсь в одну мечту. Да и зачем мне реальность? Мечта не нуждается в осуществлении. В ней, как и во всех иллюзиях, плохо то, что она может разрушаться. О, если бы жить одной мечтой и избавиться от этого проклятого тела с его желудком и похотью. Вот поэтому-то и нравятся молоденькие, нетронуемые создания. В них мало материи, они заставляют забывать действительность, дают отдых.

Вчера 14-го был утром у Зимина на «Демоне»^{4*}. Странное впечатление вынес я после этой оперы, которую вижу уже в 4-й раз. Впрочем, надо отметить и постороннее впечатление, которое было, может быть,

^{1*} *Маношка, Манохин* Александр – гимназический товарищ Лосева.

^{2*} *Декан* – Л.И. Базилевич. См. выше в примечаниях к «Дневникам 1911–1913».

^{3*} *Проректор* – шутливое прозвище одного из друзей Лосева.

^{4*} *С.И. Зимин* (1875–1942) – театральный деятель и меценат. В 1904 основал частный оперный театр, в который приглашал известных певцов и дирижеров. Романтичным «Демоном» А. Рубинштейна (1829–1894) Лосев увлекался в молодости.

не менее действенно, чем сама опера. Прежде всего, перед нами с Поповыми сидел целый ряд маленьких девочек, один вид которых всегда вызывает во мне экстра-нежные чувства. Это раз. Затем, какие-то неясные и туманные, но грустные ассоциации связывались с голосом Кошиц^{1*}, певшей Тамару. Потом, воспоминание о лермонтовском «Демоне», о гимназии, где я его впервые изучал и где придется его преподавать вот этим девочкам. Таким образом, едва ли было много эстетики в моих переживаниях от «Демона». Было много очень близких сердцу воспоминаний и мечтаний, которые или были неэстетичны, или, если эстетичны, то не непосредственно от «Демона», а потому, что и вообще я уже давно привык жить не реальным, а опозитизированными чувствами. Это замечательная вещь. Если здесь и не поэзия, то во всяком случае у меня всегда созерцание настроения. Это не просто принятие во внимание того или другого чувства. Это сознательный и бессознательный саморефлекс, который не думает, например, так анализировать чувство, чтобы его разрушить. После такой рефлексии чувство не уничтожается, а увеличивается. Так, чем больше я на этих днях думаю о тете Жене, тем она как будто становится все ближе и ближе. Иногда начинаешь какое-нибудь письмо с холодным сердцем, а после того, как просидишь над ним часа $1\frac{1}{2}$ – 2, создается настроение, о котором и не думал в начале письма. Что это? Может быть, я ошибаюсь, но мне кажется, что и в первом случае, и во втором происходит, конечно, почти всегда бессознательно, созерцание настроения, которое переделывает реальное чувство, очищает его, приводит, так сказать, к одному знаменателю, словом, поэтизирует его. И вы получаете новое чувство, по существу, уже несущее немало эстетических элементов; и его-то вы и принимаете, по неведению, за реальное, и удивляетесь, откуда оно у вас могло получиться.

Да, без сомнения. Я мало живу реальными чувствами. Такая вот поэтическая грусть и была 13 и 14 февраля вечером. Надо теперь подумывать над след[ующими] вопросами:

1) Стоит ли культивировать в себе поэтизацию мыслей и чувств, и какие она несет выгоды и невыгоды поведению, мировоззрению и отношению к людям?

2) Все ли мысли и чувства у меня поэтизируются, или есть такие, которые недоступны поэтизации?

3) Когда и при каких условиях поэтический саморефлекс развивается быстрее и плодотворнее (с своей точки зрения)?

^{1*} *Н.П. Кошиц* (1894–1965) – русская певица, сопрано. В 1913 г. дебютировала в Оперном театре С. И. Зимина. В 1921 г. уехала за границу.

4) То же ли самое этот поэтический саморефлекс с словесным самогипнозом, отмеченным мною уже несколько раз раньше?

5) Не стоит ли этот поэтический саморефлекс в связи с общим моим индивидуализмом, и нельзя ли тогда этот последний охарактеризовать как психологический, а не мирозерцательный, индивидуализм настроения, а не философствующей мысли?

Воскресенье. 16 февр[аля] 1914 г.

Нет, все-таки можно забываться от треволнений жизни. Вчера, придя в Институт, на испытание к Веревкину, я случайно присутствовал при осмотре нашего Института психиатрами с Рыбаковым^{1*} во главе. Целых 3 часа Георгий Ив[анович]^{2*} водил всех по зданию и объяснял приборы. Целых 3 часа внимание мое было устремлено на научные открытия и изобретения, и реальная жизнь не вспоминалась совсем. Я вспомнил незабвенные ноябрьские дни, когда я выходил в 4 часа из Института после погружения в науку, и выходил только для того, чтобы вспомнить свою милую Люсю, свою небесную любовь, столь же далекую от земли, как и функциональная психология. Да, надо жить наукой. Ею можно жить. Не ей одною, это правда. Наука без искусства и без любви – уродство. Но, с другой стороны, что же такое искусство и любовь без науки?

Наука без искусства – созерцание предмета познания издали, «сквозь зеркало, как бы в тумане», по выражению Апостола^{3*}, здесь непобедимая дистанция познающего и познаваемого. – Искусство же и любовь без науки – порывание без осознанной цели, утомительный бег на месте.

Хотелось бы изложить свое настроение по поводу «Демона», которого я слушал у Зимина утром 14 февраля. Демон Рубинштейна – романтик. В нем много мечтательности, даже нежности. «На воздушном океане»^{4*} помимо сильных изобразительных элементов подкупает

^{1*} Ф.Е. Рыбаков – профессор, известный психиатр, лечивший Врубеля. Женился на художнице Л.И. Чулковой, сестре поэта Г.И. Чулкова. После кончины Рыбакова она вышла замуж за известного искусствоведа Н.М. Тарабукина. А.Ф. Лосев всю жизнь дружил с Тарабукиными. У Любови Ивановны от Рыбакова был сын, Слава, художник, оформлявший книги Лосева 20-х годов, умерший совсем юным.

^{2*} Георгий Иванович – проф. Челпанов. См. выше.

^{3*} «Сквозь зеркало, как бы в тумане». Ср. апостола Павла 1-е послание к коринфянам: «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу, теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан» (I, 13:12).

^{4*} Ария Демона из оперы А. Рубинштейна «Демон».

своей искренностью и пантеистичностью, которые невольно привлекают на память мелодии Чайковского и Римского-Корсакова.

Воскресенье. 2 марта 1914 г.

Уже несколько дней стоит чудесная, солнечная погода, хотя и немного холодноватая. Утром было хорошее настроение, когда спешишь на уроки к своим ученицам. Хорошие у меня девушки. Чувствуется в них что-то семейное, простое. Как все-таки я люблю спокойную семейную жизнь, теплый угол с деятельным, энергичным, немного строгим, но любящим отцом и с бесконечно доброй и преданной своему делу матерью... Эх, никогда не придется жить так, спокойно и твердо идя к своей цели. Нет, я чувствую, что мне предназначены вечные скитания по институтам и по театрам с целью найти в них счастье, вечное искание *той* Люси, небесной, вечные порывы и одинокая жизнь. Вот мать на днях пишет, что трудно прожить без женской ласки, но что надо быть менее серьезным и более обходительным... Ах, как все это неприятно звучит! Быть менее серьезным? Что это значит? Отказаться от науки и от музыки и исповедовать все это только на бумаге? Полноте, мама, этого ли вы мне желаете? Вы сами не знаете, какого зла вы мне пожелали. Так вот и все. А мать уж наверное любит меня больше других. Что же тогда должны сказать другие?

После урока спешил в Художественный Театр на «Николая Ставрогина»^{1*}. После хорошего весеннего настроения пришлось окунуться в эту страшную, беспросветную трагедию человеческой жизни с отчаянной борьбой добра со злом. Целых 5 часов прошло в этой густой атмосфере трагических изломов души человека и беспощадного изображения пасынков культуры (и, кажется, русской) на великолепной сцене.

Было несколько моментов, когда я начинал чувствовать эту зияющую пропасть изуродованных человеческих душ, но как-то пугливо старался отделаться от них, чему помогало еще весеннее настроение, которое и победило трагедию, но зато и само к 6 час. вечера перешло, ни больше ни меньше, как в тоску по Люсе, или, может быть, еще по кому-нибудь. Мне так хотелось в эти первые дни новой весны прижать к сердцу чистую, добрую девушку, вдохнуть в себя счастье от нее и быть навеки с ней неразлучным. Почему-то думалось, что это Елена. Даже странно. Нервная, злая, больная девчонка, и...

Стал стареть. Об этом недавно писал, между прочим, тете Жене. Стал стареть, конечно, не в смысле упадка сил – я чувствую в себе

^{1*} Пьеса по роману Достоевского «Бесы».

никогда не прекращающуюся энергию и с большой неохотой ложусь спать, покоряясь необходимости; конечно, и не в смысле упадка чувства – роман с Еленой перевернул всю мою душу, а весна и теперь захватывает не менее прошлогоднего.

Но стал уже несомненно стареть *для девиц*. Я и никогда не был для них ровней. А теперь и вовсе первая встречная до последней смотрят на меня, как на старшего, как на дяденьку или на учителя. Да я ведь и правда-то, только и знал все время, что проповедовал. А кому это приятно? Да, уже не всякая назовет Алешей. Нет, тот, у кого усы и борода, и кто любит Бетховена и Вагнера^{1*}, тот уже не Алеша, а Алексей Федорович, несмотря на то, что этот А. Ф. в 20 лет стал чувствовать как ребенок и более стал непосредствен, чем в 15 лет.

Вот трагедия моей жизни. Трагедия ли? – спросил вчера Попов. Да, конечно,

...в знакомой, но тайной стране
Погибшее нам возвратится...^{2*}

Эту веру я готов запечатлеть чем угодно, но для этого надо быть пессимистом по отношению к земле и в одиночестве ждать лучшей жизни. Вот я и пессимист, вот и одинок.

Последние 2–3 недели увлекался Байроном. Странное совпадение и – *á propos*^{3*} – совершенно случайное. Мой вновь открытый пессимизм и увлечение Байроном. Если бы кто читал мой дневник, пожалуй, подумал бы, что я увлекаюсь байроновской разочарованностью, его безотрадной пессимистической трактовкой всего мирового и человеческого. О, нет, не этим увлекает меня Байрон. Я, если и разочарован в чем (что еще может вызывать сомнения), то *не в том*, в чем он, и *не так*, как он. Не в том, т. к. я полон надежд, и не так – потому что мой Бог ближе ко мне, чем его к нему. Увлекает меня этот культ безграничной, свободной, красивой, титанической человеческой личности. Увлекает меня этот опьяняющий пафос его пламенных речей против мещанства. Увлекает меня этот бурный океан, имя которому гений, который волнуется и свищет на своем собственном просторе, эта клубящаяся туманность, от века подвижная, от века величественная в своем гран-

^{1*} Р. Вагнеру (1813–1883), которого всю жизнь любил Лосев, посвящен ряд его работ: Философский комментарий к драмам Вагнера (А.Ф. Лосев. Форма. Стиль. Выражение. М., 1995, работа 1918–1919), Проблема Вагнера в прошлом и настоящем (сб.: «Вопросы эстетики». 1968. № 8), Исторический смысл эстетического мировоззрения Вагнера (Эстетика Вагнера. М., 1978).

^{2*} Строки из стихотворения В.А. Жуковского «Теон и Эскин».

^{3*} кстати (*фр.*).

диозном движении и вращении. Вот что такое Байрон. Поистине нет гения без свободы и красоты. Свобода есть условие силы, а красота – условие ее нежности. Бетховен, Вагнер – вот еще два мира, в которых мне пришлось почувствовать этот гигантский, титанический порыв к вечности. Порыв и прорыв в нее. Мне даже кажется, что в этом и состоит жизнь гения. Все время при мысли о волнуемом океане гения вспоминаю слова Мендеса^{1*} о посещении им Вагнера. Да, гений всегда гений. И, несмотря на свою особенную божественную печать, он все-таки цель для нас, а уж подавно учитель.

Как это для меня понятно. Не знаю, были ли эти мысли о гении у меня раньше. Если и были, то теперь они имеют у меня новое содержание, новое после Вагнера и Байрона.

Счастливые вы, избранники человечества! Скорей ли вы нашего идете к божеству, или вы уже раньше нашего двинулись в этот путь, двинулись где-нибудь на Марсе или на Сириусе, но вы наша гордость, и только в вас успокоение тем, которые как вы, одиноки в своих мыслях, но которые слабее вас, боги, пророки.

Забуться бы в ваших творениях и – сбросить бы с себя пошлость для божьей жизни, для небесной.

Наверно, бледно и наивно. Но, Господи! Как это ново и как это чувствуется!

Пятница. 7 марта 1914 г.

При чтении «Портрета Дориана Грея»^{2*} заметил след[ующее]:

1. Надо проследить те мимолетные отзывы, которые дает Холлуорд о Генри в течение разговоров («Я думаю, и сам-то ты не веришь тому, что говоришь» и т. д.) 35, 38, 43, 81.

2. Античные элементы в красоте Холлуорда («Гармония души и тела» Саблин 32 стр.). «Мы потеряли абстрактное чувство красоты», 33, 45, 71.

Среда. 12 марта 1914 г.

Теоретически всегда я относился очень радужно к тому взгляду, что любовь, или то, что так называется, очень полезна для философии. Но фактически, в настроении эта мысль приобретает новое содержание, и вся она вообще кажется новой, хотя теоретически я всегда ее

^{1*} *Катюль Мендес* (1841–1909) – французский писатель, близкий к группе поэтов «Парнас», тонкий эстет, автор изысканно-психологических новелл и романов.

^{2*} *«Портрет Дориана Грея»* (1891 г.) – роман О. Уайльда (1854–1900).

исповедовал. Так, напр., вчера и позавчера, т. е. 10 и 11 марта я вновь восчувствовал... любовь?.. Разве я люблю Люсю? Люблю?.. - Странное слово. Но положим, что это любовь, хотя, разумеется, это будет произвольная предпосылка для дальнейших размышлений. Ну, положим, что это так (ведь не для семинария же Щербины^{1*} пишу этот дневник). Если это так, то вот именно 10 и 11 марта были отмечены особенно высоким повышением самонаблюдения, так что если не для философии, то во всяком случае для психологии любовь дает неоцененные блага. Прежде всего, отмечу *происхождение* чувствований 10 и 11 марта. Дело в том, что еще составляет очень большой вопрос, что имеет большее значение для происхождения чувства, – внешние ли обстоятельства, или психическое нарастание чувства под влиянием хотя бы представлений. Если я начинаю думать больше о Люсе, тем больше я начинаю чувствовать. Внешним образом ничего не изменилось, Елена так же далека от меня, как и всегда. А вот пришел Базилевич, рассказал о своем субботнем посещении Житеневых, и – поднялись во мне старые эмоции, заставивши вновь пережить всю эту трагикомедию. Базилевич много и подробно рассказывал о Бубличках, о Марусе, о Зое, об Елене и пр. Все это заставило опять окунуться в ту самую атмосферу, которая дала мне столько счастья и несчастья.

Приходится сознаться, что к этим чувствам присоединилось еще одно, которое для меня представляет, кажется, загадку, но которое очень действительно. Я уже писал об опозтизированных чувствах. Все они не только не доставляют страдания, но, кажется, даже приятны. Кажется? Во всяком случае, большая доля приятности тут есть. Но горе в том, что бывают и неопозтизированные чувства страдания, и вот тогда-то уж, действительно, не до поэзии. Ближайший прежний раз этого страдания без поэзии был, конечно, 20 и 21 декабря 1913 г., когда пришлось ликвидировать свой полуторамесячный роман. А потом – это случилось как раз 10 и 11 марта. Дело в том, что в понедельник 10 марта, вечером, был у меня Базилевич. В конце концов он позвонил к Елене. В телефонной будке стоял и я. Когда Елена услышала, что кто-то есть в будке, то, конечно, спросила, кто это. Базилевич выпалил. В ту же секунду Елена сказала: «Ну, пока до свидания». Этого никто не заметил, т. е. того, что Елена это мне утирала нос, но я почувствовал очень сильно. Я к ней не обращался с января месяца. Но ей все-таки и в этом случае, т. е. когда я к ней не обращаюсь, удалось утереть нос

^{1*} *Щербина А.М.* – приват-доцент; в 1911–12 гг. читал историю этики, вел практические занятия по логике и семинарий по этике.

мне, что, дескать, не нужен ты мне, все равно мне, что ты такое. Ну, скажите, что это было у меня за чувство? Самолюбие, друзья мои, самое настоящее уколотое самолюбие!.. Раньше я скрывал все это от себя. Но зачем старался это делать – не знаю. И если сознаться, то, несмотря на разные мои идеальные (скажем) порывы, а с другой стороны, правда, несмотря на все видимое «равнодушие» Елены, наши отношения все время состояли в том, что мы старались утереть друг другу нос и показать, что каждый из нас самостоятелен и независим от другого. И это даже в ноябре, несмотря на весь пафос, исключая очень немногих минут. Никогда не была пробита эта стена: боязнь надежд своим присутствием (т. е. боязнь опять за то, что кто-нибудь когда-нибудь, где-нибудь уколет самолюбие) и желание везде остаться самовольным, не поступиться своими взглядами. Ну, хоть бы на минуту. И вот возникает вопрос, если это действительно самолюбие, то как его согласовать с идеальностью? Или это, может быть, не самолюбие, или какое-нибудь особое самолюбие, гордость, что ли, какая-нибудь? Раньше я все время эти мучения приписывал всецело идеальному характеру своих устремлений; но теперь благоразумие и справедливость заставляют сознаваться. Что это такое, действительно ли самое простое, обыкновенное самолюбие? Ведь это же мещанство, сводящее всякую идеальность к нулю. Или это что-нибудь лучшее? Факты таковы: после каждой моей неудачи у Елены, после каждого «укола», у меня всегда гордое стремление уйти от Елены, уйти от ее общества и, даже больше того, отойти вообще от человеческого общества, закопаться в себе. Как квалифицировать эти факты? С другой стороны, желание закопаться в себе, уйти от общества (а в этом и можно только видеть действие самолюбия) бывает у меня и от других причин. И в них есть столкновение с людьми, но здесь уже не только то имеет значение, что люди тебя не понимают, а то, что один в поле не воин, что перед тобой стоит стена, которую не пробьешь даже ценою своей головы. Так, получивши один раз неприятные известия о наших семейных событиях в Каменской, я, тогда зубривший сравнительную грамматику, нарочито закапывался в нее, чтобы не думать о своих несчастьях, чтобы заслониться от них печатной книжкой. Что, тут тоже самолюбие?

Вопрос о самолюбии и гордости – основной вопрос моей природы. Не стоит ли он в связи с индивидуализмом, или, лучше сказать, с эгоцентризмом? Ведь раз личность – прежде всего, то на первом плане, конечно, и переживания ее. А раз хоть немного личность становится в конфликт с обществом, то значит и гордых страданий в ней должно быть много. Не знаю, впрочем, чем вызываются во мне эти мысли: 1) стремле-

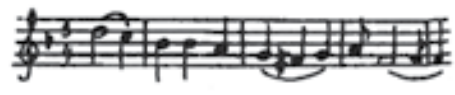
нием ли к самооправданию, 2) привычкой мыслить или, лучше сказать, так плохо мыслить, или 3) действительным положением дела.

Потом к этой же области принадлежит и вопрос о восприимчивости, о впечатлительности, который, впрочем, очень трудно отделить от мнительности.

Так, посмотревши недавно у Базилевича на великолепно исполненный портрет Байрона, который представлен там редким красавцем, я так заинтересовался им, что, несмотря на свои многочисленные занятия, стал его читать и изучать пособия о нем. Когда узнал, что Дьяков получил медаль, я целый день сожалел о том, что мне этого до сих пор не удалось сделать. И т. д. И т. д. И Базилевич своими как будто бы простыми рассказами об Елене и о субботе 8 марта возбудил во мне такие эмоции, что от 18 ч. веч[ера] 10 марта до 6 ч. вечера 11 марта, т. е. целых 20 часов (ночь была беспокойная) эмоции наполняли всю мою душу. Что это, нервная впечатлительность, мнительность или тонкая чувствительность?

Воскресенье. 16 марта 1914 г.

Третьего дня, в пятницу 14 марта, проснулся с метафизическим настроением. Одна музыкальная тема не выходила из головы весь день. Она была носителем настоящего, подлинного, проникновенного знания того настоящего мира, предчувствием которого только и жива душа.



И сейчас, в 7 час. веч[ера] 16 марта, точно такое же настроение. Касание миру иному бывает радостное и грустное, смотря по тому, притягивает ли сам этот мир к себе, или этот мир тоски и страдания отталкивает тебя к тому миру, иному. Вот эта грусть касания так цепка и так незаметно таится в различных уголках земли, что стоит только немного остановиться на ней, как она начинает открывать удивительные вещи. Так, как сейчас звучит моя душа, – я хочу запечатлеть на бумаге. Здесь прежде всего мысль о повседневности, туманной обыденщине, о серой жизни обывателя, о каком-нибудь провинциальном городке в тоскливую, одинокую осень. Люди чего-то хотят, что-то делают, куда-то стремятся. А все серовато, буднично. Мещанство. И жалко людей, этих мелких букашек, которые копошатся, строя на одно мгновение свои жилища, на одно мгновение становясь счастливым... Темно и серо на улице, сыро, мрачно. Вот проходит гимназистик или гимназистка.

Маленькие интересы, милые, простые души. Они не злые, хоть иногда и хотят быть такими. Они не знают еще всего зла и не способны на него. Немного надо поучить уроков, завтра, может быть, спросят; а завтра опять приду домой, опять буду обедать с папой и мамой, опять немного пошалу, немного поучусь, немного погуляю. Так идет жизнь этих незлых, сереньких обывателей.

И думаешь, неужели во всей нашей жизни, обывательской, осенней, тоскливой, нет никакого луча из мира иного.

Да. То настроение, о котором я говорю, не видит такого яркого, цельного луча. Но я чувствую, что эта жизнь, эта тоскливая осень вся пропитана этими лучами. Можно бы было, если бы луч шел прямо, уже собранный, уже указывающий непосредственно на свой источник. И тогда бы наша жизнь была абсолютно темна, абсолютно бесцветна. Но судьба устроила иначе. Я сейчас не нахожу ни одного луча, но все лучи рассеяны по нашей жизни; их нельзя увидеть прямо, ибо они не в одном месте, а везде. И жизнь становится уже не абсолютно черной, а сероватой. Она вся однообразна, вся одноцветна. И слышатся сквозь однообразный шум монотонной жизни эти ритмические волны той музыкальной темы. Слабо доносится до уха, привычного к одному тону и одному шуму, и порой как будто даже сливается с этим шумом. Глаз не видит ничего, да и ухо улавливает слабо и с трудом. Орган восприятия этого мира иного лежит где-то в груди, а может быть, он разлит по всему телу так же, как разлиты и эти лучи по всему миру нашей тоски сумерек.

Странно. Иногда ведь видишь прямо лучи. Сейчас только серость.

Можно ли быть счастливым в этой жизни? Можно ли иметь и другую душу, которая бы слилась с твоей, которая бы...

Проживешь свою недолгую жизнь, все грустя и все ища. И чего бы, в сущности, надо еще? Вот грусть, тоска, осень. Счастлив лишь тот, кому в осень холодную грезятся ласки весны. А начнешь думать, чего же надо душе, она и не в силах ответить. Она знает, что есть счастье, знает, что этого счастья ей надо. Но, если дано всю жизнь искать и грустить, то захочет ли она противиться этому, захочет ли наперекор этому найти счастье и жить им сейчас, раньше положенного. Нет. Есть красота в этом искании, и ею да спасется человек!

Сейчас на душе много. Тут нельзя написать и миллионной доли. Но завтра Новосадский^{1*}, потом ученицы, потом заседание. И т. д.

^{1*} Николай Иванович Новосадский (1859–1941) – филолог, специалист по классической филологии, профессор Университета, учитель Лосева, у которого он писал работу «О мироощущении Эсхила», высоко оцененную Вяч. Ивановым. Напечатана в книге: А.Ф. Лосев. Форма. Стиль. Выражение. М., 1995.

И т. д. И т. д. Жизнь разрушает настроение. Люди обвор[ов]ывают меня. В тишине, в глубине души я дохожу до получения откровения. А выйди на свет, выйди к людям...

Что это, люди ли злы, мое ли настроение неустойчиво, или просто все это – и люди и мои переживания – только мое воображение, игра фантазии.

Сейчас иду на Реквием Моцарта^{1*}. Просил-просил Попова со мной. Конечно, не захотел пойти. А мне будет грустно ходить одному. Там будет много гимназисточек. Они веселы и счастливы. А я один все тоскую, все грущу по ним, по их светлым душам.

Суббота. 12 апреля 1914 г.

Нет, трудно писать дневник. Пишешь ведь тогда, когда не живешь. Вагнер удивительно хорошо говорит о своем искусстве, которое бы он променял все целиком лишь на один, единственный день *жизни*. Ведь это когда нет простора для жизни – углубляешься в себя, копаешься там, далеко, и пишешь об этом копанием. А разве до писания, до анализа, когда ты живешь, когда у тебя зарождается, развивается и падает чувство *само собой*, автономно, непосредственно. Вот не писал в дневник целый месяц. И твердо знаю, почему. Было чем жить помимо дневника.

А теперь, значит, нечем?..

Не хочу отвечать на этот вопрос. Попробую-ка рассказать кое-что из события 23 марта, которое никогда не выйдет у меня из памяти. Это был день торжественного открытия нашего Института, в котором я работаю уже два года. 23 марта – это было воскресенье перед 6-й неделей Поста. Половину пятой и половину шестой недели я жил исключительно Институтом^{2*}; думаю, что немало было и других членов Института, которые в эти дни совершенно ничем не занимались, кроме как Институтом и его открытием. А воображаю, что переживал Георгий Иванович!^{3*} День 23 марта был замечательный. Я его даже записал как первый весенний. Было до 400 человек гостей, все самая интеллигенция. Торжество открылось молебном и освящением здания. Затем в большой аудитории ректор читал речь об открытии Института, о трудах Челпанова, о культурном значении дара Щукина⁴.

^{1*} Реквием (1791) В.А. Моцарта был любим Лосевым всю жизнь.

^{2*} Психологический институт. См. ниже.

^{3*} *Г.И. Челпанов*. См. выше.

⁴ Психологический институт был открыт и оснащен на деньги известного московского мецената *С.И. Щукина* (1854–1936) с условием, что институт будет носить имя покойной его супруги *Лидии Щукиной*. Основан Институт был в 1912 г., но торжественное открытие происходило в 1914 г. В 1994 г. по случаю 80-летия Психологического института его ди-

Читались адреса от нас – Челпанову и Шукину. Потом – чтение многочисленных приветствий от разных ученых учреждений, обществ, частных лиц, от^{1*}

Четверг. 17 апр[еля] 1914

И теперь каждый день несет переживания. На чем? От Вундта, Штумпфа, Марбе^{2*}. Было так хорошо, так радостно на душе. Увидал-таки Введенского^{3*}. Массивная стройная фигура. Ни одного седого волоса. К нему надо присмотреться, чтобы увидеть пожилого человека. Я вертелся все время около него, разглядывая этого любопытного человека. На другой день – показывание Института. Опять почти целый день в Институте. На третий день, 25 марта, опять показывание Института. Так прошло три дня, посвященных целиком психологии и Психологич[ескому] Институту. И вся эта неделя, половина 5-й и половина 6-й, была как в чаду. Ведь по сравнению с этой обыденщиной и мещанством всякая наука и искусство – чад. Теперь мы видим все в зеркале как бы в тумане. Будет время, когда увидим все лицом к лицу.

И что можно тут описать этими жалкими словами! Целый век пишешь и читаешь, а ведь нет врага больше, как язык и слово. Что такое слово? Тургенев сказал: «Нет ничего сильнее и бессильнее слова»^{4*}. Что слово – сильно – да. Но что оно – и бессильно, – в этом трагедия всего моего писательства.

Потом наступила Страстная неделя, – время, которое в особенности бывает богато у меня переживаниями. Стоит отметить еще (до Страстной) мое посещение Житеневых в Вербное воскресенье. В этом году был у Житеневых: 2 янв[аря], 9 февр[аля] и вот 30 марта. Видал, наконец, и Елену. Она пополнела и похорошела. На душе был *нуль*, т. е. ощущение нуля. А больше, слава Богу, ничего. А то ведь Бог знает, что могло быть.

ректор – академик В.В. Рубцов восстановил упраздненную в революцию доску с именем Л.Г. Шукиной.

^{1*} Страница дневника не дописана.

^{2*} *Вильгельм Вундт* (1832–1920) – знаменитый немецкий философ, психолог, фольклорист, мифолог. Автор десятитомного труда «Психология народов» с огромными материалами по истории языка, мифологии, обычаям и т. д. *Штумпф Карл* (1848–1936) – немецкий философ и психолог. Основатель Психологического Института при Берлинском университете. *Марбе Карл* (1869–1953) – немецкий психолог и философ, один из деятелей Вюрцбургской психологической школы.

^{3*} *Введенский А.И.* (1856–1926) – профессор Петербургского университета. В архиве Лосева сохранился фотопортрет философа с его автографом.

^{4*} «... нет ничего на свете сильнее ... и бессильнее слова!» – цитата из «Вешних вод» И.С. Тургенева.

Говенье началось обычно. Университетская церковь. На душе довольно покойно. В четверг должна была приехать мать. Ожидание ее было довольно сложно. Во-первых, ждал мать; во-вторых, ждал женщину, которая вторгнется в говенье и разрушит его. Так и вышло. Дождлся и того, и другого. Милая, добрая мама и – такова уж судьба – плохое настроение на пасхальной заутрене. Идя к заутрене, мать очень устала и была недовольна. Ее плохое и капризное настроение расстроило меня, и впечатление от заутрени пропало почти целиком. Дивный момент появления крестного хода в храме при пении «и судим во гробах...» только и напомнил о той святости и безмятежности, которыми должна бы быть полна душа, да которой и была полна в прошлом году. В этом году не получилось. И досадовал на это ужасно. Тем более, что, придя домой, почти не разговлялись, т. к. не было самовара. Пасха Христова и – самовар! Ну разве же это не наказание Божие? Совершенно пропало всякое настроение, и ничего не осталось, кроме досады не то на обстоятельства, не то на отсутствие у себя самого выдержки и твердости. Потом я писал тете Жене письмо, в котором выражал те немногие минуты во время пасхальной заутрени, когда и у меня на душе был светлый праздник, когда раз и я чуть не заплакал. Но... я писал ей только это. Я не писал милой тете Жене о самоваре...

Первый день Пасхи до 2 час. дня вполне соответствовал этому «самоварному» настроению. Шел дождь и снег, и только порой пробивалось солнце, правда, уже довольно теплое. В 1 час дня я поехал к тетке с визитом. Елены и Авдошки не было^{1*}. Уехали в Урюпин^{2*}. Был, значит, у тетки. К моему полному удивлению и полной неожиданности тетка похристосовалась со мной. Я в смущении чмокнул три раза в ее пухлые щеки. Теперь уж не сумею передать того чувства, которое было у меня после христосованья. Хотелось написать ей письмо, хотелось сказать ей, что у нее есть подлинная, настоящая душа, которую обыкновенно не видно сквозь светский тон, но которая и в нем иногда светится. Ведь тетка Маша^{3*} такая всегда добрая и любезная. Правда, иногда только она пугает какой-то отчужденностью от меня. Так, в Вербное воскресенье, когда Елена хотела удержать у себя мою фотографию, она посоветовала ей отдать эту фотографию мне и больше не просить. И сделала это втихомолку от меня, хотя я все заметил. Не хо-

^{1*} *Авдошка* – уменьшительное имя, которым домашние звали дядюшку Лосева.

^{2*} *Урюпин* – станция Урюпинская на берегу р. Хопер в Области Войска Донского, родина дядюшки Лосева – Е. П. Житенева.

^{3*} Мария Михайловна Житенева.

чется думать, что это настоящая тетка. Нет, настоящая тетя Маша та, которая соблюдает христианский обычай на Пасху вопреки светскому тону. Настоящая тетя Маша та, которая бывает добра и ласкова. На первый день хотелось ей все это написать. Но всякая проза – жизнь, а страсти и поэзия ее заслонили эти чувства к тетке другими чувствами, и вот теперь, 17 апр[еля], когда я регистрирую эти чувства в дневнике, они уже не те, и их трудно изобразить хотя сколько бы нибудь адекватно. Произвели еще свое неизменное впечатление мои маленькие кухни, которые игрались со мной, вырывая у меня записную книжку и бия по рукам. Накололи пасхальную булавку, которую я буду хранить как драгоценность.

Да! Забыл еще упомянуть об утрене в Успенском Соборе, которую мы отстояли с мамашей в пятницу под субботу. Пение Синодального хора вызвало сложные ощущения. «Непорочные»^{1*}, которые я за три часа до того слушал еще в Университете, в исполнении Синодального хора, оказались глубиной никак не меньшей, чем тот знаменитый лейтмотив Зигфрида^{2*}. Не хотелось анализировать. Вспоминаешь – и только. Любопытно еще и то, что при воспоминании эта утренняя производила гораздо большее впечатление, чем при слушании. Это было и с операми Вагнера.

Спешу еще раз отметить тот факт, что высшая точка наслаждения есть уже не наслаждение. По отношению к церковному богослужению этот последний термин применять кощунственно. И в печати я бы никогда его не употребил. Но ведь мой дневник все равно никто не читает, а сам-то я уж наверняка знаю, что в моих устах это не кощунство, а исповедь. Так вот, если что-нибудь нравится, то при возрастании впечатления оно нравится больше; при еще большем впечатлении – нравится еще больше. Но это так только до известной степени. При известной силе впечатления оно перестает нравиться. Переживание, которое имеешь в этом случае, выше всяких категорий «нравиться» и «не нравиться». Кажется, если это не словесный самогипноз, то такая степень переживания предмета была у меня на этой заутрене под субботу во время пения Синодального хора и обноса плащаницы вокруг собора с зажженными свечами, под перезвон на колокольне Ивана Великого. А еще больше при воспоминаниях обо всем этом.

^{1*} Имеется в виду псалом 118 (кафизма 17), начинающийся словами: «Блажени непорочнии в путь, ходящий в закон Господни».

^{2*} *Зигфрид* – герой опер Вагнера «Зигфрид» и «Гибель богов» (тетралогия «Кольцо Нибелунга», замысел которой созрел в 1848 г., но первая постановка в Байрейте относится к 1876 г.).

На третий день получил от тети Жени такое письмо, что его стоит занести сюда в протокол.

«4 апреля. Христос Воскресе! Христос Воскресе! Хочется писать вам, писать и писать... Забудьте первое рассудочное письмо, забудьте все мои рассуждения. Слышите, я понимаю музыку, нет, не понимаю, я ее чувствую... Душа, сердце, любовь, жизнь, – все в музыке. Любовь та, о которой вы писали, любовь высшая, небесная, и любовь земная. Все в музыке. Что бы были люди без музыки? Тело без души. Пусть я не умею ясно объяснить музыку, но я ее чувствую. Сейчас пишу вам, а во мне все поет, все звучит в тон музыке. Кругом меня носятся звуки, звуки веселые, звуки печальные, звуки неясные... милые... далекие... Люблю музыку. Музыку стиха, музыку природы, музыку всю. Кажется, все бы отдала, чтобы играть самой хорошо! Эх, да куда я годна! – Слушаешь музыку, – и отлетает, отлетает все земное, житейское, все мелочи, вся пошлость. Душа очищается и стремится туда, вверх, к Неведомому, к Неизвестному. Куда делись все эгоистические расчеты, все пошлые стремления! Есть ли, нету ли Бога, но сейчас веришь, что Он есть, что Он должен быть. Зачем все рассуждения и доказательства! Если почувствуешь, что Бог есть, то какими же жалкими кажутся все эти попытки людей доказать Его бытие: если не веришь, то этими доказательствами не докажешь, ибо они слишком отвлеченны, слишком незначительны. Верю ли я? Я не знаю. Иногда кажется, что да, – особенно, когда я бываю среди природы или слушаю музыку, – а иногда нет. Вечно проклятые вопросы! Теперь я полюбила ходить в церковь, – раньше я почти не ходила. Пойдешь в церковь, станешь в уголок и думаешь. Какое-то особенное чувство охватывает, и кажется, что где-то здесь близко, ведь, есть что-то Высшее, доброе, лучшее. Не может человек жить без веры. Кажется, вот-вот отдашься этому чувству, вот-вот уверуешь сильно, страстно, а тут подоспеет холодный рассудок... Ничего не знаю, да и не буду знать! А музыка звенит, льются звуки, поют, убеждают. Какой отдамся любви, земной или небесной?.. Или никакой?.. Не хочется ни думать, ни рассуждать... Я стала будто моложе. Пришлю, может быть, маленькую карточку. Вы увидите, какая я стала теперь. Ну, прощайте, славный, мой добрый друг. Женя».

Не хочется ничего добавлять от себя. Вот такая у меня тетя Женя! В ответ ей я послал 45 страниц.

Понедельник. 21 апреля 1914 г.

«Что имеем не храним; потерявши, плачем...» Ужасные слова! В них кроется один из пунктов моей трагедии. На эту тему думал вчера, лежа

в постели после доклада Столпнера^{1*}. И сегодня, когда доставал билет на Тангейзера^{2*}. Попов натолкнул на эти мысли. «Избаловали вас женщины, – сказал он. – К вам они так и льнут, а вы на них нуль внимания. Когда же с вами случится что-нибудь подобное, а женщина к вам не очень, то вы уж Бог знает какую трагедию строите». Что, если верно?

Нет, едва ли верно. Когда же ко мне льнули так женщины? Во-первых, с ними это случается не часто. Во-вторых, если льнуть – значит иногда построить глазки, то ведь не об этом же речь. А что они дали мне, кроме глазок? Мечты? Ах, позвольте, позвольте! Ведь прежде же всего постоянно слышишь, что мечты – это только игра моей фантазии, только нечто психологическое, не имеющее объективного основания. Моя фантазия? Значит, мое творчество. Где же тут заслуга женщины, с вашей даже точки зрения, господ скептики? А затем, сколько разрушали женщины мои мечты, которые возникали благодаря их же собственному появлению? – Нет, в моих мечтах женщины повинны гораздо менее, чем мое, ну, если хотите, творческое «я», а если не хотите, то весь уклад моей натуры. Что же остается на долю женщин, встреченных мною на жизненном пути, помимо страданий, доставленных мне ими и помимо тех пустопорожностей, каковыми они меня награждали? Остаются немногие минуты сладких иллюзий, а если не иллюзий, то пусть настоящего счастья, однако не проверенного и не выдержавшего еще жизненный иску.

Да. Вот что и значит твое, Александр Федорович^{3*}, «льнули». Но вот еще, что главное. «Льнуть». Разве это существенно для той любви, которой я добиваюсь? Пусть они даже льнули и пусть они всегда льнули ко мне. Разве этим измеряется взаимная симпатия и ответное чувство? И разве я (а ведь про меня же он говорит, что я строю себе трагедию в случае неуспеха), разве я-то льну? Существенно понимание души человека. Вот этого-то понимания... – нет, куда там уж понимания? – этого-то *желания* понять я встречал очень мало. А сам вот всегда лезу на рожон, все хочу понимать чужую душу. Ну, вот тебе полез на рожон и напоролся на Еленку.

^{1*} *Б.Г. Столпнер* (1871–1967) – русский философ и переводчик Гегеля и современных ему философов – Г. Гомперца, Р. Рихтера, Э. Кассирера. Близкие интересы связывали Лосева и Столпнера в 20-е годы. Речь идет, вероятно, о докладе Б.Г. Столпнера «Каббала как особый тип религиозного сознания», прочитанный на закрытом заседании Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева 20 апреля 1914 г. в квартире М.К. Морозовой (Новинский, 103).

^{2*} «*Тангейзер*» – опера Р. Вагнера (полное наименование «Тангейзер и состязание певцов в Вартбурге», 1843–1845).

^{3*} *Александр Федорович Попов* – товарищ Лосева.

Впрочем, здесь в дневнике, кажется, вышло гораздо смелее и определеннее, чем я на самом деле думаю. Кажется, я не совсем уверен в несправедливости Попова...

Кажется... Эх, пирронист^{1*} поневоле! Все тебе только «кажется»!..

Тетя Женя писала: любовь небесная и любовь земная. Что она понимала под последней – для меня неясно. Но о первой, мы, кажется, согласны. Конечно, земная любовь есть и для меня. Но я признаю ее как известное отражение *той* – в условиях нашей действительности. Попытаюсь формулировать эти две любви.

ТЕЗИСЫ ПРАКТИЧЕСКОЙ ГИНЕКОСОФИИ^{2*}

(Исповедь журавля в небе, не довольного синицей в руках и не желающего стать таковой в чужих руках).

I

Любовь есть взаимная диффузия двух душ, познавших смысл всеенского всеединства и свою взаимную предназначенность к нему.

II

Души соединяются в любви для взаимодействия, взаимосозерцания, взаимоблаженства.

III

Объективное основание этого взаимосращения душ есть ипостасность Божества. Ипостасный Бог, являющий своим ипостасным единством идею всеединой вселенной, которая объемлетя в понятии синтеза свободы и взаимодействия, взаимодиффундирующих мате-

^{1*} *Пиррон из Элиды* (ок. 360 – ок. 270 до н. э.) – древнегреческий философ, основатель скептицизма.

^{2*} Термин, изобретенный молодым Лосевым, переводится непросто. Е.А. Тахо-Годи предложила передать его по-русски как «женомудрие» или «женепознание». В этих тезисах несомненно влияние Платона и его диалога «Пир» об Эросе как вечном стремлении к красоте и высшему Благу. Не случайно Лосев издал свою первую статью под названием «Эрос у Платона» (впервые: Юбилейный сборник проф. Г.И. Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве. М., 1916. См. также: *А.Ф. Лосев. Бытие. Имя. Космос*. М., 1993). В этих тезисах также заметно влияние теории всеединства Вл. Соловьева и его статьи «Смысл любви». Однако очень сильна здесь христианско-православная идея восстановления творения и твари, стенающей по своей небесной родине, по абсолютному счастью, которое мыслится как вечная жизнь и радость о Духе Святе. Характерно, что для личности, узревшей тайну любви, «мечта реальнее жизни», «мечта не нуждается в осуществлении». Тезис – важный Лосеву-символисту, который видит в явлениях обыденной жизни только символы высшего бытия. Эти тридцать тезисов оказались для их автора действительно «практической гинекософией», воплотившись не только в его мировоззренческих принципах, но и в его личной жизни, подтверждая слова «любовь на земле есть подвиг».

риально, есть в то же время и предвечный образ единения душ, как в смысле гармонизации формальной неоднородности, так и в смысле материально действенной и усвояемой абсолютной индивидуальности.

IV

Стремление к любви есть стремление к утраченному единству, почему оно и есть космический процесс.

V

Определяемое материально, космическое в любви есть восстановление творения и твари, стенающей по тому абсолютному счастью и ведению, утратой которого поражен, по крайней мере, тот уголок вселенной, который приютил нас. Абсолютное же счастье есть вечная жизнь и радость о Духе Святе.

VI

Единство формальных и материальных признаков космического начала в любви заключается в победе над смертью и ограниченностью человеческого рассудка, достигаемого гармонизацией женского и мужского начала, предвечно данной в ипостасном единстве Божества и еще раз материально, специально для нас, детей праха, подчеркнутой в союзе небесных Жениха и Невесты, Христа и Церкви.

VII

Всякая и всяческая частица земного бытия таит в себе два момента: 1) динамический, поскольку она живет приближением к миру иному, которое проявляется в бесконечных формах и масштабах, и 2) статический, поскольку каждая такая частица, несмотря на связь с мирами иными, относительно довлеет себе и имеет самостоятельную ценность в своей неизменной устремленности к Божеству. И в любви есть своя динамика и статика.

VIII

В человечески-психологической транскрипции божественно-логической динамики любви центральное место занимает порыв и томление духа по абсолютной жизни. Статический же элемент вносит компенсирующее усвоение земной действительности, противопоставляя порыву в вечность – сознание временности этого мира и возможности созерцательного, хотя и любовного, прохода через него, пришедшего тоску о нем, но очищающего себя от грехов его.

IX

Немного тех, которым ясна тайна любви от начала. Еще меньше тех, у которых эта тайна осознана. Но еще и еще меньше тех, кому эта тайна открывается чисто-человеческим способом – путем проникания в глубину своего эмоционального опыта и взглядывания в мистическую мглу своей души. Однако, последний способ, как чисто-человеческий, доступнее нашему анализирующему веку, чем подготовка себя к непосредственному озарению свыше. Для этого последнего, т. е. для трансцендентного откровения, мы слишком мало подготовлены. Но имманентное откровение, психологически транскрибируемое как самонаблюдательное узрение объективно-конститутивных моментов переживания, – удел гораздо большего числа, чем думают.

X

Анализируя конкретное переживание, мы должны прежде всего выделить все побочные элементы, как в логике мы выделяем все, что не относится к переживанию смысла, или в эстетике – что не относится к специфически-художественному восприятию. Так, мы выделяем элементы самолюбия, элементы, имеющие лишь случайную связь с объектом, элементы чисто- и внешне-эстетические и пр. Остается то зерно любви, которое, может быть, и не встречается в чистом виде, но без которого нет вообще никакой любви. Это зерно и есть то, что в своем динамическом аспекте есть порыв к единству, побеждающему смерть, неведение и несчастье, а в статическом – созерцательное отношение к миру, через который мы проходим, отношение тоскующее, но удовлетворенное.

XI

Узревший тайну любви в идее всеединства знает, что такое он, человек, и куда он идет. Неслиянное и неразлучное существование мужского и женского начала становится для него пределом, его же не преи-деши. Это не есть его абсолютный произвол (т. е. утверждение в любви как единстве), т. к. не он это установил. Но это так же мало и абсолютная покорность. Для произвола – это самоутверждение слишком соответствует воле Божества; для покорности – слишком воле человечества.

XII

Но человек, пришедший в мир, в мир, который во зле лежит, не может быть причастным насквозь этой небесной любви, частично ошущенной им в глубине своей души. Человеческая душа тоскует по своей небесной родине, но она в путях зла. Отсюда любовь на земле есть подвиг.

XIII

Любовь есть подвиг, ибо

1) она есть познание себя и чужой души, и перегородки между познающим «я» и познаваемыми «я», как своим, так чужим[и], – бесконечны;

2) она есть алтарь, на который приносятся в жертву все эгоистические расчеты, а они почти всегда победители и очень редко жертвы;

3) она вообще зовет к совлечению греха, ибо цель ее безгрешная и бессмертная индивидуальность, а кому не известен аромат греха?

XIV

Узревший тайну любви не может не знать, не может *не принять* этой тайны, не захочет не принять ее. Но принять ее – значит стать подвижником. В этом трагедия наших воздыханий о горнем мире. И избавиться от нее можно только двумя путями: 1) Когда одна душа нашла свою душу, и земные условия, то сопротивляясь этому, то способствуя, на деле только возвышают этот союз; и 2) Когда человек отказался от лицемерия настоящей тайны любви и предался тому, что составляет только ее земную оболочку. Т. к. первый путь бывает редко, а второй есть отказ вообще от любви, то трагедия остается.

XV

Душа, идущая в мир, несет в себе бесчисленные потенции, которые при известной комбинации могут оказаться родственными другой душе. Только сродные души и могут срастись, т. е. обрести себя в любви.

XVI

Найти *свою*, родственную душу – трудно, – в условиях нашего земного неведения и нашей связанности материальными узами. С другой стороны, ошибиться в найденной душе, т. е. признать ее за свою, в то время как она вовсе не твоя – опасно уже потому, что совершенные на основании этих ошибочных мнений поступки могут в своих последствиях помешать потом и новым исканиям своей души и вообще новым молитвам к Богу. Отсюда – осторожность прежде всего, если бы только этот термин не был отягощен различными ассоциациями о мещанстве.

XVII

Но и эта осторожность таит в себе глубины сатанинские. Ведь можно совершенно вытравить в себе то, что выше было названо тайной любви, если она была достигнута (впрочем, это означало бы только не-

полное достижение); можно не культивировать это в себе, если его нет. Тогда действительно будем осторожны. Но не это есть осторожность. Это есть отказ вообще от действия в любви, это есть отсутствие внутренней жизни этой любовью.

XVIII

Истинная осторожность есть полнота (возможная, конечно, ибо абсолютная возможна только при исключительных условиях), есть полнота переживаний любви, но полнота, не пытающаяся строить объективного моста между небом и землей при первой встрече с женщиной, а остающаяся при своем созерцании и чающая жизни будущего века.

XIX

Неизбежно, поэтому, личность, узревшая тайну любви, останется мечтательной, и для нее многое будет противоположно, чем непосвященным. Неизбежно это будет человек настроения. Неизбежно он будет символист – и в жизни, т. к. явления ее будут только символами высшей жизни (а конечно, женщины прежде всего), – и в искусстве – по той же причине.

XX. (XXV)

Для него мечта реальнее жизни.

XXI. (XXIII)

Мечта не нуждается в осуществлении.

XXII. (XXIV)

Женщина, как и все в жизни, издали кажется лучше. Поэтому будем смотреть на нее издали.

XXIII

Мечта не нуждается в осуществлении, т. к. осуществление ее наполнило бы всю жизнь, а результат был бы все равно меньше, чем в мечте неосуществленной.

XXIV

Издали женщина лучше. Ибо вблизи несущественные подробности разрушают впечатление от общего. И как бывает часто, что не видишь за деревьями леса!

XXV

Мечта реальнее жизни, ибо она ощутимее, чем серость жизни. Ведь в жизни мы гораздо чаще ощущаем пустоту, чем содержание. Мечта же по существу своему есть содержание, т. к. мечтать о ничто значит не мечтать вовсе.

XXVI

Мечта не только реальнее жизни, но и правдоподобнее ее, т. к. она несравненно лучше отражает высший мир, к которому мы стремимся, чем отражает его эта наша земная юдоль.

XXVII

Любовь есть искусство – при каждом новом объекте чувствовать себя так, как будто бы это первая любовь.

XXVIII

Любовь при множестве объектов может нарушаться только временными промежутками, самое же это множество объектов не нарушает единой любви.

XXIX

Любовь есть стремление. Стремление есть познание. Значит, любовь там, где есть что познавать. Если объект исчерпан для тебя, то не надо притягивать познание за волосы. Любовь к тому объекту, в котором уже все исчерпано для тебя, есть или привычка или неспособность иметь самую обыкновенную фантазию.

XXX

Идеализация в любви и даже те мимолетные грезы, которые слетают к нам при встрече с прекрасной девушкой, – едва ли есть просто идеализация, т. е. простое выдумывание. Не есть ли это откровение мира иного? Может быть, идеализирующий-то и увидел вещи в их настоящем бытии, которое не доступно всем прочим людям с их привязанностью к житейской прозе и неспособностью к этой «идеализации».

4 мая 1914 года.

Жаркий день. Утром был у учениц. Хорошие девочки. Водили меня гулять в сад, где было много тюльпанов и зелени.

Женя Гайдамович была все время очень любезна. Ласковая и добрая она девушка, но мне не ее хочется... После урока поехал туда, что-

бы узреть то, чего мне действительно хочется. Люси мне хочется? Увы, да. Вообще с ней дело что-то затянулось. Пора бы уж и со сцены. Правда, никто так быстро не сходил со сцены, как К.Ш. Но этого я и не хочу. А сошла бы просто поскорее. Н. Ув[арова], правда, еще не совсем сошла, но хоть бы так уж была Елена, как сейчас Надежда Ув[арова].

Так или иначе, а сегодня шел с вполне сознательным желанием увидеть свой предмет. И что же вы думаете? Прихожу – нет никого дома, кроме Нины. Нина – это такой икс, который требует очень многих уравнений для своего решения. Сначала разговор не клеился, но потом кое-как наладился. Говорили об «Елене Евдокимовне», почему она перестала быть для меня «Люсей», говорили о моей прошлогодней характеристике, к которой Елене угодно было так грубо отнестись; говорил я о загадочности натуры Нины, об ее глазах и пр. Разговор перебила тетка Маша, которая пришла с детьми из Зоологического сада. Обедали. Потом я ушел. Грустно на душе. Теперь ведь Елену не увижу уже до осени. Легко сказать – «страданье в разлуке есть та же любовь»...

Не понимаю, чего надо этой моей бессознательной темной бездне. Я вот скучаю по Елене, хочу ее видеть. Можно сказать, это страданье. Но ведь сколько же раз было так, что девушка к тебе со всей душой, а ты... ты опять страдаешь, но страдаешь уже не от любви, а от скуки. Неужели красота любви только в искании ее, только в процессе преодоления препятствий?

Из своего опыта приходится выводить, что любовь обуславливается почти исключительно чисто-психологическими причинами. Неужели она диктуется только известной душевной организацией?

Грустно все-таки. «И будете два в плоть едину...»^{1*} Нет. Наша жизнь – сон^{2*}, и во сне-то мы все рвемся, все никак не можем успокоиться. Ведь опасно успокаиваться-то. Не значит ли это – умереть?

Берлин. 9 июля (26 июня) 1914 г.

Не писал в дневник еще с Москвы. С тех пор ушло много времени. Во-первых, увидал Берлин^{3*}; во-вторых, познакомился с Хвостовской и фон Бреннером. Эти 2 пункта я, вероятно, буду очень долго анализировать, т. к. их сложность очень и очень велика.

^{1*} Слова из ритуала бракосочетания, с которыми священник обращается к жениху и невесте.

^{2*} Ср. пьесу Кальдерона (1600–1681) «Жизнь – это сон», любимую Лосевым (Кальдерон, перев. и вступ. ст. К.Д. Бальмонта, вып. 1–9, М., 1900–1912).

^{3*} О поездке в Берлин см. также в письме к Вере Знаменской от 22 июля 1914 г. Опубликовано: Лосев А. «Я сослан в XX век...». Т. 2. М., 2002. С. 399–401.

Так как сегодня как раз произошел разрыв и, по-видимому, окончательный, Софи^{1*} и дяди Илюши, и мне пришлось вести с первой очень откровенный разговор, то я начну не с Берлина, а лучше с этой тифлисской пары.

Познакомился я с ними в вагоне, в который я сел в «Александрове». Так как мой голод до женщин продолжался и после Варшавы, то, увидевши в своем купе молодую девушку, я поспешил стать ближе к ней. Против нее (они сидели у окна) оказался какой-то господин, говоривший не то хриплым, не то басовым голосом, почти все время шутивший с своей собеседницей. Не знаю, с чего начался разговор. Но первые темы были по поводу немецкого начальства, которое приходило отдавать наши паспорта, взятые русской полицией на границе, и осматривать багаж. Все мы смеялись, изучая немецкие порядки и обычаи, и познакомиться было, конечно, очень легко. Кроме того, собеседник, оказавшийся потом дядей Илюшей, был очень разговорчив и любезен, как и всегда, так что мы с ним, сидя рядом, очень скоро разговорились о науке, об университете, об учительстве и пр. Я скоро узнал, что он учитель, директор коммерческих классов в Тифлисе, узнал, что он едет в Берлин лечить глаза. Девушка все время была не очень разговорлива, отчасти уклончива. Я продолжал некоторый эксперимент. Уйдя как-то из купе, я оставил на лавке эстетику Гамана^{2*}. Девушка уж, наверно, думал, заинтересуется, ну, мол, и как же она потом со мной заговорит? Как потом сказал мне Илюша, она тотчас же бросилась посмотреть на книжку и была очень удивлена. Они оба приняли меня за комми. Завязавши потом разговор с ней, я не нашел следов знакомства с тем, что я читаю книги по эстетике. Она была очень осторожна. Потом она неоднократно говорила: «Я очень тактична». Я это понял в особом смысле и записал в свою записную книжку, где у меня для Софи особая графа.

Был интересный момент ночью. Заспорили мы с будущим дядей Илюшей о различии психологии и физиологии. *У него оказался типичный материалистический взгляд*, по которому что же и изучать-то в психологии, если выбросить из нее мозговые процессы? Я привел кое-какие аргументы против. Он стал извиняться. Я, мол, рассуждаю по своему крайнему разумению, и в психологии – профан. Софочка хотела вступить или нечаянно вступила одной фразой: «По-моему тоже,

^{1*} Софья Герасимовна Хвостовская.

^{2*} *И.Г. Гаман* (1730–1788) – немецкий филолог и религиозно мыслящий философ, автор теории о непосредственном знании, единении чувства и образа в поэзии, интуитивном познании, враждебном рационализму.

физиология нужна для психологии». Я постарался локализовать это замечание, разделяемое, конечно, и мною. Так прошло время до утра. Еще стоит отметить тот факт, что Софочка почему-то упорно не хотела воспользоваться для спанья моим пальто, которое все время предлагали мы ей с дядей Илюшей. Упорно не хотела. Уже тогда воздвигалась «стена», о которой еще будет речь потом.

Утро принесло новые сведения о Софочке. Она оказалась «чудной музыкантшей» (по выражению дяденьки), оказалась понимающей музыку, знающей много из нее. Когда я с ней стал говорить о Вагнере, о Бетховене, о Скрябине, для нее это оказались давно знакомые имена. И сразу пришлось убедиться, что она в музыке кое-что понимает. Кроме того, узнал, что она окончила естественный факультет в Лозанне. Об Илье Яковл[евиче] нового не мог узнать. С этими знаниями о своих новых знакомых я лег в Берлине в *Alexandra-Hotel*^{1*} и встал потом, через несколько часов, чтобы идти гулять по Берлину. Судьба устроила так, что я без всякого уговору встретился с ними в коридоре.

Так мы пошли втроем путешествовать по Берлину.

27 мая 1914^{2*}

Ходил в Институт и отдал ключ. Ходил к Павлову, который сегодня едет за границу. Он обещался меня встретить в Берлине. Посоветовал мне какого-то г. Риббентропа, который м[ожет] б[ыть] мне полезным при пользовании, напр., Кор[олевской] Библиотекой.

Ходил с ним в Соед[иненный] Банк. Оттуда приехал на Остоженку к тете Маше. Она, бедная, сидит одна в доме, хотя и, по обыкновению, в корсете. Детей, говорит, вчера отправила в деревню. Осталась одна с Авдошкой, которого, конечно, целый день нет дома. Ко мне она была очень любезна. Господи, когда же я узнаю, ампула это, или настоящая искренность?

В 6 1/2 час. урок у учениц. Последний урок. Я-то думал еще после занятий устроить как-нибудь одно заседание, чтобы проститься с ними. Но они вероятно в этом не ощутили потребности. Расстались вчера довольно холодно. Хотя и любезно. Все дело в том, что можно быть любезным к человеку и – все-таки не перекреститься, когда узнаешь об его смерти.

^{1*} Отель «Александра» (нем.).

^{2*} Записи от 27 мая до 30 мая должны предшествовать 9 июля (26 июня), но в Дневнике нет пропусков страниц, записи идут подряд. Возможно, автору не хватило времени, собираясь в Берлин, делать дневниковые записи, и он восстановил события предотъездных дней, находясь в Берлине. Об этом свидетельствует запись 30 мая, где прямо сказано: «Писал в записную книжку. Переписываю сюда в Берлине 13 июля (30 июня)».

После учениц – симфонический концерт в Сокольниках^{1*}. 1 и 2 симфония Скрябина и 3 соната^{2*}. Вторая симфония меня очаровала. Это невероятная сложность. Хотя и чувствуются какие-то сверхъестественные нервы, какие-то потуги, нервные порывы. Это не бетховенский порыв и не вагнеровский. Для первого у Скрябина не хватает созерцательной сгущенности, для второго – определенной волевой целенаправленности. Дух человеческий витает в творениях Скрябина, или, лучше сказать, мечется по поднебесью, и, кажется, он еще не на небесах. Заключение второй симфонии говорит о каком-то примирении, это какой-то гимн, торжественный, законченный по своей устремленности к прославленному предмету, но дух попадает в эту просветленную и титанически-примиренную сферу как бы случайно. Он и сам об этом не думал. Посмотрите, как в последней части плачет флейта. Вот как будто все человеческое существо уже направилось к небу, вот оно его достигло, но если бы не эта флейта! Она звучит на тон ниже устремившегося целиком оркестра. Опять нет ни бетховенского созерцания, ни вагнеровской воли. Есть скрябинский мятущийся дух, который мечется по поднебесью, который порой, кажется, на своих нервах взлетает куда-то выше небес, но опять это все-таки не небеса, и с страданием узнаешь, что быть выше неба значит быть ниже его. Скрябин весь мечется, порой любит себя своим мятением, но чаще воюет решительно со всей вселенной, упиваясь борьбой, наслаждаясь головоломными скачками через препятствия, он весь – гроза, вулкан, бунтующее море, непрерывная прихоть обваливающихся скал. Едва ли для такого духа есть Бог и небеса. Нет, стремясь к Богу вечно, стремясь так головоломно, стремясь с таким всеразрушающим экстазом и с такими невероятными электрическими токами во всем своем существе, – он уничтожает Бога-Успокоения, Бога-Промыслителя. В конце концов узнаешь этого Бога. Его приходится писать с маленькой буквы. Этот бог – человеческое «я», человеческий дух, для которого – вихрь его переживаний есть алтарь, а жертва – его связь с космосом и жизнью.

^{1*} В Сокольниках летом давались симфонические концерты.

^{2*} Симфонии А.Н. Скрябина (1871–1872) 1-я *E-dur*, *op.* 26 (1899–1900), 2-я *e-moll*, *op.* 29 (1901). Третья соната *op.* 23 (1897–98). Лосевым была в 1921 г. написана статья о Скрябине «Мировоззрение Скрябина» (как теперь выяснилось по найденному рукописному титульному листу, она называлась «Философское мировоззрение Скрябина»), напечатанная в книге: А.Ф. Лосев. Страсть к диалектике. М., 1990 и позже в книге: А.Ф. Лосев. Форма. Стиль. Выражение, М., 1995. В этой статье есть мысли, созвучные дневниковым записям о духе, который мечется во вселенной без Бога. Однако статья Лосева, любившего Скрябина, все-таки выносит ему суровый приговор с позиций христианской мистики. Таких, как Скрябин, заключает Лосев статью, надо анафемствовать.

У Бетховена нет бога, у него есть Бог. Он его утверждает своим созерцанием, в котором могучие порывы духа гармонизированы слитостью с Божеством. У Вагнера есть Бог. Он Его утверждает грандиозностью и величием духовного подвига, духовного прорыва в небеса. Мы не видим, сливается ли у Вагнера человек воедино с Божеством, но мы видим, что ради этого Божества дух человека способен на всяческий подвиг. Дух человека у Вагнера самостоятельней, чем у Бетховена. У Скрябина нет Бога. У него есть дух – и вселенная, где этот дух мечется.

Когда покупал билет на концерт, то узнал, что продавщица билетов заметила меня на прежних концертах. Это хорошая барышня. Она мне очень внимательно говорила: «Тот билет, который был у вас в прошлый раз, теперь стоит 75 коп. Вы тогда сидели и хорошо было видно, возьмите и теперь».

Хорошее чувство проскользнуло у меня в душе. И пожалел, что 29-го надо уезжать, и что этот концерт – последний, на котором я могу быть и видеть девушку, столь необычно (для меня) наблюдательную. Это-то и есть настоящая любовь, когда не думаешь ни о том, кто она и что она, ни о прошлом или будущем, когда хочешь только одного взгляда, когда счастлив от одного молчаливого пожатия руки. Может быть, это и есть та единственная, настоящая любовь, которая возможна на этом свете. Конечно, настоящая любовь – сращение душ, но что, если она недоступна на земле? Тогда *эта* любовь, эта жажда одного взгляда, одного знака любви – тогда *это* и есть *единственная*, благородная, воистину небесная любовь на земле.

Почему я должен ехать? И почему я не могу еще пережить этот огонек? В наших проклятых условиях этот огонек в моей душе все равно бы потух; я не надеюсь на вечность. Но почему же он должен потухнуть раньше, чем обстоятельства *заставят* его потухнуть. Я тушу его сам, уезжая из Москвы и переставая посещать Сокольники. Я вина этому. Я ли? Хочется сослаться на судьбу. Но... тогда судьба же и послала этот огонек...

После концерта встретился с Софьей Александровной, третьей ученицей (она не держит экзамена). Она была с отцом. Хорошая девушка. В конце концов она относится ко мне лучше всех учениц. В ней меньше поэзии, но больше искренности.

Приехавши с концерта – писал о феноменологии красоты, и произошло, кажется, откровение через Гуссерля^{1*}. Кажется, я понял его

^{1*} Э. Гуссерль (1859–1938) – знаменитый немецкий философ, основатель феноменологиче-

феноменологию. После стольких переживаний заснул уже утром, когда на дворе было совсем светло.

30 мая 1914. 11 час. вечера. На железной дороге от Минска к Варшаве. Писал в записную книжку. Переписываю сюда в Берлине 13 июля (30 июня).

Нет, мне не суждено достигнуть той любви, к которой воздыхает душа моя. Нет, земная действительность против всего этого. И остается мне идти в учителя, учителя женской гимназии, и нести туда святой огонь вдохновения, нести завет истинной любви и братства. Ведь жениться мне... Жениться? Нет, этому никогда не бывать! Нет, брак может быть только романтическим. На другой я не способен. Порой мне кажется, что в будущем как-нибудь представится возможность оправдать женитьбу на неидеальной девушке. Но стоит только задать себе вопрос, *как* этот теоретический компромисс возможен и *как* он произойдет, – совершенно ничего не понимаю.

Пойду я куда-нибудь в глухую провинцию, в какую-нибудь захлавленную гимназию, женскую гимназию, и буду там всю жизнь, всю свою жизнь – большую или меньшую, – буду разделять с милыми девушками то, чего достиг мой дух в своем уединении, буду говорить о правде, о красоте, – и вот будет мое счастье и мое земное дело. Воспитать новых людей, впитать в себя их душу и вдохнуть в них свою, жить одною жизнью с ними, идти к красоте, к красоте уже действия, а не только созерцания, идти вместе с молодыми, нетронутыми душами, у которых нет прошлого, у которых все в будущем. Кажется мне, что не для науки я создан, я создан для важного дела воспитания и перевоспитания человека. Пусть через несколько тысяч, сотен, а может быть, и просто через несколько лет разрушится наш клочок в безграничной вселенной, пусть погибнет и культура, ради которой я, как это может показаться, и хочу работать в качестве учителя, пусть. Но не для видимых благ, не для материальной культуры я хочу работать. Я хочу и буду работать для того, что неразруσιμο, что дает жизнь о Духе Святе и что заставляет нас с воодушевлением восклицать: Горе имеем сердца! Вот эту-то искру заронить в сердца и вот тут-то поработать... Господи, даже голова кружится от той бездны дела, которая меня ждет. Прочь от всяких условностей, прочь от мнения толпы, и туда, туда, к этим невинным сердцам, молящим о защите, туда к этим

ской школы, профессор в Геттингене и Фрейбурге. Феноменология – «чистая теория познания», «беспредпосылочная» наука, изучающая и нейтрально описывающая «чистое сознание» в виде «эйдосов», «чистых сущностей» как они есть, без всяких привнесенных толкований.

далеким, провинциальным гимназисткам, к этим забытым культурою жизням. Видал я этих гимназисток во всех концах России, в Новочеркасске, в Москве, в Златоусте, в Минске – все они одинаковые, одинаково-наивные, и все еще светлые души. Надо иметь мужество и умение не потеряться в своих суждениях об их отдельных качествах, надо взглянуть на них сверху, издали, чтобы сравнить с другими людьми, посмотреть на них так, как смотрим мы на исторические эпохи, – и они представятся в самых чистых и добрых сердцах. К этим же душам. Туда, туда. Только бы Бог помог.

Берлин. 11 июля (28 июня) 1914.

Сейчас пришел в Библиотеку, а на душе вовсе не наука. Сидя в трамвае, видел сейчас такую красоту, какой уже давно не приходилось созерцать моему утомившемуся взору. Чудная, дивная женщина... Она дожидалась вместе со мной трамвая на *Wittenbergplatz*^{1*}. Мы сели в вагон вместе. Красота была недалеко от меня. Повернувши голову, я мог спокойно видеть эту германскую фигуру, эту классическую строгость лица. Несколько раз я посмотрел на нее. Она была строга, горда, прекрасна. Что может быть лучше для женщины, чем строгость и гордость? Несколько раз посмотрела на меня и она... Но один раз... один раз я был пронизан ее взглядом, как электрическим током. Я до сих пор ощущаю эти глаза. Это была сила, прямо физическая. Я замер, буквально замер. Захолонуло, что называется. Все куда-то исчезло, и трамвай, и мои бумаги, и мостовая, на которую я стал бессмысленно смотреть. Забыл окончательно все, а был как будто погружен в какую-то невиданную атмосферу, в какие-то пронизывающие токи. Да, это вагнеровская красота. Это не красота наивных девочек, которых я тоже очень люблю. У милых девочек все так просто, невинно, поэтично. И с ними я люблю мечтать, люблю созерцать их простые души, прозрачные, детские души, не знающие ужасов и трагедий нашей жизни. Но сегодняшняя моя красота – другая. На красоте моих девочек и моих чувств к ним трудно построить жизнь. Строить жизненный корабль для житейского моря нельзя такими нежными, поэтическими ручками. Ими, этими невинными ручками, этими девственными грудями, этими милыми личиками можно упиваться, можно через них видеть подлинную красоту, красоту горнего мира, и мне, искателю жемчуга, конечно, это наиболее доступно и наиболее просто. Это тоже, конечно, трудно, т. к. и здесь, у этих милых девочек, уже иссякает красота, уже

^{1*} Площадь Виттенберга (нем.).

и они в наше время начинают мещански жить так рано и так безвозвратно. Сегодняшняя моя красота – другая. Сегодняшняя моя красота – красота Вагнера, красота, в которой мир спасается любовью, и Бринхильда^{1*} добровольно и подвижнически возвращает кольцо Нибелунга Дочерям Рейна^{2*}. Это красота подвига, это красота знания жизни, это та античная красота, которой не хватает только этих сегодняшних глаз, вырвавших меня из этой жизни, чтобы покорить каждого из смертных. Отчего я не сошел с трамвая и не пошел за этой красотой? Отчего я теперь никогда не увижу это воплощение вагнеровской мечты? Приди ко мне ты, неизвестная, ты, прекрасная! Освободи меня от плесени жизненной. Твои электрические глаза способны на какой угодно подвиг; мы с тобой вспыхнем яркой двойной звездой и осветим окружающую тьму. Прожить несколько мгновений вместе, полюбить до внутреннего прозрения красоты, полюбить и умереть вместе, умереть красивой смертью, умереть с дорогим именем на устах. Господи, голова кружится от того счастья, которое может быть. Мы явились бы перед нашим Божеством с твердым знанием того, что мы преодолели жизненный гнет, мы разорвали гнет предрассудков, гнет индивидуальных слабостей, что мы исполнили заповедь Христа и проповедь апостола о любви Христа и Церкви. Дивная, неповторимая красота... Жить хочу, любить, бороться, страдать, ярко пылать жарким огнем. Ах, любви, любви, подвига!

Берлин. 17(4) июля 1914.

Многое затирается и замазывается жизнью. И мое трамвайное видение уже сглаживается. Теперь думаю, что способствовало тому, чтобы осталось такое сильное впечатление. Во-первых, эта девушка (или дама) была одета в костюм, совершенно ничем не выделяющийся, не кричащий. Это было белое платье, с нехитрыми складками. Шея была оголена, но немного. Безусловно, оказали свое впечатление и белые туфли с белыми же чулками. В этом однообразии иногда, как здесь, таится свой стиль. Затем, на голове убор, мало того, что не кричащий, но как раз из тех, что мне нравятся. Это не шляпа, не солома, не перья. Это что-то вроде чалмы, с околышем из глянцевой материи. У Валентины Поповой я видал нечто вроде этого. Такой фасон головного убора придает какую-то энергию всей фигуре. Здесь

^{1*} *Бринхильда* – героиня тетралогии Вагнера «Кольцо Нибелунга», воительница, валькирия.

^{2*} *Дочери Рейна* – хранительницы сокровища Нибелунга в «Золоте Рейна» (первая часть тетралогии).

чувствуется что-то вроде сцены, но не в смысле игры, и потому неискренности, но в смысле незаурядности и напоминания о героичности, что, разумеется, видишь на сцене чаще, чем в жизни. Может быть, это по новости так кажется, т. к. эти уборы гораздо реже обыкновенных шляп, и может быть, новизна и есть разгадка этой героичности. Может быть... Я говорю лишь о том, что чувствую. И вот, моя красота оказалась с ног до головы соответствующей моим вкусам. Буквально, – с ног до головы, потому что середина тоже не кричала о себе; ничего, кроме чуть-чуть заметной подвижности форм. Ни о каком таране или верблюде не может быть и речи. Это тоже ведь надо отметить. Стенобитных машин сколько угодно, а поди-ка в Берлине сыщи античный бюстик, – днем с огнем не сыщешь. – Надо отметить еще вот что. Когда она сошла с трамвая и направилась за угол, я смотрел за ней, пока позволял трамвай. На углу она упустила из рук какую-то связку. Быстро наклонилась и быстро подняла. Потом пошла дальше... Все это трудно передать, но это вот почему важно. У меня получилась мысль (осознал ее я уже потом), что вот есть красота, которая освещает твой мир. Но не думай, что это красота для тебя только. Она живет своей собственной жизнью. Вот она здесь, вот она двинулась дальше; ты остался, а красота сама собой движется и существует. Некоторая эпичность получилась.

И пусть у гробового входа
Младая будет жизнь играть,
И равнодушная природа
Красою вечною сиять^{1*}.

Берлин. 19 (6) июля 1914.

В прошлый раз, когда написал эти четыре пушкинских стиха, то задумался не над своей дамой, а над тем эпическим мироощущением, которое так дивно запечатлелось в этих стихах. Затем, мысли эти как-то связались с мыслями об Эсхиле – и об его мироощущении^{2*}. Думал очень много и напряженно о том, какие формы приобретает иногда эсхилловское мироощущение, как он иногда приближается к Вагнеру и пр. и пр. Так как результаты этих мыслей будут помещены в статье об Эсхиле, то о них я здесь не пишу.

^{1*} Последняя строфа из стихотворения Пушкина «Брожу ли я вдоль улиц шумных...».

^{2*} Как уже упоминалось, Лосев писал в это время у проф. Н.И. Новосадского работу «О мироощущении Эсхила». Там, в самом начале, устанавливается различие между мировоззрением и мироощущением.

Буду продолжать о даме. Собственно говоря, это ведь психологизм. В своем дневнике, разбирая впечатление от дамы по косточкам, я ведь психологизирую, свожу все на субъективно-обусловленные, чисто-психологические процессы. Пусть так. Прямого намерения я не имею. Скорей, я, кажется, даже немного забавляюсь самим собой, видя перед собой этот яркий образ и созерцая его нездешние связи и – в то же время делая вид, что я психологист. Впрочем, это особая штука, и о ней стоит писать особо. Перейду просто к «даме сердца моего».

Из внешности я не отметил еще то, что она была брюнетка. Это удивительная вещь – черные глаза! Тут какая-то тайна есть. Какая-то глубокая загадка. Ведь общее убеждение, что брюнеты и брюнетки «опасны». Даже Минна, которой я сказал о своей даме, заметила: «*Solche Leute sind gefaehrlich! Gefaehrlich!*»^{1*} Но почему? Какое объяснение этому таинственному влиянию черных глаз? Мне кажется, что эта дама даже что-то внушила мне своим взглядом. Нет, это черт знает какие тайны хранятся в этой, казалось бы, такой элементарной и несложной трамвайной жизни. Влияние одной души на другую!.. Да ведь в этом вся суть нашей жизни. А как наши психологи чужды всему этому. Впрочем, положим, это и не их дело. Но если такая психология *особая* наука, то где же ее специалисты. Впрочем, и такого вопроса ставить не следует. Специалист в этой области – был бы покорителем умов и сердец, ибо знать в этой области – значит уметь применить.

Да, удивительная дама. И что она думала, что у нее творилось на душе, когда она находилась с моей душой в таком интимном соприкосновении?

Надо отметить еще одно важное обстоятельство. Мне кажется, в том общем устремлении души к определенной цели, которое разделила бы со мной эта красота, участвовало бы также и тело. И оно было бы объято пламенем и так же проявляло бы свою мощь, как у Зигфрида.

Странное, чудное, неповторимое видение.

Берлин. 26 (13) июля 1914.

Жизнь души и жизнь сознания – это удивительная вещь. Ощувивший эту жизнь, ну, разве удержится от того, чтобы заклеить всех этих людишек страшным словом: мещанство. Уже давно собираюсь записать сюда одну вещь, которую я упустил в прошлый раз. Это о возбуждении жажды к жизни в те необычные для меня дни, когда «трамвайная красота», с одной стороны, инцидент с г-ном и «г-жой» фон Бреннер – с другой, заставили меня приобщиться к той жизни, которой

^{1*} «Такие люди – опасные! Опасные!» (нем.).

я лишен благодаря науке. Боже, как торжествовал бы Илья Яковлевич, если бы он прочел эти строки! Увы, бедный дядя Илюша! Это было бы Вашей ошибкой, так как от этой «жизни» я взял опять-таки не то или не только то, чего Вы вообще ждете от подобных случаев. Именно, в один из тех дней (было воскресенье) я вышел на улицу с твердым намерением всматриваться в человеческие лица, в человеческие фигуры; что таят они и что кроется под этими летними сюртуками, белыми платьями, под этими тирольками и дамскими шляпками? Вышел с этим намерением, которое, кажется, еще никогда не было пережито так сильно. На *Taumentzenstrasse*^{1*} набрел на какую-то фотографию. С жадностью стал рассматривать вывешенные карточки, ища в них обобщений, ища то дурное и то хорошее, что так плохо изучено психологией и к чему не чувствует позыва научная совесть наших официальных ученых. Какая интересная вещь физиогномика! Надо в Москве пробраться к Россолимо^{2*} и поучиться у него. Вечером (тоже в один из тех дней) встретились мне каких-то две девицы. Одна из них ударила меня по руке (так, как со стороны мужчины можно было бы назвать «дружески») и сказала: «*o, mir Leid sie*»^{3*}. Я, конечно, ничего не ответил и даже не обернулся. Но так хотелось идти с этими женщинами, так хотелось узнать их жизнь, обсудить, найти точку приложения для своего вмешательства и вообще для воли. Человеческая жизнь! Что может быть интереснее, глубже, содержательней? Даже мещанство – и эту штуку, кажется мне, я мог бы изучать, мог бы вмешиваться в нее. Что мешают?..

Мешает, прежде всего, трусость. Да, самая простая, элементарная трусость. Под сознанием, там, в глубине, не всегда доступно для анализирующей мысли, копошатся мысли: а что если ввяжешься в какую-нибудь историю, а что если общество осудит, а что если нарушится спокойная жизнь? Это раз. Но есть и два. Это то, что Лосский^{4*}, очевидно, тоже хорошо почувствовал, создавая свой интуитивизм и помещая свое Предисловие, в котором говорится об ограниченности человеческого познания, о том, что нельзя в одно время в Москве слушать Шаляпина, в Петербурге смотреть Парсифаля^{5*}, в Берлине присутствовать в клиниках. Да! Ведь предаться этой «жизни», – это же значит забросить науку. Возможно ли это? – Приходит на ум Вагнер, Гёте,

^{1*} улица Тауэнтицен (нем.).

^{2*} Г.И. Россолимо (1860–1928) – известный русский психиатр.

^{3*} «О, мне жаль Вас» (нем.).

^{4*} Лосский Н.О. (1870–1965), автор книги «Обоснование интуитивизма» (1906).

^{5*} «Парсифаль» – опера-мистерия Р. Вагнера (1877–1882), в основу которой легла поэма средневекового поэта Вольфрама фон Эшенбаха.

С природой одною он жизнью дышал,
Ручья разумел лепетанье,
Была ему звездная книга ясна,
И с ним говорила морская волна^{1*}.

Да, только поэты и философы способны причаститься к подлинному бытию, совмещающему в себе все сущее. Мы же, бедные пасынки природы, – мы только должны вслушиваться в звуки этих созерцаний Гёте и Вагнера, и купа там нам до жизни! Червяки – и жизнь!

Каменская. Среда, 23 июля 1914 г.

Однообразен я. По крайней мере кажется, что здесь, в дневнике все довольно-таки однообразные чувства. Сейчас я в Каменской. После пережитых волнений и после такой невозвратимой потери, я – опять в Каменской. Вот уже третий год приезжаю я в К[аменскую] усталый, оборванный, нервный, без любви, без удачи в науке. Первый год Университета, оказавшийся столь непохожим на золотые годы в гимназии, окончился скверно. Сдал какие-то несчастные три экзамена, провалившись предварительно на психологии, т. е. по той самой философии, которой занимался всю жизнь. Приехал тогда, помню, очень рано, 2-го или 3 мая, приехал больной, с простуженной грудью. Простудился еще, помню, как сейчас, 4-го марта. Был первый весенний день. Я сидел тогда у открытого окна и писал дневник под нежные звуки заходящего солнца. Ну, и простудился. Разве же тут можно безнаказанно заниматься поэзией? Ну, вот и отдыхал в Каменской, читая «Снегурочку» Островского, письма Пушкина и т. д. Как раз Николай^{2*} страдал тогда по Н. У[варов]ой, и мы оба с ним вслушивались в грустные и мечтательные (по-своему) звуки марша «Дни нашей жизни». Он – вздыхая о Н[адежде], а я – тоскуя по «половине», предсказанной Платоном^{3*}. – Уж я не говорю о том, что случилось потом, после поездки на Урал.

^{1*} Лосев приводит стихи Е. Боратынского «На смерть Гёте» (1832), пропустив 3–4 строки. Приведем их целиком.

С природой одною он жизнью дышал:
Ручья разумел лепетанье,
И говор древесных листов понимал,
И чувствовал трав прозябанье;
Была ему звездная книга ясна,
И с ним говорила морская волна.

^{2*} Вероятно, Николай Власов.

^{3*} См. Платон, «Пир», речь комедиографа Аристофана о людях-половинках, ищущих друг друга.

И второй год тоже закончился для меня плоховато. Неудавшийся роман с Еленой, непрерывный, изнурительный, но мало ценимый научный труд, неудавшаяся поездка за границу, – все это оставило очень много, правда, поэтических воспоминаний, но тоже взвинтило нервы и тоже заставило искать отдыха и утешения в Каменской.

Наконец, теперь вот и третий год кончился. Собрался же за границу. После 1½ месяца трудной жизни в Берлине вернулся в Каменскую 18 июля. Нервное настроение последних дней и исчезновение рукописей моего сочинения, мобилизация и все связанные с нею неприятности, – все это только благодаря, может быть, философии, выручающей меня в трудные минуты, не оказало на меня своего разрушительного влияния. И третий год вернулся в Каменскую разочарованный, без успеха в любви, ибо после Елены ничего не пришлось пережить равного или похожего; без успеха в науке, ибо только что обрисовавшаяся в общих чертах кандидатская работа исчезла вместе с множеством ссылок, выписок, переводов, заметок, уже написанного текста, списков литературы и пр. и пр. Можно сказать, что эта работа была целью жизни этих студенческих лет. И вот эта цель оказалась не угодной природе.

Судить не мне. Значит, так Богу угодно. Запишу сюда, как шли эти злосчастные дни перед отъездом из Берлина и как прошел сам отъезд.

25/12 вечером пришел ко мне хозяин и сообщил, что между Сербией и Австрией прерваны дипломатические сношения и что Россия тоже, вероятно, вмешается в войну. В воскресенье, 13, и понедельник, 14, пришлось быть свидетелем необычайного возбуждения на улицах Берлина, вызванного войной, и злостных манифестаций против России и Сербии. Жить становилось уже трудно. Кроме того, в случае войны, мое положение в Берлине, без денег, без знакомых, было бы не очень завидно. В понедельник 14-го я был на *Friedrichstrasse*^{1*} и купил свой злосчастный костюм, верхнюю сорочку и еще кое-что. Все было уложено в небольшой чемоданчик, куда я сунул и папку с рукописями. В 5 часов дня я еще думал, что поеду 15-го, но в 5½ – я уже спешил на поезд, чтобы выехать из Берлина в 7 час. веч[ера]. Опрометью приискал домой, и тут начались денежные испытания, приведшие меня к полному краху. Во-первых, хозяева взяли с меня 11 марок вместо предполагаемых мною 5–6. Уложивши кое-как книги и платьишко, сел на автомобиль, чтобы заехать в Библиотеку отдать русские книги, а оттуда на *Friedrichbahnhof*^{2*}. Народу оказалась тьма. Носильщиков найти

^{1*} улица Фридриха (нем.).

^{2*} вокзал Фридриха (нем.).

не было никакой возможности. В результате метался почти целый час по вокзалу, рискуя, что украдут вещи, которые ведь нельзя же мне тащить за собой, и окликаая каждого проходящего чернорабочего. Наконец, нашелся какой-то, но было поздно, поезд ушел. Пришлось остаться до 11^{1/2} час. ночи, когда шел еще один поезд на русскую границу. Пошел бродить по Берлину, прощаясь с *Friedrichstr[asse]* и со всем городом. Наконец наступил 11-й час. Носильщиков опять никого. Попался какой-то молодой человек, русский, который тоже искал носильщика. Мы решили с ним сами взобраться на платформу. Но при входе на платформу нашелся какой-то хулиганчик, который наши чемоданы и втащил на плац, а потом и в вагон. Еще одна минута – и моего чемоданчика с новым костюмом и с рукописями не стало. Где я его оставил – я знаю великолепно, несмотря на то, что мне говорили сочувствовавшие мне пассажиры. И не видел я своего чемоданчика не больше, как только одну минуту. Впрочем, была такая суматоха и такие нервы, что можно удивляться, как голова осталась целой на плечах. Целую ночь искал по вагонам, волновался, но...

Попытался призвать на помощь философию. Ведь и в самом деле. Что такое настроение? Все это зависит от нас. Начни себя утешать; смотришь, и в самом деле утешился. Эх, душонка! Как можно владеть тобой! И как ты бессильна! Вот и говорят, что никакой трансцендентальной стороны в нашем «я» нет. Глупцы, дети, мещане!

17 июля 1914 г. в вагоне поезда из Москвы в Каменскую в 6 ч. 50 м. веч[ера] Переписываю сюда 2 авт[уста].

Заход солнца. Великолепный заход солнца. Только что проехал «Старожилово». На душе очень много, и все как-то сгущенно, туманно; что именно, не знаю и не умею сказать, но знаю, что на душе много и сильно.

Столько пережито за эти дни! Голодный, раздетый, разутый, без своих драгоценных и милых рукописей, забытый и прогнанный Берлином, неожиданный и никем не зовомый в Каменской, еду я сейчас с смутными мыслями то о войне, где я мог бы сложить свою усталую голову, то о той чистой и прекрасной девушке, которая когда-то промелькнула у меня на глазах, исчезнув на станции «Старожилово». На что надеюсь и чего я жду? Без любви, не удачный ни в науке, ни в капитале, рассорившийся с родными и ненавидимый ими, безумно любящий Вагнера... Вагнер? А, да, да! Вагнер. Вот мое утешение... Но... Но что такое Вагнер? Ведь это все та же будущая жизнь, в которую я привык верить с детства, ведь это же опять все не здесь, не здесь, не на земле, не в России, не в Москве, не в Каменской. Вагнер – ведь это же только средство

забываться. Ведь это же еще не жизнь, это только предчувствие жизни, только порыв в нее, но доступна ли она нам, эта настоящая, подлинная, истинная жизнь?

На пути в Берлин думал о милых девочках, к которым тянет меня моя неудовлетворенная личная любовь и которым хочется посвятить свою жизнь где-нибудь именно вдали, где-нибудь в Минске, в Златоусте. Сейчас же возвращаюсь из Берлина если не с мыслями о тех же милых девочках, то во всяком случае опять и опять далеким от мыслей, связанных с призванием к науке или с возможностью быть счастливым в личной жизни. А солнце сейчас все заходит, все заходит эта красота, эта надежда на мир иной. Вспоминаю Фламариона, про которого Хвостовская^{1*} кощунственно сказала (она и вообще много кощунствовала), что он наивен. Эх, ответил бы я вам, Софья Герасимовна, да не хочется возиться с вашей несамостоятельностью и вашим бессилием. Эх, мещанка. У Фламариона заход солнца – преддверие ночных звездных откровений. Это при заходе солнца сошлись Георг Сперо и Иклеа, это при заходе солнца наслаждались истинной жизнью и поэзией Рафаэль и Стелла Счастливы вы, Рафаэль и Стелла^{2*}. Как я хотел бы быть таким, как ты, Рафаэль, жить такой жаждой к истине и такой жаждой к любви. Истина и любовь... Как обыденны и незначущи эти слова для тех, кто не пережил ни того, ни другого, и как полны они значения для того, кто хоть чуть-чуть их почувствовал. А Фламарион живет этим. Господи, как сделать, чтобы передать свои настроения и свои чувства также и другим людям, чтобы если уж суждено жить одним созерцанием, то передавать это созерцание и другим, не самому только жить им.

Заход солнца! Какие чудеса кругом нас, и как мы не обращаем на них внимания. Заход солнца. Какая-нибудь станция, вроде «Старожитово». Недалеко от станции «дача». На даче живет она. Она, святая, чистая, непорочная девушка. Она выходит вечером гулять на берег реки и смотрит на заход солнца. Милая, родная девушка. Ведь я смотрю вместе с тобой на этот заход солнца. На нем встречаются наши взоры. Хочешь ли быть моею, хочешь ли дать мне свою красоту и возродить меня к жизни иной. Возьми меня к себе, умрем вместе, будем подвижниками...

Устал жить один. Один, один, один. Может быть, так и надо? Я верую в Бога. И Он меня спасет. Он не даст погибнуть мне. Господи, помоги.

^{1*} Попутчица по дороге в Берлин.

^{2*} Георг Сперо и Иклеа – герои романа Фламариона «Урания», Рафаэль и Стелла – романа «Стелла».

Каменская. Четверг 21 августа 1914 года.

Опять долго не писал в дневник. Причины разные. А сейчас хочется записать о чувствах, возникших по поводу известия о том, что сгорел наш милый карточный домик, новочеркасский театр^{1*}. Сегодня прочел в «Приазовском крае» (21 авг. 1914 г. № 218) небольшую заметку, озаглавленную «На пожарище (мысли вслух)» и подписанную «Аесте». Здесь как раз мои чувства, и я с чувством такой же грусти переписываю ее сюда, какая была и у автора ее.

«Только теперь, перед грудой, и то небольшой, обгорелых бревен в полной мере обрисовывается та опасность, какой подвергалась публика, десятки лет посещавшая театр и создавшая ему крупную славу на театральном рынке.

В несколько минут эта шестидесятилетняя деревянная руина представляла громадный костер, а через час от нее остались одинокие трубы да грудки обгорелых обломков и скрюченные листы железной крыши.

На пожарище толпится народ. Одна за другой, поддаваясь усилиям пожарных, падают и рассыпаются трубы, с шумом вырываются клубы шипящего пара из поливаемых груд мусора, под которыми тлеют остатки балок, а кругом обгорелые деревья тянут свои скрюченные сучья, и страшный шелест высохших листьев навеивает грустные думы.

Как-никак, а жаль этой сгоревшей, недопустимой, нелепой, деревянной руины.

С этой подслеповатой, покривившейся, подпертой бревнами театральной хижины связаны были лучшие традиции, над ней веяли тени корифеев русской сцены, из которых для многих эта хижина была колыбелью славы.

Ее небольшой зрительный зал видел бури восторгов, неподдельных слез и самого искреннего смеха целого ряда поколений, в нем одном находивших огромные богатства чувств и мыслей.

В нее шли, забывая об опасности, в ней учились, в ней черпали силу и бодрость, в ней отдыхали от повседневной пошлости и непереносного труда.

И ее, эту хижину, любили и новочеркасцы, и актеры, и забывали об ее страшной уязвимости от огня.

^{1*} В Новочеркасском театре, который так любил Лосев, играли известные актеры, гастролировавшие по России: братья Адельгейм, П. Орленев, В. Комиссаржевская, Вл. Давыдов, Н. Рошин-Инсаров. Особенно известен был антрепренер Н.Н. Синельников, создавший в 90-х годах в Новочеркасске «Товарищество актеров». Память о пожаре театра в 1914 г.шла отражение в рассказе Лосева «Театрал».

Мало этого, над ней в этом отношении шутили: “Она окаменела и ни за что не сгорит” – говорили новочеркасцы приедем, пугавшимся ее ультрадеревянного, обшарпанного вида.

Увы, окаменелость была счастливой случайностью. И теперь всякий, со вздохом облегчения, может только сказать: “Хорошо, что это случилось сейчас, а не во время сезона”. Старая руина сгорела, но не сгорели с ней традиции, носительницей которых она была.

И пусть новое роскошное театральное здание, которое должно возникнуть на этих кучах мусора, с благоговением примет эти традиции и несет их с честью, напоминая потомкам о тех временах, когда святое и чистое искусство сияло ярким светом со скрипучих подмостков ветхой деревянной руины».

Прощай, мой милый карточный домик. Ты пошел вслед за своим долголетним хозяином С.И. Крыловым^{1*}. Воспитавший меня и вскормивший мою незрелую, младенческую мысль, – память о тебе не умрет в моем сердце и в сердце любивших тебя. Что бы теперь почувствовал Володя Микш^{2*}.

Вторник. 7 октября 1914 г.

Не писал полтора месяца в дневник. И конечно потому, что нужно было писать очень много. Прежде всего не записал встречу с Капочкой Волошиновой, с которой пришлось ехать до Москвы от Каменской. Очень миленькая девочка. Она прельстила меня своей простотой и наивностью. С первого же разу стала называть уменьшительным именем, все время бросала в меня скатанные шарики бумаги и вообще относилась ко мне, как к своему другу детства, с которым можно побегать, пожалуй, побаловаться. Скоро дело дошло до некоторой интимности. Она стала писать мне в записную книжку, а я стал ей отвечать. Первое, что она написала, было: «Вспоминайте 24-е августа 1914 года». Вот эта переписка.

Я: «Нет, правда, Капочка. Напишите что-нибудь на память. Я человек одинокий, и мне будет приятно вспомнить о Вас среди науки. Отчеркнутые слова показывают, что мы с Вами в одно время захотели написать один другому».

Капочка: «Ведь я уже написала. Много написанного иногда бывает не так интересно, как <2 слова нрзб>».

Я: «Правда. Но 1) это, как Вы сами говорите, *иногда*;

2) так бывает, если в немногом сказано действительно многое.

^{1*} С.И. Крылов был содержателем театра, тратя на него большие деньги.

^{2*} Заядлый театрал Володя Микш в дальнейшем стал в Петербурге актером.

А Вы больше ничего не хотите от меня, как только воспоминаний о 24 авг[уста] 1914 г.?»

Капочка: «Нет. Чем больше хороших воспоминаний будет о Вас, тем лучше. Может быть, моя память для Вас так... неинтересна? Тогда зачем писать?! А что можно дать кроме воспоминаний человеку, которого видел два дня?»

Я: «Согласен, кроме второго пункта (о неинтересности памяти). Мне никакого «интереса» не надо. Я знаю и чувствую одно: что с Вами промелькнуло у меня что-то светлое и хорошее. Ну, и больше ничего. Так как еще

Смертной пыли не дано
Дышать божественным огнем,^{1*} –

то приходится жить воспоминаниями о метеорах, мгновенно вспыхивающих и мгновенно отлетающих, чтобы осветить другие миры. В этом мой «интерес». Впрочем, уже этой переписки достаточно, чтобы был сувенир, который бы освежал воспоминания. Спасибо и за это, Капочка!»

Капочка: «Вот я Вам хочу предложить переписку. Вы напишите мне, а я отвечу и т. д. Если, конечно, Вы ничего не имеете против. Наверно, у Вас хватит времени, чтобы написать письмо и также это Вас не затруднит».

Я: «Ура! Да здравствует переписка! Но куда же писать?»

Капочка: «Петербур[ургская] сторона. Б. Зеленина, 9, кв. 77. К.М. Володиновой».

Так провел с милой Капочкой почти целых три дня, т. к. в Козлове сидели 10 часов и в Москве дожидались поезда весь день.

Вечером провожал всю компанию на Николаевск[ий] вокзал. Встретил в вагоне какого-то священника, который знает Челпанова, и просил передать ему визитную карточку и привет. Так расстался с доброй Капочкой, которой на другой же день написал письмо, в котором по обыкновению жаловался на свое одиночество и искал утехи у чистых женских сердец. Она мне ответила нескоро, и ответила очень мало, перед сном, видимо, испугалась моей философии, которую я посылал ей из своего филологического рога изобилия. Долго ей не отвечал. Но потом вдруг получил от нее вторичное письмо с упреком, что я ее забыл. Ответил. Но ответил тоже с упреком, что она не захотела

^{1*} Неточная цитата из стихотворения Ф.И. Тютчева «Проблеск» (1825): И не дано ничтожной пыли / Дышать божественным огнем.

ответить на мою философию, а ответила так мало и холодно. До сих пор нет от нее ничего. Надо ей написать. Все-таки добрая и сердечная девушка.

Суббота. 11 октября 1914 г.

Сегодня закончился, наверно, последний этап в сношениях с Евг[енией] Ант[оновной]^{1*} Я ничего не писал в дневнике за этот месяц, но случилось очень многое и притом со многими довольно необычными компонентами. Изложу все, как было. Евгении Антоновне не повеселилось в смысле моего дневника, и я не писал о ней, кажется, и весной. А потому начну вообще с прошлого года и изложу всю историю знакомства с ней.

Свел нас Вагнер 13 декабря 1913 года на «Золоте Рейна». Сначала я не обратил на нее почти никакого внимания. Привел ее Александр Позднеев, которого она очень просила устроить ее на Вагнера. Да, забыл. Еще в знаменитый для меня день 1 декабря 1913 г., после которого я целую неделю бредил шубертовской *h-moll*^{2*}, эту последнюю я как раз слушал в Работном доме, сидя в одном ряду с Евг[енией] Ант[оновной]. Мы переглянулись, я заметил ее интеллигентность (а кругом были серые рабочие и их жены)³ и больше ничего. Придя 13-го в Большой театр, я узнал, что это как раз та самая соседка на Шуберте. И второй вагнеровский спектакль прошел сухо. На третьем выяснилось, что она хочет брать у меня уроки латинского языка. Устроил это все тот же Александр. Я записал ее телефон и тут впервые узнал ее имя и отчество. Потом у меня оказалось целых три ученицы. Начались занятия по-латыни. Вскоре узнал много симпатичного. Евгения Антоновна оказалась чрезвычайно мыслящей, начитанной, остроумной и простой девушкой. В те дни я был занят своим поэтическим романом с Еленой и как-то слабо и тупо воспринимал милую Женю. В конце концов стал с ней сближаться. И еще больше убеждался в ее необыкновенных свойствах. Ее любовь к поэзии, ее проникновение в Вагнера, ее сердечность, соединяющаяся с образованностью (филологичка, говорит по-нем[ецки] и по-фр[анцузски], играет на рояле), – все это обвораживало меня. Она внимательно вслушивалась

^{1*} Е.А. Гайдамович.

^{2*} «Неоконченная симфония» Ф. Шуберта.

^{3*} Слова: «Я заметил ее интеллигентность» и далее в скобках подчеркнуты красным карандашом следователем Лубянки. Отмечено, наверно, социальное звучание в словах о «серых рабочих». Ср. также подчеркивание записи дневника 1918 г.

в мои парадоксы и философию и отвечала на все это с неменьшей парадоксальностью и философичностью. Как сейчас помню один вечер, когда я задержался у своих учениц после урока. Болтал в этот вечер в особенности много и, кажется, благодаря Уайльду, довольно живо. Все четверо заразились настроением полуэстетическим, полусимволическим, полумечтательным и наперерыв острили в течение двух-трех часов. На другой день Евг[ения] Ант[оновна] говорила мне по телефону: «Расставшись с нашей компанией, я все время, лежа, улыбалась».

Так шло время. Наступил май. В мае я несколько раз гулял с ней по Кремлю. Иногда чувствовалось нечто вроде скуки. Нельзя же вдвоем в продолжении 3–4 часов говорить одними афоризмами. В результате пришлось послать ей листиков в 10 письмо, где трактовалось на тему о красоте как ощущении и красоте как подвиге. Первую я считал языческой, другую – христианской. Первую приписывал ей, вторую – себе. «Вы добры, но добры ко всем»... Основная пружина этого письма была та, что Женя, такая милая и умная, мила и умна для многих, может быть, для всех. Я только из числа этих многих. Попов смеялся, прочитав это письмо: «что же это, А[ексей] Ф[едорович], огонек-то, а?» А я писал, что в вас, мол, Евг[ения] Ант[оновна], блеснул для меня огонек, да вот-де красота-то языческая ваша мешает мне. На самом же деле под этими словами крылась просто все та же жажда моя светлой и чистой женской души, жажда насытиться этой нетронутостью и в то же время сложностью. То и другое, безусловно, в сильной мере было именно у Евг[ении] Ант[оновны]. Даже теперь, когда я с ней поссорился, я признаю за ней эти исключительные особенности, образованность, простоту, поэтичность и сложность переживания. Так прошел весь май. Эти удивительные майские вечера и поэтичные майские ночи! Как живо представляю я их сейчас. Вот 7 часов вечера. В вестибюле Общежития какой-то особенный свет, сзади, со стороны лестницы. И грустно, и сладко в этом странном свете. Вспоминается Почтовая улица в Новочеркасске, по которой я иду часов в 8–9 вечера из Александровского сада, иду один, одинокий, без любви, без товарищей, с надеждами, с разочарованием. О, удивительная эта моя Почтовая улица. Такая грусть, такая тоска и такая жажда по чистому счастью... Вот как раз и здесь, в моем милом Общежитии^{1*}, которое я так люблю и к которому привязался больше, чем к университету. А войдешь после вечернего чаю к себе наверх, – там заход солнца, ве-

^{1*} Университетское общежитие располагалось на Большой Грузинской улице.

ликолепный и прекрасный, опять воспоминания, смутные и сладкие, о Рафаэле и Стелле, о Георге Сперо и Иклее^{1*}, о чудных звуках, которые в Каменской были для меня целым откровением: «Заря потухает, звезды мерцают на синеве небес. В порыве страсти, грусти, молчанье, о милый друг, приди, приди!» Сладко и грустно, тоскливо и радостно на душе. Какой-то легкий зуд по свежей весне, *настоящей* весне, по любви и правде о Господе Иисусе. Тут бы обнял сейчас Женю, отдал бы ей всю душу, взял бы себе ее душу, соединился бы «союзом любви», для славы Христовой, для Имени Господа. Но не было ни такой Жени, ни такой совершенной жизни, ни я сам, наверно, не был, как следует, подготовлен к этой подлинной истинной жизни. Наступает вечер. Темнеет. Заря остается всю ночь, и восток сливается с западом чуть заметной белой полосой. Сажу в своей милой комнате и читаю. Против меня сидит Александр Попов, единственный человек, с которым я сходил в во всем принципиальном, сходил бессознательно, «неконкретно», с противоречиями и спорами в словах, но с глубоким пониманием друг друга. Сидим. Я читаю Сперанского или Розанова^{2*}, а он какую-нибудь свою математику (милый Александр Федоров[ич]). Он только что пришел из своей комнаты, в которой сильно пахнет куличом, который прислали ему на Пасху родители. Мы сидим. А из открытого окна дует свежий воздух, и доносятся звуки оркестра из Зоологического сада, те звуки, при которых опять мне рисуется провинциальная гимназистка, какая-нибудь Женя Воробьева, и опять милая, родная, недалекая и даже полумещанская провинция, девочки из Златоуста, которым тоже хочется отдать свою душу, свою жизнь и силы. Солирует кларнет, и Попов говорит: «да, ишь как разделяет. У него хороший тон»... Так сидим, читаем, мечтаем, слушаем. А в душе у меня бьется странное имя Евгении, и вся эта волшебная весна, с свежим утром, которое так удивительно выявил Шуберт в том романсике, который я слышал в тот же знаменитый день 1 декабря, с упоительным днем, когда я, идя из университета, встречаю милых девочек, идущих с уроков или экзаменов, и вспоминаю и свои гимназические годы, весна с тоскливым вечером, с волшебной ночью, – все

^{1*} Герои романов К. Фламариона.

^{2*} *М.Н. Сперанский* (1863–1938) – профессор Университета, выдающийся знаток древнерусской литературы, с 1921 г. академик. *В.В. Розанов* (1856–1919) – писатель и мыслитель, «философ жизни», которого неизменно любил Лосев и которого считал гениальным. В библиотеке Лосева сохранились первые издания книг Розанова, и даже с его пометками. Алексей Федорович был близок с дочерью Розанова Татьяной Васильевной, жившей в Сергиевом Посаде.

это тесно сплетается в памяти моей с Женей Гайдамович; обе они – и весна, и Женя, зовут меня к иной жизни, блаженной и вечной, и ждут, чтобы я внутренним подвигом своим соединил их обе и себя самого в едином сердце моем. А эти чудные ночи! Просидел до часу, а на дворе уже светает, уже начинается день, жизнь, свет. Да, начинается день, а ты, усталый от своего трудного дня, должен идти спать, ты чувствуешь себя негодным и усталым перед этим грядущим днем... странный намек на мою усталость почти перед каждой светлой красотой! Это символ моих стремлений, изнуряющих мою земную оболочку, символ моей постоянной усталой энергии и энергичной усталости перед каждой дивной и свежей девичьей душой, взять которую я не в силах и которая так отделена от меня непереходимыми препятствиями. Но ах, чудны вы, милые ночи, чуден ты, чуть брезжащий свет, чудно, свято, божественно, небесно!..

Да, проходила весна, а Женя была язычницей... Милая, добрая, сердечная, но.... милая и добрая ко всем, решительно ко всем, и в результате... в результате я опять одинок. Опять весна, и опять одинок. А тут надвигался мой неудачный Берлин... Встретивши на концерте в Сокольниках Сою, ученицу свою, и впервые почувствовав от нее ласку и привет, я опять получил сладкую иллюзию. Ведь когда еще мало знаком с человеком, или после, когда встречаешься после долгой разлуки, то более живо и непосредственно чувствуешь его ласку. Здесь еще не знаешь или не можешь знать того, что этот человек не может быть всегда ласковым и что, может быть, он вовсе не для тебя. Относительно Жени к концу мая пришлось прийти к выводу, что эта чудная, необыкновенная девушка вовсе не для меня, и я не для нее, ибо тысячи препятствий к тому и у нее, и у меня, как внутренних, так и внешних. А 28 мая я вновь почувствовал свежесть, повеявшую еще с непчатого источника – Сони. И вот, на другой день, прощаясь по телефону с Евг[енией] Антоновной, я ей сказал, что, хотя она и поэтичней Софьи Александровны, но С[офья] А[лександровна] добрее, ласковее и потому ближе. А на вопрос: «Ну, что вы скажете мне на прощанье?», я строго сказал: «Ничего». – «Ничего?» – «Ничего». Разговор прекратился. Я уехал за границу злой и с досадой на душе, что не мог жить этой красотой Жени, и не мог Женю приобщить к той красоте, которую сам привык проповедовать.

Так закончился май в моих отношениях к Евг[ени] Ант[оновне].

Воскр[есенье] 12 окт[ября] 1914 г.

Хотя уже половина второго ночи, но хочется продолжить свой рассказ. Лето прошло бурно. Мало вспоминал об Евг[ени] Ант[оновне],

но, когда вспоминал, то по-вагнеровски, с нежностью и с «мотивами спасения». Приехал в Москву. Мимолетное видение красоты через Капчатку, конечно, мало того, что не мешало по существу, но не мешало уже и по одной своей мимолетности. Сначала был какой-то дурацкий план – не звонить к ней первому, – план, о мотивах которого подробно я уже и вспомнить-то едва ли могу. Но, как всегда, конечно, не удержался и позвонил первый. Еще раньше этого, от Александра Позднева узнал, что она выдержала экзамен на сестру милосердия и дежурит где-то в лазарете. Разумеется, от нее можно было ждать именно чего-нибудь такого. Милая девушка, идейный человек, она не могла отнестись спокойно к тем мировым событиям, которые сейчас разворачиваются по почину Вильгельма II. Звоню. Опять пахнуло майской свежестью, и опять пережил несколько святых мгновений. Помню и тогда, весной, было несколько таких вечеров, когда мы говорили по телефону по полтора часа, испытывая сладкий зуд от взаимного соприкосновения душ, от примеривания, не окажутся ли они родными... Именно, как сказано у Платона о философской любви, эросе, что она зуд... Тотчас же я постарался и устроить свидание. На 12-е сентября у меня были билеты на «Сказку о царе Салтане»^{1*} в Большой театр, и я предложил их моим ученицам, Жене и Соне. Дни перед этим свиданием проходили в очень ощутительном ожидании «Сказки», а в особенности самый день 12 сентября. Скажу об одном событии, которое меня очень порадовало, хотя вначале я, по привычке, связывал его не с Женей Гайдамович, а с Женей Воробьевой. Дальнейшие события сентября показали, что это было для того времени ошибочно. Событие вот какое. Шел я как-то из кассы Большого Театра утром, где я покупал билеты на «Сказку». Подходит какой-то цыганенок с попугаем и предлагает «купить счастье». Я велю попугаю достать билет, даю цыганенку пятак и спешу прочесть, что там написано. К своему немалому удивлению читаю там след[ующее]: «Всякий удивляется вашей красоте; жаль, если бы вы попались в руки неблагодарных; но вы должны наказать их только строгим взглядом, который для них будет чувствительнее выговора».

Вторник. 21 окт[ября] 1914 г.

Как не окончил оракула попугая, так и не взялся за него в течение целых полутора недель. Потому ли, что Женя совсем отошла от моих грез? Мне кажется, что она не отошла. Но буду пока продолжать о попугае.

^{1*} «Сказка о царе Салтане» (1899–1900) – опера Н. Римского-Корсакова.

«...выговора. Будучи сострадательными, вы всегда будете платить добром за зло и слишком откровенно высказывать свои мнения другим. Когда будете брать билет в лотерею, то выиграете, но не должны при этом рисковать. *Планета говорит, что вы не знаете умеренности ни в ваших желаниях, ни в горе, и забываете при этом, что время сглаживает и заботы, и радости; что каждое мгновение, как бы ни были вы молоды, отнимает у вас час вашей жизни, что все исчезает в бездне прошедшего, откуда никогда не возвращается. Помните это. – Наслаждайтесь выгодами вашего положения, и с терпением выносите страдание; счастье, которое вас ожидает, зависит также от поступков. Вы жалеете об одном предмете, который потеряли, но, кажется, ваше сердце заменит эту потерю».*

Переписавши это неудачное попугайное предсказание, я начал перечитывать все, что успел до сих пор написать сюда в дневник. И странное было какое-то ощущение: как будто это было писано Бог знает когда, т. е. только воспоминания, и только они одни. Неужели сейчас для меня уже нет Евг[ении] Ант[оновны]?

Продолжу рассказ. После 12-го виделся с ней, кажется, числа 22 или 24 сентября опять в Большом Театре на «Майской ночи»^{1*} с Собиновым. И опять была Соня. (Тогда были, между прочим, в ложе: Александра Николаевна, успевшая к этому времени выскочить замуж, декан^{2*} и его мамаша.) Опять великолепнейшее настроение. Браслетка все болталась, Женя была все время милой. Соня тоже. Опять провожал их до дому.

Письмо 7 окт[ября], посланное 28-го октября и переписанное сюда 28-го же.

Опять к Вам, но уже не с тем. Да, не с тем, Женя. Не удалось. Единственный раз думал о жизни я так реально и так близко к тем формам, которые случаются у людей постоянно, хоть и редко когда с хорошим содержанием. И вот чувствуется, что не для меня эта реальность, что не в силах я устроить ее, устроить в жизни, в этой вот временной и странственной жизни, в Москве. Последние разговоры мои и письма, полные самого отчаянного символизма, показали мне, что не стоит быть таким символистом для реальных форм жизни, не стоит тратить время и душу на символизацию того, чему все равно не суждено про-

^{1*} «Майская ночь» (1878–1879) – опера Н. Римского-Корсакова. Л.В. Собинов (1872–1934) – тенор.

^{2*} Декан – Л.И. Базилевич. См. выше.

изойти. И я прошу Вас, Женя, простить мне все мои вольности, допущенные как в разговорах, так и в письмах, а в особенности в мыслях моих, которые на крыльях мечты были, как говорят мещане, далеки от жизни и непрактичны. Все, что услышали Вы от меня, было очень маленькой долей того, что переживалось. Об этом я не умел сказать Вам, а теперь уже сознательно не скажу.

Есть две формы отношений таких людей, как мы с Вами. При *одних* отношениях совершенно не учитываешь человека во всем его объеме, не интересуешься его частной жизнью, а так, только чувствуешь себя приятно, когда встречаешься с ним. Тут можно и помечтать, и поболтать, но никогда здесь не покидает сознание того, что все это только шутки, афоризмы, парадоксы, что жизнь есть нечто совсем другое и строить ее надо независимо от этих встреч, этих намеков, этих вздохов. Таковы были наши с Вами отношения в прошлом году, вплоть до моего первого письма, когда я почувствовал уже иные мотивы для этих «шуток», парадоксов и вообще встреч. И тогда же пришлось убедиться, что это *иное* не по силам мне, отчего и пришлось расстаться с Вами так зло и досадливо-больно.

Но есть другие отношения. Хочется жить не только шутками и парадоксами. Хочется знать человека ближе, чем это доступно на случайных встречах; хочется узнать *всего* его, хочется строить жизнь вместе с ним. Эти чувства – увы! – мучили меня постоянно три недели. Я знаю, что у меня были раньше порывы сильные, но не помню, чтобы в них так близко сходились и небо, как чаемая радость, и земля, – как радостное средство к этому небу. Да, верилось в небо и верилось в половину души моей, предсказанную Платоном, но никогда я и в мыслях не имел воплотить мечту в жизнь, в эту реальную, земную жизнь. Ведь если и думалось когда об этом, то тотчас же поднимались и возражения: нельзя же строить корабль для житейского моря хрупкими, алебастровыми ручками тех немногих девушек, которые, – большею частью сами не зная о том, – согревали мое сердце на протяжении всей жизни моей. В Вас я в первый раз увидел тот фундамент, без которого я все равно никогда не стану строить реальную жизнь. Ваша любовь к Вагнеру, к Тютчеву, Ваши слова о прекрасном, Ваши многочисленные, иногда мимолетные, замечания о человеческой жизни, о человеческой мечте, Ваше внимание к моему филологическому рогу изобилия; наконец, Ваши простота и ласка (хотя и направленные на всех, но не миновавшие и меня), – все это заставляло задумываться, все это кружило мою мысль и уносило за собой в туманные выси платоновского идеализма... Уже напрашивался вопрос: не прекратить ли здесь свои искания,

не кроется ли здесь то женское, то *мое* женское, с чем можно выйти на жизненный подвиг?

Мне кажется, я как раз из числа тех, у которых чувства и настроение, а главное, и мысль могут меняться в противоположную сторону и тогда, если ничто во внешнем, видимом мире не изменилось. Ничего не изменилось и 12 сент[ября] 1914 года, кроме того, что случилось свидание в театре; ничего, по-видимому, не меняется и сейчас (в телефоне Вы надеваете маску незнания о существовании посланных Вам писем), а я – изменяюсь и отвечаю на только что поставленный вопрос безусловно отрицательно. Может быть, это колебание в середине сентября и в начале октября зависит от моей глупости, может быть – от моего ума. Не это важно. Важно то, что эти колебания чувствуются и что они есть. Мы ведь иначе-то и не можем судить об истине, как пользуясь *чувством* отсутствия ее или присутствия. Сейчас я чувствую, что с Вами не суждено мне построить объективного моста с земли на небо, – и для меня это высший критерий.

Делать жизнь так, как все, не читая *вместе* Фета, Гёте, Шиллера, Вагнера, не вдохновляясь вместе Бетховеном, не исповедуясь вместе перед одним священником, не любя вместе православной древней Руси, которая еще теплится в Чудовом^{1*}, в Успенском, у Иверской, не уметь *вместе* совместить Вагнера и славянофилов... нет, скучно будет жить с таким человеком, скучно и жутко думать о таком «вместе»; тогда и в одиночку я сделаю больше, чем «вдвоем»... Я даже и не знаю, чего это я последние три недели так захотел *вместе идти* к своим целям. Ведь для такой любви нужен же с той стороны подвиг, а не ощущение, нужна жертва, а не спектакль, нужно «иго Христово» и бремя Его, нужно ощущение легкости этого бремени. О, нет! Если не отнимет Господь разума, ни за какие блага не свяжу свою жизнь с чужой без этих родных, святых целей. Они мне родные, это к ним я стремился мальчишкой 4-го класса гимназии, когда плакал над Лизой Калитиной^{2*}, когда снились мне чудные образы Рафаэля и Стеллы из Фламариона. Это они привлекли меня к философии в университете, к покрову Пречистой, покрывающей нас, немногих, одиноких верных, сходящихся под праздник в Кремлевские соборы. Это они заставляют искать и находить в древней Руси порывания к Невидимому Граду, в женщине – одеяние духовного брака, в музыке то первобытно-единое,

^{1*} Чудов монастырь в Кремле, где покоились мощи святителя Московского митрополита Алексия, именем которого был назван Лосев (день Ангела 18 октября – память святителей Московских и всея России чудотворцев).

^{2*} Героиня романа «Дворянское гнездо» И.С. Тургенева.

которое, по слову Вагнера, существовало бы и тогда, если бы даже не было самого мира Нет, для этих целей надо быть одному. Надо выстрадать свой жребий, ибо в нем же и спасение. Простите, Женя, меня. Отныне Вы не услышите от меня манящих символов и слов, зовущих в голубую даль *совместного* несения креста. Нет! Мы будем такими, как были *тогда*, в марте, в апреле, будем с нашим словоприемом, шутками и парадоксами; будем жить каждый по-своему, я – знаете как, вы же... Вы? Впрочем не спрашиваю о Вас. У меня нет на этот вопрос права. Будьте счастливы. Пигмалиону^{1*} не только не следовало бы ехать в Сицилию, не следовало бы даже и оживлять свою статую. Правда, у него не было Христа, и ему трудно было бы жить одной мечтой. Но нам не трудно. «Да не смущается сердце ваше, да не устрашается. Веруйте в Бога и в Меня веруйте. В доме Отца Моего обителей много есть»^{2*}. Веруем, веруем в Твою обитель, где не будем одиноки, и где воссоединимся с женским, что есть наше духовное восполнение, воссоединимся по завету Христа и Церкви, Небесного Жениха и Невесты. Не нам, не нам, но имени Твоему!^{3*} Ваш, Женя, Ваш А. Лосев.

27 окт[ября] 1914 г.

Нет, Женя, не могу. Крепился целые сутки, не писал. Сейчас пришел в голову какой-то странный вопрос: да почему это собственно не писать, для какой цели? И ответом на этот вопрос было движение рукой, чтобы открыть стол и взять почтовой бумаги...

Итак, пишу. Опять все туда же, к тем чистым звездам, что светят мне и указывают нравственный путь мой. Женя! Порой кажется, что мы очень и очень близки к цели нашей. Уж нечего скрывать там. *Есть* у нас с Вами общая цель, и к ней мы оба стремимся. Что в этой цели идеального и что реального, – трудно сказать, т. к. в ней, очевидно, сплетется и жизнь земная, и жизнь небесная. То есть, мне кажется, что Вы ощущаете ту же правду, что и я; мне кажется, что Вы – и сознательно, и чаще всего, бессознательно (что еще вернее) – стремитесь, и стремитесь так, чтобы мы были рядом, к этой правде, к этой жизни, которую услышали мы с Вами вместе в себе. Порой кажется, говорю, что мы уже совсем близки к этой цели, когда уже явно (а не только

^{1*} *Пигмалион* – в греч. мифологии царь Кипра, художник, из слоновой кости создавший статую Галатеи, в которую сам и влюбился. Афродита оживила Галатею, и она стала супругой Пигмалиона. См. Овидий, «Метаморфозы». X 243–297.

^{2*} См. : Ин. 14,1 – слова Иисуса своим ученикам-апостолам. Лосев не совсем точно цитирует эти слова, в Евангелии нет слов «да не устрашается».

^{3*} «Не нам, Господи, не нам, но имени твоему» (Пс. 113.9).

тайно, как сейчас) пойдём вместе к нашему Богу, к нашей красоте. «Наступит день, когда мы будем говорить уже без символов»...

Я теперь уже не заспорю, что у нас нет общей цели. Но все эти сутки, как и вообще в минуты наибольшего ощущения Вашей близости, мне все как-то не верится своим глазам, все кажется, что это сон, и что мне суждено целую жизнь быть одиноким. Да неужели же это правда, что я не один? Неужели это правда, что родственные души есть тут, на земле, да не только на земле, а в России, в Москве, у Красных ворот?.. Это же ведь чудо, это немыслимо, непостижимо. Смотрю все это время и не верю своим глазам. Неужели это обман зрения?..

Женя, милая, родная! Чувствуете ли Вы, что я перестаю смотреть на Вас как только на мечту? Чувствуете ли Вы, что с каждым днем что-то в нас усиливается, что-то воздвигается, незаметно, медленно, но непрестанно? Вот она где разгадка того относительного спокойствия, которым сопровождаются все мои чувства к Вам, начиная с 1 дек[абря] 1913 г. Вы посмотрите мои дневники: Вы найдете там за несколько лет десятка четыре женщин, по которым я вздыхал, и которые вызывали во мне высокие и красивые фейерверки, горевшие ярко, но мгновенно. Из этих четырех десятков женщин, согревших мое сердце, не больше десятка знало о том, что во мне фейерверк, и уже совсем не знаю, понимал ли из этого десятка кто-нибудь вечную тоску мою по *Ewig Weibliches*^{1*}. Как я Вам говорил вчера, в этих фейерверках или «звездах» для меня был залог моей жизненности и живости души. Но ведь это же только самозащита; это только *ein Gleichniss*^{2*} той, настоящей жизни, когда будет не фейерверк, а двойная звезда на высоком небе, имеющая свое общее движение и с земли в виде одной яркой звезды... Когда я задавал себе вопрос о том, как случится такая встреча двух звезд и как взаимное тяготение их обусловит им совместное движение во вселенной, я не шел далеко в предположениях. Я просто отлагал эту встречу до Марса, до светлого Сириуса, где, может быть, меньше перегородок между душами и где телесная оболочка будет не так груба и непрозрачна, как у нас^{3*}. Но вот задаю себе этот вопрос теперь... И в ответ копошится новый вопрос: Если там были фейерверки, никому неведомые и б[ольшей] ч[астью] поверяемые дневникам и непосланным письмам, то не будет ли здесь как раз не взрыв фейерверка, а спокойное и постепенное

^{1*} Вечная Женственность (нем.).

^{2*} подобие (нем.).

^{3*} Отзвук увлечений Фламарионом.

воздвигание фундамента, незаметное и невидное, а только осязаемое в те минуты, когда начинаешь ближе вслушиваться в человека, и осязаемое каждый раз все больше и больше? Ответьте сами себе на этот вопрос. Я, как уже сказал Вам раньше, боюсь этого и подчиняюсь всецело Вам. Вы – умны (придется-таки выбрать из той дилеммы ума и кокетства первую возможность).

Значит, поэтому-то я и не пылаю фейерверками, а рассуждаю, как в сочинении об Эсхиле? Значит, поэтому-то и произошел временный разбор некоторых кирпичей, неправильно положенных в фундамент, и заставивший от 12 окт[ября] до 26-го заниматься поправкой фундамента, чтобы идти дальше? Женя, значит все это указание на то, что невидимый строитель нашего счастья очень осторожен и умен – соответственно серьезности возводимой работы?

Чудо, чудо...

Слушайте, но неужели же это правда Вы так гениальны? Ведь это же гений, ведь это же невообразимо, когда Вы так терпеливо и кропотливо строите, когда Вы так тщательно кладете каждый кирпичик, не обращая внимания на то, что покажется мне самому? Неужели у Вас *та* цель, что и у... Нет, это непостижимо...

Женя! Целый день сегодня наполнен Вами; Вы везде, и на лекции, и дома у меня, и в библиотеке... Или нет. Вас нет, не думаю о Вас, но я полон Вами, полон нашим вчерашним свиданием, когда вдруг почувствовалось опять, что я уже привык к Вам, что мы даже ругаемся и уже не обижаемся, как будто и правда свои люди... Милая Женя, простите меня, что «меня трудно заставить верить». Не трудно, не трудно, т. к. *уже* верю, *уже* знаю.

Мы живем с Вами на земле – в этом вся суть. Тысячами нитей связаны мы с Вами с материальными условиями, с нравств[енными] условиями среды, где мы воспитались и жили и где живем. Все это надо побороть. После вчерашнего вечера мне показалось, что уничтожение символов совпадет как раз с этой нашей свободой ото всего, что нас сейчас разъединяет и делает пока несамостоятельными подмостками.

Женя, поручаю себя Вам. Вы сами знаете или узнаете, когда наступит пора отмены символов и когда... Святая, чудная девушка, ты ли поможешь мне нести крест мой, ты ли будешь невестой для Моряка, – Скитальца^{1*} по океану наук без любви и искусства без сочувствия?

Женя, молись, молись!

^{1*} Опера Вагнера «Летучий голландец» («Моря скиталец», 1840–1841).

Заступница усердная, Мати Господа Вышняго! За всех молиши Сына Твоего Христа Бога нашего и всем твориши спастися в державный Твой покров прибегающим: всех нас заступи, о Госпоже, Царице и Владычице, иже в напастех и в скорбех, и в болезнях обремененных грехи многими, предстоящих и молящихся Тебе умиленною душою и сокрушенным сердцем пред пречистым Твоим образом со слезами, и невозвратно надежду имущих на Тя избавлением всех зол, всем полезная даруй и вся спаси, Богородице Дево: Ты бо еси божественный покров рабом Твоим^{1*}.

Я молился за нас, когда писал эту молитву Казанской, которую мы слушали с тобой в церкви 22 окт[ября]. Была ли ты в церкви? Твой А.Л.

22 декабря 1914 г., понедельник

22-е декабря! Два месяца не писал в дневник – это ведь что-то необыкновенное. Да. Необыкновенное. А может быть такое, что будет целую жизнь?

Последний мой отчет об Евгении был писан 21 октября, где я давал историю с ней до середины сентября. Так как с тех пор я погрузился в нирвану и стал забывать людей, включая и себя, то забыл сейчас решительно все отдельные этапы наших отношений, начиная с середины сентября, и только помню, ибо чувствую, самый главный смысл и характер всех этих событий.

Когда я почувствовал (Господи, помоги быть искренним перед самим собою; устал я от сознательных и бессознательных самообманов!), когда я почувствовал, что Женя и я не можем создать единую индивидуальность, о которой скорбит душа, я погрузился в свою науку, забывши и ее, и себя. Был такой промежуток времени, когда мы не разговаривали по телефону, по крайней мере, две или три недели. Я совершенно не помнил себя. Это удивительное состояние посетило меня, только в ином виде, с просветами любви к Елене, – и в прошлом году, в ноябре. Совершенно ничего не помнишь, ни себя, ни других.

Сидишь за работой совершенно машинально, бессознательно. Я пишу сейчас в кандидатской работе о *чистом сознании*^{2*}, которое по существу своему всегда *неопознано*. Вот именно, я жил все время этим чистым сознанием. Утром спешишь на лекцию, оттуда спешишь в Институт, в Библиотеку. Потом опять-таки спешишь домой обедать. После обеда, чуть отдохнешь, садишься за какую-нибудь ра-

^{1*} Молитва перед Казанской иконой Божьей матери, написана Патриархом Гермогеном.

^{2*} Термин Э. Гуссерля.

боту, которую, того смотри, завтра или послезавтра надо подавать или сдавать. Бессознательная жизнь, сон в настоящем смысле слова. Ничего ведь не помнишь, ничего не чувствуешь; о чувствах и вообще только *вспоминаешь* в это время, а вовсе не переживаешь их. Ни о каких дневниках не может быть и речи, т. к. в дневнике опознаешь себя, анализируешь свои поступки и чувства, а это-то как раз и недоступно бывает в такие дни. Никому не писал никаких писем. Матери писал – надо сказать правду, – по обязанности. Попов прислал два очень хороших письма, и вот уже два месяца ждет от меня ответа. А я... да где я? Ведь чтобы отвечать на письма, надо существовать, а где же, где я? Не ходил ни на какую музыку. Кусевицкий был месяц в провинции, а кроме него никуда не могло быть желания затратить энергию на доставание билетов и на слушание. Сквозь сон написал два малюсеньких и пустеньких письмеца тете Жене, в которых не было ни на грош правды, кроме признания в том, что настоящая жизнь моя – сон.

И как всегда, проснулся (если только проснулся) с какой-то болью в душе, с каким-то мучительным ощущением жизни, точь-точь как у Тютчева:

Тени сизые смешались,
Цвет поблекнул, звук уснул;
Жизнь, движенье разрешились
В сумрак зыбкий, в дальний гул...
Мотылька полет незримый
Слышен в воздухе ночном...
Час тоски невыразимой!..
Все во мне, – и я во всем...

Сумрак тихий, сумрак сонный,
Лейся в глубь моей души,
Тихий, томный, благовоный,
Все залей и утиши.
Чувства – мглой самозабвенья
Переполни через край!..
Дай вкусить уничтоженья,
С миром дремлющим смешай!*

Последнее время и вообще это дионисийское ощущение каким-то странным образом врывается в мою душу и наполняет ее.

^{1*} Ф. Тютчев (1803–1873), стихотворение 1835 г. Имело вначале подзаголовок «Сумерки».

Несколько дней назад я прочел «Тристана и Изольду»^{1*} Вагнера, и это сыграло странную роль в моих настроениях. Неужели наша жизнь, или нет, не наша, а настоящая, немецкая, одна только осмысленная и достойная человека, неужели она будет этим обречением себя на смерть, этим отказом, самозабвенным отказом от всего земного и жизнерадостного и погружением себя в какой-то сладкий мрак, «и невыразимо-то-склиный», и «благовоный»? А после нескольких телефонных разговоров с Женей я чувствовал именно эту дионисийскую стихию мира, и в ней уже не раз начинал сходить с обыкновенного ума. Да... ведь сойти с ума так просто... У сошедшего с ума ведь главное то, что он действует как бы бессознательно; не отдает себе отчета в своих действиях и поступках. Ну, а у меня?.. Я же ведь тоже теряюсь... Опять эта проклятая мысль о сумасшествии, как и в прошлом году. Это ведь так легко и просто...

Есть и просветы... Так, позвонила ко мне Вера Начеткина, после чего я хотел писать «о Вере Николаевне и о добрых душах»; прочитал «Парсифаля»^{2*}. Да, это родные мне настроения, это мой Христос, успокаивающий и освещающий нашу жизнь. Христос, светлый, очищающий, возвышающий и... дионисизм, темный, мучительно-сладкий, тянущий куда-то вниз, в мрак, в тоску... Что истина? Куда пойдет моя жизнь? А когда вспомнишь о чистых девственных сердцах, когда услышишь голос Веры Начеткиной или стоишь в храме, – каким чуждым мне кажется этот дионисизм и каким странным представляется то, что я мог ему поддаться.

А наступит минута – и опять сумасшествие, опять смерть и мучительно-сладкий сумрак...

Занятия в Университете и Институте кончились, и в Общежитии в целом коридоре я да Смирнов^{3*}. Один, один... И сколько переживает у меня настроений, сколько перечувствуешь и передумаешь за день, за один только день. Так сказала однажды моя новая ученица Софья Николаевна, узнавши, что я на Рождество буду один: «бедный мой мальчик!» И от одних только этих слов у меня целый день было хорошее настроение, скажу – христианское настроение, ибо просветленное оно и успокаивающее.

^{1*} «Тристан и Изольда» (поставлена в 1865). Вагнер сам писал текст к своим операм. Они издавались с указанием лейтмотивов и приложением соответствующих нотных записей. В библиотеке Лосева сохранился один из таких томиков, с которым он ходил слушать оперы Вагнера.

^{2*} См. выше.

^{3*} А.А. Смирнов (1894–1980) – в дальнейшем выдающийся русский психолог, ученик Г.И. Челпанова, товарищ Лосева. Был директором Психологического института (1945–1973).

Когда сел сегодня за дневник, то хотел писать на тему «о Вере Ник[олаевне] и о добрых душах». Но во время писания пришла мысль: не обдумать ли *для печати* что-нибудь из моих теперешних настроений. Наконец, в последнюю минуту захотелось писать о моих сношениях с Евгенией Антоновной. Не знаю, куда деться и с чего начать. Пока же воспользуюсь наиболее простым выводом: ничего не буду писать. А похожу-ка по комнате да подумую.

29 декабря 1914 г., понедельник

И все-таки я люблю тебя, Женя, люблю всем своим нутром, люблю как-то незаметно, спокойно, тихо. Вчера много занимался Гуссерлем, и вдруг, около 2-х часов ночи, оторвавшись от Гуссерля, я как-то сразу почувствовал свою любовь к Жене, почувствовал ее мягкую женственность, ее ласку, ее милое, доброе сердце. После этого, т. к. было время ложиться спать, я лег, но лежа все время думал о Жене, об ее мягком характере и о доброй душе. Не спал до 5 часов утра, и, наверно, все мысли о ней не давали спать, т. к. точно так же не дают иногда спать Гуссерль, Вагнер и «чистое сознание». Все время думал о ней. И странно, в эти минуты наибольшей близости ее ко мне я менее всего думал, а если думал, то менее всего стремился к тому жизненному воплощению нашей с нею любви, о котором скорбит моя душа. Когда у нас пойдет речь (конечно, символически) о «жизненном» выполнении нашей любви, то Женя как-то закрывает глаза на эту «реальность». Так, она писала мне: «Вы захотели какой-то непонятной реальности»... Ну, а вот в эти минуты, когда я вчера думал о Жене и о нашей любви, я не хотел «реальности». Или нет; я, может быть, хотел ее больше, чем когда-либо; но я не страдал, видя ее отсутствие. Я все время сознавал то, как трудно нам устроить с ней счастливую, совместную жизнь, как она требует от меня и от ней многих жертв. И все-таки я почти вслух повторял много раз в своей пустой комнате, что люблю тебя, Женя, люблю твою женственность, и люблю не умом только, не чувством только, а всем своим нутром, всем своим существом. Если бы мы действительно захотели пожениться, к этому создались бы бесчисленные препятствия. Я совершенно не обеспечен материально; необходимый кусок придется зарабатывать самому, не рассчитываю абсолютно ни на чью помощь. А жить в Москве, жить с семьей да еще при моей библиомании и меломании – разве возможно на какие-нибудь две тысячи рублей? Но этого мало. Ведь жениться на ней, – значит оторвать ее от родной почвы, значит навязать ей, еще в сущности ребенку, жизненный подвиг, значит лишить ее радостей девической жизни. Посмотри-

те, как она танцевала 25-го декабря и как забавлялась, подавая руку грубому солдату, распевая песни вместе с этими ранеными и радуясь всей своей детской силой непосредственности танцам, елке и празднику. Взять ее отсюда, оторвать от почвы, вскормившей ее, увести на тяжелый и тернистый путь жизненной борьбы и жизненного подвига, заставить ее делить со мной мою суровую философию и одиночество, когда ей теперь так сладко и приветливо, так мило и уютно живется под крылышком любящих и лелеющих ее родителей, – вправе ли я делать все это, могу ли решиться на такое дело, и не будет ли это страшным преступлением? Обо всем этом думалось всю вчерашнюю ночь, и, думая так, я опять повторял: и все-таки люблю Вас, милая Женя, люблю всем своим существом. И еще много препятствий обдумал я вчера, и не становилось почему-то тяжело, хотя обыкновенно эти-то мысли о препятствиях к полной любви и заставляют предаваться вагнеровскому дионисизму.

Не знаю, может быть, в глубине души я убежден, что Женя уже моя, что рано или поздно мы соединимся союзом во Христе для вечной любви? И может быть поэтому-то я и не беспокоюсь за будущее?

Не знаю. Но почему-то легким представлялось мне то наше свидание, которое в мае месяце будет последним, и после которого я уеду в провинцию, чтобы никогда, вероятно, уже не появляться в Москве. Я думал, что или вовсе не будет такого свидания, которое мы с ней устроим в качестве последнего, и я уеду для нее неожиданно, или же, если будет, то будет такое милое, простое и нежное, без экстазов, без клятв, и так же мягко и женственно, как женственна и сама Женя. А возможно, что я побоюсь этого последнего свидания и не устрою его. И тогда придется написать ей прощальное письмо, в котором уже надо будет перейти от символов к реальным словам, и в котором я просто и отчетливо расскажу всю нашу историю с ней, но только в обыкновенных и несимволических словах. Я скажу, как устал от одиночества и от женщин-мещанок, как в мае прошлого года промелькнул во мне образ чистой и нетронутой Жени и как захотелось связать свою судьбу с ее. Я скажу, как ее девическая и даже детская наивность мешали мне сказать ей правду о ней и о себе, как осенью этого года я стал опять верить в возможность нашего земного союза перед Церковью, как потом опять много раз приходилось убеждаться в невероятной величине тех жертв, которые нужно было бы принести нам обоим, если бы мы захотели пожениться. Наконец, я скажу ей, что ее красота и женственность не может еще создать рабочие руки для постройки жизни, что, несмотря на нашу чистую и святую любовь, мы должны

расстаться и строить свою жизнь каждый по-своему. Впрочем прибавлю ей: Милая Женя! Память о вас не умрет в моем сердце, где бы я ни был и что бы ни делал. Жить наукой и остаться живым человеком может только тот, у кого есть жизненная, дающая энергию любовь; не имея такой жизненной любви, т. е. не соединившись с Вами узами брака, я теряю и вообще возможность получить поддержку для своей науки со стороны женщины. Ведь если и с Вами не устроилось мое жизненное дело, то что же говорить о прочем мещанстве, из которого состоят все эти «курсистки» и пр. Но, уходя от Вас, я сохраню свою любовь к Вам. Живя и работая в провинции, что для меня, одинокого, легче, чем тяжелый научный путь, я никогда не изменю Вам и останусь чист перед Вами до конца дней моих. Нельзя же вообразить, чтобы я нашел среди окружающего мещанства еще одну идеальную девушку, которая была бы выше Вас и сильнее меня и которая смогла бы создать со мной красивую, христианскую жизнь. Ведь это же было бы чудо, которого все равно не видать таким грешникам, как я. Уйдя от вас, не изменю Вам, буду хранить в душе моей память о чистом и добром сердце Вашем, приласкавшем меня и согревшем.

Так думал всю ночь о Жене, и ложась «спать», молился о ней.

Среда 31 декабря 1914 г., 11 ч. 35 мин. вечера.

Во всякой женщине, если она не мещанка, есть свой стиль, в то время как мужчина-немецанин далеко не всегда выявляет собою какой-нибудь определенный стиль. Любопытно то, что этот стиль проявляется у женщины в пустяках настолько же, как и в главном. И замечательная эта вещь – стиль, и именно женский стиль. Как бы ни влияла на нас женщина, она всегда влияет по-своему, по-женски; и женский стиль, значит, тоже влияет, и как стиль просто, и главное, как *женский* стиль. Я много раз думал о том, какую бы это выдумать классификацию женских стилей, чтобы можно было легко обозреть все многообразие и разнообразие ощущаемых мною женщин, как в жизни, так и в искусстве. И всегда мысль моя колебалась относительно принципа классификации; я не знал, что важнее и шире в женском стиле, тот ли эротизм, которым так бесстрашно и жестоко наделяет Вейнингер^{1*} каждую женщину и который во всяком случае допускает бесконечное разнообразие стилей, начиная от проявления животных инстинктов и

^{1*} *О. Вейнингер* (1880–1903) – автор известного сочинения «Пол и характер» (1923), где дается характеристика мужского и женского типов и законы полового притяжения. Так, для полного соединения полов есть всегда тенденция между идеальным М и идеальным Ж. После выхода в свет книги (она стала необыкновенно популярной) Вейнингер покончил с собой.

кончая высшими, утонченными, поистине «стильными» формами любовных чувств, или же ограничиться здесь общеэстетическими мерками, применивши хотя бы мои понятия аполлинизма и дионисизма с их последующими разделениями. Пожалуй, эти два принципа и не противоречат один другому, поскольку формы проявления женского эротизма тоже вполне допускают к себе общеэстетический подход. Не знаю. Но что касается той женщины, о которой я сейчас хочу писать, то, если возможно по отношению к ее «стилю» совмещение эротизма и общих эстетических норм, это будет если эротизм, то какой-то в роде Скрябински-Вагнеровского, а если эстетические нормы – то Шопенгауэровские^{1*}.

Объект моего внимания довольно необычный. Мой декан вечно откапывает какие-нибудь штуки. Сегодня он откопал два портрета Вел. Кн. Ольги Николаевны^{2*}, которые оказались настолько содержательными и «стильными», что я не замедлил их отобрать у него, чтобы подробнее всмотреться в это удивительное лицо и посвятить княгине одну-две странички моего дневника. Это было около 6 часов вечера, когда я впервые увидел Ольгу Николаевну. И после этого времени, вплоть до того момента, когда сел писать эти строки, ощущал в себе странные приливы дионисизма, в котором «эротизм» и «стильность» буквально отрывали меня от Гуссерля и заставляли ходить по комнате и думать об этом удивительном видении. Такое же видение посетило меня в Берлине, после чего тоже не мог заниматься и все думал, думал; думал о той таинственной и страшной глубине, которую скрывает в себе эта спокойная оболочка внешнего мира; думал о тех тайнах, которых не лишена и наша серая трамвайная жизнь, о тех экстазах и восторгах, которым есть место даже за этими незаметными, бессодержательными и бледными фигурами, лицами, словами. И тогда, в Берлине, я был пронизан одним взором, который подействовал на меня с такой силой, которую можно назвать только физической. «Все куда-то исчезло, – писал я, – и трамвай, и мои бумаги, и мостовая, на которую я стал бессмысленно смотреть». Я был пронизан этим электрическим током глаз, и всего себя ощущал в какой-то невиданной и нежданной атмосфере электрических токов. Вот каковы бывают женщины. И к ним принадлежит Ольга Николаевна.

^{1*} А. Шопенгауэр (1788–1860) – знаменитый немецкий философ, автор книги «Мир как воля и представление» (т. 1–2, 1819–1844), известный своим пессимистическим взглядом на мир.

^{2*} Великая княжна Ольга Николаевна – старшая дочь (род. в 1895 г.) императора Николая II. Была художественно одарена, любила музыку, писала стихи. Погибла вместе со всей семьей, расстрелянной в Екатеринбурге (1918).

Это женщина, которая никогда не может остановиться на полдороге, быть нерешительной, чего-нибудь не договорить, не доделать. Она не знает «больше», или «меньше», или «немного», или «много». Она знает только одно: «есть» и «нет». Она никогда не знает того, что мещане называют «мерой»; для нее не существует никаких законов, кроме нее самой. И вся эта удивительная энергия, удивительная полнота и цельность, которую Ольга Ник[олаевна] может при случае проявить, – все это подчиняется какой-то одной страсти, самозабвенной и роковой. Для многих страсть есть удовольствие; для Ольги Николаевны страсть есть прежде всего страдание; это какое-то мучительное наслаждение страстью, какой-то сладкий мрак, покрывающий очи и отдающий все ее существо самозабвенному мигу переживания. Ее цельность и отсутствие «меры», о которой выше было сказано, есть следствие этой страсти. Она отдается ей вся; неудержимо она тянет за собой каждого, кто хоть немного вкусил от этого темного, млеющего яства мучительных наслаждений. Она не отдается этому наслаждению только когда-нибудь, в порывах страсти и во время внезапных вспышек своих инстинктов. Огонь страсти горит в ней *постоянно*, горит *неизменно*. Это не ярко пылающий луч страсти, не светлый фейерверк сильного, но мгновенного эротического экстаза. Это – невидное, неяркое горение, подобное накаленному металлу, и накаленному не добела, не до светлых и определенных форм, но накаленному *докрасна*, чуть-чуть заметно для глаза; это горение непрерывное, неугасающее, хотя и не бросающееся своим видом. Его трудно заметить издали, ибо чуть-чуть заметное изменение в цвете от накаливания вовсе не выделяет этот горящий предмет от других предметов. Но попробуйте подойти поближе и попробуйте прикоснуться к этому предмету – вы с ужасом от неожиданного электрического тока, с криком внезапного страха отдернете руку, и вам трудно будет потом залечить ожог. Такова Ольга Николаевна. Это непылающее, незаметное горение, но в нем такие сладкие муки и такие мучительные наслаждения, такой ожигающий электрический ток, что нельзя быть около нее и остаться невредимым.

Она вас тянет к себе невидимой и неведомой силой. Если вы раз претерпели на себе прикосновение ее руки, которую она так спокойно и властно держит у себя на первом портрете у колена; если вы хоть раз взглянули на это гордое и уверенное в своем поведении лицо, слегка приподнятое на втором портрете; если вы, наконец, всмотритесь в этот первый портрет, где она сидит как бы в промежутке между самоотданиями своему жизненному назначению и где легкое, обвисающее

платье так отчетливо рисует сладострастные плечи и отсутствие девственных грудей; если, говорю, всмотритесь вы во все это, – вы почувствуете себя как раз в этом тумане мучительного и тоскливого наслаждения, в этих сладких электрических токах, которые и доставляют вам невыразимую боль и сильнейшее наслаждение.

В обоих портретах нет ни тени колебания и сомнения. Это поразительно усиливается еще необычайным спокойствием лица и фигуры и там, и здесь. Вот портрет, где она сидит. Если мы сначала обратим внимание на общую фигуру, то она неотделима чисто психологически от того платья, которое на редкость поразительно ярко гармонирует со всей Ольгой Николаевной. Легкость и воздушность платья выше пояса, равно как строгость и прямолинейность его ниже пояса одинаково резко характеризуют общие контуры этого «женственного», хотя и выносливого, быть может, даже поэтому и грубоватого тела. Это тело, чуть-чуть прикрытое таким воздушным (до пояса) платьем, постоянно зовет к себе, неуклонно манит к своему тоскливому наслаждению; или, нет, оно не зовет и не манит, оно само собой, без вашего согласия, тянет к себе, влечет к этим откровенным плечам, к этим изящным, оголенным рукам, к этой сильной шее, имеющей такой наклон по отношению ко всей верхней фигуре, который у двадцатилетнего может быть или от непрестанной работы мысли или от сложной и мучающей страстности. Очень показателен в психологическом отношении тот характер этого платья Ольги Николаевны, который заставляет его виснуть, скатываться свободными и ничем не наполненными формами, так что остается большой промежуток между самими телесными формами и этим платьем. Выгодно обрисовываются при таких платьях, конечно, только плечи, потому что, чем тоньше и воздушнее фасон платья, тем, разумеется, виднее и формы, к которым это платье непосредственно и вплотную прилегает. Но там, где оно вплотную не прилегает, там и вовсе становится трудно судить о формах, если они не замечательны каким-нибудь выдающимся свойством. О плечах уже было сказано, что в них много сладострастия и мления. Это и вообще характерная черта Ольги Николаевны. Она – музыка Скрябина с его бесконечным экстатическим и диссонирующим млением, с его темно-красным, мрачным и мучительно-сладким горением страсти. Но еще выразительнее, может быть, эта самая грудь, которой, собственно говоря, даже не видно и вместо которой имеем только нависающие складки платья. Я сказал, что если платье не вплотную прилегает к телесным формам, то о них нельзя судить определенно, *если в них не скрыто каких-нибудь заме-*

чательных особенностей. Все дело в том, что у Ольги Николаевны как раз скрыты эти замечательные особенности передней части фигуры, и платье, нависающее и не вплотную к ней прилегающее, только еще больше усиливает общий дионисийский эротизм этого млеющего, но сильного тела. В чем состоят эти замечательные особенности – помогает узнать второй портрет. Когда присмотришься к этому последнему, ясно, что поверхность собственно *tatna*^{1*} начинается очень низко – это раз; во-вторых, сама *tatna* не может иметь девической упругости и пышности. Первое свидетельствует о том, что Ольга Николаевна и от природы назначена к длительной и мрачно-млеющей страстности; второе – о том, что этим природным склонностям не было поставлено никаких преград, так как у женщины после первого же физиологического акта *tatna* теряет упругость, становится мягкой и получает своеобразную округлость, как бы наполненную какой-то жидкостью, что и позволяет даже без помощи осязания, одним взглядом отличить девственность от тронутости.

Вообще говоря, формы женских грудей можно делить на эпические, лирические и драматические, причем в зависимости от преобладания логичности или экстаичности в каждом из этих трех родов, можно получить целых шесть видов женских грудей. Какие груди у Ольги Николаевны? Безусловно, тут мало *лирики*, так как в лирике всегда есть созерцание собственного настроения, а это если и налично в том портрете, где она сидит, то только созерцание в промежутки между самозабвенными экстазами. Это – груди, говоря вообще и неопределенно, – драматические; говоря же точнее, это груди трагически-роковые, это трагедия без действия, трагедия без сознательной воли, это трагедия рока, покоряющего всего человека, возбуждая его страсти и неуклонно ведя в эту бездну наслаждений. Ольга Николаевна редко бывает веселой. Она никогда не хохочет и едва ли когда-нибудь смеется. Она только иногда улыбается, и улыбка ее настолько же печальна, насколько и кратковременна. И все это благодаря тому серьезному и сложному содержанию страсти, которое наполняет всю ее душу и возбуждает все ее тело. Страсть это ее рок, – это ее трагедия. И вот груди Ольги Николаевны, так незаметно и низко начинаясь, и будучи такими неупругими (что видно еще и от некоторой смещенности их в стороны от центра), как раз и говорят об этой трагической предзнаменности ее к страсти и об ее покорном и серьезном выполнении этого рока.

^{1*} грудь (*лат.*).

Каждый их двух этих портретов по-своему характеризует особенности лица Ольги Николаевны. Там, где она сидит, лицо оставляет с первого взгляда довольно невыгодное впечатление. И только когда увидишь другой портрет, только тогда лицо на первом портрете приобретает совершенно иную окраску, выявляя массу совершенно неожиданных черт. Иначе же про первое лицо только и можно сказать, что оно много всяких видов видело. Поэтому всмотримся сначала во второе лицо.

Если бы это было лицо человека восточного происхождения или если бы вы не знали, что Ольге Николаевне 20 лет, то, может быть, ничего особенно замечательного вы и не нашли бы. Но надо все время помнить, что это русская девушка и что ей всего 20 лет. А помня это, мы открываем массу любопытных черт. К сожалению, очень плохо виден лоб. Но насколько можно судить, это довольно энергичный, мыслящий лоб, на что указывает некоторое углубление в центре, как это можно при некотором усилии заметить на второй фотографии. Если так, то ясно, что страстность Ольги Николаевны не мешает ее уму, а наоборот, способствует ему, хотя, разумеется, *только* в своих целях. Одно можно заметить довольно хорошо: этот лоб довольно высокий, хотя и кажется, будто он низкий, так как спущенные волосы сильно скрадывают расстояние от корней волос до бровей. По всей вероятности, Ольге Николаевне не чужды некоторые познания в науках, и если бы не страсть, которая отнимает у нее время и внимание, мы, пожалуй, были бы вправе ожидать довольно мыслящий рассудок, может быть, даже имеющий значение в науке, и главное, *холодный* рассудок. Впрочем, его и теперь можно характеризовать как холодный, т. к. в нем нет самостоятельной самородной инициативы; он – холодный слуга и угодник страсти. – Глаза довольно тяжелые, едва ли подвижные. Мягкость и какая-то нежная дряблость мест между веками и ресницами, а также и области, непосредственно прилегающей к глазу со стороны виска и ниже, – все это, вместе с начинающимися образовываться кругами под глазами, – все это опять надо отнести опять все к той же характеристике многих бурных ночей и изысканных наслаждений, к каким предназначена Ольга Николаевна. Сюда же относятся и очень худые для 20-летней девушки щеки, свидетельствующие об отсутствии нежных чувств и успокоительных аффектов. Бурные переживания и роковой гнет страсти делает лицо испытанным, придает ему затаенную и лишь с трудом улавливаемую неимоверную силу страсти. Худые щеки переходят в нижней своей части в довольно развитые челюсти, что в особенности видно, если смотреть на правую линию, очерчивающую лицевой овал (правую – со стороны нас). Здесь

в особенности ярко выделяется некоторая хищность натуры Ольги Николаевны, некоторое коварство и нравственная неразборчивость, что, впрочем, развилось в Ольге Николаевне не самостоятельно, а под влиянием все той же основной черты ее натуры. – К сожалению, не виден нос в профиль. Что же касается *en face* носа, то о нем трудно сказать что-нибудь положительное, если не считать некоторого довольно иррационального перехода боковой поверхности носа в темный круг под глазом. Можно с уверенностью сказать, что эта часть лица, если смотреть на Ольгу Ник[олаевну] в натуре, *лоснится*, что в совокупности с указанной иррациональностью указывает или на долгую бессонницу, или на твердую решительность к повиновению своему року. У Ольги Николаевны может быть и то, и другое.

14 января 1915 г.

Мироощущение русской частушки.

18 января 1915 г.

Какую массу писать. Боже мой, какую надо массу писать в этот постоянно забываемый мною дневник? Не знаю, что описать, свой ли так стремительно подвинувшийся роман с Е.А.^{1*}, или о музыке, об этом Боге, который лечит меня и от жизненных треволнений, и дает новые откровения высшего мира. Как ни хотелось бы выкинуть из головы всякие мысли об Е.А., все-таки попробую здесь в двух-трех словах сказать, что именно произошло. Судя по моему теперешнему настроению, – особенных словесных самогипнозов бояться мне нечего.

Как уже было писано, целое Рождество Е.А. пропадала из Москвы, и о себе, конечно, ни звука. Софья Алекс[андровна] довольно прозрачно намекала на то, как она провела праздник. Живя все время один своими иллюзиями и не получая малейшей поддержки для этих иллюзий со стороны Е.А., я, в сущности, все время мучился, будучи поставлен в полную неизвестность относительно своего «предмета» и вращаясь в кругу своих же собственных иллюзий и мыслей. Надеялся на 7-е января, когда был назначен концерт Кусевицкого. Правда, в этот вечер она подошла ко мне, но все время была довольно холодна и видимо была занята гораздо больше своими собственными ощущениями. За праздники даже похудела и постарела, сгорбилась. Идти со мной не захотела, а пришлось ехать с ней на трамвае. Ни единого слова ласки или хотя бы чуть-чуть ободряющего приве-

^{1*} Е.А. – Евгения Антоновна Гайдамович. Оставляем сокращение ниже по тексту.

та. Так закончилось это давно жданное мною свидание. Терпел я еще 2 дня. Наконец, 10-го сам позвонил ей, ибо ждать ее (а я именно ждал) было уже бесполезно. В начале разговора холодна Т. е. не то, чтобы именно «холодна», т. е. намеренно холодна. Пожалуй, я готов верить в ее искренность и отсутствие ампула как на концерте 7-го, так и тут. Потом выяснилось, что она чего-то ждет, намекала на свою литературную деятельность, которая через полтора месяца «должна критически оцениться» и пр. Но потом стала намекать на то, как она не препятствует, когда кто-нибудь сидит с ней в комнате и жмет ей руку; стала говорить, что она теперь нервничает, что надо «все пережить», что она ничего не знает, что от душевной тревоги молится в уединенной части храма Христа Спасителя и пр. Несмотря на мои униженные и почти слезные просьбы сказать мне, что именно ее ждет, – абсолютно никакого ответа: «Я не смею этого сказать». А главное то, что она подняла в шутливой форме вопрос о «нашей дружбе», есть ли она, или ее нет; при этом беззаботность и незаинтересованность (в моем смысле) была настолько очевидна, что нужно было быть слепым, чтобы не видеть ее подлинного отношения ко мне. Так как во время такого равнодушия ко мне, никогда очевидно не переходившего в подлинно любовное отношение ко мне, я пережил, Бог его знает, какие чувства и понастроил всевозможных теорий о браке с ней, любви и пр. и пр., и так как мучиться и ждать было уже не по силам, то я сейчас же после телефона сел и написал такое письмо, каких я еще никогда не писал. Главное в нем то, что я прямо, без символов говорил о браке и о любви, которые рисовались моему воспаленному воображению. Я говорил там о своей любви на все те лады, на которые она когда-нибудь действительно во мне существовала и на которые писалось о ней. Говорил, что, бросая меня, она разрушает мое счастье и едва ли создает его для себя. Кто больше сумеет [почувствовать] ее настроения, кто глубже поймет ее поэзию, тот захочет большей красоты и духовности в своих отношениях к ней, как я, как я, одинокий, заброшенный, никем не любимый. Ты, не сумевшая заставить меня оставаться даже в письмах ровным к тебе, ты, не нашедшая в себе сил даже в конце сказать честное «нет», когда внутренне уже его произнесла, ты ли мне еще будешь говорить о какой-то любви и нежности? Вспомнишь меня, но будет поздно. И все в таком роде. Просил вернуть письма и фотографии. Писал искренне, с глубоким душевным подъемом, с страданием в возбужденной душе. И после этого, 10, 11, 12, 13, 14 января чувствовал себя совершенно по-новому. За эти четыре дня создалась целая философия в духе Вагнера и Шопенгауэра, но с

истинно-христианским Богом и с молитвами. Страдание – что может быть выше, возвышеннее, совершеннее? Жизнь наша – страдания; и надо уметь находить в этом мире страданий *Бога*, надо уметь по достоинству оценить те немногие минуты спокойных аполлинийских созерцаний, которые выпадают на нашу долю. Они указывают на мир иной; они не характеризуют его вполне, ибо уже один факт (и нередкий) случайности этих созерцаний в жизни – заставляет все же остерегаться абсолютной их оценки, а тот иной мир мы как раз мыслим в абсолютных формах. Но они, как просвет среди этого самозабвенного страдания, среди этой жизненной жути дионисизма, как перст указующий на горную страну, они должны нами цениться и почитаться. И, цenia их, мы получаем эту странную формулу, которая даже пугает своей откровенностью: мучительное наслаждение бытием. О, нет, не Скрябин, не «без цели», не так головоломно. Но именно *мука*, и именно *наслаждение*. – А себя в эти дни я чувствовал, говорю, особенно. Так как единым взмахом я свалил с себя ношу, тяготевшую надо мною целых полгода (если не считать еще прошлогодней весны), то было и какое-то облегчение, как будто бы вся мука и все страдания, исполнявшие раньше *всю* душу, – сгустились, собрались в одну непроницаемую кучу, отделившись от прочих областей души и освободивши их. В груди чувствовалось какое-то место, где этот сгустившийся шар страданий находится; а прочая душа, кажется, возрождалась к новым переживаниям, освободившись от гнета любви и постоянных мучений, невысказанных, неразделенных. Нужно было, таким образом, удалить этот шар, и тогда я был бы совсем свободен.

К своей полной неожиданности я избавился и от этого «шара» – 15-го января, да избавился еще так радикально, что раньше и предполагать не мог. Именно, к полной своей неожиданности получил ответ от Е.А. Пишет, что она вовсе не выходит замуж, что она и не воображала о такой определенности моих мыслей и настроений, о моем намерении назвать ее своей женой и пр. Пишет, что и она меня любит, что, может быть, будет не только «Ваше», но и «наше» счастье и т. д. Не понравилось мне это письмо. Литературно, обдуманно, а главное – писалось оно целых три дня; это верный признак неискренности и «опосредованности». Да кроме того, оно и противоречило многочисленным фактам, о которых не хочется писать тут подробно. Ни слова не сказано о том, что она понимала под «раскрытием символов»; не говорится о тех надеждах, которые она могла подавать только при мысли о браке; не опровергаются фактически слухи об ее замужестве; и уже ни слова не сказано о «нем». И т. д. и т. д. Вот, что я ей написал:

«Опять извиваешься и ползешь ко мне, как змея, чтобы я пригрел тебя на своей груди и чтобы ты снова ужалила меня в эту грудь. Несчастливая, целых три дня думала и потом вдруг разрешилась своими литературными нежностями. Не обращая внимания на мои теперешние страдания, ты все еще хочешь иметь меня в запасе. Слушай, если ты еще будешь лезть ко мне со своими нежностями, я лучше пойду в Сибирь, я тебя, проклятую сатану, застрелю в той самой комнате, где ты являлась мне ангелом. Когда ты перестанешь меня мучить? Когда ты перестанешь меня мучить?»

На это уж едва ли что-нибудь она ответит. Так вот, это ее «признание в любви», моя оценка этого признания, ее длинное письмо и мой ответ на него, – все это вырвало у меня из души тот клубок страданий, о котором я выше говорил. Чувствую сейчас необычайное облегчение. Е.А. как будто виделась во сне, в театре. И весь роман мой, такой необычный, – представляется мне какой-то пьесой, которую я только что прочел. Сегодня даже звонил 74-00, а до сего времени ведь боялся каких-то расспросов. Ничего не боюсь теперь. Не прочь «поощрять» милых, невинных девушек. Это тоже показатель того, как я отхожу от реальности, от желания воплотить свои грезы в реальную действительность, которое в первый раз так сильно ощутилось в отношениях к Е.А. Возвращаюсь опять к прежним оптимистическим и аполлинийским созерцаниям и чувствую здесь свои родные места. Опять дело проще и поэтичней. С Е.А. все было чрезвычайно сложно, и Вагнер мой был близок к осуществлению. Нет, это не мой удел. Мне только быть таким, каким я был, напр., в 8 классе гимназии, или на первом курсе университета, когда целые вечера уходили на то, чтобы писать десятки страниц Кочетковой, Лурье, Алексеевой и пр. Мечты, прекрасные, возвышенные мечты, а не тяжелое выполнение их в жизни. В жизни, в реальной жизни – труд, как это было у меня всегда. Все остальное в мечте. «Мечта, – скажу я опять, – не нуждается в осуществлении». Господи, благодарю тебя за благополучное перенесение ниспосланного Тобой испытания.

А Е.А.! Боже мой, какой она кажется далекой! Ну, просто это в романе я о ней прочел. Разве она была в действительности!

Удивительна жизнь, и роскошны ее эксперименты! Я благодарю судьбу за этот эксперимент. Вчера, лежа, думал, как под влиянием романа с Е.А. я опять начинаю интересоваться этической проблемой^{1*},

^{1*} К 1912 г. относится работа Лосева «Этика как наука» (напечатана впервые в журнале «Человек», 1995, № 2).

заброшенной после гимназии вследствие психологии и университетских формальностей. Да. Жизнь есть школа.

29 янв[аря] 1915 года^{1*}.

22 марта 1915 года. Светлое Христово Воскресение

Воскресение Твое, Христе Спасе, ангели поют на небесах: и нас на земли сподоби чистым сердцем Тебе славити^{2*}.

Переживши мировую трагедию Страстной недели и встретивши светлое Христово Воскресение, не имеем слов высказать многострунную песнь души нашей. Мы даже не радуемся, как и не скорбим; мы уже коснулись тамошнего мира, мы уже вкусили от божественной трапезы. Высшая степень радости уже перестает быть радостью, ибо она растворяет в себе, погружает в до-мирный океан божественного естества, от которого отпал мир. Нельзя радость нашу о Христе Иисусе называть радостью, ибо это так мало звучит и так мирски-обворывает. Не радуемся мы Твоему преславному воскресению, Христе Спасе, но соучаствуем Тебе и через Тебя зрим свет неприступный, за который Ты пострадал. Нет ни одного человеческого чувства, с которым бы можно было сравнить радость нашу. Нет ни одного смутного и ясного движения души нашей, из которого можно было бы составить радость о воскресшем Спасителе. Больше того. Вслушиваясь в эти далекие и близкие звуки, возвещающие нам бытие высочайшее, мы чуем всю основу, наиболее глубинную и сокровенную основу и всех прочих наших вздыханий к горнему миру. Мы чуем религиозную основу высших художественных созерцаний. Мы чуем религиозный смысл нашей нравственной деятельности. Мы чуем религиозный поток наших чувств к любви и к единению душ. Это же и есть та религия, та святая жизнь, о Господе Иисусе, которая зацветает в православной церкви столь грандиозными и величественными символами Страстной недели. И все это не есть только радость. Все это есть основа всей нашей вообще разумной жизни, не просто радость, которая предполагает и свою противоположность – страдание, а то всемирное радование, которое онтологически характеризует собою бытие высочайшее, бытие вселенское, и потому не допускающее себе никакой реальной антитезы.

Наблюдаемая нами природа являет тайные знаки своего отпадения от первоначального цельного Естества. Мир разорванного про-

^{1*} Запись в дневнике отсутствует.

^{2*} Песнопение, стихира во время крестного хода вокруг храма перед Пасхальной утренею.

странства, мир опространствленного времени, мир разъединенных душ, – ты ли хочешь быть самостоятельным и вечным. О, как заблуждаются те, которые чтут под наблюдаемыми непреложными «законами природы» подлинное выражение сущности природы, как не видят их очи и уши не слышат тайного голоса природы, стенающего по своей прежней жизни и стремящегося к обожению! Воскрес Христос, – и чувствуем этот разодранный и злой мир. Воскрес Христос, – и чувствуем жизнь бытия, высочайшего, от которого отпали. Воскрес Христос, – и чувствуем основу всех наших горних вздыханий. Такова радость наша и такова воля на земли чистым сердцем Тебе славити.

23 марта 1915 г. Понедельник

В эти дни проникновенных чувств высшей жизни во всякой даже мелкой черте жизни видится ее глубокий смысл и далекая ее перспектива. Так, вчера вечером, когда я поздравлял по телефону Киру Михайловну с праздником, между нами завязался разговор, может быть, и ничем особенным не отличающийся, но такой, в котором мы оба почувствовали струю интимного понимания, пробежавшую между душами нашими. После приветствия и разговоров о предстоящих постановках в нашем абонементе, я сказал ей: «Хотите, К[ира] М[ихайловна], чтобы я Вас обидел?» – «Хочу». – «А Вы очень будете обижаться?» – «Нет, говорите. Ведь раз вы это хотели сказать, то, наверно, это не обидит». – «Ну, так слушайте. Вы тоже еще невзятая крепость. Чтобы взять вас, надо иметь проникновенную душу и сложную массу переживаний. Обыкновенно женщины любят нахалов, клоунов и банкиров. Для Вас все это слишком достижимо, чтобы вы действительно могли этим удовлетворяться. Вы еще невзятая, невзятая крепость». – Я был удивлен и даже поражен, когда она согласилась со мной... Мало-помалу разговор принял довольно интимную форму, и в конце концов я отошел от телефона с пылающими щеками. Да и она, видимо, почувствовала многое. «Меня это даже волнует. Вы так просто и без лишних слов поняли меня и коснулись того, над чем я сама много думала. Именно, крепость еще не взята. Взятые только первые форты, а кремль, середина еще остается нетронутой...» Так вот что таится под этой изящной фигурой светской дамы! Всегда такая веселая и разговорчивая, такая светская и обходительная, – она еще не вкусила настоящей любви, и супруг ее, овладевший первыми фортами, не сумел и не смог взять самого главного... Да и что такое этот супруг?.. Это какая-то странная фигура. Елена когда-то намекала на его какую-то болезнь. Да оно и правда странно: живут зимой на даче, он никогда

не показывается в свете, не ходит он и в театры. Кира Мих[айловна] на концерте и в театре всегда одна. Можно о чем угодно говорить с Кирой, но никогда ни одного слова об ее супруге. Странно все это. Но неужели же Кире это доставляет еще и страдание? Ведь думать-то об этом она еще может, но страдать, повинувшись этой жизни, это ведь нечто совершенно другое. Неужели у Кире нет внутреннего, душевного спокойствия, неужели ее постоянный смех и веселость есть только маска, из-за такта и светского приличия надеваемая, чтобы не показать свою душу нескромным очам?..

Все это еще для меня тайна. Но не тайна то, что вчера между нами пролетела искра нежного и интимного понимания; не тайна то, что Кира, по ее словам, приобретает во мне даже друга, без лишних слов подошедшего к ее тайне; не тайна, наконец, то, что Кира относится ко мне нежно и ласково и что вчерашний разговор наш был целым событием в истории наших отношений с нею. Неужели я призван быть ее помощником?!. Но ведь она же замужем, у нее же маленькая девочка...

Да будет воля Твоя! Радуюсь тому, что вчерашнее проникновение душ наших, хотя и начальное, хотя и частичное, ясно ощущается мною, как принадлежащее к тому же порядку единения душ в любви, ради которого страдал и воскрес Христос. Христос воскрес из мертвых, смертию смерть поправ и сущим во гробех живот даровав^{1*}. Даруй живот и нам, Господи!

11 июня 1915. Переписываю сюда 2 июля 1915.

Сию в халате, на больничном дворе^{2*}, а в душе волнуются неясные звуки, вдруг возникшие и вдруг напомнившие о счастье и о прекрасной, полной жизни. В жизни нет более тонкого наслаждения, как то, которое создается радостью взаимного проникновения душ, и даже не проникновения, а только намеков на него, только одного устремления к нему; все равно, – осознанного или неосознанного. А на этих днях судьба мне вновь послала пережить эту радость и это ощущение высшей жизни, к которой в обыкновенное время только стремишься. Ольга Эммануиловна – вот имя той красоты и девственности, которые явились мне в этот приезд в Новочеркасск. Опять ощутился этот зуд счастья, это щекотание, которое испытывает душа, созерцая другую

^{1*} Пасхальный тропарь.

^{2*} А.Ф. Лосев получал отсрочку военной службы в казачьих войсках. По правилам он должен был лечь в больницу (у себя на родине) для обследования здоровья и особенно глаз, так как страдал сильной близорукостью.

душу, и опять хочется счастья, хочется отдать свою душу этой другой душе, а ее вобрать в себя, стать с ней. Такая нежная и простая душа, такой здравый смысл и такая в то же время девственность и женственность, – как все это находится подле такого неяркого и бледного по душе человека, как ее муж! А она была так откровенна, что чуть ли не в первое наше свидание сказала мне, совершенно незнакомому ей человеку, всю правду о своем «счастье». Она была так проста и откровенна, что я мог совершенно свободно заметить все, что только может быть для нее характерным. Милая Олечка! Вы не замужем, нет! Вы еще нетронутая, чистая девушка; Ваше сердце еще ждет любви, еще ждет красоты, которая откроет Вам глаза на всю глубину жизни и мысли. С Вашей нежной душой может быть вблизи только такая же нежная и простая душа, и не *Вашему мужу дано быть Вашим мужем и перед Богом*^{1*}. Чем дальше Вы живете, тем более Вы сознаете свое одиночество и тем более жаждете настоящей любви и истинного счастья. Ваш муж понимает Ваше превосходство над ним и ради этого он дает Вам большую свободу. Это единственно, чем ценен для Вас муж, живущий сейчас с Вами. Не будь же его, Вы оставались бы чистой и прекрасной девушкой, и к Вам даже сейчас трудно отнестись иначе, как к девушке, такой же милой, невинной и очаровательной, как и Ваши две сестры. Иначе бы я говорил с Вами, если бы Вы не были замужем, и другие бы песни полились из моей помолодевшей души навстречу к Вашему чистому, нетронутому сердцу. Но теперь мы с Вами далеки один от другого, и препятствия, хотя и чисто внешние, но все же такие, которые мы с Вами едва ли сумеем одолеть, – мешают нашим душам породниться больше и узнать то сокровенное ядро в них, которое, как я верю, тождественно и в Вас, и во мне. Мы расстанемся с Вами, и, может быть, уже никогда не увидимся. «А счастье было так близко, так возможно...»^{2*} Прощайте, милая, добрая, Олечка, и не поминайте лихом «профессора», который был близок к тому, чтобы полюбить Вас и связать свою одинокую науку с Вашей нежной помощью.

25 июня 1915 г.

Нет, надо купить Вейнингера и опять его перечесать. Женщина – это сама сексуальность. У нее постоянно чешется, щекочется, зудит. Это я по поводу О.Н. Умна, в высшей степени сознательна, часто далека

^{1*} Подчеркнуто синим карандашом, видимо, следователем Лубянки.

^{2*} Строки из XLVII строфы VIII гл. «Евгения Онегина». Слова Татьяны, обращенные к Онегину при их прощании, процитированны неточно: «А счастье было так возможно, / Так близко!..»

от мещанства, даже, можно сказать, много страдает и терпит от жизни, но... никогда она не перестает быть женщиной, той самой женщиной, которую так гениально изобразил Вейнингер. Раньше я писал дифирамбы О.Н. Не отказываясь от них, теперь буду писать то, что надо добавить на основании фактов. Прежде всего укажу на факты из ее жизни, которые она мне с странной откровенностью, граничащей с мольбой о пощаде, сообщила несколько дней тому назад в Алекс[андровском] саду. Ее молоденькая фигурка, сознательное и потому пренебрежительное отношение к «супружеским обязанностям» и многие другие признаки заставили меня тогда в госпитале написать о ней несколько вдохновенных строк. Впрочем, это было в значительной мере и просто реакцией на больничную животную жизнь. За исключением этих реактивных элементов, было многое от чистого сердца. Вот к этому-то я и делаю сейчас добавления. Операция, про которую она имела смелость мне сказать, оттолкнула меня от нее, хотя бессознательно она рассчитывала на жалость. И оттолкнула прежде всего тем, что тут мне представилось во всей наготе это проклятое «Ж», которому посвящено много верных мыслей у Вейнингера. Да, и она, этот в высшей степени сознательный человек и даже причастный к страданию очищающему, и она – увы! – «женщина» в той же мере, что и все прочие, и она хочет удовлетворения похоти, не желая иметь детей. Этот развал и ужас, который захватывает наши семьи, – в создании его участвует и эта женщина; и она не могла удержаться от этой чесотки, от этого «непрерывного щекотания», по терминологии Вейнингера. Но нужно сказать и еще больше того. Однажды после ужина до моей комнаты донеслись звуки поцелуев (руки, как она потом утверждала). Что же, значит? На словах: он мне не нужен, я живу с ним только для него, они мне все противны... А на деле – спать и целоваться продолжает с ним?.. О низкое, жалкое, слабое, похотливое существо! Она настолько цинична – да, скажу прямо, цинична, – что однажды довольно резко выразалась против «домовитости», понимая этот термин, конечно, очень широко. – Я содрогнулся, когда услышал поцелуи. Я стал ее презирать, когда узнал об операции...

17 дек[абря] 1918 года.

1. Одно из двух: Или все сыты, все равны, все одинаково счастливы и «тогда полная справедливость, абсолютная; или не все сыты, а некоторые, не все равны и счастлива только часть и притом, как вообще, небольшая. И тогда – нет «справедливости», тогда неравенство и депотизм.

2. А главное, вот что еще одно из двух: или *справедливость*, и тогда – никто ничего не станет делать, все будут делать только для себя, и прости-прощай тогда вся хваленая, изысканная культура; или пусть будет культура, пусть будет электричество и пар, трамваи и аэропланы, и тогда прости-прощай справедливость.

1. *Социалисты ошибаются. Никакого человека не заставишь выполнять черную работу, если у тебя не будет в руках пулемета или вешалки. Дай всем свободу, – все откажутся и от трамваев, и от железных дорог, все заведут натуральное хозяйство, и культуры не станет в несколько десятилетий.*

2. Но социалисты правы. Ибо социализм только и возможен при монархизме. Помилуйте, в стране жуликов и нищих – какой же социализм будет без пулемета? Коммунисты думают: «Ага, вы не хотите быть социалистами, ну так мы пулеметом вас!» Ну, конечно, все сразу делаются социалистами. Вот и скажите мне теперь по совести: это ли не монархизм? Все дело, господа, в одном: кто у кого на шее сидит. А уж сидение на шее – это извините, это – религия и онтология. Социалисты – правы!^{1*}

2.<...>

2 янв[аря] 1919 г. нов. ст.

АРТИСТ

Великое, священное слово. В артисте красота, сошедшая на землю осветить наши тоскующие пути. Красота игры, божественная сладость отрыва от всего полезного и утилитарного, святая незаинтересованность, наслаждение в океане Жизни, идущей ввысь, идущей долу, стоющая и ликующая Страсть Мира, неизреченная полнота восторга и существенная красота Хаоса, – все, все в Артисте – и Хаос, и Радуга, и Мятеж, и Успокоение. Струны натягиваются, звенят. Волшебник ликует, он прорвался, и Мировая Воля, страстно волнуемая и мятежно наслаждающаяся, широким морем, без берегов, без горизонтов, все заливаает и сравнивает, весь Мир погружает в дрему, в сон, в грезы. Как бы оглушенный, стоит недвижим раб судьбы. К мировой артерии, к мировой магистрали прильнул я, страстный и пьяный, сонный и безумный, и услышал биение Жизни. Той, что за всем. Артисту – моление наше, восторг, артисту – все, он – Бог и Творец, он – Пророк и Царь.

^{1*} Подчеркивания (выделены курсивом) принадлежат, видимо, следователю ОГПУ-НКВД. Далее, после п. 2. текст отсутствует. О связи этого фрагмента с анархистскими идеями П. Кропоткина см.: *Тахо-Годи Е.А.* Алексей Лосев в эпоху русской революции: 1917–1919. М., 2014 (им. указ).

Концерт Листа (ф-п.) *Es-dur*, Кампанелла – *его же*^{1*}.

Какая-то манящая, ласкающая нежность. Какая-то утонченная, интеллигентная красота, умная и изящная грусть. Это именно искусство, и притом верх его. Вагнер – уже не искусство. Это что-то выше искусства, выше творца и творцов. А Лист все еще артист, все еще художник, все еще погружен в любование звуками и переливами их. Воспевший сладость тонкой грусти, в простоте познавший наслаждение от познания Мира, таящий в себе чуткое, наивное, близкое-близкое и родное, что-то детское, из далеких воспоминаний сотканное, что-то интимное, теплое, умное и красивое, не от преизбытка животных сил красивое и сильное, но от тонкой, интеллигентной усталости и чуть заметной грустной дымки красивое и нежное, – к тебе, великому Артисту, слезы мои, к тебе вся радость и тоска моя. Возьми у меня мою последнюю рубашу, мой последний кусочек хлеба. Я все отдам и все оставлю. Только бы слушать тебя, только бы быть с тобой^{2*}.

^{1*} Упомянуты Первый концерт *Es-dur* для фортепиано с оркестром; концертный этюд № 3 по Паганини, «Кампанелла».

^{2*} В этой дневниковой записи уже угадываются некоторые будущие мотивы «Музыкального мифа» из книги А.Ф. Лосева «Музыка как предмет логики» (1927).

ОТЧЕТ О ЗАНЯТИЯХ В 1916–1917
АКАДЕМИЧЕСКОМ ГОДУ ОСТАВЛЕННОГО ПРИ
МОСКОВСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ ПО КАФЕДРЕ
КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОЛОГИИ
ЛОСЕВА АЛЕКСЕЯ ФЕДОРОВИЧА,
С ЧЕТЫРЬМЯ ПРИЛОЖЕНИЯМИ

Содержание

- I. Общие замечания.
- II. Греческая филология.
 - A. Греческая литература.
 1. Жизнь и творчество Архилоха.
 2. Материалы к историко-мифологическому анализу трагедий Софокла.
 - B. Греческое государственное право. Изучение общих типов греческого политического мышления.
 - C. Греческая эпиграфика. Изучение эпикурейской надписи III века из Эноанды ликийской^{1*}.
 - III. Римская филология. Изучение позднейших произведений Овидия в их зависимости от ранних, эротических.
 - IV. Университетские семинарии, лекции и экзамены.

Приложение^{2*}

- I. Конспект занятий по Архилоху (I-ая часть «Программы по греч[еской] лит[ературе]»).
- II. Конспект занятий по изучению основных типов греческого политического миросозерцания.

^{1*} Надпись из города Эноанды в Ликии (Мал. Азия) была открыта в середине 80-х годов XIX в., датирована 120 г. н. э.

^{2*} Последующий состав «Приложения» соответствует только первому пункту («Конспект занятий...»).

III. Эпикурейская надпись из Эноанды (сообщение).

IV. Риторика «Тристий» в связи с риторикой «Героинь» Овидия^{1*} (статья).

Отчет о занятиях оставленного при Московском Университете по кафедре классической филологии Лосева Алексея Федоровича

I. Общие замечания

В основу моих занятий по классической филологии в 1916–1917 учебном году были положены два главных принципа. *Первый* принцип сводился к выполнению и скорейшему окончанию тех основных задач, которые были мне рекомендованы *Инструкцией*, данной Историко-филологическим Факультетом при моем оставлении для ученых целей при Университете. Исполнение этой Инструкции было необходимо связано с приступлением к *магистерским испытаниям* и с подготовкой к их дальнейшему продолжению.

Второй принцип, по существу менее формальный, остается вполне тождественным с теми общими задачами и методами, которые я всегда ставил при изучении и исследовании классической древности. Как в дипломной работе об Эсхиле и в работах прошлого года, я преследую одну основную цель: *изучить наиболее внутренние элементы древнегреческого мирозерцания в их типической оригинальности и завершенности*. В связи с этим мною выбирались и темы для исследований.

Эти оба принципа, – один – формальный, другой – материального свойства, – как это вполне ясно, не всегда могли вполне соответствовать один другому, часто они даже находились во взаимном противоречии. Однако почти всегда вопрос разрешался тем, что темы, интересовавшие меня и вызывавшие во мне наиболее глубокий к себе интерес, в то же время одобрялись гг. профессорами и в качестве вопросов для магистерского испытания.

В результате соединения этих двух принципов получился и соответствующий подбор вопросов, интересовавших меня в течение истек-

^{1*} Упомянуты «Скорбные элегии», или просто «Скорби» («Tristia») и поэма «Героини» («Heroides») Овидия.

шего академического года. Все эти вопросы можно разделить прежде всего на два основных отдела – отдел *греческой* филологии, которая всегда интересовала меня прежде всего (и потому в отчете ей принадлежит главное место) и отдел *римской* филологии. К этим двум пунктам надо прибавить еще и некоторые мои занятия в Университете, т. е. посещение лекций и работу в семинариях.

II. Греческая филология

А. Греческая литература.

1. Жизнь и творчество Архилоха.

До настоящего академического года интересы мои в области истории греческой литературы были всецело сосредоточены на греческой драме, в частности на трагедии. И задачи магистерского испытания и самая сущность изучения литературы давно уже требовали расширения моих прежних точек зрения. Поэтому в отчетном году мною был выбран для детального изучения представитель греческой лирики, а именно Архилох, как один из более ранних и оригинальных. Мною были детально поставлены прежде всего а) вопросы хронологии и биографии Архилоха, затем б) вопросы, связанные с нововведениями Архилоха в области языка и метрики, и, наконец, с) вопросы об идейном содержании поэзии Архилоха и искусстве его в отношении формы и композиции. Более детальные указания на фактическую разработку лирики Архилоха см. в приложении I (программа магистерского испытания по истории греческой литературы).

2. Материалы к историко-мифологическому анализу трагедий Софокла.

Этот пункт составляет один из вопросов, относящихся к комментированию трагедий Софокла, взятых мною для магистерского испытания. Основанием служил комментарий Р.С. Jebb'a и проф. Ф.Ф. Зелинского в предисловиях к их изданиям и переводам Софокла. Из отдельных выводов можно отметить, напр[имер]: *двойную* концепцию трагедии Эдипа в ее до-софокловском состоянии – *киклическую*, в которой центр тяжести падает на преступную любовь Лаия к Хрисиппу, сыну Пелопы и на «Пелопово проклятие», и – *лирическую* (Ф. Зелинский в «Др[амы.] Соф[окл.]», П., 27 стр., 1915, относит создание ее к какому-нибудь лирику), в которой центр тяжести падает на рок и на Дельфийский оракул; далее, можно отметить *тройную* концепцию трагедии Электры в ее до-софокловском состоянии – *эпическую*, где собственно еще нет настоящей трагедии, так как Орест после убийства Эгиста спокойно царствует, – *лирическую*,

где впервые вносится в миф об Оресте сильный трагический элемент и Эриннии, – и *эсхиловскую*, где выдвигается в этом мифе на первый план не личная месть и не религиозное очищение, но государственное учреждение. С точки зрения историко-мифологического анализа рассматривались, главным образом, «Царь Эдип», «Аякс», «Филоклет» и «Электра».

В. Греческое государственное право.

Следуя своему общему принципу, указанному в § 1, я и в области греческого государственного права старался *изучить наиболее внутренние элементы древне-греческого мироощущения в их типической оригинальности и завершенности*. Результатом этого явилось стремление, прежде всего, к идеологической стороне греческого государственного права или, конкретнее говоря, *к установлению и исследованию основных типов греческого политического мышления*. Свои наблюдения я довел до Аристотеля. Основными типами греческого политического мышления являются, по моему мнению (см. приложение II: «Основные типы политических учений у греков») следующие. Во-первых, древнейший *космический* тип отличается признаками созерцания мироздания в его целом и убеждения в гибели и безнадежности всякой индивидуальной вещи, а также самые явные признаки связи политики с моралью и метафизикой. Во-вторых, *антропологический* тип политического мышления представляет собою сознательное доведение до-софистического антиномизма и релятивизма до конца и преобладание отрицательных учений в софистике, от благодушного скептицизма Протагора до крайнего индивидуализма Калликла^{1*}. Третий тип, сменивший исторический тип софистического антропологизма, это – *идеально-логически-эмпирические построения* Сократа. Идеальными я их называю потому, что Сократ признавал в мире и в обществе «всеобщую разумность»; *логическими* потому, что основной метод у Сократа – это его «индукция», а основание всякой добродетели, в том числе и политической, – *знание*; и, наконец, *эмпирическими* потому, что в постоянном убеждении Сократа, что справедливое = законное, слишком силен оптимизм консерватора, опирающегося на конкретный опыт государственной жизни. Четвертый основной, устанавливаемый мною, тип греческого политического мышления это – *идеально-логически-метафизические построения* Платона, который от предыдущего типа отличается прежде всего детальным развитием метафизики идей и построенной на ней теории государства. К числу основных признаков всех типов политического мышления греков я отношу *пессимизм*. В первом типе пессимизм про-

^{1*} Калликл – древнегреческий философ V в. до н. э., один из позднейших софистов, изображен в диалоге Платона «Горгий».

является в изолированном и гордом отношении философа к политике, во втором – в сознательно поставленной общей проблеме антиномизма и релятивизма, в третьем типе – в аристократическом пренебрежении Сократа к идеалам афинской демократии, в четвертом типе, у Платона, – в жизненной драме Платона, создавшего для достижения идеалов своего государства самые негодные средства и пришедшего к необходимости прибегнуть к компромиссу в своих «Законах».

С. Греческая эпиграфика.

В связи с работой в семинарии проф. Н.И. Новосадского 1916–1917 учебного года я занимался изучением эпикурейской надписи из Эноанды, принадлежащей философу II–III в. по Р.Х. *Диогену*. Приложение III представляет собою краткое изложение общих сведений об этой мало известной надписи. И здесь, как и везде, меня интересовал *общий тип* мировоззрения. Это эпикурейское мировоззрение позднего периода представляет собою резкий контраст к старому эпикурейству и тем более ко всей древнейшей философии. Дряблкое, усталое, незэнергичное, оно вполне явствует из этой огромной надписи.

Д. Греческая грамматика.

К числу постоянных задач, ставившихся мною в течение 1916–1917 года, относится и детальное изучение некоторых вопросов этимологии и синтаксиса. Главнейшим предметом изучения был R. Kuhner (*Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*) Lpz., [1904]II, 1–2).

III. Римская филология

Изучение римской филологии, как предмета, не относящегося прямо к центру моих интересов и специализации, не преследовалось мною в тех же размерах, что и греческая филология. Помимо мелких вопросов литературы и языка, связанных с подготовкой к магистерскому испытанию, сюда относится главным образом изучение *Овидия*, в частности разработка вопросов, связанных с участием в семинарии проф. М.М. Покровского^{1*} в 1916–1917 уч. году. Одним из главных вопросов этого семинария было отношение позднейших произведений Овидия к его более ранним, эротическим. Приложение IV представляет собою реферат об отношении поэтики «Тристий» к поэтике «Героинь», кото-

^{1*} *Покровский Михаил Михайлович* (1868–1942) – профессор Московского университета (1894–1930), академик (1929).

рый я не успел прочесть вследствие раннего прекращения занятий, в феврале прошлого учебного года.

IV. Университетские семинарии, лекции и занятия

В течение отчетного года мною посещались такие лекции и семинарии по классическому отделению Московского Университета, – главным образом, семинарий по греческой эпиграфике проф. Н.И. Новосадского, семинарий по римской филологии проф. М.М. Покровского и семинарий по греческому и латинскому синтаксису проф. С.И. Соболевского^{1*}. Кроме того, постоянным руководством в научных занятиях служили беседы с гг. профессорами, дававшими мне общие планы изучения предмета, указания на библиографию и методические советы.

Наконец, к числу университетских занятий относится подготовка и сдача в апреле 1917 года магистерского испытания по истории греческой литературы.

Оставленный по кафедре Классической филологии А. Лосев.
Москва, 6 окт[ября] 1917 года.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ПРОГРАММА ИСПЫТАНИЯ ПО ГРЕЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

I. Архилох

Архилох как ранний представитель эпохи ионизма.

Вопросы хронологии и биографии

1. «Monumentum Archilochi». Издание этого памятника. Демей и приключение Койраноса. Историч[еская] ценность этого труда.
2. Критика некоторых мнений по вопросам хронологии Архилоха.
 - a. Veloch и Crusius о солнечном затмении 648 г. (frg. 74).
 - b. Царствование лидийского царя Гигеса (frg. 25).
1. Упоминание у Herod. 1,12 об Архилохе и Гигесе.
2. Гигес и ассирийские документы времен Ассурбанипала.
- c. Τὰ Μαγνήτων κακὰ (frg. 20).

^{1*} Соболевский Сергей Иванович (1864–1963) – филолог-классик, профессор Московского университета (1892).

1. Мнение Страбона (XIV, 647).
 2. Мнение Hauvette (о событиях до Киммер[ийского] нашествия).
 3. Древние известия касательно хронологии Архилоха.
 - a. E. Rhode и Hauvette о традиции у древних относит[ельно] Архилоха.
 - b. Показания древних –
 1. Cic. Tusc. d. 1, 1, 3. (752–716 гг.).
 2. Aul. Gell. XVII, 21 (671–640 гг.).
 3. Евсевий (Chron. II, 86 и Praep. ev. X, II, 4).
 4. Главные факты жизни поэта.
 - a. Отношения к Фасосу.
 1. Данные картины Полигнота с Улиссом.
 2. Предание об оракуле, отвечавшем Калонду, убийце Архилоха.
 3. Теллис, Телесикл, Архилох. Мать Архилоха.
 4. Борьба с наксосцами.
 - b. Путешествия Архилоха.
 - c. Вопрос о наемничестве Архилоха (frg. 24; смысл frg. 2).
 - d. Роман Архилоха и Клеобулы.
 1. Различные версии этого романа.
 2. Источник легенды по Hauvette (frg. 35).
 3. Мнения Jurenka и Hauvette о времени романа.
- Произведения Архилоха*
- a. Передача текста Архилоха.
 1. Запись текста у поэта.
 2. Устная и музыкальная традиция (влияние на Алкея, Сафо, Каллина, Тиртея, Симонида Ам[ортского]).
 3. Произведения А[рхилоха], как предмет рецитации рапсодов.
 4. Изучение Архилоха в древности (Критий, Платон, Аристотель, Гераклид Понт[ийский], Филохор, Демей, Эратосфен, Аполлоний Родосский, Аристофан Виз[антийский]).
 5. Вопрос об издании Архилоха александрийскими учеными.
 6. Отношение к Архилоху у позднего язычества.
 - b. Нововведения Архилоха в области формы поэзии.
 1. Язык.
 - α. Степень зависимости от эпической традиции.
 - β. Вопрос о по и ко в указат[ельных] мест[оимениях] и нар[ечиях].
 - γ. Fick и Hoffmann о чистом ионизме Архилоха.
 - δ. Оригинальность Архилоха.
 2. Метрика.
 - α. Отказ от гекзаметров катὰ.

β. Вопрос об элегическом дистихе до Архилоха.
γ. Метрич[еские] комбинации на почве элегич[еского] размера (гекз. дакт. + дакт. катал. триподы, гекз. дакт. + дакт. акатал. тетраподия).

δ. Ямбич[еский] размер.

1. До-архилоховская история ямба.
2. Ямбический триметр до Архилоха («Маргит» Гомера).
3. Область метрич[еских] реформ Архилоха.
4. Перечень метрич. сочетаний Архилоха.

Идейное содержание поэзии Архилоха

а. Эпические элементы мировоззрения.

1. Менее народные легенды (упоминание о Тантале в fr. 53, рассказ о Койраносе, Ἰόβακχοι, песенка в честь Геракла, возможность мифа в дифирамбе).

2. Более подробные легенды (рассказы об участии в сражениях, басни).

б. Религия Архилоха.

1. Черты рационалистического антропоморфизма.
2. Τύχη καὶ μοῖρα, взгляд на смерть.
3. Предшественник трагедии.

с. Патриотизм и политический индифферентизм.

д. Чувство независимости в выражении страстей и проступков (женщины, друзья; общий сатирич[еский] характер творчества).

е. Обвинения Архилоха в язвительности (термины древности: λοιδορία, какηγορία, βλασφημία).

ф. Вопрос об αἰσχρολογία Архилоха.

1. Сгущение красок в позднейшей традиции.
2. Литературные и бытовые источники сатиры.
3. Личные качества Архилоха как источник его сатиры.
4. Сатира на Необулу.

Искусство Архилоха в отношении формы и композиции

1. Форма произведений и индивидуальность поэта.

α. Диалект.

β. Лексические ресурсы.

γ. Hauvette о последовательности ямба и элегии у Арх[илоха].

δ. Элегия, ямб, эпод в выражении нападок.

2. Композиция.

α. Объем стихотворений.

β. Гениальный беспорядок.

3. Стиль. Отзыв Квинтилиана^{1*}.

^{1*} Так в оригинале.

Место и роль Архилоха в ионийской цивилизации

1. Близость к ионизму.
 2. Архилох и 7 мудрецов.
 3. Первый лирик.
- A. Hauvette. Un poète ionien du VII^e Siècle, Archiloque. P. 1905.
Monumentum Archilochi. Inscr. Graec. V. XII, fasc. V, pars I. Berl. 1903.
n° 445.
- Hiller von Gärtringen. Archilochsdenkmal aus Paros. D. Berichte d. K. Preuss. A. XLI, 1236–1242.
- C. Wölfflin. Die Epoden des Archilochus Rhein. M. XXXIX, 1885.
Crusius y Pauly-Wissowa.
Bahnje. Quaestiones Archilocheae. Gött. 1900.

II. Происхождение греческой трагедии

- Филологическая и философская точка зрения.
Свидетельства древности.
1. Асклепиад Траг[илский, из Трагила] и др.
 2. Аристотель. Его три главные пункта –
 - α. «Импровизация».
 - β. «Сатировская» игра.
 - γ. «Дифирамб».
- Геродот и Свида об Арионе как режиссере «трагического» дифирамба.
1. Традиционное мнение Велькера, О. Мюллера и др.
 2. Мнение Reisch'a.
- Сатиры и сатировская игра.
1. Литературные данные (Гесиод, Пиндар, Плутарх).
 2. Живопись на вазах.
 - α. Эпоха архаич[еского] стиля.
 - β. Строгий стиль.
 - γ. Изящный стиль.
 - δ. Эллинистическая эпоха.
 3. Два основных типа сатира–силена.
 4. Вопрос о козловидности сатиров.
 5. Общее значение сатиров по Ницше и истинный смысл аристотелевского выражения «ἐκ σατυρικοῦ».
- Дифирамб.
1. Этимология διθύραμβος.

2. Свидетельства древности о дифирамбе (Архилох, хрест[оматия] Прокла, XXIV песнь Гомера, Вакхилид, Геродот об Арионе).

3. Общие выводы:

- a. Вид хорической лирики.
- b. Связь с культом Диониса.
- c. Экстатический характер.

Недостаточность сатировск[ой] игры и дифирамба для решения проблемы происхождения трагедии.

Значение культов для трагедии.

1. Дельфы, Крит и др.
2. Элевсинские мистерии.
 - a. Процессия из Афин в Элевсин.
 - b. Δρώμενα Элевсина.
 - c. Данные у Эсхила.
 - α. Данные биографии и отзывы свидетелей.
 - β. Культ Земли у Эсхила.
 - d. Дионис элевсинский.
 - e. Хтонические элементы в трагедии.

Значение трена для трагедии.

1. Древние о тренетич[еских] элементах трагедии.
2. Общее тренетическое построение трагедий у Эсхила.
3. Истинное значение трена.

Соединение дифирамба, сатиров, мистерий и трена в трагедию.

III. Характеристика творчества Эсхила

Данные количественного и формального анализа.

1. Случаи упоминаний об олимпийских богах в сравнении с количеством упоминаний о Зевсе.

Зевс – 184; остальные – 145; т. е. на Зевса 55,9%

Арес – 37, Аполлон – 36, Аид – 16, Гера – 10.

2. Случаи вокативных форм Зевса – 24, ост. богов – 34, т. е. на Зевса 41,3%.

3. Случаи упоминания второстеп[енных] божеств и персонификаций – Δίκη – 18, Моῖρα – 16, Ἐρνύς – 28.

4. Новые эпитеты божеств (Аполлона, Афины) и новые функции.

5. Новые элементы в культе («спиритизм» и экстатизм).

6. Частые упоминания о «боге» (θεός) просто.

Вопрос о пантеизме Эсхила.

1. Сторонники пантеизма (Nägelsbach, Fr. Cipolla).

2. Сторонники теизма (Dronke и др.).
3. Примирительная позиция Fischer'a.
Атрибуты верховного божества.
 1. Всомогущество и единомержавие (μέγας, βασιλεύς, ἄναξ, ἄν. ἀνάκτων, τελέων, τελειότατον κράτος и пр.)
 - а. Зевс – виновник горя и радости (Эт[еокл] и Пол[иник], поход во-йны Дария, Данаиды).
 - б. Остальные боги – от Зевса (разум Афин, Апол[лон] у трона Зевса)
 - с. Расширение функций Зевса (Ζεὺς <пропуск в подлиннике>)
 - д. Зевс = Судьба = Дика.
 2. Всеведение и премудрость Ζεὺς πανόπτας. Зевс – верховный судья (νεμέτωρ). Понятие <пропуск в подлиннике>
 3. Благость и милосердие (ικέσιος, ικτήρ, γεννήτωρ, κτήσος и пр.)
 4. Пространство и время.
 - а. Близость к народной вере.
 - б. Ограниченность в простр[анстве] (Зевс = небо) и времени.
 5. Образ Зевса.
 - а. Спиритуализация.
 - б. Морализация.
 - с. Понятие «монотеизма» в применении к Зевсу.
- Анализ трагедии «Прометей».
 1. Противоречие «Прометеея» с другими трагедиями.
 2. Боги и люди «Прометеея».
 3. Hermann и Zeller о Прометее.
 4. Лингвистические и сравнит[ельно]-мифологич[еские] данные.
 - а. Индоевроп[ейская] старина мифа.
 - б. Всеv. Миллер о «кавказских великанах, приков[анных] к горам».
 - с. Близость «Прометеея» Эсхила к первоначальному мифу о боге огня. Этические элементы в теологической системе Эсхила.
 1. Формы божественного откровения, –
 - а. в людской судьбе,
 - б. в голосе совести.
 2. Религиозный характер этических принципов (δίκαια = θυσία, θεοβλαβεῖν)
 3. Учение о возмездии.
 - а. Арена – земная жизнь.
 - б. Карающий (по преим[уществу]) характер правосудия.
 - с. Наказание потомства (πρώταρχος Ἄτη)
 - д. Виновность потомков.
 - е. Иллюстрация на отд[ельных] трагедиях.

Эсхатология Эсхила.

1. Суд Гадеса.
2. Неясное отношение его к здешнему суду (мнение Rhode).
3. Состояние души усопшего.
 - a. Традиционный материализм.
 - b. Усопший – тень, ὄψαρ.
4. Взаимообщение душ умерших и живых.

Общая характеристика.

 1. Выводы из психологии чувства и воли у Эсхила.
 2. Спутанность понятий и близость к народной вере.
 3. Основные элементы мироощущения Эсхила.
 - a. Аморальная основа мира.
 - b. Мораль человека.
 4. Основные элементы трагического искусства Эсхила.
 - a. Дионисийское волнение и аполлонийское созерцание.
 - b. Связанность человека с мировыми тайнами.
 - c. Познание и страдание.

IV. Изучение общих руководств по истории греческой литературы.

Croiset, M. et A. Histoire de la litt[erature] gr[ecque]. P. 1896–99. 5vv.
W. Christ. Gesch[ichte] d[er] gr[iechischen] Litterat[ur]. I–II Rd. 1912–13.
G. Bernhardt. Grundr[iss] d[er] Gr[iechischen] Litt[eratur]. I–II. 1876.
Th. Bergk. Griech[ischen] Literaturgeschichte. I. 1872.

CURRICULUM VITAE [1918]

Родился я в г. Новочеркасске Донской области 10 сент[ября] 1893 года. В 1911 году окончил новочеркасскую мужскую классическую гимназию с первой золотой медалью. В 1911 г[оду], в августе, был зачислен в студенты Московского Университета, по Историко-филологическому факультету, по философскому отделению. В течение университетского курса работал три года под руководством проф. Г.И. Челпанова по общей психологии и под главным руководством проф. Н.И. Новосадского по классической, преимущественно, греческой филологии. Ди-

пломная работа, озаглавленная «Об изображении душевных движений у Эсхила»^{1*} и одобренная проф. Н.И. Новосадским к напечатанию, по условиям военного и революционного времени не могла быть напечатана до настоящего дня. К университетским же годам относится и большая работа (70 листов на Ремингтоне) по современным направлениям в философии и психологии под названием: «Обзор и критика основных учений Вюрцбургской школы»^{2*}. Кончил Московский Университет весной 1915 года и тогда же был оставлен при Университете по кафедре классической филологии по представлению проф. Н.И. Новосадского. В августе того же 1915 года был назначен преподавателем древних языков в московской мужской гимназии А.Е. Флёрова, где пробыл до августа 1916 года, а с августа 1916 года перевелся преподавателем древних и русского языков в московских женской гимназии Е.С. Пичинской и гимназии для обоего пола, учр[еждение] М.Х. Свентицкой. В феврале 1918 года педагогическим Советом женской гимназии Е.С. Пичинской был выбран председателем этого Совета, в каковой должности и пробыл до реформы школы на трудовых началах^{3*}. Постановлением Отдела Народного Просвещения при Московском Совете Раб[очих] и Красноарм[ейских] Депутатов 22 окт[ября] 1918 г[ода] женская гимназия Е.С. Пичинской соединилась с московской 5-ой мужской классической (с обоими древними языками) гимназией. Во вновь образованной таким способом 35-ой моск[овской] Советской школе II-ой ступени был выбран товарищем председателя^{4*} Школьного Совета, оставаясь председателем Школьного Совета школы I ступени (бывш[ей] Е.С.] Пичинской). В этих должностях пребываю и до сих пор. В течение пребывания в Университете в качестве оставленного при Университете ежегодно подавались отчеты об ученых занятиях. Занятия были сосредоточены, главным образом, на изучении греческой литературы, в особенности тех ее областей, которые граничат с религией и философией. Резуль-

^{1*} Впервые работа опубликована под несколько иным названием: «О мироощущении Эсхила» (Лосев А.Ф. Форма. Стил. Выражение. М., 1995. С. 781–880).

^{2*} Впервые работа опубликована после кончины автора также под несколько иным названием: «Исследования по философии и психологии мышления (1915–1919)» (Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. М., 1999. С. 5–224). Авторское предисловие к этой работе датируется 1 апреля 1919 г.

^{3*} Согласно «Положению о единой трудовой школе» (введено 16 октября 1918 г.) учебные заведения всех ведомств переходили в ведение Наркомпроса. При этом школа делилась на две ступени – пятилетку для детей от 8 до 13 лет, и четырехлетку – от 13 до 17 лет, а основой школьной жизни объявлялся «производительный труд... не только как метод преподавания, но именно как производительный, общественно необходимый труд».

^{4*} Т. е. заместителем председателя.

татом этих занятий явилось исследование «Происхождение греческой трагедии», представляющее сводку материалов теперешнего состояния вопроса в западноевропейской литературе^{1*}. К этому же циклу занятий относятся и небольшие исследования «Эрос у Платона»^{2*}, «Эволюция пессимизма в греческой политической литературе», «Эпикурейская надпись из Эноады»^{3*}. По греческому языку являюсь учеником С.И. Соболевского, под руководством которого работал последние годы. По римской филологии, которой занимался меньше, чем греческой, я ученик проф. А.А. Грушка^{4*} и М.М. Покровского. Одним из результатов занятий римской литературой является исследование: «Риторика последних сочинений Овидия в сравнении с его "Героинями"»^{5*}. – Мною сданы магистерские испытания по истории греческой философии и религии, греческому государственному праву и древностям и римской литературе^{6*}. Следующее испытание, и последнее, по условиям колоссальной работы по переустройству средней школы, отложено мною на ноябрь – декабрь текущего года.

Алексей Лосев

1 ноября 1918 г.

CURRICULUM VITAE [1919]

Родился я в г. Новочеркасске Донской области 10 сентября 1893 года. Окончил в 1911 году мужскую классическую гимназию с золотой медалью в г. Новочеркасске. В 1915 г. окончил философско-словесное отделение историко-филологическое факультета Московского универ-

^{1*} Следов этой работы не обнаружено. Из лосевского «Curriculum vitae» за 1919 год (см. далее) известно, что эта работа представляла собой монографию и была передана в издательство «Задруга» для публикации.

^{2*} Опубликовано: «Эрос у Платона» (Геorgию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве. М., 1916. С. 52–78). Работа завершена, судя по дате в рукописи, в ноябре 1915 г.

^{3*} Следов этих работ не обнаружено. Работа «Эволюция пессимизма в греческой политической литературе» фигурирует и в «Curriculum vitae» за 1919 год (см. далее).

^{4*} Грушка Аполлон Аполлонович (1869/70–1929) – профессор Московского университета (1907).

^{5*} Следов этой работы не обнаружено. Вероятно она же фигурирует под названием «Риторика последнего периода творчества Овидия в сравнении с ранним периодом» в «Curriculum vitae» за 1919 год (см. далее).

^{6*} Некоторые сведения о подготовке А.Ф. Лосева к магистерским испытаниям приведены в книге: *Тахо-Годи А. Лосев. М., 2007. С. 63–65. (Сер. ЖЗЛ).*

ситета. В 1914 г. работал в Берлине по вопросам современной психологии^{1*}. Весною 1915 г. был оставлен при кафедре классической филологии Московского университета для приготовления к профессорскому званию. С осени 1915 г. состоял преподавателем различных средних учебных заведений г. Москвы: древних языков в гимназии А.Е. Флёрова, русского языка и словесности в женской гимназии Е.С. Пичинской, гимназическом учреждении Гесс, гимназическом учреждении М.Х. Свентицкой. С февраля 1918 г. состоял председателем педагогического совета женской гимназии Е.С. Пичинской в Москве. После преобразования этой гимназии в 18-ю трудовую советскую школу I-й степени был до 1 января 1919 г. председателем школьного совета этой школы^{2*}. В годы 1917–[19]19 держал магистерские испытания по классической филологии при Московском университете. Последние годы состоял членом Лекционного Бюро общества преподавателей Московского университета, принимая постоянное участие в чтении лекций по различным учительским и иным курсам в провинции и в Москве по философии, педагогике и литературе.

Труды:

Происхождение греческой трагедии. 19 печ[атных] листов. Печатается в книгоиздательстве «Задруга»^{3*}.

Критика основных учений Вюрцбургской школы. 15 печ[атных] листов. Рукопись. Застряла в типографии.

Эрос у Платона. Статья в сб[орнике] «Г.И. Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве», М., 1916^{4*}.

Два мироощущения. Статья в сб[орнике] «Студенчество – жертвам войны»^{5*}.

О музыкальном ощущении любви и природы. Статья в журнале «Музыка». 1916. № 251–252^{6*}.

^{1*} В Берлине Лосев находился в мае – июле 1914 года, собирал материалы к работе, обозначенной ниже в тексте как «Критика основных учений Вюрцбургской школы». В «Curriculum vitae» за 1918 год она фигурирует под заглавием «Обзор и критика основных учений Вюрцбургской школы».

^{2*} См. об этом подробнее в тексте «Curriculum vitae» за 1918 год.

^{3*} Следов работы не обнаружено. См. об этой работе в Предисловии к книге.

^{4*} См. переиздание этой работы: *Лосев А.Ф.* Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 31–60.

^{5*} Полное название работы: Два мироощущения. (Из впечатлений после «Травиаты») // Студенчество жертвам войны / Студ. О-во искусств и изящной литературы при И.М.У.; под ред. Ф.Г. де Ла-Барта, Н.В. Самсонова. М., 1916. С. 105–121. См. ее переиздание: *Лосев А.Ф.* Форма. Стил. Выражение. М., 1995. С. 623–636.

^{6*} Полное название работы: О музыкальном ощущении любви и природы. (К тридцатипятилетию «Снегурочки» Римского-Корсакова) // Музыка. 1916. № 251. С. 195–202; № 252. С. 210–217. См. ее переиздание: *Лосев А.Ф.* Форма. Стил. Выражение. М., 1995. С. 603–621.

Статьи, предоставленные в историко-филологический факультет Московского университета при магистерских испытаниях:

Эволюция пессимизма в греческой политической литературе^{1*}.

Риторика последнего периода творчества Овидия в сравнении с ранним периодом^{2*}.

О мироощущении Эсхила^{3*}.

Учение Аристотеля о трагическом мифе^{4*}.

Элементы платонизма в чистой феноменологии. Печатается в сб[орнике] «Философия Гуссерля». Изд[ательство] «Задруга»^{5*}.

[29 октября 1919 г.]

ОБЪЯСНИТЕЛЬНАЯ ЗАПИСКА К КУРСУ «ВВЕДЕНИЕ В КЛАССИЧЕСКУЮ ФИЛОЛОГИЮ»

(2 часа в весеннем семестре)

Введение в классическую филологию должно дать обзор как современного состояния этой науки, так и попытку синтетического восприятия античности, как культурно-исторического общества. К этому примыкает и третья проблема, долженствующая стать во главе первых двух, – изучение и освещение тех примитивных стадий в развитии античного, т. е., прежде всего, эллинского духа, которые являются уже по существу, а не только методологически и пропедевтически, введением не в науку об античности, а в самую античность. Эта последняя проблема обыкновенно не играет значительной роли в традиционных курсах введения в классическую филологию. А между тем, именно только разрешение этой, по существу психологической, проблемы способно

^{1*} Следов работы не обнаружено (см. примеч. к «Curriculum vitae» за 1918 год).

^{2*} Следов работы не обнаружено (см. примеч. к «Curriculum vitae» за 1918 год).

^{3*} Эта дипломная работа Лосева, фигурирующая в «Curriculum vitae» за 1918 год под заглавием «Об изображении душевных движений у Эсхила», впервые опубликована в 1995 г.

^{4*} Эта работа как самостоятельный текст хранится в архиве Института философии Комкадемии: АРАН. Ф. 355. Оп. 2. Д. 2. *Лосев А.Ф.* Учение Аристотеля о трагическом мифе. Статья (Доклад в «Философском кружке им. Л.М.Лопатина») /1921 г./, 97 л. В дальнейшем текст был использован при написании раздела «О мифически-трагическом мировоззрении Аристотеля» в книге Лосева «Очерки античного символизма и мифологии» (М., 1930), см. переиздание этой книги: *Лосев А.Ф.* *Очерки античного символизма и мифологии.* М., 2013.

^{5*} Следов работы не обнаружено.

связать воедино столь различные дисциплины всякой и в т. ч. классической филологии, каковы: история литературы, история философии, история религии, мифология, археология, грамматика и изучение древностей. Систематическому обзору этих дисциплин должно быть предпослано историко-психологическое изучение этих дисциплин в этой форме их материала, когда эти струи общего исторического процесса – философия, религия, литература, язык и пр. – еще не выделились из общего мироощущения эллинов, когда все это впервые появляется на свет и впервые осознается в своей отдельности. Современная философская и психологическая мысль – под влиянием Шопенгауэра, Джемса, Бергсона и Вундта – по существу процессуалистична и исторична. Времена материализма и сенсуализма, трактовавших психологию, а следовательно, и историю, и филологию, как науку о каких-то изолированных друг от друга вещах, находящихся между собою в чисто механическом и отвлеченно-причинном взаимодействии, прошли или проходят безвозвратно. В истории и филологии мы не знаем ничего устойчивого и изолированного. История есть организм, и ее бытие – рождение, рост и смерть национальных организмов. Нас интересуют не вещи, но процессы; не бытие, но становление; не машины, но организмы. Догматы веры, граненые и высеченные, воспринимаются нами начиная с их зародышевого состояния, и – их граненость и сталь, растворяясь и расчлняясь, уходят во мглу религиозных инстинктов, уже по существу хаотично и в понятиях не ухватываемых. Завершенные и кристаллизованные, предстоящие нам в виде статуи, в виде картины, произведения литературы, – по мере нашего изучения их происхождения и эмбрионального состояния, – теряют все свое оформление и форму и из завершенно-скульптурных и изобразительно-живописных делаются безобразными, музыкальными (ибо музыка – только во времени, а не в пространстве), даже безликими и тоже уходят во мглу зачатий и в тайны рождения.

Так во всем.

И потому: 1) изучение завершенных форм классической литературы, религии, философии, языка, мифа и искусства не может отвечать духу современной мысли, если оно не предваряется историко-психологическим анализом этих форм и не рассматривает их как живой, единый организм, как живое тело истории, радующееся, страдающее, здоровое, больное, – словом, живое и живущее; 2) «введение в классическую филологию» должно «ввести» в отдельные филологические дисциплины путем историко-генетического их воссоединения в форме первобытной их слитности и эмбрионального единства; 3) показавши происхождение

языка, мифа, религии, литературы и пр. из хаоса первоначальных инстинктов и психофизиологических реакций, «введение в классическую филологию» должно указать те пункты, с которыми религия живет как религия, литература, как литература и т. д., выделившись из общего первоначального мироощущения человека, и дать, таким образом, психологическую классификацию дисциплин, входящих в классическую филологию. После всего этого должны быть поставлены 4) краткий обзор современного состояния каждой из этих дисциплин и 5) попытка синтетического восприятия античности, как известного религиозного, литературного и пр., – словом, историко-культурного типа. Только при соблюдении этого минимума можно из «введения» сделать именно введение, а не простое собрание фактов и методов, как это делалось.

ИСТОРИЯ ГРЕЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ. ПРОГРАММА КУРСА (4 часа в неделю, годовой курс)

I. *Общая методология истории литературы.* История литературы как наука. Основная проблема: всеобщность и обязательность суждений в истории литературы. Классификация с этой точки зрения методов истории литературы. Догматизм как методологическое учение о тождестве естественнонаучного и исторического познания. Натуралистический догматизм Тэна. Эволюционный догматизм Брюнетьера.

II. *Общая методология (продолжение).* Импрессионизм как методология истории литературы и основные его тезисы. Эстетический авангардизм в импрессионистической методологии Оскара Уайльда. Описательно-психологический импрессионизм Ю.И. Айхенвальда.

III. *Критика догматизма и импрессионизма.* Творческая индивидуальность как предмет художественной критики и пространственно-временной мир механической причинности как предмет науки в собственном смысле. Чистое понятие как точка зрения и место наблюдения в критике и истории литературы; и чистое понятие как характеристика предмета – в естественнонаучном мирозерцании. Истинная причина раскола между импрессионизмом и догматизмом – мирозерцательная. Примирение этих двух методов на почве соответствующего историко-философского мирозерцания.

IV. *Общая идея истории литературы.* История как процессуальность и организм. Науки о природе и науки о духе. Методология Г. Риккерта. Философско-психологические учения, лежащие в основе понимания истории как живого организма: спиритуалистическая концепция Бергсона, учение Вундта о <неразб.> причинности, учение Джемса о сознании. Основные слои исторического процесса: политико-социальная структура общества; научное творчество и оперирование чистыми понятиями; философское и художественное творчество и фиксация внешних рефлексий в понятии и образе; религиозное творчество и стремление перевоплотиться в новые формы внутренней жизни. Различие методологических подходов к различным слоям исторического процесса. Подход к слоям искусства и художества. Образ; его музыкальная основа и пространственно-временная структура формы. Общая задача истории литературы: изучение образности (отсюда необходимость полного учета всей общественной ступени, в которой живет и с которой связана литература) – для понимания и ощущения музыкальной основы этой образности, что и есть ее подлинная органическая основа. История и типологии.

V. *Обзор источников и пособий по истории греческой литературы.* Источники в древности. Fabricius. Bernhardy. K. O. Müller. Munk. Nikolai. Bergk. Christ. usemihe. A. et M. Croiset.

VI. Деление истории греческой литературы на периоды и суммарная их характеристика: ионийско-дорийский, аттический, александрийский, римский, византийский.

VII. *Греческая поэзия до Гомера.* Гомер и Ведийские гимны. Синкретизм и дифференциация поэтических видов по Александру Веселовскому. Формулировка Вундтом этой эволюции (III. Bd. Völkerpsychologie). Древнейшие явления догомеровской поэзии: фракийская поэзия Муз и поэзия – в связи с культом Аполлона. Эволюция понятия музыки. Лин и его эволюция на греческой почве. Орфей и обзор мифов о нем. Орфей как светлая радость музыкального и поэтического вдохновения. Музей, Памф, Эвмолп и другие древние певцы. Аполлон на Делосе и встреча его с Музами в Дельфах. Хрисофемид, Филаммон и Фамерид. Лин, пэан, ном. Значение иератической поэзии для всей последующей литературы. Пророческая поэзия оракулов. Народная песня (свадебная, похоронная и пр.). Загадки и пословицы. Сказка. Животный эпос.

VIII. *Происхождение эпоса и Гомер.* А. Веселовский. Эволюция мифа из лирико-эпической кантилены. Эволюция эпической стилистики. Роль культовой песни, гимна и сказки в первоначальной эпике. Эволюция волшебного и демонического мира «низшей мифологии» к го-

меровскому эпическому сказанию. Элементы культа предков, культа героев и мифа о природе в этой эволюции.

IX. *История изучения Гомера*. Аэды и рапсоды. Древнейшие свидетельства о Гомере. Александрийские ученые. Зенодот, Аристофан, Аристарх, Дидим, Аристоник, Геродиан, Никанор. Эпитоме. Codex Venetus A. Кратет и перипатетическая школа. Происхождение современного гомеровского текста. Хоридзонты – Вольф и его Prolegomena ad Homerum (1795). Классификация теорий по «гомеровскому вопросу». «Теория малых песен». Лахманн, Кехли. «Теория единства» и «теория продолжения». Hermann. Grote. Christ. Kirchoff. Nietsch, Niese, Erhardt, Wilamowitz-Moellendorf.

X. *Форма и содержание поэм Гомера*. Характеристика диалекта Гомера. Ложные архаизмы. Утраченные звуки. Дигамма. Транслитерация и ее значение. Теория Aug. Fick'a. Разница в языке между Илиадой и Одиссеей. Исторические напластования в эпосе Гомера. Теория европейского и азиатского происхождения. Культурные эпосы в Гомере в области техники и науки, семьи, нравов и общества, богов и религиозной жизни. Характеристика отдельных частей эпоса с точки зрения эволюционно цельных поэм. Первоначальное ядро песни II–III Илиады как позднейшая вставка. Обзор особенностей языка X песни Илиады, относящих ее к позднему времени. Суждение Грота о VIII песне и его анализ. IX песнь. Характер и стиль XXIII и XXIV песни. Вопрос о фессалийской основе и ионизации диалекта. Анализ Одиссеи у Кирхгоффа. Древняя поэма о «Возвращении Одиссея». «Продолжение» и «древняя редакция Одиссеи». «Телемахиды» и «позднейшая редакция».

XI. *Мироощущение Гомера*. Пышное великолепие бытия и влюбленность в мир. Просветление и божественность жизни в целом и в мельчайших частях. Эстетическое единство картины. Отражение влюбленности в мир на стилистике и, прежде всего, на эпитетах. Сферы светлого и блаженного успокоения духа в созерцании. Война и мир. Семья и общественная жизнь. Изображение любви у Гомера. Антитеза: влюбленность в мир и самоотдача судьбе. Увенчание и оправдание этой антитезы в особой мучительно-сладкой жажде бытия, которую ощущает Гомер. Соответствие этого взглядам Гомера на богов. Аморальность богов. Их сила и коварство, аморальная красота, их человеческая природа. Учение об Аиде. Человек и его несчастья. Олимп – видение мученика. Трагический элемент гомеровского мироощущения. Обзор главнейших изложений гомеровской религии.

XII. *Киклический эпос*. Гомеровские гимны.

XIII. *Гесиод*. Происхождение дидактической поэзии. Поэма «Труды и дни», «Теогония». Другие гесиодовские произведения.

XIV. *Греческая лирика*. Эволюция лирики в связи с развитием культуры и личности. Обзор и классификация видов греческой лирики. Эволюция элегии и ямба. Каллин. Артилох. Симонид Аморгский. Тиртей. Мимнерм. Солон. Феогнид. Фокилид. Развитие эпиграммы. Гипонакт.

XV. *Эволюция мелоса*. Понятие мелической поэзии. Значение о. Лесбоса. Алкей. Сафо. Анакреонт. Характеристика греческой торжественной лирики. Дифирамб. Героический гимн и Стесихор. Лирика хоровая. Симонид. Пиндар. Вакхилид.

XVI. *Греческая драма*. Современное положение вопроса о происхождении греческой трагедии; обзор теорий. Культ Диониса и его история. Эволюция дифирамба. Понятие о трагическом хоре.

Вопрос о влиянии элевсинской литургии на аттическую трагедию. Похоронный плач и его значение в проблеме происхождения греческой трагедии. Обзор греческого театра и его устройства. Феспид, Херил, Фриних. Трагические состязания. Трагедия до Эсхила. Структура трагедии.

XVII. *Три великих трагика*. Эсхил. Софокл. Эврипид. Объекты их мироощущения. Человеческая психология и ее эволюция. Объекты высшей реальности. Слои трагического мироощущения. Эволюция трагического языка и стиля.

XVIII. *Обзор греческой прозы в ионийско-дорийский и аттический периоды*. Ионийская классическая проза: Геродот. Софистика и риторика. Фукидид и его преемники. Аттическая философия. Сократ. Платон. Аристотель. Обзор аттического ораторского искусства.

XIX. *Происхождение комедии и Аристофан*.

Пособия по курсу истории греческой литературы.

G. Bernhardt. Grundriss der griechischen Litteratur. Halle. I Th. 1876. II Th. 1 Abth. 1877. 2 Abth. 1877.

Th. Berk. Griechische Litteraturgeschichte. Berlin. I Bd. 1812. II Bd. 1883. III Bd. 1884.

W. Christ. Geschichte der griechischen Litteratur bis auf die Zeit Iustinians. (В VII томе Handbuch der Klassischen Altertumswissenschaft liw. Müller's). Leipzig. 1912.

M. et A. Croiset. Histoire de la littérature grecque. 5 томов. Paris. 1897–1899.

В.Ф. Корш. История греческой литературы. СПб., 1881 (во «Всеобщей истории литературы», т. 1, ч. 2).

Д. Мегаффи. История классического периода греческой литературы. Пер. А. Веселовский. СПб., 1882–1883.

[РК.]Джебб. История греческой литературы. СПб., 1896.

В. Алексеев. Древнегреческие поэты в биографиях и образцах. СПб., 1895.

А. и М. Круазе. История греческой литературы. Пер. под ред. Жебелева. СПб., 1916.

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ СИНТАКСИС ГРЕЧЕСКОГО И ЛАТИНСКОГО ЯЗЫКОВ. ПРОГРАММА КУРСА

(4 часа в весеннем семестре, курс общедоступный)

Рекомендуется для углубления элементарного курса древних языков.

I. *Две точки зрения:* общепсихологическая и конкретно-эмпирическая.

II. *Выводы с общепсихологической точки зрения.* Общая эволюция понятия имени. Эволюция прежних форм.

III. *Вопрос об основной характеристике глагола.* Понятия Zustand и Thätigkeit. Эволюция Zustand в трех направлениях: эволюция объективного содержания в глаголе (genera), эволюция субъективного содержания (modi), эволюция общих элементов чистого отношения (tempora). Психологическая текучесть границ между отдельными стадиями эволюции.

IV. *Эволюция в сфере субъективного содержания глагольного понятия.* Zuständliches Denken в его отношении к gegenständliches Denken. Исходная точка эволюции: нераздельность субъективного состояния и объективного факта (предметность, имманентная сознанию, или, с другой точки зрения, Begehrung-?). Эволюция этой предметности, имманентной сознанию, в связи с различными волевыми состояниями сознания: modus активной целенаправленности сознания (coniunctions и imperations), модус пассивной целенаправленности (optations).

V. *Ограничение и точное определение Grundbedeutung модуса.* Элементы, вводящие в понятие модуса, и точное определение модусов. Критика с этой точки зрения определений модусов у Tiersch, Aken, Matthiäu, G. Hermann, Bernhardy, Kühner, Madvig, Dellbrüch, Аландского, Koch, Stahl, С. И. Соболевского.

VI. *Выводы конкретно-эмпирической точки зрения.* Наблюдение над употреблением *coni. adhort.* у Гомера и три главнейших вывода из них: 1) представление о действии вне времени совершения действия, 2) наличие в моменты признания формы *coniunct.* некоторых чувств и душевных волнений, 3) стремление через действие, выраженное формой *coniunctivi*, освободиться от неприятного чувства или продлить приятное. Четыре основных типа *coniunctivi* и *optativi* у Гомера, установленные в зависимости от степени дифференциации элементов представления из общего волевого переживания.

VII. *Краткий обзор исторического развития полученных типов употребления модусов в классическом греческом и латинском языке.*

Пособия по курсу: K. Brugmann и B. Dellbrück; R. Kühner; Stahl; W. Wundt; A. Soost; S. Sobolevsky; Gildersleeve.

СЕМИНАРИЙ ПО «ПОЭТИКЕ» АРИСТОТЕЛЯ

(2 часа в неделю, в течение года)

Темы для рефератов

1. Эстетические воззрения до-сократиков: Ed. Müller, Walter, С. Трубецкой, А. Миронов, Гомперц, Целлер, Виндельбанд, Фр. Ницше.

2. Эстетические воззрения Сократа. Ксенофонт, Платон.

3. Эстетические воззрения Платона. Zeller, Runge, Hermann.

Или одна из двух тем:

– Учение Платона об Эросе (Лосев. Эрос у Платона^{1*}).

– Теоретическое обоснование учения о красоте у Платона.

4. Поэтики Аристотеля и Платон (указанные труды).

5. Критико-систематический обзор содержания «Поэтики» Аристотеля.

6. Эстетика Аристотеля в связи с теоретическими воззрениями его философии (Zeller).

7. Учение об общем сходстве и основных различиях произведений искусства (в анализе первых 4 глав «Поэтики» основное внимание должно быть обращено на точный перечень элементов, входящих в понятие *mimesis*).

^{1*} Ссылка на работу: Лосев А.Ф. Эрос у Платона // Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев <...> М., 1916. С. 52–78.

8. Определение трагедии у Аристотеля в связи с учением об отношении страстей. Reinkens, Egger, Леннерт, Лессинг.

9. Учение Аристотеля о мифе (в реферате должен быть дан обзор переводов и толкований аристотелевской трагической терминологии: peripeteia, anagnorisis, pathos, mythos и пр.).

10. Учение Аристотеля об эпосе.

11. Судьба Аристотелевой «Поэтики» в XVII–XVIII в. (предварительное пособие – В. Покровский. Историческая хрестоматия. Т. V).

12. Аристотель, Гораций и Буало, сравнительная характеристика. Условия зачета семинара: реферат на одну из предложенных тем и коллоквиум по трактату с точным знанием существующих пониманий основной терминологии Аристотеля.

КОММЕНТАРИИ

КОММЕНТАРИИ

Все собранные в настоящем томе работы А.Ф. Лосева, объединенные хронологически и тематически сгруппированные, републикуются по ранее вышедшим в свет изданиям 1990–2000-х годов. Для каждой работы в комментарии, помещенном в конце настоящего тома, указывается, как правило, ее общая характеристика, дата и место первого издания, а также источник, по которому производилась первая публикация, – прижизненное издание либо материал из домашнего архива А.Ф. Лосева. Реальный комментарий и перевод иноязычных слов и выражений, принадлежащий составителям и публикатору, даются в постраничных сносках, отмеченных знаком звездочки * (астериксом). Большая часть комментариев принадлежит А.А. Тахо-Годи.

В настоящем издании в текстах не приводились к современным нормам и не унифицировались авторские библиографические ссылки. В основном сохранена и пунктуация оригинала. Устаревшая орфография в большинстве случаев заменена на современную («внутренно», «искренно», «танцовать», «релятивизм» и др.). Сохранено семантически значимое различие написаний «мир» и «мір», характерное для дореформенной русской орфографии. В прямых скобках [] раскрыты сокращения в оригинале, а также помещены необходимые конъектуры. Места невозполнимых потерь текста (пропуски слов и утраты части рукописи) обозначены ломаными скобками с отточиями <...>. Подчеркивания в рукописях переданы при публикации курсивным шрифтом. Подавляющее большинство цитат в оригинале проверено, необходимые исправления указаны в постраничных комментариях.

Философия

ЗНАЧЕНИЕ НАУК И ИСКУССТВ И ДИССЕРТАЦИЯ РУССО

«О ВЛИЯНИИ НАУК НА ПРАВЫ»

Судя по воспоминаниям Алексея Федоровича, эта работа 1909 г. началась с написания гимназического сочинения «Значение наук и искусств и диссертация Руссо “О влиянии наук на нравы”»¹. Тему задал директор гимназии и преподаватель русского языка и литературы Ф.К. Фролов (с его семьей Лосев был достаточно близок). Однако задание заключалось не только в том, чтобы сделать письменную работу. Необходимо было также выступить на ту же тему в классе перед гимназистами. Это была первая лекция, первый научный доклад Лосева. Аудитория восторженно встретила юного лектора. Сам же он удивлялся своей свободе держаться на кафедре, свободе изложения, оперирования фактами и текстами.

Работа о Руссо занимает неполные 32 страницы большого формата. Аккуратный почерк, чернила черные (частично черные, частично выцветшие и кое-где коричневатые). Встречаются некоторые карандашные пометки, видимо, сделанные преподавателем.

Все сочинения Лосева-гимназиста дошли в обычных школьных тетрадях. Исключение составляет только это, о Руссо. Явно, что оно заказано для специального случая, а не было заданием для всех учащихся данного класса. Следует сказать, что классическая гимназия, которую Алексей Федорович окончил с золотой медалью, славилась в Харьковском учебном округе высокими требованиями. В ней преподавали выдающиеся знатоки своего дела, всемерно поощрявшие любовь к науке. Они оставили у Лосева самые теплые воспоминания.

Характерно, что тема гимназического сочинения Лосева о Руссо не была случайной. На склоне лет, в 70-е годы XX века, ученый вновь обратился к ней. Не забудем, что с 1963 года он публиковал свое восьмикнижие, «Историю античной эстетики», завершившееся печатанием последнего тома в 1994 году. Именно в этой эпопее, посвященной античной философии (ведь античная философия для Лосева выразительна, а значит, эстетична), и – еще шире – античной культуре, природа займет одно из ведущих мест. Размышления о месте и понимании природы в античности привели Лосева снова к Руссо, философу природы. Если в своих лекциях по истории эстетики

¹ А.Ф. Лосев пользуется изданием: *Руссо Ж.-Ж. О влиянии наук на нравы*. СПб., 1908.

Нового времени¹ Алексей Федорович слегка коснулся этой темы, то в работе «Эстетика природы»² Руссо посвящена целая глава. Здесь Лосев выстраивает первичную модель стиля Руссо, характерную для его художественного изображения природы. Глава о Руссо так и называется: «Руссоистская модель». Интересно, что автор среди огромной научной литературы XIX–XX веков использует очерк Р. Роллана «Жан-Жак Руссо» (1938), близкий ему по трактовке этой проблемы.

Теме природы в философии Руссо у позднего Лосева посвящена статья М.А. Тахо-Годи «А.Ф. Лосев об эстетике природы у Ж.-Ж. Руссо»³. Один из выводов, который делает Лосев в 1970-е годы, вполне совпадает с выводами его юношеской поры: «Первое впечатление, которое мы получаем при изучении отношения Руссо к природе, – это впечатление полной противоречивости, многозначности и отсутствия всякой логической системы». Но даже и здесь Лосев выделяет четыре типа природы в интерпретации Ж.-Ж. Руссо, в этом, как писал Лосев, «сердце XVIII столетия».

Впервые текст напечатан под названием «Значение наук и искусств в диссертации Руссо “О влиянии наук на нравы”» в журнале: Человек. 1995. № 1. С. 91–105 (публ. и коммент. А.А. Тахо-Годи; примеч. В.П. Троицкого).

ВЫСШИЙ СИНТЕЗ КАК СЧАСТЬЕ И ВЕДЕНИЕ

Сочинение юного Лосева «Высший синтез как счастье и ведение» в том виде, как оно сохранилось в архиве его автора (15 нелинованных страниц большого формата, выцветшие черные чернила), представляет собою только начало большой работы, которая, видимо, так и не была написана.

Развернутый план работы, включая завершающие 14-ю и 15-ю главы, был написан в один день, 16 августа 1911 г. Глава «Религия и наука» писалась 24 августа 1911 г. Она написана частично и сопровождается замечаниями тезисного характера. Заметки с указанием книг, журналь-

¹ Лосев А.Ф. Конспект лекций по истории эстетики Нового времени. Возрождение. Классицизм. Романтизм / публ. А.А. Тахо-Годи // Тахо-Годи А.А., Тахо-Годи Е.А., Троицкий В.П. А.Ф. Лосев – философ и писатель. М.: Наука, 2003. С. 346–377.

² Лосев А.Ф., Тахо-Годи М.А. Эстетика природы: Природа и ее стилевые функции у Ромена Роллана / отв. ред. А.А. Тахо-Годи, Е.А. Тахо-Годи; РАН. Науч. совет «История мировой культуры». Антик. комиссия. М.: Наука, 2006. 419 с. (Лосевские чтения).

³ Вопросы классической филологии. Вып. XI. Лосевские чтения. Философия. Филология. Культура. К столетию со дня рождения А.Ф. Лосева. М., 1996. С. 122–129.

ных статей и выписок из них содержались и в подготовительных материалах к этой главе. Замысел не был реализован из-за отъезда Лосева в Москву на занятия в Университете, хотя композиционно работа была обдумана: после дефиниций науки, философии, религии, искусства, нравственности, автор предполагал рассмотреть их в целом ряде комбинаций по 10 главам, в 14-й главе объединить в высшем синтезе установленные им принципы, а в 15-й применить принципы высшего синтеза к современной эпохе.

Известно, что при переходе в последний класс гимназии Лосев получил в награду от директора гимназии Ф.К. Фролова Собрание сочинений Вл. Соловьева и что на него оказало влияние учение философа о всеединстве и целостном знании. Высший синтез как синтез науки, религии, искусства, философии и нравственности, т.е. всего, что образует духовную жизнь человека, нашел свою опору в соловьевской теории всеединства и остался для Лосева главным принципом его философского и жизненного мировоззрения. Однако годы университетской молодости открыли Лосеву и другие имена, сыгравшие большую роль в его последующем творчестве и в его философствовании. Нельзя не вспомнить здесь имя Э. Гуссерля, книги которого оказались поистине озарением для молодого человека¹. Здесь же началось глубокое теоретическое изучение и жизненное понимание идей Платона. Лосев обратился к диалогам великого философа и его диалектике. Он начал писать новую работу, посвященную Платону, которая, возможно, вытеснила завершение первых юношеских опытов «Высшего синтеза».

Следует обратить внимание на то, что философские размышления Лосева, которыми полны его дневниковые записи, все тяготеют к этой самой ранней теоретической работе молодого человека. Они как бы развивают лейтмотивы, намеченные летом 1911 года. Незавершенная юношеская работа оказалась тем зерном, из которого в дальнейшем выросло мощное древо лосевской философии.

И для зрелого Лосева идея «всеединства» оставалась неизменно актуальной, так же как (если не больше) представление о целостности мироздания, универсума и каждой, даже мельчайшей, в нем вещи, каждого живого существа. Целостность характерна для организма, который становится ущербным или гибнет с удалением из нее хотя бы одной ее существенной части, что совсем не имеет значения для механизма, целостность которого сохраняется, несмотря на удаление его отдельных частей или их замену. В целостном организме все его части

¹ Дневник 1914 г. впервые был опубликован в книге: *Лосев А.Ф. «Мне было 19 лет...»* М., 1997. С. 95–166.

несут на себе печать этой целостности. Таким образом, в отдельных частях любого организма целостность присутствует субстанциально. Поэтому, изучая сущность частей в ее внешних проявлениях, мы изучаем и самый целостный организм¹. Это изучение для Лосева, и молодого и зрелого, идет путем диалектики, основанной не на антиномическом противопоставлении материи и духа, а именно на их единстве, когда идея одушевляет материю, а эта последняя придает идее плоть, овеществляет ее. Вот почему диалектическое саморазвитие единого живого телесного духа станет для зрелого Лосева единственной известной ему реальностью.

Как видим, принцип целостности бытия, высшего синтеза всех его составляющих – основной для философа. Ростки же его мы находим в юношеской незавершенной работе.

Впервые текст напечатан в журнале: Студенческий меридиан. 1996. № 5. С. 21–24; № 7. С. 28–30.

ЭТИКА КАК НАУКА

Автограф этой статьи сохранился в домашнем архиве А.Ф. Лосева и датируется 1912 годом. Вначале были обнаружены только ее тезисы и глава третья. В 1995 г. А.А. Тахо-Годи нашла две первые главы, и, таким образом, рукопись получила свой целостный вид. Сохранился даже титульный лист, слегка надорванный, с заглавием и годом (1912), так что данное предположительно наименование статьи оказалось правильным. Видимо, это сочинение написано не без влияния профессора Г.И. Челпанова, чьи лекции «Введение в философию и логику» слушал Лосев на философском отделении Московского Императорского Университета и в чьих просеминариях по экспериментальной психологии активно участвовал (см. подробности в комментарии к проектам экспериментальных исследований эстетической образности и ритма в нашем издании).

Впервые текст напечатан в журнале: Человек. 1995. № 2. С. 82–96 (публ., примеч. и коммент. А.А. Тахо-Годи).

ЭТИКО-СОЦИАЛЬНЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ ПЛАТОНА

Студенческая работа А.Ф. Лосева условно датируется 1913–1914 гг. Она представляет собой 37 страниц большого формата плот-

¹ С особенной полнотой это учение о целостности проявится в работе А.Ф. конца 20-х – начала 30-х годов «Самое само», впервые напечатанной в книге: Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994, и в его философской прозе: Лосев А.Ф. «Я сослан в XX век...». Т. 1–2. М.: Время, 2002.

ной нелинованной бумаги, исписанных черными чернилами. Текст не нумерован, содержит множество вставок, сноски часто распределяются произвольно, сокращения даются также произвольно без всякой унификации, много зачеркнутых мест; есть даже фраза, написанная только начальными буквами. В цитатах из Платона в переводе проф. В. Карпова, самом распространенном в XIX в., приводятся только первые и последние слова. Видимо, автор работал спешно, так что часто невозможно при всех усилиях разобрать то или иное слово. Многооточия в угловых скобках как раз и означают неразобранные слова, т. е., собственно говоря, вынужденные пропуски в тексте. Студент Лосев, охваченный высокими идеями, не обращал внимания на внешнюю аккуратность рукописи. Рука явно не поспевала за мыслью.

Платон, сочинения которого были подарены гимназисту Лосеву его учителем древнегреческого языка чехом И.А. Микшем, был беззаветно любим юным исследователем. Недаром финал его текста напоминает настоящий гимн великому философу.

Автограф сохранился в лосевском домашнем архиве. В подготовке к печати этой работы о Платоне участвовал, помимо А.А. Тахо-Годи, Д.О. Торшилов, который восстановил все цитаты по переводу Карпова и сноски к ним; А.В. Остроумова и О.А. Остроумова взяли на себя перепечатку и расшифровку запутаннейшей рукописи.

Впервые текст напечатан в книге: *Лосев А.Ф. Высший синтез: Неизвестный Лосев*. М.: ЧеРо, 2005. С. 190–259.

Эрос у Платона

Работа завершена в ноябре 1915 г. (в сохранившемся черновом варианте финала статьи дата – 19 ноября 1915 г.).

Платон был объектом пристального изучения А.Ф. Лосева в течение всей его жизни, в работах самых ранних («Эрос у Платона», 1916), в книгах 20-х годов («Античный космос и современная наука». М., 1927; «Очерки античного символизма и мифологии». Т. I. М., 1930) и самых поздних («История античной эстетики». Тт. II–III, т. VII–VIII), в том числе и в написанных совместно с А.А. Тахо-Годи книгах о Платоне и Аристотеле (в 2014 г. вышло очередное издание в серии «Жизнь замечательных людей»).

Очевидно влияние на этот ранний лосевский текст статьи 1898 года Вл. Соловьева «Жизненная драма Платона». Как писал К.В. Мочульский в предисловии к своей книге «Владимир Соловьев. Жизнь и учение», «в статье “Жизненная драма Платона” Соловьев изображает творчество греческого философа как жизненную трагедию, главным героем

которой является он сам. Между судьбою Платона и судьбой его русского ученика существует тайное сходство. И у Соловьева было острое чувство неправды этого мира, стремление построить иной идеальный мир, где правда живет, теория Эроса, попытка преобразования вселенной и, после крушения ее, замысел реформировать общество». Лосевские первые юношеские попытки по-своему представить драму Платона в студенческих работах «Этико-социальные воззрения Платона» и «Эрос у Платона» нашли блестящее завершение в его большой статье «Жизненный и творческий путь Платона», открывающей Собрание сочинений Платона¹. Оценку этой юношеской работы научным руководителем А.Ф. Лосева, профессором Н.И. Новосадским, см. ниже в комментариях к лосевскому «Отчету о занятиях в 1916–1917 академическом году». О лосевском восприятии платоновского Эроса также см.: *Васильев Д.Ю. Эрос в русской религиозной философии Серебряного века // София: Альманах. Вып. 1. А.Ф. Лосев: ойкумена мысли / Уфим. религ.-филос. о-во им. А. Ф. Лосева. Уфа, 2005. С.119–163 [об А.Ф. Лосеве на с. 158–162].*

Статья впервые напечатана в сборнике: Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве 1891–1916: Статьи по философии и психологии. М.: Т-во тип. А.И. Мамонтова, 1916. С. 52–78.

РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ЛИТЕРАТУРА В 1917–18 ГГ.

Статья, датируемая по времени публикации весной 1918 года, представляет собой особый интерес, так как является первым текстом А.Ф. Лосева, посвященным не просто русской философии, но ее современному состоянию. При этом достаточно неожидан лосевский ракурс: автор гораздо сдержаннее отзывается о сочинениях «славянофильского» лагеря – о Вяч. Иванове (сборник «Родное и вселенское»), Евг. Трубецком (книга «Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства») и С.Н. Булгакове (сборник «Тихие думы», книга «Свет Невечерний»), нежели о «западниках» – инициаторе «Вех» М.О. Гершензоне (работа «Тройственный образ совершенства», статья «Мудрость Пушкина»), С.Л. Франке («Душа человека. Опыт введения в философскую психологию»), Н.О. Лосском («Мир как органическое целое»), П.И. Новгородцеве («Об общественном идеале») и И.А. Ильине («Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека»), несмотря на то, что как раз в это время ведет

¹ *Платон. Сочинения.* Под ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса. М., 1968–1972. 2-е изд. Под ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. М., 1990–1994.

самые активные переговоры именно с С.Н. Булгаковым и Вяч. Ивановым об издании религиозно-философской серии книг «Духовная Русь». Вероятнее всего, причина этого в лосевском ощущении недостаточно активной позиции своих старших товарищей в революционную эпоху, поиск подлинного «духовного орудия борьбы», тревога из-за того, что «несмотря на головокружительный поток событий, русская философия молчит, и неизвестно, что она скажет обо всем происходящем». Подробнее об истории публикации см.: *Тахо-Годи Е.А.* Алексей Лосев в эпоху русской революции: 1917–1919. М.: Модест Колеров, 2014. С. 86–143 (Сер. «Исследования по истории русской мысли». Т. 17).

Автограф статьи не обнаружен. Статья впервые напечатана в анархистской газете (соредакторы – А.А. Боровой и Я.И. Новомирский): *Жизнь*. 1918. № 24. 24(11) мая.

К столетию великой книги...

Статья, датируемая по времени публикации концом весны – началом лета 1918 года, посвящена главному труду – «Мир как воля и представление» («Die Welt als Wille und Vorstellung») – немецкого философа Артура Шопенгауэра (1788–1860). Работа над книгой была завершена в 1818 г., в 1819 г. она была издана в Лейпциге. Лосев всегда высоко ценил творчество А. Шопенгауэра. В своей поздней работе «Исторический смысл эстетического мировоззрения Р. Вагнера» он писал: «Шопенгауэр исходит из неумолимого и неисправимого хаоса жизни и потому считает, что всем бытием руководит мировая бессознательная воля, ничем не преодолимая и к тому же злая. Однако существует и объективация этой воли. *Первой* такой объективацией является мир идей, на который знатоки и любители Шопенгауэра, к сожалению, обращают гораздо меньше внимания, поскольку у самого Шопенгауэра бессознательная воля, лежащая в основе мира, безусловно, изображена более ярко, чем этот мир идей, который является царством чистого интеллекта. *Другая* объективация мировой воли – это мир материи и все составляющие его материальные вещи. Он тоже полон хаоса и бессмыслицы, бесконечных страданий и катастроф; и в нем самое большее, чего можно достигнуть, – это лишь скука. Самоубийство не есть выход из этого мира бессознательной и злой воли, а, наоборот, только еще большее самоутверждение этой воли. Подлинный же выход за пределы мировой воли – это полное от нее отречение, полное отсутствие всякого действия и погружение только в один интеллект, созерцающий эту волю, но не участвующий в ней, то есть то, что Шопенгауэр называет *представлением*. Отсюда и название его главного

произведения – “Мир как воля и представление”. Сама мировая воля ввиду своей бессмыслицы и безобразия не есть что-либо прекрасное и потому не может быть предметом искусства. Но погруженный в себя интеллект, будь то мировой интеллект или человеческий, созерцает эту мировую волю с полной независимостью от нее. И тогда она является музыкой, которая с точки зрения созерцающего интеллекта тем самым представляется основой мира, природы, общества и отдельного человека. Таким образом, музыка, как и вся мировая воля, есть чистая иррациональность. Но когда эту мировую волю созерцает интеллект, отрешенный от самой мировой воли, он испытывает эстетическое наслаждение. В эстетическом наслаждении, получаемом от музыки, человек, таким образом, обретает единственное жизненное утешение и спасение» (см.: *Вагнер Р.* Избранные работы. М., 1978. С. 36; об отношении к немецкому мыслителю также см.: *Гамаюнов М.М.* Бузони – Лосев – Шопенгауэр. Философско-эстетическая параллель // Проблемы современной музыкальной культуры: Тез. докл. Всесоюз. науч. конф. Ростов н/Д., 27–29 апр. 1992 г. Ростов н/Д., 1992. С. 9–11).

Однако лосевское обращение в 1918 году к Шопенгауэру и его сочинению связано не столько с историко-философскими реалиями, сколько со стремлением выразить собственное понимание современного мироощущения, определить его философские и религиозные истоки. По мнению Лосева, именно Шопенгауэр первым, до Ницше, Р. Вагнера и Скрябина, «почувствовал эту всегдашнюю тоску человеческих религий, почувствовал до боли конкретно и реально Радость живого бытия, сладкую муку расставания с индивидуальной волей и границей, порыв и взрыв к мировым просторам, где бьет пульс этой Воли, этой ночи, этого родимого Хаоса, этой мировой Страсти».

Автограф статьи не обнаружен. Об истории публикации этого текста см.: *Тахо-Годи Е.А.* Алексей Лосев в эпоху русской революции: 1917–1919. М.: Модест Колеров, 2014. С. 86–143 (Сер. «Исследования по истории русской мысли». Т. 17).

Статья впервые напечатана в анархистской газете: *Жизнь*. 1918. № 48. 22(9) июня.

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Написание статьи в самый разгар революции и ее появление на немецком языке в 1919 году в Швейцарии, в Цюрихе, в мало кому известном в современной России сборнике «*Russland*» имеет самое непосредственное отношение не только к истории философии, но и к общественно-политической жизни начала XX века, а именно к деятельности

Сергея Петровича Мельгунова и его кооперативного издательства «Задруга». Как представляется, именно Мельгунов был одним из идейных вдохновителей издания сборника «Russland», и только по каким-то тактическим соображениям его имя не стояло среди редакторов – Веры Степановой-Эрисман, Теодора Эрисмана и Жана Маттьё. Подтверждением этому служит, во-первых, его собственное участие в сборнике в качестве автора (статья о государстве и церкви в России). Во-вторых, четверо участников сборника связаны с Мельгуновым семейными узами: Прасковья Евгеньевна Степанова, жена Мельгунова, ее брат Иван Евгеньевич Степанов, ее сестра Вера Евгеньевна Степанова и муж Веры, австрийский психолог Теодор Эрисман. В-третьих, большинство участников сборника «Russland» (И.П. Белоконский, Б.Д. Федоров, С. Глаголь (С.С. Голоушев), Н.Н. Кононов, Н.А. Эттли-Кирпичникова, И.Н. Розанов, Н.Е. Румянцев, К.В. Сивков, Ю.М. Соколов, Б.М. Соколов) – авторы мельгуновского издательства «Задруга». Мельгуновы и Эрисманы хотели представить картину русской духовной и социальной жизни западному читателю, чтобы преодолеть идеологические стереотипы, сложившиеся в ходе Первой мировой, – отсюда не только само содержание, ракурс изложения, но и оформление сборника в стиле «à la russe».

Хотя документальных подтверждений личного знакомства Лосева с Мельгуновым не обнаружено, однако известно, что и он был связан с издательством «Задруга»: имя Лосева числится в списке членов кооперативного товарищества «Задруга» по состоянию на 15 мая 1919 года¹ (в списках за 1918 год его еще нет²). Кроме того, лосевское собственноручное *curriculum vitae* от 29 октября 1919 года (см. настоящее издание) свидетельствует, что Лосев осенью 1919-го собирался участвовать статьей «Элементы платонизма в чистой феноменологии» в задуманном «Задругой» сборнике «Философия Гуссерля», а также отдал туда свою книгу «Происхождение греческой трагедии», объемом 19 печ. листов. Вероятнее всего, что привлечению Лосева к мельгуновскому проекту содействовал его университетский товарищ П.С. Попов, являвшийся кандидатом в члены Ревизионной комиссии «Задруги» в 1918 году, а в 1919-м – руководителем философской комиссии издательства, затем кандидатом в члены Совета.

Автограф статьи не обнаружен. Прделанный В. Янценом анализ ошибок в философской терминологии цюрихской первой публика-

¹ О кооперативном товариществе печатного и издательского дела «Задруга» (Доклад общему собранию членов «Задруги»): 1912–1919. Харьков; М.; Пг., 1919. С. 25.

² См.: О кооперативном товариществе печатного и издательского дела «Задруга». М.; Пг., 1918. С. 7–13.

ции позволяет утверждать, что хотя под текстом не значилось имя переводчика, перевод статьи не принадлежит самому Лосеву и им явно не был авторизован (см.: Янцен В. Послесловие переводчика // Тахо-Годи Е.А. Алексей Лосев в эпоху русской революции: 1917–1919 гг. М.: Модест Колеров, 2014. С. 273–280). В сборнике «Russland» текст не датирован. Однако можно предположить, что он создавался, скорее всего, во второй половине 1917 года: Лосев говорит о «Свете Невечернем» С. Булгакова как о книге, вышедшей несколько месяцев назад (S. 106), а книга С. Булгакова появилась в мае 1917 года. Следовательно, эта статья писалась до лосевского обзора философской литературы, опубликованного в газете «Жизнь».

В обратном переводе на русский язык впервые опубликована в 1988 г. в журнале «Век XX и мир» (1988. № 2. С. 36–44; № 3. С. 40–47), но грешит большим числом ошибок. В 2013 г. сделан новый перевод с немецкого Владимиром Янценом. В этом переводе текст публикуется в данном издании.

Об истории публикации см.: Тахо-Годи Е.А. Алексей Лосев в эпоху русской революции: 1917–1919. М.: Модест Колеров, 2014. С. 144–180 (Сер. «Исследования по истории русской мысли». Т. 17).

Статья «Die russische Philosophie» впервые напечатана на немецком языке в сборнике: Russland / hrsg. von V. Erismann-Stepanova, Th. Erismann, J. Matthieu. Zürich, 1919. Teil 1. Geistesleben, Kunst, Philosophie, Literatur. S. 79–109.

РОЖДЕНИЕ МИФА

Статья «Рождение мифа» написана А.Ф. Лосевым в тезисном виде. Она, несомненно, внутренне связана с другой работой того же периода – со статьей «Общая методология истории религии и мифа». Этот текст – важная веха на пути к большим работам по античной мифологии, в первую очередь к работам 1920-х годов и, особенно, к «Диалектике мифа» (1930). Автор рассматривает теории рождения мифа, связывая их с учением о слове и возникновении поэзии.

Автограф сохранился в лосевском домашнем архиве. Статья написана в тетради школьного типа, текст идет в два столбца, черными чернилами с достаточно сложной, как всегда бывает у А.Ф. Лосева, рубрикацией (римские, арабские цифры, латинские и греческие буквы), в сопровождении схем и таблиц. Текст этой незавершенной статьи составляет 48 нумерованных страниц, написанных с оборотом.

Из научной литературы, упоминаемой А.Ф. Лосевым в этом тексте (*Wundt W. Die Sprache*. Тл. 1–2, Lpz., 1900; *Husserl E. Logische*

Untersuchungen, Bd.1–2, 1900–1901; *Вундт В.* Миф и религия. Перевод со 2-го, вновь переработанного, издания В. Базарова и П. Юшкевича. Под ред. проф. Овсяннико-Куликовского. СПб., б.г. [1901]; *Levy-Bruhl L.* Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Paris, 1912 и др.), хронологически наиболее поздним является пятый том «Вопросов теории и психологии творчества» (под ред. Б.А. Лезина), вышедший в Харькове в 1914 г., что позволяет с уверенностью говорить о том, что работа писалась не ранее этого времени. Предположительно датируется публикациями 1918–1919 гг.

Впервые текст напечатан в книге: *Лосев А.Ф.* Высший синтез: Неизвестный Лосев. М.: ЧеРо, 2005. С. 146–189.

Классическая филология

О мироощущении Эхила

Работа завершена весной 1915 г., писалась в 1914–1915 годах как дипломное сочинение А.Ф. Лосева под руководством профессора Н.И. Новосадского (1859–1941), знатока греческой эпиграфики, религии, древностей. Отношения учителя и ученика в дальнейшем перешли в дружеские: в 1926 г. Лосев подарит Новосадскому свою первую книгу «Античный космос и современная наука», а в трудные для Лосева дни, когда его обвиняли в идеализме и вражеской деятельности, Новосадский не побоится дать положительный отзыв о трудах своего бывшего ученика. Когда весной 1915 г. работа была вчерне завершена, Лосев решил отдать ее на прочтение поэту-символисту и филологу-классику Вяч. Иванову. Вяч. Иванов одобрил работу, сделав ряд замечаний, учтенных молодым автором. Выбор Вяч. Иванова как арбитра был связан с тем, что Вяч. Иванов был прекрасным знатоком Эхила и в эти годы переводил его трагедии (мы имеем почти все трагедии древнего автора в его удивительном и неповторимом переводе). Посредником между Лосевым и Вяч. Ивановым выступил товарищ Лосева по Московскому университету В.О. Ниллендер (об отношении Лосева и В.О. Ниллендера см.: *Лосев А.Ф.* Из воспоминаний о В.О. Ниллендере / Подготовка текста и комм. К.Ю. Лаппо-Данилевского // СИМПОСИОН: К 90-летию со дня рождения Азы Алибековны Тахо-Годи / Отв. ред и сост. Е.А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2013. С. 171–178, а также предисловие к публикации: *Лаппо-Данилевский К.Ю.* Мемуар А.Ф. Лосева о В.О. Ниллендере // Там же. С. 169–171). В 1980-е годы были записаны воспоминания Лосева об этой встрече и о восприятии им творчества Вяч. Иванова (см.: *Лосев А.Ф.* Из

последних воспоминаний о Вячеславе Иванове / [Материалы предоставлены А.А. Тахо-Годи; подгот. к публ. Г.Ч. Гусейновым] // Эсхил. Трагедии / пер. Вяч. Иванова. М.: Наука, 1989. С. 464–466). Очевидно, научный руководитель Н.И. Новосадский и государственная комиссия одобрили это сочинение, раз автора после защиты в 1915 году оставили при кафедре классической филологии для подготовки к профессорскому званию.

Трагедии Эсхила мощные, беспощадные, суровые, полные символов и загадочных знаков, написанные возвышенным, часто темным, почти сакральным языком бывшим участником Элевсинских таинств, изгнанным из Афин за какой-то загадочный проступок, связанный с ритуалом великих богинь Деметры и ее дочери Персефоны, – эти трагедии по стилю своему и по трактовке архаических мифов оказались внутренне глубоко близкими Алексею Лосеву, убежденному символисту и мифологу. Кроме того, Лосева, ученика Челпанова, влекла психология ужаса (не забудем, что шла жестокая война) как проявление каких-то подспудных сил древнего хаоса и проклятий, наложенных богами на того, кто преступил некогда законы божественной судьбы. Лосев четко разграничивает мироощущение и мирозерцание. Разницу в них он находит в степени и качестве моментов восприятия окружающего. Мироощущение интуитивно, не требует доказательств, мир воспринимается как целостная данность. Мирозерцание же основано на рассудочно-логическом восприятии окружающего. Задача работы не только определить слагаемые той суммы, которую представляет мироощущение Эсхила, но также вскрыть и психологически осветить индивидуально-эсхилевские черты отношения к миру как к целому. В исследовании трагедий Эсхила Лосев занят внимательным филологическим анализом психологии «страха и ужаса», переходя к психологии чувства, волевых процессов и характеров. Изучая психологию «страха», «ужаса», волевых движений и характеров, Лосев приходит к выводу, что трагизм Эсхила выражен отнюдь не в драматической форме, а эпически и мифически.

Антидраматизм проявляется у Эсхила в мистическом ужасе, чувстве страха перед ликом Судьбы. А это в свою очередь создает антипсихологизм, ведущий к абстрактности и схематичности героя, носителя только какой-нибудь одной черты. В связи с этим воля и характеры героев отмечены непсихологическими мотивировками.

Герой Эсхила связан с иными мирами, он вслушивается в гул судьбы, в «черное беззвездное небо», познавая жизнь через страдания, через сострадание и страх. В его трагедиях – вечное столкновение аморальной и хаотической основы мировой жизни и морального сознания человека. Человек со своим моральным сознанием пытается пробить-

ся сквозь спокойную видимость жизни и познать мир запредельный. Это и есть, по Лосеву, дионисийский экстаз, то есть порыв, или прорыв, к вечному, борьба двух начал – Рока, стоящего за пределами всякой морали, и свободного нравственного сознания человека.

Лосев видит в Эсхиле «великого символиста» и «титанический порыв моральности в запредельную аморальную мглу», а не только чисто логическое утверждение этих двух начал. Весь Эсхил дионисичен, поскольку его герои, как пишет Лосев, не живут «видимой оболочкой мира». Они в раздумьях «о роке, о сокровенных судьбах мировой и жизненной истории, о тайной, злой или доброй Необходимости, прядущей свою вечную пряжу». Эти тайны в трагедиях Эсхила дано, по словам исследователя, знать «только преступникам и подвижникам, только братоубийце Этеоклу, матереубийце Оресту, рыдающим персидским старцам и прикованному к скале богу. Познание и страдание – альфа и омега мироощущения Эсхила». Эсхил, заключает Лосев, «никакого человека не изображал», «драм не писал», а оставался всегда «достойным жрецом Диониса».

Работа над трагедиями Эсхила, вероятно, содействовала более глубокому интересу молодого Лосева к древнегреческой трагедии в целом. Об этом свидетельствует упоминание в его автобиографии 1919 года о сдаче в печать книги «Происхождение греческой трагедии» объемом 19 печ. листов. Для того чтобы представить себе эволюцию лосевского взгляда на трагедии Эсхила, надо учитывать и его более поздние работы, в том числе раздел, посвященный Эсхилу в книге: *Лосев А.Ф. Греческая трагедия: Учеб. пособие для пед. ин-тов. М.: Учпедгиз, 1958. С. 43–102.* Не исключено, что здесь получили развитие идеи, намеченные еще в 1919 году.

Автограф не обнаружен. Сохранился второй экземпляр машинописи с немногочисленными рукописными вставками и большим числом пробелов вместо латинских и греческих цитат и цитируемых иностранных источников. Большую помощь в заполнении лакун при первой публикации оказал Д.О. Торшилов. Лакуны восстановлены в тексте без обозначения угловыми скобками для облегчения чтения. Первоначально автор намеревался посвятить работу своей молодой знакомой Е.А. Гайдамович (смотри о ней записи Лосева в дневнике 1914 г., публикуемом в этом издании), но после разрыва отношений посвящение было вычеркнуто.

Впервые текст напечатан в книге: *Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. М., 1995. С. 781–880.*

Психология

ПРОЕКТ ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ ЭСТЕТИЧЕСКОГО РИТМА, СОСТАВЛЕННЫЙ АЛЕКСЕЕМ ЛОСЕВЫМ.

Статья относится к периоду, когда студент А.Ф. Лосев интенсивно работал в Психологическом институте, основанном и руководимом профессором Г.И. Челпановым. Официальное открытие Института произошло в 1914 году, хотя работа студентов, которых принимали в члены Института, началась раньше, с 1912 года.

Психологические исследования занимали Лосева все 20-е годы. В 1924 г. в Государственной Академии Художественных наук Лосев заведовал музыкально-психологической комиссией. Он выступал с докладами на физико-психологическом отделении ГАХНа об экспериментальном изучении ритма, художественного воспитания, психологии художественного творчества. Здесь прозвучали доклады: «Шеллинг о ритме», «Гегель о ритме», «О понятии и структуре ритма» (см.: Тезисы докладов, прочитанных Лосевым в ГАХН / публ. А.Г. Дунаева // А.Ф. Лосев и культура XX века: Лосевские чтения. М.: Наука, 1991. С. 205–220). Эти интересы нашли отражение и в таких поздних лосевских работах, как: Хтоническая ритмика аффективных структур в «Энеиде» Вергилия // Ритм, пространство и время в литературе и искусстве: [Сб. ст.] / отв. ред. Б.Ф. Егоров. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1974. С. 143–160; О понятии ритма в немецкой эстетике первой половины XIX века / публ. А.А. Тахо-Годи // Искусствознание. 1998. № 2. С. 598–606.

Автограф, датированный 9 октября 1914 г., сохранился в домашнем архиве А.Ф. Лосева.

Впервые текст напечатан в книге: *Лосев А.Ф. Высший синтез. Неизвестный Лосев / сост., коммент, примеч. А.А. Тахо-Годи. М.: ЧеРо, 2005. С. 81–96.*

ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ ОБРАЗНОСТИ

Во вступлении к рукописи «Исследования по психологии мышления» Лосев признавался, что его влекло «во вселенские просторы космической жизни и в сокровенные глубины человеческой души». В архиве Психологического института сохранился перечень экспериментальной тематики за 1914–1915 гг. Здесь мы находим имя А.Ф. Лосева, занятого темой «Об эстетической образности». Студентом Лосев участвовал также в экспериментах в качестве испытуемого. Например, в проектах «О типах представлений», «Анализ процесса воспоминания

в области формы и цвета», «Анализ процесса выбора», «Исследования процесса суждения» и др. Сотоварищами по экспериментам были зачастую те, с кем в дальнейшем А.Ф. Лосев поддерживал отношения все 20-е годы, вплоть до своего ареста в 1930 г. (В.М. Экземплярский, В.Е. Смирнов, Н.В. Петровский, П.П. Блонский) и даже позже (Н.Ф. Добрынин, П.А. Рудик, П.С. Попов, Н.И. Жинкин). В поздние годы в восьмитомной «Истории античной эстетики» (1983–1994) А.Ф. Лосев представил тончайше психологически выписанные портреты Сократа, Платона, Плотина, императора Юлиана Отступника, скептиков, стоиков, эпикурейцев.

Автограф, датированный 17 ноября 1914 г., сохранился в домашнем архиве А.Ф. Лосева.

Впервые текст напечатан в книге: *Лосев А.Ф.* Высший синтез. Неизвестный Лосев / сост., коммент, примеч. А.А. Тахо-Годи. М.: ЧеРо, 2005. С. 97–101.

ПРОЕКТ ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ ОБРАЗНОСТИ

Автограф хранится в Отделе рукописей Российской Государственной библиотеки: ОР РГБ, ф. 326 (Г.И. Челпанов). К. 41. Е. х. 66. Лл. 11–12. Автограф исполнен черными чернилами на белой бумаге стандартного формата, орфография старая, не датирован. Проект соседствует с аналогичными текстами других авторов, в списке которых (приводим по порядку расположения в единице хранения) А. Кукс, А. Лосев, Н. Макеев, И. Марков, Г. Мурашев, Д. Никифоров, Н. Петровский. Интервал датировок рукописей 1913–1916 гг. По эстетической тематике к проекту А.Ф. Лосева примыкают работы: *Н. Макеев.* Прямая и кривая линии как элементы образа; *Н. Макеев.* Восприятие геометрических элементов композиции; *Г. Мурашев.* Установки при восприятии пространственных качеств. Вероятно, относится к 1914 г., как и сохранившаяся в домашнем архиве А.Ф. Лосева работа «Экспериментальное исследование эстетической образности». Упомянутый Лосевым Л. Мартин выделяет также неопределенную величину *zweifelhaft d.h.teils gefälling, teils missfällig* (Сомнительно, т.е. частично приемлемую, частично неприемлемую). Штерцингер (Sterzinger) описывает 57 «раздражителей»; первые два примера – из Гёте, третий – из К. Шпиттелера (K. Spitteler (1845–1924) – швейцарский поэт лауреат Нобелевской премии 1919 г.).

Впервые текст напечатан в книге: *Лосев А.Ф.* Высший синтез. Неизвестный Лосев / сост., коммент, примеч. А.А. Тахо-Годи. М.: ЧеРо, 2005. С. 102–103.

Исследования по философии и психологии мышления

Над этой обширной работой А.Ф. Лосев трудился в 1914–1919 годы. Изначально текст писался как научное исследование сотрудника Психологического института, открытого при Московском университете профессором Г.И. Челпановым. Именно Г.И. Челпанов ввел Лосева как своего ученика в Религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева в 1911 г., где молодой человек познакомился с С.Н. Булгаковым, Вяч. Ивановым, Н.А. Бердяевым, С.Л. Франком, И.А. Ильиным, о. П. Флоренским.

Под руководством Г.И. Челпанова, преподававшего на философском отделении историко-филологического факультета, А.Ф. Лосев активно участвовал в его просеминариях по экспериментальной психологии и в семинарах по теории психологии. Сюда принимали только студентов, хорошо знавших немецкий язык, так как самая обширная литература по психологии была в то время немецкая. В Германии, да и в Европе, особенно славилась в начале XIX в. так называемая Вюрцбургская школа психологии. Именно об этой школе А.Ф. Лосев, кончая университет, решил написать большую работу, для подготовки которой летом 1914 г. ездил работать в библиотеки Берлина. Однако его занятия в Королевской Библиотеке с целью завершения этого сочинения пошли прахом: ранний вариант работы был утрачен автором при бегстве из Берлина в связи с началом Первой мировой войны.

Судя по автобиографии 1918 г., первоначально работа называлась «Обзор и критика основных учений Вюрцбургской школы». Под этим же заглавием она упомянута в начале 1920-х годов в личном деле А.Ф. Лосева в ГАХН, где ее объем указан следующим образом: «III+250 с. на Ремингтоне» (см.: *Дунаев А.Г. Лосев и ГАХН // А.Ф. Лосев и культура XX века: Лосевские чтения. М.: Наука, 1991. С. 203*). Однако уже в автобиографии 1919 года она фигурирует под другим названием «Критика основных учений Вюрцбургской школы», объемом 15 печатных листов и сообщается, что книга была отдана в печать, но застряла в типографии. Судя по всему, окончательную форму исследование приобрело весной 1919 г. – Предисловие к книге, рассказывающее о истории ее создания и основных идеях, датировано 1 апреля 1919 г. В это время А.Ф. Лосев дал работе новое название и посвятил ее своему учителю – Г.И. Челпанову, «борцу за истинную психологию в России». Изначально, судя по рукописи, хранящейся в архиве Московского университета, текст не имел посвящения. Автограф посвящения был обнаружен А.А. Тахо-Годи в лосевском домашнем архиве. Вероятно, желая издать работу, автор ее пересмотрел заново и специально публично решил

поддержать Г.И. Челпанова, которого вытеснял из созданного им Института его же ученик К.Н. Корнилов, перекинувшийся после революции к новой власти. Об этой лосевской работе также см.: *Умрихин В.В. А.Ф. Лосев и новая психология мышления // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. М.: Мысль, 1999. С. 662–669.*

Переводы, данные в подстрочных сносках, выполнены А.А. Тахо-Годи и Д.О. Торшиловым.

Впервые текст напечатан в книге: *Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. М., 1999. С. 5–224.*

Богословие

АТЕИЗМ, ЕГО ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ВЛИЯНИЕ НА НАУКУ И ЖИЗНЬ

Статья А.Ф. Лосева «Атеизм, его происхождение и влияние на науку и жизнь» написана юным гимназистом VI класса в 1909 г. летом, 16–17 июня, когда он находился, как обычно, на каникулах в станице (станция – уездный город в Области Войска Донского) Каменской (ныне город Шахтинск-Каменский), куда он приезжал из Новочеркасска к родственникам – к своей тетке Марфе Алексеевне и ее мужу протоиерею Стефану Власову.

А.Ф. Лосев всегда помнил свою родную классическую гимназию в г. Новочеркасске (Область Войска Донского), где домовая церковь была посвящена св. равноапостольным славянским учителям Кириллу и Мефодию и где он мальчиком пел в церковном хоре. Он с любовью рассказывал о своем законоучителе о. Василии Чернявском (окончил Духовную академию), большом эрудите, знатоке философии и литературы, завзятом путешественнике, который возил своих учеников на Кавказ, на Урал, по великим русским рекам. Дед А.Ф. Лосева, настоятель храма Михаила Архангела в г. Новочеркасске, о. Алексей Поляков крестил сам своего внука, а мать Наталия Алексеевна тщательно воспитывала единственного ребенка; когда же сын расстался с ней, она дала ему свое благословение и образок Николая Чудотворца.

Среди книг, оставшихся после ареста в 1930 г. и после бомбежки дома летом 1941-го в Москве, есть книжечка, подаренная матери А.Ф. Лосева от ее кума, священника о. Михаила. Она называется: «Евангелие как основа жизни. Свящ. Г. Петрова». СПб., 1903, 16-е изд. Сохранилось и несколько учебных книжечек (среди них «Пространный христианский катехизис православных кафеолических восточных церквей» (М., 1904)

с детскими пометками и росписями Лосева; «Храм Божий и церковные службы. Учебник Богослужения для средней школы. Составил священник Н.Р. Антонов». СПб., 1911). Именно об этих книжечках А.Ф. Лосев вспоминал с трепетом сердечным, пытаясь разыскать спутников своего детства в 1941 г. среди хаоса уничтоженной библиотеки. Теперь, после кончины их владельца, эти книжечки были найдены А.А. Тахо-Годи.

Маленькая статья об атеизме написана гимназистом Лосевым с юношеским максимализмом, однако очевиден интерес к мировоззренческим вопросам и стремление к логическому обоснованию проблемы веры и разума, которая будет рассмотрена с позиций интеллектуальных и эстетических в книге «Диалектика мифа» (1930)¹. Затрагиваемые в ней сюжеты: об атеизме как особой религиозной вере; об интеллигентском идолопоклонстве перед наукой, прогрессом и материей (иронический монолог о материи возникает и в его «Философия имени» 1927 года²); о неприятии позитивизма и рационализма в философии, – явно перекликаются с идеями сборника «Вехи» (см.: *Тахо-Годи Е.А.* А.Ф. Лосев и традиции «веховской» социально-философской публицистики. К 100-летию сборника «Вехи»: 1909–2009 // Научные и учебные тетради Высшей школы (факультета) телевидения МГУ им. М.В. Ломоносова. Тетрадь № 2, январь – май 2010 г. М.: Алгоритм, 2010. С. 77–86). Не исключено, что взявшись за свою статью об атеизме летом 1909 г., Лосев уже мог быть знаком с этим знаменитым сборником, вышедшим в марте того же года.

Автограф сохранился в лосевском домашнем архиве, представляет собой маленькую, сшитую самим автором тетрадку.

Впервые текст напечатан в сокращенном виде в журнале: Студенческий меридиан. 1991. № 5. С. 20–23 (публ. и предисл. А.А. Тахо-Годи).

О РЕЛИГИИ

Автограф сохранился в лосевском домашнем архиве. Тезисы находятся в тонкой тетради без обложки. Судя по тому, что в ней есть записи, относящиеся к гимназическим разработкам с ссылкой на юбилей Карамзина 1916 года, можно заключить, что размышления о религии

¹ «Диалектика мифа» переиздавалась за последние 25 лет многократно, в том числе на английском, немецком, испанском, японском и др. Наиболее авторитетное русское издание: *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа» / Сост., подгот. текста, общ. ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого; предисл. А.А. Тахо-Годи; примеч. В.П. Троицкого. М.: Мысль, 2001. 559 с. (Философское наследие, т. 130).

² См. переиздания этой книги: *Лосев А.Ф.* Из ранних произведений. М., 1990; *Лосев А.Ф.* Философия имени. М., 1990; *Лосев А.Ф.* Бытие. Имя. Космос. М., 1993.

относятся ко времени, когда окончив в 1915 году Московский университет, оставленный при кафедре классической филологии для подготовки к профессорскому званию Лосев начал одновременно работу в московских гимназиях.

Впервые тезисы опубликованы в журнале: Студенческий меридиан. 1995. № 9. С. 21–23.

О РЕФОРМЕ ЗАКОНА БОЖИЯ В ГИМНАЗИИ

Текст приблизительно датируется 1916 годом.

Проблема взаимоотношения личности и Абсолюта занимала А.Ф. Лосева в течение всей его жизни. Первые, но уже существенные мысли на эту тему были высказаны им еще в гимназической работе «Атеизм. Его происхождение и влияние на науку и жизнь» (1909). Интерес к проблеме нашел свое выражение в примечательных записях «Рождение мифа», «Общая методология истории религии и мифа», «О реформе Закона Божия в гимназии». К ней он возвращался молодым профессором Нижегородского университета («О методах религиозного воспитания», 1921).

Особенно волнует его проблема преподавания Закона Божия в гимназиях во времена, когда повсюду распространялся если не прямой атеизм, то арелигиозность, опасное равнодушие, полный разрыв веры и знания. Молодой Лосев видит великую роль религии в воспитании человека, начиная с детских лет, признавая неотделимость религиозности от народности и твердо отстаивая православие как онтологическую основу нашей национальности. Религиозное воспитание – слишком большая проблема смутного времени предреволюционного декаданса, назревшая еще в конце XIX в. Правнук дьякона Григория Полякова, внук протоиерея Алексея Полякова, племянник протоиерея Стефана Власова, Лосев, получивший всестороннее философское образование, в течение нескольких лет возвращается к основам религиозного воспитания, что, несомненно, связано и с его собственным опытом педагогической работы в гимназиях. С его точки зрения, в общении с учениками нужно любовное приятие и оценка всех сомнений и противоречий, возбужденных творческих потенций души, ибо религия есть творческий акт, а пафос и красота способны увлечь слушателя. Для современного человека немислима догматическая система в «Нравоучении», ибо человек – «насквозь желание», для него важен не отвлеченный свод нравственных правил, но «конкретное мироощущение». Лосев предлагает непосредственное просвещение ума в младших классах и теоретическое усвоение основ религиозного процесса в старших, различая три

периода в обучении: период наивной веры (I–IV кл.), переходный (V–VI) и критический (VII–VIII). В первом периоде – идея богочеловечества как центр религии Христа; христианская космология Ветхого и Нового Завета, сказания и предания Древней Руси, использование художественной литературы, понятие о древнерусской иконописи.

Учитель Лосев, имеющий свои права на суждение о Законе Божием, наряду с чтением Евангелия и Апостолов при изложении христианского нравоучения привлекает чтение художественных произведений. Он требует «обязательного отсутствия учебника» в младших классах, отсутствия обязательных ссылок на текст и обязательное отсутствие логических определений. Даже в IV классе (наш шестой) обзор истории церкви не должен быть научным, а скорее полумифологическим. «Свободное чувство и искание», «незадавание учить наизусть», «свободное творчество», – вот что необходимо воспитывать. Более того, в V и VI классах он предлагает полностью отменить Закон Божий, но зато дать обширный материал по истории религии, от первобытности к европейскому монотеизму и зарождению христианства. Особое значение придается истории догматов от их возникновения к дальнейшему развитию, чтобы показать «живое развитие идеи и живое творчество духа», причем все это строится на отсутствии принуждения, чтобы подойти от позитивно исторического мышления к критически философскому, а значит, к философии религии. Здесь и осмысление религиозного исторического процесса, и история религиозных воззрений с оценкой христианства. Всю эту систему венчает философия истории религии с выводами о психологической закономерности религиозного процесса, из которого вытекает проблема веры в знании как религиозная природа основного критерия истины, веры в воле («волевая природа веры, вера – основание свободы и нравственного закона») и веры в жизни человека.

Главными принципами Лосева становятся: изучение каждой проблемы в ее историческом развитии, в процессе, в становлении, в органическом единстве. Недостаточно изучение завершенных форм литературы, религии, философии, языка, мифа, искусства. Надо предварять их историко-психологическим анализом, рассматривать их «как живой, единый организм, как живое тело истории». Хотя эти слова относятся ко времени, когда Лосев завершал подготовку к профессорскому званию и даже читал лекции в Нижегородском Университете, где в 1921 году он и стал профессором, но пафос лосевских основополагающих принципов не изменился, начиная с юной работы «Высший синтез как счастье и ведение». Он, наоборот, укреплялся, на-

бирал силу, отбрасывая всякие механистические односторонности. Ведь Лосев – принципиальный диалектик, для которого вера и разум, знание и вера едины. Полная кристаллизация мыслей молодого ученого и педагога нашла свое отражение уже в советское время, когда он выступил с докладом в педагогическом кружке Нижегородского университета 29 марта 1921 года.

Автограф сохранился в лосевском домашнем архиве.

Впервые тезисы напечатаны в книге: *Лосев А.Ф. Высший синтез: Неизвестный Лосев*. М., 2005. С. 114–120.

ОБЩАЯ МЕТОДОЛОГИЯ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ И МИФА

Статья «Общая методология истории религии и мифа» написана позже текста «Рождение мифа» (на него автор в своей работе ссылается; условно текст датируется публикаторами 1918–1919 гг.), представлена у А.Ф. Лосева в тезисном виде, как он часто любил делать. Это, несомненно, была подготовка к будущим большим работам по античной мифологии, и в первую очередь к некоторым работам 1920-х годов. Автор рассматривает важные теории рождения мифа, связывая их с учением о слове и возникновением поэзии.

Автограф сохранился в домашнем лосевском архиве. Статья написана в тетради школьного типа, текст идет в два столбца, черными чернилами с достаточно сложной, как всегда бывает у А.Ф. Лосева, рубрикацией (римские, арабские цифры, латинские и греческие буквы), в сопровождении схем и таблиц. Текст статьи – 12 нумерованных страниц, написанных с оборотом.

Впервые текст напечатан в книге: *Лосев А.Ф. Высший синтез: Неизвестный Лосев*. М., 2005. С. 104–113.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ И СУЩНОСТЬ РЕЛИГИИ

Рукопись из архива А.Ф. Лосева не окончена, не датирована, размещена на семи страницах в средней части тетради в линейку без обложки (первые и последние страницы чистые). Судя по характеру почерка автора и старой орфографии, работу следует относить к 1910-м годам. Автор, по всей видимости, предполагал вслед за атеистическими теориями (раздел I) рассмотреть также фидеистские, теистические теории (раздел II), однако в рукописи продолжение не представлено. Своей общей тематической направленностью данные тезисные заметки примыкают к работам «Атеизм, его происхождение и влияние на науку и жизнь» (1909), «Общая методология истории религии и мифа».

Подчеркивания в рукописи переданы курсивом. Немногочисленные конъектуры и расшифровки сокращений помещены в квадратные скобки. Полностью сохраняется пунктуация и по возможности максимально воспроизводится строфика оригинала.

Впервые текст напечатан: Бюллетень Библиотеки «Дом А.Ф. Лосева». М., 2009. Вып. 9. С. 62–65 (публ. А.А. Тахо-Годи; подгот. рукописи к публ., постраничные сноски и примеч. В.П. Троицкого).

ИМЯСЛАВИЕ

Статья освещает «одно из древнейших и характернейших мистических движений православного Востока», которое автор, судя по всему, тоже склонен рассматривать как некое особое «наше место в мировом целом» христианства. Идеи имяславия, нашедшие немало апологетов среди русских религиозных мыслителей начала XX века, оказали огромное воздействие на лосевскую философию, в первую очередь на такие его работы 1920–1930-х годов, как «Философия имени», «Самое само», «Вещь и имя». Об отношении Лосева к имяславии, например, см.: *Димитрий Лескин, прот.* Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли / вступ. ст. еп. Венского и Австрийского Илариона (Алфеева). СПб., 2008. С. 463–524; *Гоготишвили Л.А.* Радикальное ядро «Философии имени» А.Ф. Лосева // Лосев А.Ф. Философия имени. М., 2009. С. 5–28; *Постовалова В.И.* «Философия имени» А.Ф. Лосева и подступы к ее истолкованию // Там же. С. 29–78; *Резниченко А.И.* О смыслах имен: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et dii minores. М., 2012. С. 59–92 (гл.: Онтологический статус языка в системе А.Ф. Лосева).

Автограф текста не обнаружен. В лосевском архиве сохранился машинописный текст на немецком языке, озаглавленный «Die Onomatodoxie». Можно выдвинуть гипотезу, что он был предназначен для вышедшего в 1919 г. на немецком языке в Цюрихе сборника «Russland». Изначально лосевское участие в «Russland» не должно было ограничиться одной публикацией статьи «Русская философия» в первом выпуске сборника. Судя по помещенному в «Russland» Перечню статей, которые предназначались для каждой из двух частей, в первом выпуске сборника предполагалось напечатать и второй лосевский текст «Die Ideologie der orthodox-russischen Religion» («Идеология русской православной религии»). Изменилось ли только само название, а не сам замысел – сказать трудно. Также предположительно можно указать на М.Е. Грабарь-Пассек как на переводчицу данного текста на немецкий язык. Однако не исключено, что текст мог предназначаться и для другого издания, к примеру, для задумывавшегося в Берлине

А.С. Яценко, редактора берлинского журнала «Новая русская книга», религиозно-философского сборника¹.

Обратный перевод по-русски был осуществлен А.Г. Вашестовым под редакцией Л.А. Гоготишвили и А.А. Тахо-Годи.

Впервые текст напечатан по-русски с предисловием А.А. Тахо-Годи: Вопросы философии. 1993. № 9. С. 52–60.

О МЕТОДАХ РЕЛИГИОЗНОГО ВОСПИТАНИЯ

Доклад прочитан А.Ф. Лосевым в Педагогическом кружке Нижегородского государственного университета 29 марта 1921 г. В Нижегородском университете в трудные и голодные годы работало много молодых московских ученых. А.Ф. Лосев пробыл там несколько лет – с 1/II–1919 г. и до 1/VI–1921 г. Именно там, в 1921 г., А.Ф. Лосев получил звание профессора, которое в дальнейшем было подтверждено ГУСом и ВАК СССР. А.Ф. Лосев глубоко интересовался проблемами преподавания и психологии, оставаясь сам вдохновенным преподавателем до последних лет жизни. Учителство было его истинным призванием. Преподавать он начал еще будучи студентом, давая частные уроки, а по окончании университета – в частных московских гимназиях.

В годы революции не только гимназическая, но и вообще вся система образования была разрушена, и если педагогика и психология вынужденно приспособлялись к новой советской трудовой школе, то уж о религиозном воспитании не могло быть и речи. А ведь до революции среди законоучителей были также выдающиеся священники: в женской гимназии Фишер преподавал И.И. Фудель, у Ржевской – канд. богословия Н.Г. Соколов, у Образцовой законоучителем был о. Иоанн Кедров, строитель храма Воскресения Христова в Сокольниках; в гимназии Винклер законоучитель – знаменитый о. Алексей Мечев. Теперь начиналось время воспитания атеистического, антирелигиозного. Уже и революция произошла, уже ушла в прошлое старая Россия с гимназиями, Законом Божиим, религией, уже вскрывают кощунственно мощи великих святых старой Руси, уже пролилась кровь первых новомучеников православия, уже Советы готовят полное уничтожение церкви, а Лосев снова выступает с докладом «О методах религиозного воспитания».

¹ О задуманном в 1922 г. в Берлине сборнике см.: Макаров В.Г. «...Элемент политически безусловно вредный для Советской Власти» (по материалам следственных дел в отношении С.Н. Дурылина 1922 и 1927 годов) // С.Н. Дурылин и его время. Книга первая. Исследования / Сост. и ред. А.И. Резниченко / Исследования по истории русской мысли / Под общ. ред. М.А. Колерова. Т. 14. М., 2010. С. 60–63.

Практические выводы из этого доклада сделаны быть не могли в силу сложившихся обстоятельств. Да и сам докладчик, выступив в Педагогическом кружке 29 марта, уже 1 июня 1921 г. перестал работать в Нижегородском университете и никогда больше из Москвы туда не возвращался. Интересно, что уже в программе своего курса «Введение в классическую филологию»¹ А.Ф. Лосев высказал мысли, не только прозвучавшие в докладе 1921 г., но и отразившиеся на всем творчестве их автора. В программе курса А.Ф. Лосев пишет: «Догматы веры, граненые и высеченные, воспринимаются нами, начиная с их зародышевого состояния, и их граненость и сталь, растворяясь и расчлняясь, уходят в мглу религиозных инстинктов», отчего «изучение завершенных форм литературы, религии, философии, языка, мифа и искусства не может отвечать духу современной мысли, если оно не предваряется историко-психологическим анализом этих форм и не рассматривает их как живой, единый организм, как живое тело истории» (с. 17).

В докладе А.Ф. Лосева вполне ощутимы горькие размышления в связи с упадком живого религиозного сознания еще в дореволюционное время. Отсюда и «безнадежное мещанство интеллигентских душ», которое выражало себя в либеральной печати («Слава Богу, – читаем у автора, – что большевики запретили газеты»), ибо для «просвещенного и политиканствующего» интеллигента всегда было характерно антиномическое противопоставление веры и разума, почему и религия оказывалась врагом науки и изгонялась из самых основ воспитательского процесса. Докладчик считает для себя «кощунственным и недостойным» говорить о важности и нужности религии или о наличии бытия Божия. Он выдвигает цели и принципы религиозного воспитания, подробно останавливаясь на самом методе, согласованном с психологией ребенка, дифференцированной по возрасту: от младшего до 6–7 лет и кончая старшим, юношеским, 18-летним.

В докладе отразился опыт личного преподавания А.Ф. Лосева (см. раздел доклада «Личное общение и споры»). Здесь упоминаются выпускники двух женских гимназий – Пичинской и Алферовых, где А.Ф. преподавал литературу (античную и новую), а также латинский язык. Речь идет об обращении к вере его учениц-гимназисток. В частности, одна из упомянутых – это Елена Сергеевна Четверикова, любимая ученица А.Ф., до самой старости сохранявшая дружбу с А.Ф. Лосевым, В.М. Лосевой, А.А. Тахо-Годи. Е.С. Четверикова, дочь знаменитого генетика

¹ О курсах лекций, читанных А.Ф. Лосевым, см. сб.: Историко-филологический факультет. Н. Новгород, 1919 (Учебные планы и программы Нижегородского гос. университета 1918–1919 гг.).

С.Н. Четверикова и жена В.И. Воздвиженского, сына последнего настоятеля Успенского собора в Кремле (В.И. Воздвиженский упоминается А.Ф. Лосевым в письме к о. Павлу Флоренскому от 30/1–1923 г., опубликованному в сб.: Контекст. М., 1990).

Учитель А.Ф. Лосева, Г.И. Челпанов, требовал от своих учеников серьезной и теоретической, и экспериментальной работы, отсюда начитанность А.Ф. в новейшей литературе по психологии и педагогике. В тексте доклада есть ссылки на выдающихся европейских педагогов. Среди них В.А. Лай (Lay, 1862–1926), труды которого были переведены на русский язык перед революцией: «Методика естественно-исторического преподавания» (СПб., 1914), «Экспериментальная дидактика» (1914), «Экспериментальная педагогика» (1912). Главная идея Лая – объединение всех культурных наций «для создания единой всеобщей педагогики, ставящей своей целью чистую гуманность, царство Бога на земле». Деятельность Лая имела много противников и критиков.

Среди сохранившихся в архиве Лосева тезисов есть «Основные принципы детского сада», о воспитании детей до 7–8 лет со ссылками на теорию игр Лая и со специальной библиографией по отдельным разделам (искусство, детский рисунок, физическое воспитание, детские сады, игра, труд, эстетическое воспитание), приводятся работы по религиозному воспитанию: М. Рубинштейн «О религиозном воспитании» («Вестник воспитания», 1913, №1), Н. Смирнов «Эстетическое воспитание и религия» («Вестник воспитания», 1913, № 6). Примечательно, что в том же № 6 «Вестника воспитания» за 1913 г. были даны результаты ответов учащихся на вопрос анкеты «Верите ли Вы в Бога и религиозны ли Вы?»: из 250 отвечавших 150 (62%) ответили, что к религии «не имеют никакого отношения» (см.: *Соболев В.С.* Из истории социологических исследований среди учащейся молодежи России в начале XX века // Социология науки и технологий. 2012. №3. С. 115).

Ссылается А.Ф. Лосев на Ф. Фребеля (Fröbel, 1782–1852), теоретика дошкольного воспитания (работал в 1810 г. у И.Г. Песталоцци), создателя детских садов и дошкольной педагогики как самостоятельной науки. Его «Педагогические сочинения» в 2-х томах были изданы в то же время, что и книги В. Лая (М., 1913, 2-е изд.). Указывает и на Г. Пенцига (Penzig, 1855–1931), доктора философии, писателя, педагога. Его книга «Серьезные ответы на детские вопросы» (Ernstes Antworten auf Kinderfragen, 1892 г.) выдержала к 1928 г. шесть изданий. В 1921 г. вышла в Германии другая, уже малодоступная для советского читателя книга – «Религиозные уроки для наших правнуков» (Die Religionstunde unserer Enkelkinder).

Обратим внимание, что в 20-е годы, будучи членом ГАХНа, А.Ф. Лосев выступал с сообщениями не только в Музыкально-психологической комиссии (он ею заведовал), в Музыкальной секции, в Комиссии по изучению эстетических учений философского отделения (зав. Комиссией), в Комиссии по изучению художественной терминологии, но и в Комиссии по изучению художественного воспитания. Известен доклад Лосева о проблеме художественного слова и его педагогического значения 23 января 1928 г. Лосевым была подготовлена статья в сборник об эволюции идеи художественного воспитания в античном мире (ср. также тезисы А.Ф. Лосева в его архиве «Греческое воспитание»).

А.Ф. Лосев строит доклад на широком историческом материале, сочетая проблемы православного богословия, религиозный опыт, практику школьного педагога, труды по детской психологии, русскую классическую литературу с ее религиозными исканиями, материалы античной мифологии, философии и поэзии. Он выступает как враг всяких механистических односторонностей, как принципиальный диалектик, для которого вера и разум, знание и вера едины¹. Уже здесь можно найти зерна тех идей, которые были открыто и громко высказаны А.Ф. Лосевым в его знаменитой «Диалектике мифа» (1930). Некоторые темы и мотивы, намеченные в докладе, проходят затем через многие сочинения А.Ф. Лосева, как, например, зависимость высшего, духовного от плоти и ее религиозного просветления у Вл. Соловьева; религиозное чувство Лермонтова, Гоголя, Достоевского, Тютчева, мрачный титанизм и героизм Ницше (ср. «Эстетику Возрождения». М., 1978, 1982² об обратной стороне титанизма); поклонение Земле и исповедь Земле в «Бесах» Достоевского, учение о Софии – премудрости Божьей (ср. в книге А.Ф. Лосев «Вл. Соловьев и его время» (М., 1990; новейшее издание – 2009 г.) о роли Земли в поэзии Вл. Соловьева, о разных типах Софии в философии Вл. Соловьева, о хтонической мифологии (в «Античной мифологии». М., 1957³);

¹ См. письмо А.Ф. Лосева к В.М. Лосевой (из лагеря на Беломорско-Балтийском канале в Сиблаг), где он вспоминает о словах своего духовника, афонского старца о. Давида, ответившего А.Ф., когда тот ради церкви и веры хотел бросить науку: «Зачем же науку бросать? Ты страсти свои брось». См. кн.: *Лосев А.Ф. Лосева В.М. «Радость на веки»: Переписка лагерных времен / Сост., подгот. текста и коммент. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого; предисл. А.А. Тахо-Годи; послесл. Е. Тахо-Годи. М.: Русский путь, 2005. (письмо от 9/III–1932 г.)*

² Новое изд.: *Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения. М., 1998.*

³ Новое изд.: *Лосев А.Ф. Мифология греков и римлян. М., 1996.*

апофеоз героизма в античности (ср. А.Ф. Лосев «Гомер», 1960¹, «Двенадцать тезисов об античной культуре» в журнале «Студенческий меридиан», 1983, № 9–10². «История античной эстетики. Поздний эллинизм». М., 1980); учение о логосе у Платона, стоиков, Гераклита (ср. «История античной эстетики». Т. 1: Ранняя классика. М., 1963; «Высокая классика». М., 1973; «Ранний эллинизм». М., 1979); учение о ритме у Гераклита (см. «История античной эстетики». Т. 1. М., 1963; доклады о ритме в ГАХН: «Гегель о ритме», «Шеллинг о ритме», 1927; «О понятии и структуре ритма», 1928; «Музыка как предмет логики». М., 1927); о вечном возвращении в платонизме, неоплатонизме и античной философии истории («История античной эстетики». Т. I–VII. М., 1963–1988; «Античная философия истории». М., 1977); проблема язычества и христианства (ср. А.Ф. Лосев «Очерки античного символизма и мифологии». М., 1930³, «История античной эстетики. Последние века». М., 1998). Рассуждая о быте в религиозной семье, где говорится о пирогах по воскресеньям, родительском благословении, молебнах (пункт 3, раздел IV), можно сравнить с замечательным рассуждением о масленице и блинах, об устойчивости и надежности православного быта в лосевских лагерных письмах (см. письмо А.Ф. Лосева – В.М. Лосевой от 11/III–1932 г.⁴). Идеи А.Ф. Лосева (раздел VI) «Жизнь – жертва» – «чувство конца мира у христиан», «выстрадать все противоречия жизни» находят продолжение в его повести «Жизнь» (1942 г.), а также в последних беседах с Ю.А. Ростовцевым в документальном фильме «Лосев» режиссера В. Косаковского. А.Ф. говорит там о страданиях и ожидаемой смерти: «Это акт любви Божьей ко мне», это – «трагическое христианство».

Об этом докладе также см. в работе: *Стоюхина Н.Ю.* А.Ф. Лосев и Нижегородский университет: 1919–1921 годы // Бюллетень Библиотеки «Дом А.Ф. Лосева». Вып. 12. М., 2010. С. 48–82.

Впервые текст доклада был напечатан в журнале: *Путь православия.* 1993. № 1. С. 214–228 (публ. А.А. Тахо-Годи).

¹ Новое изд.: *Лосев А.Ф.* Гомер / предисл. А.А. Тахо-Годи 2-е изд., испр. М.: Молодая гвардия, 2006. 399 с. (Сер. Жизнь замечательных людей).

² Новое изд. в кн.: *А.Ф. Лосев и др.* Античная литература. Учебник для высш. шк. / под ред. проф. А.А. Тахо-Годи. 7-е изд., стер. М.: ЧеРо: Омега-Л, 2008. С. 483–493; переизд. – 2013.

³ Новое изд.: *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М.: Академический проект, 2013.

⁴ См.: *Лосев А.Ф. Лосева В.М.* «Радость на веки». Указ. соч.

Философия музыки

Два мироощущения (Из впечатлений после «Травиаты»)

Основы музыкального образования А.Ф. Лосев получил в Новочеркасской гимназии, где оно было превосходно поставлено. Музыка преподавал Федор Иванович Попов, окончивший Придворную певческую капеллу в Петербурге, ученик М.А. Балакирева. Он не только обучал игре на скрипке, но приучал к пониманию и слушанию музыки, организовал струнный оркестр гимназистов, разучивал с ними хоры из опер (из «Жизни за царя» и «Руслана и Людмилы» Глинки), народные казачьи песни, управлял хором гимназистов – певчих в домовом храме, который по субботним и воскресным дням посещали прихожане, жившие поблизости, причем наиболее интеллигентные и именитые, а также родители учеников.

Неограничиваясь уроками в гимназии, А.Ф. Лосев одновременно получил музыкальное образование в частной музыкальной школе Фридриха Ахиллесовича Стаджи (1853–1913). Ф. Стаджи – человек незаурядной судьбы. Итальянец, певец, лауреат Флорентийской музыкальной академии, Федерико Стаджи готовился к карьере скрипача-виртуоза, но оказалось, что он обладает прекрасным тенором. Как оперный певец он гастролировал по Европе и Соединенным Штатам Америки. Совершая турне по России, простудился в Таганроге. Потеряв голос, вернулся к скрипке. Человек одаренный, он был превосходным скрипачом и педагогом. В 1886 г. женился, осел в Новочеркасске, открыл частную школу, где были классы скрипки и вокала. Когда в 1908 г. в городе появилось отделение «Русского музыкального общества», Стаджи вел и там класс скрипки. Выступал Стаджи и как артист в ансамблях. Здесь он вел партию альты, скрипичные партии исполняли Роберт Каминский (ученик Л. Ауэра) и Ф.И. Попов (преподаватель музыки в гимназии), а виолончели – Алоиз Стернад (будущий профессор Парижской консерватории). Среди выдающихся учеников Стаджи знаменитый виртуоз Константин Думчев (имя его красуется на мраморной доске Московской консерватории в выпуске 1902 года вместе с Неждановой); Петр Ильченко (выпуск Московской консерватории 1912 года вместе с Н.А. Обуховой и Н.С. Головановым); профессор Московской консерватории К.Г. Мострас (1886–1963) – скрипач, доктор искусствоведения, отец его был дирижером казачьего полкового оркестра; К.А. Кузнецов (1883–1953) – московский музыковед, доктор искусствоведения; композитор И.П. Шишов; известный московский артист Александр Миненков.

А.Ф. Лосев закончил школу Ф. Стаджи с отличием в 1911 году, вместе с гимназическим курсом. Музыкальная подготовка, полученная у Стаджи, не только практическая (на выпускном экзамене Лосев играл трудную «Чакону» Баха), но и теоретическая, была столь основательна, что дала возможность А.Ф. Лосеву напечатать ряд музыкальных статей, начиная с 1916 года, а затем, когда он преподавал эстетику, будучи профессором Московской консерватории, выпустить в 1927 году книгу «Музыка как предмет логики» и на высоком профессиональном уровне общаться с такими близкими ему выдающимися теоретиками и музыкантами, как Н.С. Жилиев, Г.Э. Конюс, Г.Г. Нейгауз, А.Б. Гольденвейзер, Н.Я. Мясковский, М.Ф. Гнесин, Н.А. Гарбузов, С.С. Скребков и многие другие.

Статья 1916 г. «Два мироощущения» написана под впечатлением постановки оперы Верди «Травиата», где партия Виолетты исполнялась А.В. Неждановой, талант которой увлек молодого ученого. Отсюда в статье появилось соответствующее посвящение. Лосев отослал статью в дар певице, сопроводив ее письмом, помеченным 15 января 1916 г.: «Посвятивши ее Вам, я не осмелился в других формах выразить все то интимное, нежное, бесконечно-ласковое, что пробудилось в душе под Вашим влиянием. <...> Магическая игра и изумительная чистота художественного исполнения, столь характерная для Вас, дают философии неисчерпаемое богатство новых переживаний и откровений. Пусть же и останетесь Вы тем божеством, которому я начал своей маленькой статейкой приносить достойные Вас философские жертвы» (Полностью письмо опубликовано в книге: *Лосев А.Ф. «Я сослан в XX век...»*. Т. 2. М., 2002. С. 470). Судя по рассказам студенческого приятеля Лосева, впоследствии профессора-языковеда Л.И. Базилевича, любителя оперы и человека, близкого Неждановой, А.Ф. Лосев в дальнейшем имел беседу с певицей (см. примечания к письму в указанном издании, с. 645–646). Был ли действительно Лосев с Неждановой знаком лично и если да, то насколько близко, – свидетельств, кроме упомянутых рассказов Л.И. Базилевича, нет.

Точное время написания текста неизвестно, но судя по датировке письма к А.В. Неждановой, статья, скорее всего, писалась в 1915 году. В 1916 году Общество искусств и изящной литературы выпустило сборник «Студенчество жертвам войны» под редакцией гр. Де-ла-Барта и Н.В. Самсонова. Сборник открывался предисловием Н.В. Самсонова и некрологом недавно скончавшемуся Ф.Г. Де-ла-Барту. В предисловии Самсонова сообщалось о том, что существовала и «студенческая редакционная комиссия», однако ее состав не был назван. В сборнике было около 30 авторов. Приват-доцент Н.В. Самсонов был преподавателем

Лосева на философском отделении Московского университета. Лосев упоминает его в письме к В. Знаменской от 15 сентября 1911, где сообщает о его лекциях по истории эстетических учений и о семинарии по Платону. Действительно, Самсонов «читал в 1911–1912 гг. историю эстетических учений, начиная с Канта, в течение года вел семинарий по Платону, по современникам и предшественникам» (см. указ. соч., с. 633). Весьма примечательно, что, вернувшись после Беломорско-Балтийского канала, Лосев во второй половине 1930-х годов задумывает написать книгу «История эстетических учений», точно воспроизводя название работа своего бывшего преподавателя: в 1915 г. Самсонов выпустил книгу «История эстетических учений» в трех частях.

Об употреблении А.Ф. Лосевым терминов «мелодия» и «мелос» при сравнении музыки Верди и Римского-Корсакова см. в предисловии к настоящему изданию.

Впервые статья была напечатана в сборнике: Студенчество жертвам войны / студ. о-во искусств и изящной литературы при И.М.У.; под ред. Ф.Г. де Ла-Барта, Н.В. Самсонова. М.: Т-во скоропеч. А.А. Левенсон, 1916. С. 105–121.

О МУЗЫКАЛЬНОМ ОЩУЩЕНИИ ЛЮБВИ И ПРИРОДЫ

(К тридцатипятилетию «Снегурочки» Римского-Корсакова)

В студенческие годы А.Ф. Лосев – постоянный посетитель оперных постановок в Большом театре, многочисленных концертов. Его дневниковые записи пестрят воспоминаниями и восторгами от только что пережитого. С особенным чувством он вспоминает вечных «Травиату» и «Фауста», вагнеровские драмы «Тангейзер» и «Лоэнгрин», «Кольцо Нибелунга» (в Москве и в Берлине), «Летучий голландец», «Парсифаль» (в Берлине), «Демона» Рубинштейна, «Снегурочку», «Сказку о царе Салтане», «Майскую ночь» Римского-Корсакова, чей талант он будет ценить всю жизнь.

В «Снегурочке», написанной в 1880–1881 и впервые поставленной в 1882 году, А.Ф. Лосева притягивает созданный Римским-Корсаковым миф, где нет «границ между космическим и реально-человеческим», где «достигнуто всеединство и достигнуто преображение». «Снегурочка» для Лосева навсегда осталась единством «народности музыки и мифологии». Музыка оперы вызвала «глубинную характеристику бытия», достигла необычной степени «выразительности», «зацвела символом», «изнутри освещая рождающуюся здесь мифологию», «любовный союз личности с природой». Вместе с тем в статье Лосев формулирует, в чем он видит сущность народной музыки («Народная музыка находит в

мировом целом нас самих, ибо если музыка вообще есть живописание внутренней жизни духа и бытия, то народная музыка есть в одно время и мы сами, и та врожденная глубина мироздания») и почему, «несмотря на изысканную сложность симфонической структуры творений Римского-Корсакова – сложность, временами превосходящая вагнеровскую», его музыка народна и слушатель чувствует себя «при живописании этих глубин, как у себя дома» – «это *наша*, русская глубина, и это наше место в мировом целом». Недаром, задумывая в 1918 году совместно с Вяч. Ивановым и о. Сергием Булгаковым религиозно-национально-философскую серию «Духовная Русь» под своей общей редакцией, А.Ф. Лосев намеревался в рамках серии выпустить собственную работу «Рихард Вагнер и Римский-Корсаков (религиозно-национальное творчество)».

Вероятно, что статья 1916 года была написана под впечатлением от постановки оперы в Большом театре, рецензия на которую М.Р. Гнедина «“Снегурочка” Римского-Корсакова в Большом театре» была опубликована в том же номере журнала «Музыка», что и лосевский текст (1916, № 251). См. об этой работе статью: *Зенкин К.В.* Опера Н. А. Римского-Корсакова «Снегурочка» и философия Лосева // Контекст: Лит.-теорет. исслед. 1994, 1995. М., 1996. С. 48–55.

Впервые статья была напечатана в журнале: Музыка. 1916. № 251. С. 195–202; № 252. С. 210–217.

СТРОЕНИЕ ХУДОЖЕСТВЕННОГО МИРООЩУЩЕНИЯ

Работа сохранилась в архиве А.Ф. Лосева в машинописном экземпляре. Условно датируется 1915–1916 годами. Она, несомненно, связана с защищенным в 1915 году лосевским дипломным сочинением «О мироощущении Эсхила» и является своего рода дальнейшим развитием намеченных там тем («мироощущение», «трагическое» и т. д.). Одновременно это один из первых лосевских шагов в направлении осмысления феномена «эстетического» (итогом этих размышлений в 1920-е годы станет книга «Диалектика художественной формы»), а вместе с тем и проблемы художественного стиля, который понимается зрелым мыслителем в конце его творческого пути «как развертывания (эманации) первообраза, как своеобразного эйдетического художественного мира (эйдос – тождество идеи и формы), который еще не обязательно достигает оформленности в произведение, но обеспечивает его полноценную художественную жизнь и получает в нем полное воплощение» (см.: *Зенкин К.В.* А.Ф. Лосев о понятии художественного стиля // Бюллетень Библиотеки «Дом А.Ф. Лосева». Вып. 19. М., 2014. С. 126). Одна из

центральных идей работы, оставшаяся и в дальнейшем важнейшей для Лосева, афористично выражена здесь следующим образом: «Истинная эстетика есть эстетика религиозного материализма». Комментируя это положение, видя в нем схождение с воззрениями старших лосевских современников – о. Павла Флоренского и С.Н. Булгакова, один из ведущих исследователей лосевского творчества К.В. Зенкин пишет: «Художник, создавая произведение искусства, преобразует материю реального мира, делает ее полностью и всецело осмысленной и одухотворенной. Таким образом, искусство выступает как теургический акт, а художник – в качестве предвестника будущего преобразования мира» (см.: *Зенкин К.В. Музыкальный смысл как энергия (energeia) // Академические тетради: Альманах. М., 2009. Вып. 13. Единая интонология. С. 456–477*).

Впервые текст опубликован в журнале: *Начала. 1993. № 2. С. 8–30.*

ОЧЕРК О МУЗЫКЕ

Работа завершена в 1920-м году. Дата – 19 августа 1920 г., судя по всему, дана по новому стилю, чтобы указать на праздник Преображения Господня. Сохранилась в рукописном варианте в личном архиве А.Ф. Лосева. Название условное – дано публикаторами.

В связи с этой лосевской работой К.В. Зенкин пишет: «Выдающиеся русские музыканты-мыслители 1920-х годов стремились для постижения смысла музыка, аккумулирующего весь опыт культуры, обособить понятия из области самой музыкальной сущности. <...> В этом же ряду находятся и понятия, введенные Лосевым в самый ранний период его творческого пути. В рукописи (1920), опубликованной под названием “Очерк о музыке” Лосев отграничивает понимание музыки как самодовлеющего смысла от понимания ее как физического (1), физиологического (2) и психологического (3) процессов, являющихся необходимой основой музыкальной художественной формы. Эту четвертую, собственно смысловую форму Лосев называет интенциональной. Появление данного термина в раннем тексте Лосева обусловлено известной опорой молодого русского философа на феноменологию Э. Гуссерля, интенциональность в данном случае означает направленность сознания на музыкальный смысл (эйдос) как таковой.

В рамках интенциональной формы Лосев выделяет три параметра: это напряжение (напряженность), личная актуальность и оформление. Те же три категории Лосев впервые вводит и анализирует в работе “О музыкальном ощущении любви и природы” (1916), посвященной “Снегурочке” Римского-Корсакова. О параметрах можно говорить постольку, поскольку названные категории понимаются как измеряемые

величины. Разумеется, Лосев не изобретает единицу измерения данных качеств, а применяет приблизительный, но простой и достаточно наглядный прием сравнительных сопоставлений, из ряда которых становится ясно, что, собственно, ученый понимает под введенными им обозначениями. Он сопоставляет произведения с большей или меньшей напряженностью, личной актуальностью и оформлением, рассматривая выделенные три параметра все время во взаимосвязи» (см.: *Зенкин К.В.* Музыкальный смысл как энергия (*energeia*) // Академические тетради: Альманах. М., 2009. Вып. 13. Единая интонология. С. 456–477).

Завершающие текст страницы – гимн «Светлой Безбрежности», «вечному Восторгу», «Деве страстной и огненной», «Невесте», «Жене предвечной», «Матери-наставнице», «Девочке-Царице», «Невесте-Матери», «Единой и Великой», а вместе с тем и миф о «душе миров», «матери миров и душе Времени» – пишутся молодым А.Ф. Лосевым явно под влиянием соловьевских представлений о Софии. При этом важно отметить, что в главке 17 возникают очевидные и знаковые переключки с «Музыкальным мифом» из книги «Музыка как предмет логики» (1927) и с «Диалектикой мифа».

О «Диалектике мифа» заставляет вспомнить, в первую очередь, сама манера создания женского портрета – и «Вечной Жены и Невесты» из «Очерка о музыке», и героини-монахини из «Диалектики мифа». Эта близость также поддерживается введением в оба портрета одной и той же цитаты из стихотворения Зинаиды Гиппиус «Перебои». Ср. в «Диалектике мифа»: «Только ты, сестра и невеста, дева и мать, только ты, подвижница и монахиня, узнала суету мира и мудрость отречения от женских немощей. Только ты, худая и бледная, узнала тайну плоти и подлинную историю плотского человека. Только ты, больная и родная, вечная и светлая, усталая и умиленная, узнала постом и молитвой, что есть любовь, что есть отвержение себя и церковь как тело. Помнишь: там, в монастыре, эта узренная радость навеки и здесь, в миру, это наше томление

Вижу я очи Твои, Безмерная,
под взором Твоим душа расплавливается... –
о, не уходи, моя Единая и Верная,
овитая радостями тающими,
радостями, знающими
Всё»¹.

Памятование о гиппиусовском тексте помогает увидеть аллюзию на то же стихотворение и в «Музыкальном мифе», где «овитым туманом»

¹ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа». М., 2001. С. 168–169.

нами и зноями» Возлюбленной оказывается герой: «Слепой для мира и глухой для земли, с танцующим Богом и душой, в мучительном наслаждении горячей Вселенной, овитый туманами и зноями Возлюбленной, прохожу я, светлый, я, чистый, и трепещу». При этом образ самой Возлюбленной в «Музыкальном мифе» рисуется в той же поэтической манере, что и в «Очерке о музыке»: «Возлюбленная духа моего, белоснежная горлица, страдание и радость моя, жизнь и упоение сердца, родная и родимая!» В связи с этим лосевские слова, предваряющие в книге «Музыка как предмет логики» текст «Музыкального мифа»: «Что касается лично меня, то мне теперь довольно чужды эти безумные восторги юных лет», – приобретают конкретный автобиографический смысл.

Подтверждает это и сохранившийся в лосевском архиве листок с Оглавлением «Очерка о музыке». Он отражает, скорее всего, первоначальный черновой план работы, так как содержание главы 9 дошедшего до нас текста и заголовок параграфа IX в Оглавлении не совпадают, но само изложение материала вполне соответствует логике намеченных в Оглавлении параграфов. Приведем это Оглавление, чтобы дать возможность представить лосевский ход мысли в первых главах его работы:

- I Вступление
- II Музыка – исчезновение категорий ума.
- III Музыка – воссоединяющая *coincidentia oppositorum*.
- IV Музыка – вечно живая и органически данная антиномическая цельность наслаждения и страдания.
- V Антиномия бытия и сознания в музыке.
- VI Вечное Стремление, Хаос, Мировая Воля и Ночь-Судьба в музыке.
- VII Антиномия Бога и мира в музыке.
- VIII Музыка как абсолютная беспричинность и бесцельность. Итоги Феноменологии музыки.
- IX Переход от Феноменологии музыки к Психологии. Музыка как чистое Бытие и абсолютное Качество и как произведение искусства и эстетическое переживание.
- X Понятие формы в музыке. Четыре ее основные вида.

При этом обращает на себя внимание то, что восемь главок «Музыкального мифа» явно тематически совпадают с приведенным выше Оглавлением: 1-ю можно рассматривать как вступление; 2-я начинается с фразы: «Музыка есть исчезновение категорий ума и всяческих его определений» – именно о категориях ума и говорит параграф II Оглавления; 2-й абзац 3-й главки также прямо перекликается с пара-

графом III Оглавления: «В музыке, сбросившей пространство, вечная слитость отъединенностей, вечная *coincidentia oppositorum*»; в главке 4 говорится: «Надо до конца понять и усвоить эту срощенность, взаимную слитость и нераздельное единство страдания и наслаждения в музыке», что напрямую соотносится с параграфом IV Оглавления; в главке 5 читаем о том, что «бытие, вскрываемое музыкой, в котором, как сказано, потушены все логические противоположности и в котором потоплены и растворены все формы сознания, есть бытие, насквозь пронизанное сознанием», что также можно соотнести с параграфом V Оглавления, где речь идет об антиномии бытия и сознания в музыке; рассуждения в главке 6 о том, «что такое соединение Муки, Радости, Бытия, Сознания и Вечного Стремления – за пределами логически оформленного мира, – как не Хаос и не Хаокосмос?», о Мировой Воле и «вечной Ночи и Судьбе» полностью соответствуют параграфу VI Оглавления; аналогично начало главки 7: «Чистое Бытие музыки, поглотившее в себе и воссоединившее все противоположности мира и сознания пространственно-временного плана, уничтожило еще одну антитезу, универсально-человеческую и мировую – Бога и мира» – параграфу VII Оглавления об антиномии Бога и мира в музыке; главка 8-я начинается с вопроса: «Что такое музыка и ее бытие с точки зрения наших категорий причины и цели?», что также соответствует параграфу VIII Оглавления «Музыка как абсолютная беспричинность и бесцельность. Итоги Феноменологии музыки».

Это позволяет утверждать, что «исчезнувшие» восемь глав текста «Очерка о музыке» не погибли бесследно, что лосевские слова о «Музыкальном мифе» как о давних «восторгах юных лет» не просто метафора, а отражение реального факта – введения более раннего текста в плоть его книги 1927 года.

Другое дело были ли эти восемь «исчезнувших» главок «приобщены к делу» А.Ф. Лосевым при создании книги «Музыка как предмет логики» в изначальном варианте или в переработанной версии? На этот вопрос ответа пока нет. Не исключено, что этот текст также связан с упомянутой в материалах архива ГАХН лосевской работой «Опыт феноменологии чистого музыкального объекта», которая предназначалась к напечатанию в «Трудах Государственного Института Музыкальной Науки» (см.: *Дунаев А.Г. Лосев и ГАХН // А.Ф. Лосев и культура XX века: Лосевские чтения. М.: Наука, 1991. С. 203*).

Впервые текст опубликован в книге: *Лосев А.Ф. Форма. Стиль. Выражение. М., 1995. С. 637–666*.

О ФИЛОСОФСКОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ СКРЯБИНА

Работа писалась в 1919 – 1921 годы. В домашнем архиве А.Ф. Лосева сохранился ее машинописный вариант. Толчком к созданию статьи, как очевидно, стал выход в свет в 1919 году в издательстве М. и С. Сабашниковых подготовленного М.О. Гершензоном шестого тома «Русские Пропилеи: Материалы по истории русской мысли и литературы». Этот том включал большой блок (стр. 99–247) материалов об Александре Николаевиче Скрябине (1871/1872 – 1915), в том числе личные записи композитора разных лет, преимущественно 1900–1906 годов, «Поэму Экстаза», разные редакции мистерии «Предварительное действие», статью о ней Б.Ф. Шлецера и др. Лосевская статья стала своеобразным ответом на открывающее этот блок Предисловие, в котором М.О. Гершензон писал: «Кто видел Скрябина гениального композитора, должен был а priori предполагать, что он – и гениальный мыслитель. Но при его жизни только немногим ближайшим людям была до некоторой степени известна работа его философской мысли и только одному человеку, его второй жене, были непосредственно знакомы его философские писания; он тщательно таил их от чужого взора. Мысль напечатать их принадлежит мне, и лишь после долгих колебаний Татьяна Федоровна Шлецер-Скрябина дала свое согласие. Мне казалось ценным собрать и представить во всеобщее сведение записи его духовно-умственного творчества, не только потому, что, совершаясь в недрах того же духа, оно несомненно питало и направляло его музыкальное творчество и в этом смысле может до известной меры служить комментарием к последнему, – но и потому, что оно представлялось мне в высшей степени замечательным само по себе, независимо от своей служебной роли по отношению к музыке Скрябина. Ежели верно, что всякий гениальный человек есть маниак *одной* великой идеи, – а я думаю, что это верно, – то Скрябин был одним из таких людей. Уже отроком он носил в себе, как завязь плода, зародыш той мирообъемлющей идеи – идеи-чувства, идеи-хотения, – которую в последние два года жизни он считал в себе созревшей и которую хотел выразить в своей грандиозной Мистерии. Узнать эту мысль, которой была отдана вся жизнь такого человека, узнать ее полностью, в ее последовательном развитии, важно для всякого, и если в музыке Скрябина она воплощена, конечно, всего полнее, – нам важно видеть и тот линейный чертеж ее, каким являются его словесные записи. Моей целью было – представить в подлинных документах как бы *биографию* этой единой совершенноличной и глубоко-органической мысли Скрябина».

А.Ф. Лосев слушал самого А.Н. Скрябина, а также пьесы в исполнении его первой жены Веры Исакович и прекрасной исполнительницы

пьес Скрябина Елены Бекман-Щербины, игру которой одобрял сам композитор. Любовь к Скрябину и неприятие им Бога были и раньше поводом для размышлений в лосевском дневнике 1914–1915 годов. Многие страницы дневника посвящены больному для Лосева вопросу – Скрябин и Бетховен, бог Скрябина и Бог Бетховена. Перед отъездом в Берлин он посещает симфонический концерт в Сокольниках – Скрябин, 1-я и 2-я симфонии и 3-я соната. Сравнивает порыв Скрябина, Бетховена и Вагнера. «Для первого у Скрябина не хватает созерцательной сгушенности, для второго определенной волевой целенаправленности. Дух человеческий витает в творениях Скрябина или, лучше сказать, мечется по поднебесью и, кажется, он еще не на небесах» (запись от 27/V–1914 г.). В дневнике он дает анализ 2-й симфонии Скрябина и заключает: «У него Бог с маленькой буквы. У Бетховена нет бога, у него есть Бог». И наконец, «у Скрябина нет Бога. У него есть дух и вселенная, где этот дух мечется». Вот почему в своей статье о Скрябине 1919–1921 гг. Лосев строго предписывает анафемствовать мятежного гения.

В лосевской работе анализируются историко-философские истоки скрябинского мировоззрения. По А.Ф. Лосеву, философским воззрениям Скрябина присущи анархический и деспотический индивидуализм, мистический универсализм и эротический историзм. Скрябинская философия представляется А.Ф. Лосеву «философией мистерии», в центре которой стоит имеющее мистериальный характер «я» («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... Это “я” – мировое и Божественное, и вот – жизнь его есть мистерия»). Главная черта мироощущения и мировоззрения Скрябина – это имманентность Бога и мира, вот почему именно Скрябин сумел выразить гениальнее всех композиторов начала XX столетия это «ни с чем не сравнимое язычество на новоевропейской почве». Отсюда следует, что «понять Скрябина – значит понять всю западноевропейскую культуру и всю ее трагическую судьбу». Такой ракурс связывает эту работу с другим лосевским замыслом, о котором стало известно в 1995 г., после возвращения ФСБ лосевских рукописей, изъятых при аресте философа в 1930 г., а именно со статьей «Вагнер, Скрябин и гибель европейской культуры».

Впервые текст опубликован под названием «Мировоззрение Скрябина» в книге: *Лосев А.Ф. Страсть к диалектике: Литературные размышления философа / вступ. ст. В. Ерофеева. М.: Сов. писатель, 1990. С. 256–301.*

[ЗАМЕТКИ О «КОЛЬЦЕ НИБЕЛУНГА» Р. ВАГНЕРА]

Рукопись сохранилась в архиве А.Ф. Лосева. Начало работы утрачено. В публикуемых заметках рассматриваются основные содержательные (сюжетные) этапы оперного цикла Р. Вагнера «Кольцо Нибелунга»; в сохранившейся части текста комментируется завершающая часть «Валькирии» с переходом («Третий фазис» по тексту) к «Зигфриду» и, далее, «Гибели богов». Автор в тезисной форме намечает характеристику мировоззрения, выраженного Р. Вагнером в «Кольце Нибелунга», и переводит это произведение – привлекая объединяющую идею искупления, – в соотносительное рассмотрение с другими операми Р. Вагнера.

Заметка не датирована, но по характеру почерка автора и наличию старой (до реформы 1918 г.) орфографии может быть отнесена к середине – второй половине 1910-х годов. В 1914 году, будучи в Берлине, А.Ф. Лосев прослушал всю вагнеровскую тетралогия. Там же была приобретена сама тетралогия в одной книжке, которая сохранилась в лосевской личной библиотеке. Цитаты из либретто «Валькирии» А.Ф. Лосев приводит по переводу В.П. Коломийцова (изд. 1911 г.).

В дальнейшем А.Ф. Лосев дважды обращался в своих работах к намеченной здесь теме: в начале 1920-х годов в статье «Философский комментарий к драмам Рихарда Вагнера» и в 1960-е годы в статье «Проблема Рихарда Вагнера в прошлом и настоящем. (В связи с анализом его тетралогии «Кольцо Нибелунга»)» (Вопросы эстетики. Вып. 8, 1968). О лосевском отношении к творчеству Р. Вагнера см.: *Зенкин К.В. Рихард Вагнер в интерпретации А.Ф. Лосева // Жабинский К.А., Зенкин К. В. Музыка в пространстве культуры: Избр. статьи. Ростов н/Д., 2001. Вып. 1. С. 54–63.*

Впервые текст опубликован: Бюллетень Библиотеки «Дом А.Ф. Лосева». М., 2013. Вып. 18. С. 91–93, (публ. А.А. Тахо-Годи, подготовка текста к публикации и примеч. В.П. Троицкого).

ФИЛОСОФСКИЙ КОММЕНТАРИЙ К ДРАМАМ РИХАРДА ВАГНЕРА

Рукописный вариант работы сохранился в домашнем архиве А.Ф. Лосева. Использован в дальнейшем при написании статьи «Проблема Рихарда Вагнера в прошлом и настоящем: (В связи с анализом его тетралогии “Кольцо Нибелунга”)» для сборника «Вопросы эстетики» (М.: Искусство, 1968. Вып. 8. С. 67–196). По мнению А.А. Тахо-Годи, высказанному во вступительной статье, комментарий написан в 1915–1916 гг., однако мы условно датировем его концом 1910-х – началом 1920-х годов, так как, вероятнее всего, что именно этот текст числится в материалах архива ГАХН (1920-е годы) под названием «Фи-

лософское творчество Рих. Вагнера» как предназначенный к печати в «Трудах Государственного Института Музыкальной Науки» (см.: *Дунаев А.Г. Лосев и ГАХН // А.Ф. Лосев и культура XX века: Лосевские чтения.* М.: Наука, 1991. С. 203). Государственный институт музыкальной науки был создан в 1921 году. Тогда же А.Ф. Лосев был утвержден Академическим Центром действительным членом Института «первого состава» наряду со следующими лицами: Н.А. Гарбузов, П.Н. Зимин, А.Ф. Иванов, М.В. Иванов-Борецкий, Г.Э. Конюс, П.Б. Лейберг, Е.А. Мальцева, А.Б. Млодзеевский, П.Н. Реницкий, Э.К. Розенов, Л.Л. Сабанеев, А.Ф. Самойлов, М.Я. Серейский, В.А. Федоров, Б.Л. Яворский, Н.А. Янчук, К.Р. Эйгес. Он входил в Комиссия по изучению звукового восприятия, которая занималась выработкой методов эмпирико-психологического исследования слуховых ощущений как при восприятии отдельных звуков, так и более или менее сложных музыкальных комплексов. Для этой цели был проанализирован ряд работ иностранных авторов по экспериментальной психологии. Лосев выступил с докладом о Гарри Потере Уэльде (Weld H.P., 1877–1970), защитившем в 1911 г. диссертацию «An Experimental Study of Musical Enjoyment» (публикация Г.П. Уэльда на ту же тему см.: *Weld H.P. An experimental study of musical enjoyment // American Journal of Psychology // 1912. № 23. P. 245–308*). В ГИМН Лосев сделал и ряд других докладов: «Философия музыки В.Ф. Одоевского, как образец учения о музыке в эпоху романтизма», «Полемика Нитцше против Вагнера» (см. сборник: *Пять лет научной работы Государственного института музыкальной науки (ГИМН'а) 1921–1926.* Муз. сектор Гос. издательства. М., 1926). Различные секции и комиссии ГИМН выходили отдельными изданиями в разные годы, но первые из них появились лишь в 1924–1925 годы. Исходя из того, что о работе о Вагнере упомянуто именно как о тексте, предназначавшемся для трудов ГИМН, но о ней нет упоминаний в автобиография 1918–1919 годов, мы и датируем текст концом 1910-х – началом 1920-х годов.

Работа посвящена мифу, но в его конкретной интерпретации в вагнеровской тетралогии «Кольцо Нибелунга». Молодой Лосев прославляет в этой «всемирно-божественной трагедии» «творческий экстаз, выводящий за пределы пространственно-временных оформлений», «последнее напряжение любви и страсти», «приобщение к Бездне и Первоединому», узрение «в любви, смерти, жизни и Хаосе – Ничто, Одного и Всего». Перед нами вся концепция «Кольца» «и в понятии и в мифе», вся «диалектика бытия», «мировая диалектика в привычных для Лосева философско-мифологических первопринципах – Ничто, Бездна, Хаос, Всё, Одно, Первобытно-Единое, Первоеди-

ное. Как констатирует К.В. Зенкин, в этой работе А.Ф. Лосеву «удается вскрыть символический смысл множества вагнеровских образов» и сделать «существенный вывод о единстве философии и мифологии Вагнера: “Философия Вагнера не есть система понятий, но <...> мистический символизм”» (см.: *Зенкин К.В.* Р. Вагнер в интерпретации А.Ф. Лосева // Бюллетень Библиотеки «Дом А.Ф. Лосева». Вып. 18. М., 2013. С. 116–117).

Впервые текст опубликован в книге: *Лосев А.Ф.* Форма. Стыль. Выражение. М., 1995. С. 667–731.

Публицистика

КРИЗИС ЧАСТНОЙ СРЕДНЕЙ ШКОЛЫ

Статья, датируемая по времени публикации концом весны – началом лета 1918 года, – итог личного опыта Лосева-преподавателя. Достаточно сказать, что, едва окончив Московский Императорский Университет в 1915 г. (по двум отделениям – классической филологии и философии), он начал преподавать древние языки в частной мужской гимназии А.Е. Флёрова (16/ VIII-1915 г. – 1/VIII-1916 г.). У А.Ф. сохранился «Календарь для учителя», в котором помечено, что первый свой урок латинского языка он дал в гимназии 20 авг./2 сент. 1915 г. (четверг, 4 основной класс). Именно там у него учились сын Ю.И. Айхенвальда Борис Айхенвальд и сын крупного предпринимателя Вальтер Филипп, домашним воспитателем которого по рекомендации своего товарища по университету Б.Л. Пастернака (и после него) стал А.Ф. Лосев. Одновременно А.Ф. преподавал литературу в женской гимназии Е.П. Пичинской и в женской гимназии А.Д. и А.С. Алферовых. После реорганизации гимназий работал в 23-й советской трудовой школе (1/VIII–1918 г., 1/VIII–1925 г.), уже будучи профессором Московской консерватории (лекции по истории эстетических учений), Действительным членом Государственной академии художественных наук. Следует сказать, в России известные ученые отнюдь не чуждались преподавания в средней школе. Так, вместе с А.Ф. Лосевым в гимназии Алферовых преподавал философ П.П. Блонский, в гимназии Пичинской – проф. Н.Н. Фатов, в гимназии Флёрова – известный географ А.С. Барков и психолог П.А. Рудик, в женской гимназии Хвостовой – крупный славист В.Ф. Ржига, в гимназии Ржевской – проф. И.Н. Розанов, в гимназии Констант – фольклорист Ю.М. Соколов и т. д.

Катастрофическое положение средней школы, сухо, с цифрами и почти без эмоций описываемое Лосевым, заставляет вспомнить о помещенной в сборнике «Вехи» статье А.С. Изгоев «Об интеллигентной молодежи», где автор ругал дореволюционную среднюю школу, доказывая, что она «не имеет влияния на выработку мирозерцания», а если и имеет, то «чисто отрицательное»¹. Однако перспектива полного уничтожения среднего образования из-за развернувшихся революционных событий заставляла смотреть на проблему средней школы иначе, видеть в старой классической гимназии некий последний «островок», незатронутый тлетворным влиянием новой идеологии.

Автограф статьи не обнаружен. Об истории публикации см.: *Тахо-Годи Е.А.* Алексей Лосев в эпоху русской революции: 1917–1919 гг. М.: Модест Колеров, 2014. С. 86–143.

Статья впервые напечатана в анархистской газете: *Жизнь*. 1918. № 59. 6 июля.

Гимназические сочинения и записи

А.Ф. Лосев сначала учился в находившемся рядом с домом приходском училище. Окончил он училище с наградой, получив книгу «В лесу и в поле». Продолжил свое обучение Алеша в классической Новочеркасской гимназии, куда поступил в 1903 году. Воспоминания о гимназии останутся одними из самых светлых на всю его долгую жизнь, хотя начиналось все не так уж и радужно. В младших классах учился слабо, до IV-го класса был среди тех, кто числился на плохом счету. Зато потом все вдруг изменилось. Появилось страстное желание учиться, знать, читать, работать над собой. Произошло это внезапно, но готовилось исподволь, в первую очередь, благодаря таким учителям, как Федор Карпович Фролов.

Директор гимназии, Фролов был и классным руководителем, и преподавателем русского языка и литературы в классе, где учился Лосев. В революцию он эмигрировал на Балканы. Именно Федор Карпович подарил юноше при переходе в последний, VIII класс, сочинения Вл. Соловьева. Вряд ли подозревал он, что его ученик не только станет последователем этого замечательного русского философа, но и одну из последних своих книг посвятит изучению именно его биографии и

¹ Вехи. Из глубины / Сост. и подг. текста А.А. Яковлева. Примеч. М.А. Колерова, Н.С. Плотникова, А. Келли. М., 1991. С. 102.

трудов¹. А пока шла обычная учебная жизнь, писались обычные гимназические сочинения.

В личном архиве Лосева сохранилось несколько тетрадок с его сочинениями разных лет, главным образом, за 1907–1910 гг. Вот перечень сочинений из тетрадки за 1907 год: «Характеристика Остапа (Повесть Гоголя “Тарас Бульба”» (19/4 XII.1907, оценка «4+»), «Значение Дона» (оценка «4»), «Значение путешествий» (оценка «4»)². Вот сочинения за 1909 год: «Корень учения горек, но плоды его сладки»³ (оценка «5. Прекрасно!»), «Романтические идеи в элегиях и балладах Жуковского»⁴ (оценка «5+. Прекрасное сочинение! Очень хорошо!»). Правда, темы их теперь нам кажутся не вполне обычными, особенно сочинения на пословицу – жанр, напрасно вышедший из нашего употребления, помогавший развивать логическое мышление учащихся, показывающий, как выстраивать свою систему доказательств той мысли, которая уже вроде бы стала для всех аксиомой. Вот еще ряд тем: «Значение Ломоносова в истории русской литературы»⁵ (оценка «5»), «О народности Пушкина»⁶ (оценка «5-»), «Кривдой весь свет пройдешь, да назад не воротиться»⁷ (оценка «5»), «Г.С. Сковорода в истории русской культуры» (1910 год, оценка «4+»), «Домостроевские черты в жизни помещиков в “Семейной хронике” Аксакова» (оценка «5»).

Причем писались сочинения не только по заданию преподавателя литературы, но и по заданию историка – Николая Павловича Попова. Например, «Приобретение и прекращение подданства» (оценка «5») и в той же тетради «Крепостное право по “Запискам охотника” Тургенева» (2 октября 1910 года, оценка «4+»). Николай Павлович был не слишком доволен этим последним, оставив на полях ряд критических замечаний: «Не следует простые понятия заменять тяжеловесной терминологией, хотя бы и философской», «Что же дают “Записки охотника” для характеристики крепостного права, чего не найдем мы в архивном материале по истории Крепостного права? Старайтесь писать возможно проще». Можно поиронизировать, что учитель напрасно призывал своего ученика не пользоваться сложными философскими понятиями, не почувствовав в нем будущего философа, и поиронизировать зря. Когда Лосеву не мешала

¹ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. 2-е изд., испр. и доп. Сер. «ЖЗЛ». М., 2009.

² Два последних опубликованы: Студенческий меридиан. 1995. № 10.

³ Студенческий меридиан. 1988. № 4. С. 30–32.

⁴ Московский журнал. 1999. № 12. С. 2–6.

⁵ Ойкумена мысли. Феномен Лосева. Уфа, 1995. С. 6–9.

⁶ Студенческий меридиан. 1995. № 9. С. 21.

⁷ Там же. С. 22–23.

цензура, когда не требовалось зашифровать свои мысли, он умел писать о самых сложных философских проблемах простым и ясным языком – так что советы гимназического учителя не пропали втуне.

Сам Алексей Федорович больше всего жалел, что не сохранилось его выпускное сочинение: «Тема попалась для меня очень подходящая. “Авторы помогают своим согражданам лучше мыслить и говорить. Н. Карамзин”. Что же, о значении просвещения, о значении обучения я мог порассуждать. <...> И я, по-видимому, наваял блестящее сочинение... Хорошо бы отыскать сочинение. Это было бы важно не только для меня. У меня считанные дни моей жизни... А вот для истории русского просвещения начала века все-таки было б важно, как мальчишка 17 лет в глухой провинции мог написать прекрасное сочинение. И что тогда считалось прекрасным»¹.

Сочинение это, вероятно, утрачено навсегда. Хотя, кто знает, вдруг чудом уцелело и хранится где-нибудь в архиве?

ЗНАЧЕНИЕ ДОНА

Сочинение датировано 1907 г. Ф.К. Фролов оценил его на «4».

Впервые текст опубликован в журнале: Студенческий меридиан. 1995. № 10. С. 26–30.

ЗНАЧЕНИЕ ПУТЕШЕСТВИЙ

Сочинение датировано 1907 г. Ф.К. Фролов оценил его на «4». О собственной любви А.Ф. Лосева к путешествиям см. в книге: *Тахо-Годи А.А. Лосев. 2-е испр., доп. изд. М., 2007. Сер «Жизнь замечательных людей».*

Впервые текст опубликован в журнале: Студенческий меридиан. 1995. № 10. С. 26–30.

«КРИВДОЮ ВЕСЬ СВЕТ ПРОЙДЕШЬ, ДА НАЗАД НЕ ВОРОТИШЬСЯ»

Сочинение датировано 1907 г. Ф.К. Фролов оценил его на «5».

Впервые текст опубликован в журнале: Студенческий меридиан. 1995. № 9. С. 22–23.

ЗНАЧЕНИЕ ЛОМОНОСОВА В ИСТОРИИ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Сочинение датировано 1908 г. А.Ф. получил «5» за это сочинение от Ф.К. Фролова.

Впервые текст опубликован в сборнике: Ойкумена мысли. Феномен Лосева. Уфа, 1995. С. 6–9 (подгот. текста и публ. А.А. Тахо-Годи).

¹ Когда кончал гимназию. *Беседа А.Ф. Лосева с Ю.А. Ростовцевым* // Студенческий меридиан. 1992. № 9. С. 14.

РОМАНТИЧЕСКИЕ ИДЕИ В ЭЛЕГИЯХ И БАЛЛАДАХ ЖУКОВСКОГО

Автограф сохранился в домашнем архиве А.Ф. Лосева. Сочинение Алексея Лосева датировано 6 октября 1909 г. В этой юношеской работе находим весьма умелое владение материалом, строгую логику изложения и неожиданную зрелость выраженных житейских норм и этических принципов. Сочинение внутренне связано с другим текстом, также посвященным творчеству Жуковского – «“Сельское кладбище” как романтическое произведение».

В письме к гимназической знакомой О. Позднеевой от 19 ноября 1909 г. Лосев сообщал: «Мы недавно проходили по литературе Жуковского. Это – романтик. Он воспевает святое, чистое чувство любви, все время стремится вдаль, туда, в высоту, где нет печали, где нет слез, где только любовь и счастье. Как я был поражен, когда встретил у Жуковского те же убеждения, которые выработались перед тем у меня и которыми я жил. Если хотите, прочитайте следующие стихи Жуковского. Право, если бы я был поэтом, у меня непременно появились точно такие же стихи. <...> Как я люблю Жуковского! Как я усердно его читал, сколько пережил я, когда писал о нем сочинение “Романтические идеи в элегиях и балладах Жуковского”. Боже мой! Я не понимаю, как это у нас никто не интересуется Жуковским, а я столько пережил, столько пере-чувствовал, когда читал или повторял себе наизусть стихи, вроде приведенных выше. Вот именно, я признаю, как Жуковский, только одну любовь, ту чистую и возвышенную, чуждую всяких низостей, любовь, которая не умирает и за гробом, которая существует вечно» (Лосев А.Ф. «Я сослан в XX век...». Т. 2. М., 2002. С. 198–199). И в другом письме к ней же: «Утомил меня сегодня директор на пятом уроке. Понимаете, принес сочинение и заставил меня читать. Сам не взялся прочесть, а почему-то дал мне его читать. Тут и так волновался бы, даже и без чтения, только при одном разговоре, а то извольте, при чтении, да еще самому же читать. Боже! Начал читать. Конечно все прочел, но знаете, сильно утомился. Ведь если пишешь просто, так себе, как другие, то оно еще бы не так было чувствительно. А то в это сочинение, в сочинение о своем дорогом Жуковском, я вложил всю душу, все, во имя чего я живу, работаю, и все свои убеждения. Конечно, боюсь и волнуешься, когда знаешь, что в этом сочинении вся твоя душа, вся жизнь. Я прочел и холодный пот выступил на утомленном лице. Директор там что-то говорил о моем сочинении, я почти не слышал ничего и дожидался звонка, чтобы идти домой успокоиться. За этот урок я так много почувствовал, так много вспомнил всего... Ведь в том моем сочинении идет речь о любви, о счастье...» (Лосев А.Ф. «Я сослан в XX век...». Т. 2. М., 2002. С. 232).

Впервые текст напечатан: Московский журнал. 1999. № 12. С. 2–6 (публ. А.А. Тахо-Годи; вступ. заметка В.П. Троицкого).

«СЕЛЬСКОЕ КЛАДБИЩЕ» [В.А. Жуковского]

КАК РОМАНТИЧЕСКОЕ ПРОИЗВЕДЕНИЕ

Автограф сохранился в домашнем архиве А.Ф. Лосева. Сочинение «Сельское кладбище» как романтическое произведение» выполнено Лосевым в предпоследнем, VII классе гимназии. Оно находится в одной тетради с еще двумя за тот же год: «Стихотворение Батюшкова “Умиравший Тасс”» (оценка «5-»), «Труд кормит, лень портит. Народная пословица» (оценка «5-»). Сочинение о Жуковском было, как и две следующих за ним работы, оценено на «пять с минусом». Минус Лосев заработал за такие неудачные фразы, как «не было явных нападков», «и пр. в этом роде», а также за пропущенную запятую. Тетрадка синяя, 36 страничная, в линейку, с водяными знаками на каждом листе – «Утверждено правительством. Акционерное общество Мирковской писчебумажной фабрики», черные чернила, на обложке значится: «А. Лосев. VII пар<аллельный> кл<асс>. Классные работы».

Элегия Жуковского «Сельской кладбище» фигурирует и в переписке Лосева с гимназической знакомой О. Позднеевой. Лосев ей пишет: «Но чтобы не заставить вас сомневаться, я скажу, что я держусь совершенно воззрений Жуковского. Спросите у Моти, или лучше у вашего старшего брата, что такое романтизм... и вам скажут, откуда грусть у романтика... В самом деле, пусть вам брат объяснит подробней, что такое романтизм... Вы слышали о стихотворении “Сельское кладбище” Жуковского? А? Прочтите последние 10–15 стихов <...>» (Лосев А.Ф. «Я сослан в XX век...». Т. 2. М., 2002. С. 279–280).

В этом сочинении, хотя еще и не вполне явно, возникает одна из главных тем будущего лосевского творчества – тема единства веры и знания, «цельного знания». Пока юный автор находит эту идею у своего любимого поэта (стихи Жуковского он часто цитирует и в своих письмах этих лет, и в своих дневниках). Вот как об этом говорит он в своем сочинении: «Чувство это – высшая способность души, и Жуковский в другом произведении прямо говорит, что добродетель без знания еще ничего, а знание без добродетели совсем теряет свое значение». Через год, накануне поступления в Московский университет, Лосев уже посвятит проблеме знания свой первый философский труд. Он даст ему название «Высший синтез как счастье и ведение» и попытается обосновать в нем мысль о том, что человеческая жизнь имеет смысл, лишь если она руководствуется идеей синтеза веры и знания. Спустя деся-

тилетия, в начале Великой Отечественной войны, эта тема зазвучала уже в лосевской прозе, в его рассказе «Жизнь». Герой рассказа – Алеша (кстати, не случайно тезка автора) – всю свою жизнь, со школьных лет, ищет смысл и оправдание жизни и находит его именно в знании. Слова Алеши превращаются в подлинный гимн знанию: «В знании успокаивается жизнь. Знанием разрешается противоречие жизни. К появлению знания стремится жизнь. Тоска и алкание жизни есть порыв к знанию, влечение к мудрости. Жизненное смятение есть тоска по знанию, вопль о недостигнутой или загубленной мудрости; жизненная борьба, жизненное самопорождение и самопожирание есть тайная любовь к мысли, к знанию, скрытая эротика мудрости»¹. Закономерным, с этой точки зрения, представляется и то, что одно из написанных Лосевым незадолго до смерти обращений к юношеству так и называлось – «Сокровище мыслящих»². Мыслить, любить знание Лосев научился именно тогда, когда был учеником. И став философом, он стремился научить юношество тому, как жить, чтобы «и думать, и делать»³.

Впервые текст опубликован в журнале: Русский язык и литература для школьников. 2003. № 2. С. 41–46 (публ. Е.А.Тахо-Годи).

О народности Пушкина

Автограф сохранился в домашнем архиве А.Ф. Лосева. Сочинение оценено Ф.К. Фроловым на «5-».

Противоречивость во взглядах на Пушкина намечается у Лосева уже в юности. Так, если в этом сочинении он ставит поэту в заслугу любовь ко всему русскому и одновременно то, что он «не был так неразборчив в идеализации явлений русской народной жизни, как Жуковский», то в гимназических письмах к Ольге Позднеевой, напротив, оценивает Жуковского выше Пушкина, который не прельщает его своим эпикуреизмом (см.: Лосев А.Ф. «Я сослан в XX век...». Т. 2. М., 2002. С. 257).

Двойственное отношение к Пушкину у Лосева сохранилось на всю жизнь. В 1970-е гг. Лосев утверждает, что не погибни Пушкин и Лермонтов в свое время, то в 60-е гг. XIX в. Лермонтов стал бы Достоевским, а Пушкин – Некрасовым⁴, что для Лосева не комплимент. Дис-

¹ Лосев А.Ф. «Я сослан в XX век...». Т. 1. С. 525–526.

² См.: Лосев А.Ф. «Я сослан в XX век...». Т. 2. С. 571–570.

³ «И думать, и делать» – название одной из бесед-рассказов, написанных Лосевым специально для юношества. См.: Лосев А.Ф. «Я сослан в XX век...». Т. 2. С. 585–603.

⁴ Устное свидетельство проф. В.В. Соколова. О том же в разговорах с В.В. Библихиным см.: Библихин В.В. А.Ф. Лосев о литературе вообще и о Вяч. Иванове в частности // Вячеслав Иванов – творчество и судьба. М., 2002. С. 284.

танцующая от Пушкина, А.Ф. Лосев подчеркивает и коренное отличие своего мироощущения: «Ну, 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. И всё. Но менее всего я классик»¹. Критика Пушкина, в том числе и с религиозных позиций, однако, не исключала обращения к пушкинским темам и мотивам, анализа пушкинских текстов в лосевских научных трудах 1970–1980-х гг. (подробнее см.: *Тахо-Годи Е.А.* Художественный мир прозы А.Ф. Лосева. М., 2007).

Впервые текст опубликован в журнале: Студенческий меридиан. 1995. № 9. С. 21.

Тип моей памяти

Автограф сохранился в домашнем архиве А.Ф. Лосева. Гимназическое сочинение по курсу психологии, датировано 12 ноября 1909 г. Это столь краткое сочинение содержит много интересных самонаблюдений и вместе с тем рисует нам одну из тех первых точек творческой биографии А.Ф. Лосева, где зарождалась и укреплялась его философская будущность.

Впервые текст (с неточно воспроизведенным названием: «Типы моей памяти») опубликован в журнале: Начала. 1994. № 1. С. 40–41 (публ. А.А. Тахо-Годи).

«КОРЕНЬ УЧЕНИЯ ГОРЕК, НО ПЛОДЫ ЕГО СЛАДКИ»

Автограф сохранился в домашнем архиве А.Ф. Лосева. Сочинение датировано 14 декабря 1909 года.

Впервые текст опубликован в журнале: Студенческий меридиан. 1988. № 4. С. 30–32.

«Труд кормит, лень портит». Народная пословица

Автограф сохранился в домашнем архиве А.Ф. Лосева. Текст размещен в тетради с надписью на обложке: «Классные работы. VII параллельный класс». В VII классе Новочеркасской классической гимназии А.Ф. Лосев обучался в 1909–1910 учебном году.

Сочинение составлено как рассуждение на тему народной поговорки «труд кормит, лень портит». В отличие от сочинения о Г. Сковороде (см. ниже), которое являлось домашним и, следовательно, предполагало основательную подготовку, данное сочинение являлось классной работой и потому относительно кратко по форме. Работа полу-

¹ Лосев А.Ф. В поисках смысла // Вопросы литературы. 1985. № 10. С. 222–223.

чила оценку «5-» (судя по пометкам, требовательный преподаватель Ф.К. Фролов указал как стилистически неточное выражение «масса примеров»).

Отметим, что юный автор явно предпочел посвятить куда большую часть своего сочинения суждениям общего характера, нежели примерам иллюстративного ряда. Уже в этом нетрудно увидеть почерк будущего философа.

Когда по окончании Московского университета сам А.Ф. Лосев почти десятилетие преподавал в гимназиях, а затем и советских школах, новочеркасские уроки определенно вспоминались ему. К примеру, в архиве философа сохранилась тетрадка ученицы одной из трудовых школ г. Москвы Остренковой (записи конца 1923 г.), в которой есть сочинение все с той же темой «Труд кормит, лень портит». Похоже, ученица разочаровала тогда своего преподавателя русской словесности – в конце сочинения карандаш Лосева начертал: «Маловато написано».

Впервые текст опубликован в сборнике: Лосевские чтения: Материалы научно-теоретической конференции «Цивилизация и человек: проблемы развития». Май 2004 г. г. Новочеркасск / Юж.-Рос. гос. техн. ун-т. Новочеркасск, 2004. С. 3–5 (публ. А.А. Тахо-Годи; подгот. рукописи к публ. и примеч. В.П. Троицкого).

Г.С. Сковорода в истории русской культуры

В архиве А.Ф. Лосева сохранилось несколько гимназических тетрадок за период с 1907 по 1911 гг., или с пятого по восьмой (выпускной) классы Новочеркасской классической гимназии.

Домашнее сочинение «Г.С. Сковорода в истории русской культуры» находится в тетради с надписью на обложке «А. Лосев 1910». Сочинение получило оценку «4+», синий карандаш преподавателя отметил несколько стилистических неточностей, за что и была, видимо, снижена оценка: обычно Алексей Лосев получал «5» или «5+». На примере данного текста вполне можно судить, насколько высок был в провинциальной российской гимназии начала прошлого века уровень требований и, соответственно, подготовки обучаемых.

А.Ф. Лосев возвратился к творчеству Г.С. Сковороды в одной из первых своих научных публикаций, вышедших после окончания Московского университета. В статье «Die russische Philosophie», опубликованной в Цюрихе в коллективном сборнике «Russland» (1919), он вновь, как когда-то в гимназическом сочинении, использовал пример Г.С. Сковороды для введения «в суть самобытной русской философии». Среди основных идей и воззрений Сковороды автор выделял

«антропологизм» (учение о сердце), «мистический символизм» (учение о «трех мирах») и представление о двух сущностях мира, видимой и невидимой.

Впервые текст опубликован в сборнике: Лосевские чтения: Материалы ежегод. научно-теоретической конференции, посвященной памяти А.Ф. Лосева / Южнорос. гос. техн. ун-т. Ростов н/Д.: Логос, 2003. С. 3–8 (публ. А.А. Тахо-Годи; подгот. рукописи к публ. и примеч. В.П. Троицкого).

*«ЧЕЛОВЕК ЛИШЬ В ЛЮДЯХ СВОЙ ОБРАЗ УЗНАЕТ,
И ТОЛЬКО ЖИЗНЬ ЕГО САМОПОЗНАНИЮ НАУЧИТ»*

Автограф сохранился в домашнем архиве А.Ф. Лосева. Домашнее сочинение от 22 ноября 1910 г., заголовок которого дан в виде цитаты из И.В. Гёте. Сочинение получило оценку «5» и пометку педагога «прекрасно написано». Отметим, что в данной ученической работе отчетливо наблюдается тяготение автора к сочетанию философских размышлений и психологических (объективно-научных) наблюдений с общей нравственной установкой, – налицо все те составляющие «высшего синтеза», о котором Лосев-выпускник гимназии будет писать в августе 1911 г. в неоконченной работе «Высший синтез как счастье и ведение».

Впервые текст опубликован: Бюллетень Библиотеки «Дом А.Ф. Лосева». М., 2006. Вып. 4. С. 49–55 (публ. А.А. Тахо-Годи; подгот. рукописи к публ. и примеч. В.П. Троицкого).

ЗНАЧЕНИЕ ОБЩЕНИЯ С УМНЫМИ ЛЮДЬМИ И С ДОБРЫМИ

Автограф сохранился в домашнем архиве А.Ф. Лосева. Данное гимназическое сочинение имеет точную датировку – 7 декабря 1910 года. В это время Лосев обучался в выпускном VIII классе Новочеркасской классической гимназии. Судя по лапидарному характеру текста, сочинение было классным, т.е. не предполагало долгого обдумывания и подготовки, как то возможно для сочинений «на дом». Как обычно в случае Лосева, сочинение «Значение общения с умными людьми и с добрыми» получило от преподавателя оценку «5».

Несмотря на малый размер, публикуемый текст хорошо демонстрирует способность юного автора предметно и весьма детально рассуждать на «общие темы», а также умело, к месту пользоваться высказываниями великих людей. Здесь встречаются цитаты из Ж.Ж. Руссо («Эмиль или О воспитании»), А.С. Пушкина (сонет «Поэту»), библейского царя Соломона («Притчи», 13.21), А. Шопенгауэра (один из афо-

ризмов), Аристотеля («Политика», кн. VII), Ф.М. Достоевского («Братья Карамазовы», слова старца Зосимы), дважды с небольшими неточностями, – вероятно, из-за цитирования по памяти, – привлекались Евангелия: от Иоанна, 8.32 в начале сочинения и от Луки, 12.31 в заключительной строке.

Впервые текст опубликован в сборнике: Лосевские чтения: Труды Междунар. ежегод. науч.-теорет. конф. Май, 2006 г., г. Новочеркасск / Юж.-Рос. гос. техн. ун-т (НПИ). Новочеркасск, 2006. С. 3–6 (публ. А.А. Тахо-Годи; подгот. рукописи к публ. и примеч. В.П. Троицкого).

«ДА, ЖАЛОК ТОТ, В КОМ СОВЕСТЬ НЕЧИСТА»

Автограф сохранился в домашнем архиве А.Ф. Лосева. Первые листы ученической тетради с текстом сочинения дошли до нас со значительными механическими повреждениями, поэтому начало работы имеет многочисленные лакуны (переданы при публикации знаком <...>). Заглавие было также повреждено и восстановлено по содержанию. Нет и точной датировки, обычно сопровождавшей другие сочинения Алексея Лосева. Можно предположить, что работа относится к 1910–1911 годам, т.е. ко времени учебы автора в выпускном классе Новочеркасской классической гимназии.

Кроме цитат из «Бориса Годунова», Лосев использовал также строки из «Скупого рыцаря» А.С. Пушкина: «Когтистый зверь, скребущий сердце...». В кратком обзоре основных этических теорий, с которых Лосев начинает свое сочинение, упомянуты: *евдемонизм* (эвдемонизм), рассматривающий как основное стремление человека к счастью (от греч. eudaimonia – счастье) и разрабатываемый еще со времен античности в различных направлениях; *утилитаризм* (от лат. utilitas – польза), зародившийся в эпоху Возрождения и развиваемый в Новое время рядом мыслителей; *идеалистическая этика*, фактически отождествляемая здесь с этикой христианской. Отметим как немаловажный и вряд ли случайный тот факт, что за пределами рассмотрения оставлена этика *категорического императива* И. Канта.

В лосевском сочинении есть две пометы гимназического педагога, сделанные синим карандашом: напротив слова «мучается» строгая реплика «Провинциализм!», а заключает работу итоговое – «Прекрасное сочинение. 5».

Впервые текст опубликован: Бюллетень Библиотеки «Дом А.Ф. Лосева». М., 2007. Вып. 6. – С. 77–82 (публ. А.А. Тахо-Годи; подгот. рукописи к публ. и примеч. В.П. Троицкого).

*[РАЗМЫШЛЕНИЯ О БОГЕ, МИРЕ И ЧЕЛОВЕКЕ
(ИЗ ДНЕВНИКОВЫХ ЗАПИСЕЙ)]*

Автограф сохранился в домашнем архиве А.Ф. Лосева. Текст размещен на листах писчей бумаги большого формата, относится к 1911 году (тогда А.Ф. Лосев после поступления в Московский Университет проводил остаток лета в родном Новочеркасске и не менее родной станции Каменской), представляет собой серию записей дневниково-эссеистического характера. Нумерация всех записей, общий заголовок и заголовок записи № 5 даны публикаторами. В сносках воспроизведены слова, зачеркнутые в рукописи.

Заметки молодого мыслителя, при всей их фрагментарности и незаконченности, определенно образуют нечто целое. Кроме аллюзий на некоторые базовые темы из работ Вл. Соловьева (на это прямо указывает цитируемый по памяти с некоторыми неточностями стихотворный эпиграф в заметке № 5), нетрудно обнаружить опосредованное обращение автора заметок к «Фаусту» Гёте: таковы размышления о целях, стоящих перед родом человеческим, о соотношении действия и созерцания, о границах разума и нравственности знания, мотивы стремления к бесконечности и нескончаемости поисков ответа на вопрос, что значит жизнь, ограниченность земных упований и т.д. К данному кругу вечных проблем есть прямые отсылки – это приписка на полях около заключительного тезиса той же заметки или характерное упоминание доктора Вагнера в конце заметки № 4. Можно указать и более скрытые переключки: см. обозначение темы «бескрылости наших полетов» в начале заметки № 3, которую следует сопоставить с заявлением того же Вагнера в первой сцене первой части «Фауста» – «Нет, что мне крылья и зачем быть птицей!», или пример изучения «античного мира», который, казалось бы, не вполне мотивированно приводит Лосев в заметке № 4, но который переключается с известными античными сценами во второй части «Фауста». И такого рода «фаустовские» ассоциации можно находить еще и еще. Таким действительно значительным и трудным размышлениям предавался восемнадцатилетний философ на пороге вступления в самостоятельную жизнь.

Впервые текст опубликован: Бюллетень Библиотеки «Дом А.Ф. Лосева». М., 2005. Вып. 2. С. 60–65 (публ. А.А. Тахо-Годи; подгот. текста и коммент. В.П. Троицкого).

Дневники

Дневники 1911–1913

Автограф хранится в личном архиве А.Ф. Лосева.

Впервые полностью текст опубликован в книге: *Лосев А.Ф. «Мне было 19 лет...»: Дневники. Письма. Проза / Сост., предисл., коммент. А.А. Тахо-Годи; послесл. Е.А. Тахо-Годи. М.: Русские словари, 1997. С. 29–58.*

Дневники 1914[–1919]

Дневник был изъят у А.Ф. Лосева в 1930 г. при аресте. Возвращен А.А. Тахо-Годи 25 июня 1995 г. из ФСБ РФ с другими бумагами А.Ф. Лосева. Дневник в черной толстой коленкоровой тетради из 200 страниц включает записи не только 1914 г., но и 1915, 1918, 1919 годов.

Впервые полностью текст опубликован в книге: *Лосев А.Ф. «Мне было 19 лет...»: Дневники. Письма. Проза / Сост., предисл., коммент. А.А. Тахо-Годи; послесл. Е.А. Тахо-Годи. М.: Русские словари, 1997. С. 95–166.*

Биографические материалы

Отчет о занятиях в 1916–1917 академическом году

ОСТАВЛЕННОГО ПРИ МОСКОВСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ

*ПО КАФЕДРЕ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОЛОГИИ ЛОСЕВА АЛЕКСЕЯ ФЕДОРОВИЧА,
С ЧЕТЫРЬМА ПРИЛОЖЕНИЯМИ*

Руководил научной работой молодого А.Ф. Лосева, как и ранее, когда студент писал дипломную работу «О мироощущении Эсхила», профессор-эллинист Николай Иванович Новосадский (1859–1941), которого А.Ф. Лосев всегда считал своим учителем в области классической филологии. Как уже было сказано выше, у А.Ф. Лосева с Н.И. Новосадским сохранялись до кончины последнего самые дружеские отношения. Старому учителю не раз приходилось давать отзывы о рукописях и книгах своего ученика в тридцатые годы, когда Лосев вернулся после заключения из БелбалтЛага, не имел постоянной работы, а многие из ученых коллег и бывших друзей опасались общаться со знаменитым идеалистом.

По складу своей разносторонней научной деятельности Николай Иванович был близок А.Ф. Лосеву. Он учился в Петербурге у известного филолога-классика Ф.Ф. Соколова, с 1887 по 1907 профессорствовал в Варшавском университете, а в 1907 году перебрался в Москву,

откуда почти ежегодно уезжал в Грецию, где вел археологические раскопки, одновременно занимаясь эпиграфикой. Новосадский исследовал мифологию, религию, литературу и был прекрасным палеографом (к нему, изучая рукописи орфических гимнов, приезжал из Германии Бруно Снелл). Перу Н.И. Новосадского принадлежали такие до сих пор не утратившие своего значения труды, как «Елевсинские мистерии» (1887), «Культе кавиров в Древней Греции» (1891), «Орфические гимны» (1900). А.Ф. Лосев и в поздние годы ценил труд Н.И. Новосадского по эпиграфике (Ч.1 – М., 1909) и рекомендовал изучать его уже своим ученикам (например, будущему профессору О.С. Широкову).

Оставленный при Университете А.Ф. Лосев, как и большинство его коллег, жил материально трудно, не получал никакой стипендии – это было не положено (см. письмо А.Ф. Лосева члену Государственной Думы П.Н. Милюкову от 6. XI. 1915 г.: ГАРФ. Ф. 579. Оп. 1. Ед.хр. 493), работал преподавателем в нескольких гимназиях и одновременно серьезно готовился к магистерским экзаменам. Работоспособность Лосева была поразительна. В его архиве сохранились замечательные записные книжки со списками читаемой и изучаемой им научной литературы и беллетристики. По ним видно, какая основательная шла подготовка к будущим трудам у оставленного при Университете. Именно в это время появляются в печати первые лосевские статьи: «Эрос у Платона», «Два мироощущения», «О музыкальном ощущении любви и природы».

Хотя уже начинались довольно смутные предреволюционные годы, а вскоре наступил и 1917 год, но программы для оставленных при Университете сохраняли свою обширность и строгость. Характерно, что в отчетах А.Ф. Лосева уже вполне ясно проводятся важные для его творчества принципы – выработка типологии предмета, его системность, тщательный анализ текста и охват всей новейшей научной литературы. По лосевским отчетам можно увидеть, насколько глубока и серьезна была работа начинающего ученого и насколько ответственно относился к своему руководству профессор Н.И. Новосадский. Интересы обоих к тому же во многом совпадали: мифология, религия, литература (Гомер, Гесиод, гимническая поэзия, Эсхил), метрика, язык и многое другое.

В заключение приведем Отзывы Н.И. Новосадского на недошедший до нас лосевский Отчет о работе за предыдущий 1915–1916 учебный год и на Отчет за 1916–1917 учебный год:

ОТЗЫВ

об отчете и занятиях в 1915–1916 акад. году оставленного при Императорском Московском Университете для подготовки к магистерскому испытанию по кафедре классической филологии Алексея Федоровича Лосева

В истекшем 1915–1916 академическом году г. Лосев сосредоточил свои занятия на изучении истории греческой литературы, греческого государственного права, греческой философии и греческих авторов.

В области истории греческой литературы г. Лосев, изучив общие пособия по этому предмету В. Криста и А. и М. Круазе, обратил главное внимание на историю трагедии, в частности на проблему о происхождении трагедии. В результате этих занятий явилась его статья «Происхождение греческой трагедии», составляющая I-ое приложение к отчету.

По греческому государственному праву г. Лосев слушал в течение 1915–1916 академического года мои лекции в Университете и самостоятельно изучал вопрос об античных политических учениях.

В связи с этими занятиями находится II-ое приложение к его отчету: «Эволюция пессимизма в греческой политической литературе».

Еще будучи студентом Университета г. Лосев увлекался философией древних греков. Он не покидал своих занятий по греческой философии и в истекшем году, в течение которого он изучал диалоги Платона «Лисид», «Федр» и «Пир». Результатом занятий г. Лосева по Платону является его печатная статья «Эрос у Платона», составляющая III-е приложение к отчету.

Что касается греческого языка, то в истекшем академическом году г. Лосев изучал трагедии Софокла. Он успел прочитать в подлиннике пять трагедий Софокла («Эант», «Электра», «Эдип-царь», «Эдип в Колоне» и «Антигона»), а остальные две трагедии он решил прочитать в следующем году. В том же году г. Лосев приступит к изучению некоторых трагедий Еврипида. Если принять во внимание, что г. Лосев, еще будучи в Университете, прочитал в подлиннике всего Эсхила, то в общем в конце будущего года у него получится стройное и цельное знакомство с произведениями виднейших представителей греческой трагедии.

Из латинских авторов г. Лосев читал в истекшем году Цезаря («De bello civili») и «Энеиду» Вергилия (три первых песни). К занятиям по истории римской литературы и по римскому государственному праву он приступит в будущем году.

Кроме того, г. Лосев посещал в течение истекшего академического года семинарий профессора *Покровского* по латинскому языку (разбор

трактата Цицерона «De petitione consulatus»; изучение политических процессов времен Тиберия по «Анналам» Тацита).

Остановимся на приложениях г. Лосева к его отчету.

В статье «Происхождение греческой трагедии» г. Лосев рассматривает один из наиболее трудных вопросов в истории греческой литературы. Понимая всю сложность взятой им на себя задачи, г. Лосев находит необходимым рассмотреть проблему происхождения греческой трагедии сначала с историко-филологической стороны, а затем – со стороны философской и психологической.

Представленный г. Лосевым очерк посвящен исследованию вопроса о происхождении трагедии с первой точки зрения. Философскому и психологическому анализу этой проблемы автор предполагает посвятить другую статью.

Так как по Аристотелю («De arte poet.», 1449 а, 10, 19) греческая трагедия развилась «<пропуск в подлиннике>» и «<пропуск в подлиннике>», то г. Лосев обращается к рассмотрению вопроса о сатирах, сатирической драме и дифирамбе. Проследив историческое развитие типа сатиров в греческом искусстве, автор приходит к выводу, что в то время, когда возникала греческая трагедия, греки не представляли сатиров в виде козлов, поэтому понимание термина «пропуск в подлиннике» как «пропуск в подлиннике» неправильно. Кроме того, вывести трагедии Эсхила из такой сатирической драмы, как, например, «Киклоп» Еврипида, невозможно. Поэтому г. Лосев приходит к выводу, что в словах Аристотеля «<пропуск в подлиннике>» речь идет не о сатирах и сатирической драме, а о сатирическом начале. Определение сатирического начала г. Лосев представляет по Ницше.

Далее автор переходит к дифирамбу. Рассмотрев предложенные западноевропейскими учеными решения вопроса об этимологическом значении слова [διθύραμβος], он останавливается на истории развития дифирамба и трагедии. Так как в дифирамбе нет важного элемента трагедии – перипетии, то автор находит необходимым искать еще других «истоков» трагедии. Такой исток он находит в области культа, в драмах елевсинских мистерий.

Но г. Лосеву ясно, что и этих трех истоков недостаточно для создания трагедии, так как в них нет явно выраженного элемента страдания. Поэтому г. Лосев вводит еще один источник, на который обратил уже внимание А. Дитерих – френы, которые имели большое значение в процессе развития трагедии.

Указав четыре истока греческой трагедии, г. Лосев не считает уже вполне выясненным ход ее развития. Он отмечает пробел в дошедших

до нас литературных памятниках и высказывает предположение, что между дифирамбом и трагедией были еще утраченные промежуточные звенья. А скудость наших сведений о френах и драмах елевсинских мистерий лишает возможности установить связь между ними и трагедией более ясно и определенно.

В конце своей статьи г. Лосев представляет составленную им схему происхождения греческой трагедии.

В работе г. Лосева «Происхождение греческой трагедии» видно обстоятельное знакомство автора с важнейшими исследованиями по этому вопросу. Г. Лосев не принимает на веру высказанных раньше мнений о происхождении трагедии, а подвергает их критике. Вдумчивое отношение к преданиям древности и к различным решениям данного вопроса в западноевропейской науке, стремление проникнуть глубже в историческое развитие изучаемого им явления, широкая и в некоторых случаях оригинальная постановка вопроса придают статье г. Лосева «Происхождение греческой трагедии» характер серьезного научного исследования. К слабым сторонам этой работы следует отнести большое увлечение учением Ф. Ницше, доходящее до того, что в некоторых случаях он говорит его словами. Напр[имер], понятие о сатирическом начале г. Лосев определяет так же, как Ницше (см. с. 21), хотя это определение страдает многословием и неясностью. Кроме того, у г. Лосева замечается некоторая неустойчивость в оценке значения дифирамба, как источника происхождения трагедии. Так, на с. 29 он замечает, что, «если бы мы точнее и ближе знали эволюцию структуры дифирамба, то возможно, что конкретные формы трагедии все целиком объяснились бы из дифирамба», а на с. 43 пишет: «Ясно, что только из этих двух начал (т.е. сатирического начала и дифирамба), соединяющихся в одно, реальная трагедия не может быть выведена». Но все эти недостатки незначительны и вполне возмещаются достоинствами работы г. Лосева. Если он просмотрит и исправит свою статью «Происхождение трагедии» и присоединит к ней философский анализ проблемы этого вопроса, к которому он намерен приступить, то даст такое цельное, богатое содержанием и оригинальное решение проблемы о происхождении греческой трагедии, какого мы не находим в западноевропейской литературе.

Второе приложение г. Лосева – статья «Эволюция пессимизма в греческой политической литературе». Эта статья содержит две главы из начатого автором исследования об эволюции пессимизма в греческой политической литературе. Обозревая греческую политическую мысль в ее историческом развитии, автор находит в ней одну особенно часто встре-

чающуюся черту – пессимистическое отношение к миру и жизни. На протяжении времени от Гераклита до эпикурейцев греческая политическая мысль воплотилась в несколько непохожих одна на другую форм, объединенных однако общим пессимистическим настроением. В прилагательной статье г. Лосев исследует две древнейшие формы политической мысли у греков: космологическую¹, т.е. эпоху милетской натурфилософии и Гераклита, элейской школы, пифагорейцев, отчасти атомистов и Анаксагора, – и антропологическую, т.е. эпоху софистов и Сократа.

Анализ сохранившихся от древности сведений дает автору возможность поставить общий тезис относительно мыслителей космологического типа. Эти мыслители или подавлены сознанием своего ничтожества перед мирозданием и потому сознательно презирают политику и государственную жизнь, или продолжают участвовать в последней, и тогда их скептицизм противоречит такому участию. Скептицизм и пессимизм древнейших мыслителей в политике стоит в теснейшей связи с их теоретической философией, которая все более распадалась на противоречия и антиномии.

Эпоха софистов, составляющая антропологический период в греческой политической мысли, была наиболее естественным следствием древнейшей философии, по существу антиномичной. С точки зрения скептицизма автор делит софистов на три группы. К первой принадлежат Протагор и Антифонт, ко второй – Гиппий, Ликофрон и Алкидамант, к третьей – Калликл, Фрасимах и Пол. Автор дает обзор политических убеждений этих софистов, а в конце представляет общую характеристику скептицизма и релятивизма в мысли и настроении греческого общества V-го века до Р.Х., стараясь выяснить ту историческую обстановку, в которой действовали Сократ, Платон и Аристотель. К изучению политических учений этих мыслителей г. Лосев приступит в следующем году.

Третье приложение к отчету г. Лосева – статья «Эрос у Платона», напечатанная в юбилейном сборнике «Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве. М., 1916».

Изложению учения Платона об Эросе г. Лосев предпосылает общий обзор представлений о нем до Платона. Раньше Платона можно заметить две основных концепции об Эросе. Одна из них нашла выражение у Гесиода, а главным образом – в древнейших орфических космогониях. Автор называет ее «космической» и «творческой». Другая – у лириков и трагиков (например, Сапфо, Эврипид). Автор называет ее «лирической» и «созерцательной». Платон переработал обе эти концепции.

¹ В подлиннике: космолитический.

В «Лисиде» еще нет ничего Платоновского. Понятие дружбы представлено здесь, как это ясно из сопоставлений с Ксенофонтом, в чисто сократическом виде. В «Федре» дана первая Платоновская концепция Эроса, преимущественно психологическая. «Пир» дает несколько новых идей: идею древности Эроса, его духовности, его космичности. Все эти идеи сводятся к одной формуле: «рождение в красоте». Воззрениями на Эрос как на рождение в красоте Платон, по мнению автора, соединил оба существовавших раньше представления об этом божестве.

Обе эти статьи свидетельствуют о том, что автор хорошо знаком с источниками по изучаемым им вопросам и с новейшей относящейся к ним литературой. В статье «Эволюция пессимизма в греческой политической литературе» г. Лосев обнаружил не только значительные сведения, но и большую вдумчивость и наблюдательность, отметив в политических учениях древних греков одну общую черту – пессимистическое отношение к миру и жизни.

Что же касается статьи «Эрос у Платона», написанной очень живо и увлекательно, то автор, хотя он и усердно изучал Платона, но, находясь под сильным влиянием В. Соловьева, пошел по указанному им пути в решении вопроса о том, как Платон примирил два направления в учении об Эросе. Г. Лосев повторяет высказанную Соловьевым мысль, что Платон «жаждет Эроса конкретно-теургического, т.е. богочеловеческого». От начинающего ученого, конечно, нельзя требовать больше того, что сделал по данному вопросу такой талантливый мыслитель, каким был В. Соловьев, но была бы желательна критическая проверка высказанной Соловьевым мысли. Если г. Лосев считает такой взгляд правильным, то ему следовало бы более убедительно подтвердить его ссылками на диалоги Платона.

Если принять во внимание, что г. Лосев в течение 1915–1916 академического года прочитал целые сотни страниц по греческим и латинским авторам, посещал в Университете лекции по греческому государственному праву и семинарий по латинскому языку, познакомился с источниками и новейшей литературой по вопросам о происхождении греческой трагедии, об учении Платона об Эросе и о греческих политических учениях и написал по этим вопросам три статьи, то занятия г. Лосева в течение этого периода можно признать весьма успешными и в методическом отношении правильными. Они концентрируются вокруг главных целей: изучение греческого языка, истории греческой литературы, греческого государственного права и греческой философии.

Отчет г. Лосева об его занятиях в истекшем году можно признать весьма удовлетворительным, а его статьи «Происхождение греческой

трагедии» (приложение I) и «Эволюция пессимизма в греческой политической литературе» (приложение II), как носящие характер самостоятельных научных исследований, было бы желательно видеть в печати после предварительного пересмотра их автором и некоторых исправлений.

Профессор Н. Новосадский.
Москва. 27 сен[тября] 1916.

ОТЗЫВ

профессора Н.НОВОСАДСКОГО об отчете и занятиях в 1916/17 году оставленного при Московском Университете по кафедре классической филологии Алексея ЛОСЕВА.

В 1916–17 акад. году г. Лосев продолжал свои занятия по греческой и римской филологии, обращая преимущественное внимание на филологию греческую. В этой области его занятия сосредоточивались на истории литературы, государственном праве, эпиграфике, грамматике и чтении авторов.

По истории литературы г. Лосев продолжал начатые им в прошедшем отчетном году занятия историей трагедии и приступил к изучению лирики. Особенно обстоятельно, по специальным трудам, он изучал вопрос о происхождении греческой трагедии и о поэтической деятельности древнейшего греческого лирика – Архилоха. Представленная г. Лосевым при его отчете программа (см. приложение I) свидетельствует о том, что он ознакомился с целым рядом научных исследований по этим вопросам и привел в стройную систему приобретенные им сведения.

В области греческого государственного права г. Лосев продолжал изучение основных типов политических учений древних греков, начиная с древнейших греческих мыслителей и кончая Платоном (см. приложение II).

Кроме того г. Лосев изучал в 1916–17 году, по указанным ему мною пособиям, судоустройство и судопроизводство в Афинах и афинское финансовое устройство. Об этих занятиях г. Лосев в своем отчете не упоминает, так как они не доведены им до надлежащей законченности.

По эпиграфике занятия г. Лосева состояли в посещении моего семинария, в котором он принимал деятельное участие, читая тексты древнейших надписей, изданные у Н. Roehl, *Imagines inscriptionum graecarum* (Berol., 1907), и обсуждая рефераты участников семинария. Г. Лосев прочитал также в семинарии свой реферат об эпикурейской надписи из Эноанды, представляющий краткое, но очень толковое из-

ложение истории открытия и издания этой надписи, ее содержания и ее критическую оценку (см. приложение III).

По греческой грамматике г. Лосев занимался, как видно из его отчета, детальным изучением некоторых вопросов этимологии и синтаксиса. К сожалению, он не указывает, на какие отделы этимологии и синтаксиса было направлено его внимание. Было бы желательно встретить в отчете г. Лосева более подробные и точные указания по отделу греческой грамматики.

Из греческих авторов г. Лосев изучал Софокла. Он успел более обстоятельно изучить трагедии «Эдип-царь», «Эант», «Филоктет» и «Электра». Так как эти трагедии г. Лосев изучал с комментариями, то я нахожу прочитанное им количество текста вполне достаточным для отчетного года.

По римской филологии г. Лосев изучал Овидия, обратив преимущественное внимание на отношение поэтики «Tristia» к поэтике «Heroides». Результатом этих занятий была статья «Риторика последних сочинений Овидия в сравнении с его “Героинями”», которую он написал, как реферат для доклада в семинарии профессора М.М. Покровского. В своей статье г. Лосев ставит вопрос: «Что такое риторика у Овидия и каково ее отношение к тем несомненно искренним переживаниям, которые были у поэта?» Автор дает в этой статье только материал для решения этого вопроса, – тот материал, который получается при анализе «Tristia» и «Heroides». Так как между этими произведениями можно найти общий мотив, именно мотив разлуки, то г. Лосев останавливается на сходстве внешних форм выражения этого мотива. В конце статьи он ставит вопрос об отношении у Овидия риторики к чистым, не риторическим его переживаниям, но, не решая этого вопроса за недостатком времени, назначенного для реферата, обещает перейти к нему в другой работе.

Хотя реферат г. Лосева и не закончен, но, ввиду обилия собранного автором материала и правильной постановки вопроса, в методическом отношении, его можно признать удовлетворительным.

Кроме указанных мною занятий г. Лосев посещал в 1916–17 году семинарий проф. М.М. Покровского по римской филологии, просеминарий проф. С.И. Соболевского по греческому и латинскому синтаксису и мой семинарий по эпиграфике.

В весеннем полугодии 1916–17 года г. Лосев приступил к магистерскому испытанию и в заседании историко-филологического факультета 14-го сего апреля выдержал экзамен по истории греческой литературы, получив отметку «весьма удовлетворительно».

Ввиду всего выше изложенного я признаю занятия г. Лосева в истекшем в 1916–17 acad. году вполне успешными и отчет его о занятиях весьма удовлетворительным.

Заслуженный профессор Н. Новосадский.

Москва. 17 окт[ября] 1917.

Впервые текст опубликован: *Лосев А.Ф.* Отчет о занятиях в 1916–1917 академическом году / Публ. и предисл. А.А. Тахо-Годи // Диалог. Карнавал. Хронотоп. М.; Витебск, 1998. № 3. С. 84–89. Приложение: Программа испытания по греческой литературе. С. 90–97.

CURRICULUM VITAE [1918]

Автограф хранится в личном архиве А.Ф. Лосева. Документ предназначался для канцелярии Московского университета в связи с завершением магистерских испытаний «оставленного при Университете».

Впервые текст опубликован: Бюллетень Библиотеки «Дом А.Ф. Лосева». Вып. 3. М., 2006. С. 52–53 (Подготовка текста и примечания – В.П. Троицкий, публикация – А.А. Тахо-Годи).

CURRICULUM VITAE [1919]

Автограф хранится в Центральном архиве Нижегородской области, в фонде Нижегородского государственного педагогического университета – ЦАНО. Ф. 2734. Оп. 1. Д. 11а. ЛЛ. 58–59. Автобиография написана в связи с устройством Лосева 29 октября 1919 г. в Нижегородский государственный педагогический университет на работу по совместительству.

Впервые текст опубликован в статье Н.Ю. Стоюхиной «А.Ф. Лосев и Нижегородский университет: 1919 – 1921 годы», см.: Бюллетень Библиотеки «Дом А.Ф. Лосева». Вып. 12. М., 2010. С. 51–52.

ОБЪЯСНИТЕЛЬНАЯ ЗАПИСКА К КУРСУ

«ВВЕДЕНИЕ В КЛАССИЧЕСКУЮ ФИЛОЛОГИЮ»

Автограф хранится в Центральном архиве Нижегородской области, в фонде Нижегородского государственного педагогического университета – ЦАНО. Ф. 377. Оп. 1. Д. 832. Л. 42–43 об.

Впервые текст опубликован в книге: *Стоюхина Н.Ю.* Гуманитарное образование в провинции: Нижегородский университет в первые годы советской власти. СПб.: Любавич, 2011. С. 205–206.

ИСТОРИЯ ГРЕЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ. ПРОГРАММА КУРСА

Автограф хранится в Центральном архиве Нижегородской области, в фонде Нижегородского государственного педагогического университета – ЦАНО. Ф. 377. Оп. 1. Д. 837. Л. 71–74 об.

Впервые текст опубликован в книге: *Стоюхина Н.Ю.* Гуманитарное образование в провинции: Нижегородский университет в первые годы советской власти. СПб.: Любавич, 2011. С. 206–210.

*СРАВНИТЕЛЬНЫЙ СИНТАКСИС ГРЕЧЕСКОГО
И ЛАТИНСКОГО ЯЗЫКОВ. ПРОГРАММА КУРСА*

Автограф хранится в Центральном архиве Нижегородской области, в фонде Нижегородского государственного педагогического университета – ЦАНО. Ф. 377. Оп. 1. Д. 837. Л. 74 об. – 76.

Впервые текст опубликован в книге: *Стоюхина Н.Ю.* Гуманитарное образование в провинции: Нижегородский университет в первые годы советской власти. СПб.: Любавич, 2011. С. 210–212.

СЕМИНАРИЙ ПО «ПОЭТИКЕ» АРИСТОТЕЛЯ

Автограф хранится в Центральном архиве Нижегородской области, в фонде Нижегородского государственного педагогического университета – ЦАНО. Ф. 377. Оп. 1. Д. 837. Л. 76–77 об.

Впервые текст опубликован в книге: *Стоюхина Н.Ю.* Гуманитарное образование в провинции: Нижегородский университет в первые годы советской власти. СПб.: Любавич, 2011. С. 212.

НАУЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА

А.Ф. ЛОСЕВ

НА РУБЕЖЕ ЭПОХ

Работы 1910-х – начала 1920-х годов

Директор издательства *Б.В. Орешин*
Зам. директора *Е.Д. Горжевская*

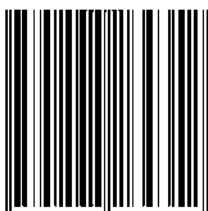
Формат 70х100/16

Печать офсетная. Бумага офсетная.

Объем 68,0 п.л. Тираж 800 экз. Заказ № 6425-14

Издательство «Прогресс-Традиция»
119048, Москва, ул. Усачева, д. 29, корп. 9
Тел. 8-499-245-53-95

ISBN 9785898264352



9 785898 264352

Отпечатано с готовых файлов заказчика
в ОАО «Первая Образцовая типография»,
филиал "УЛЬЯНОВСКИЙ ДОМ ПЕЧАТИ"
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14