В.С. СОЛОВЬЕВ

В.С. СОЛОВЬЕВ

4

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ФЕДЕРАЛЬНОЕ АРХИВНОЕ АГЕНТСТВО

РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ АРХИВ ЛИТЕРАТУРЫ И ИСКУССТВА

В.С. СОЛОВЬЕВ

ПОЛНОЕ СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ И ПИСЕМ

в двадцати томах

СОЧИНЕНИЯ

в пятнадцати томах

МОСКВА
НАУКА
2011

В.С. СОЛОВЬЕВ

СОЧИНЕНИЯ

Том четвертый

1878–1882

МОСКВА
НАУКА
2011

УДК 1/4
ББК 87.3
С 60

Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) проект № 03-03-18044д

Редакционный совет:

И.В. БОРИСОВА, А.П. КОЗЫРЕВ, Н.В. КОТРЕЛЁВ, Б.В. МЕЖУЕВ, Н.В. МОТРОШИЛОВА, А.А. НОСОВ, В.С. СТЁПИН

Подписное

ISBN 5-02-013713-8
ISBN 978-5-02-037633-5

© Издательство «Наука», 2011

СОЧИНЕНИЯ
(1878–1882)

ПРОГРАММА ЧТЕНИЙ В. С. СОЛОВЬЕВА*

Чтение первое. Общее состояние современной культуры. Раздробленность и разлад в жизни и сознании. Отсутствие безусловного начала и средоточия. Социализм и позитивизм. Их действительное и мнимое значение. Религия как единственная область безусловного. Римское католичество. Правда его стремлений и неправда его действительности. Религиозное призвание России. Общее определение религии. Понятие истинной религии как всецелой и ее центральное отношение ко всем частным областям человеческой жизни и сознания.

Второе. Божественное начало в человеке. Человеческое *Я*, его безусловное значение и его ничтожество. Свобода и необходимость. Данная природа человека – внутренняя и внешняя. Искомое содержание, сущность, или идея, человеческой жизни. Смешение этого содержания с природой внешней и внутренней. Природные религии (мифология).

Третье. Сознание превосходства человеческого *Я* над данной природой и природными богами. Первое систематическое выражение этого сознания в индейской теософии и философии. Отвержение всякого данного бытия как призрачного. Мир как обман, зло и страдание. Отрицательное определение безусловного содержания как нирваны. Общее значение Буддийского нигилизма в религиозном сознании.

Четвертое. Определение безусловного содержания как царства идей. Платонизм. Божество как всецелая идея, или идеальное всё.

Пятое. Бог как безусловно единое, или Сущий (чистое *Я*). Религия закона и пророков.

Шестое. Отношение Бога как субъекта, или сущего, к божественному содержанию, или сущности. Психологическое объяснение этого отношения. Необходимость троичности лиц в одном Божестве. Учение Филона о слове (Логос) и неоплатоников о трех ипостасях.

---

* Издание подготовлено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) проект № 00-03-00325а.

Седьмое. Бог как цельное (конкретное) существо, или единое и всё. Богочеловек (мессия, или Христос), «в нем же обитает вся полнота Божества телесно». Христос как слово и мудрость (Логос и София). Божественный, или небесный (вечный), мир. Его основные сферы.

Восьмое. Человек как конец божественного и начало природного мира. Половая двойственность. Человек и человечество. Грехопадение.

Девятое. Объяснение основных форм и элементов природного мира. Пространство и время, вещество и движение. Три основные силы мирового процесса.

Десятое. Личное воплощение Христа в природном мире. Искупление природного человека чрез воссоединение с человеком божественным.

Одиннадцатое. Церковь как богочеловеческий организм, или Тело Христово. Видимая и невидимая церковь. Возрастание человека «в полноту возраста Христова».

Двенадцатое. Второе явление Христа и воскресение мертвых (искупление или восстановление природного мира). Царство Духа Святого и полное откровение Богочеловечества.

ЧТЕНИЯ О БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВЕ

ЧТЕНИЕ ПЕРВОЕ

Я буду говорить об истинах положительной религии – о предметах очень далеких и чуждых современному сознанию, интересам современной цивилизации. Интересы современной цивилизации – это те, которых не было вчера и не будет завтра. Позволительно предпочитать то, что одинаково важно во всякое время.

Впрочем я не стану полемизировать с теми, кто в настоящее время отрицательно относится к религиозному началу, я не стану спорить с современными противниками религии – потому что они правы. Я говорю, что отвергающие религию в настоящее время правы, потому что современное состояние самой религии вызывает отрицание, потому что религия в действительности является не тем, чем она должна быть.

Религия, говоря вообще и отвлеченно, есть связь человека и мира с безусловным началом и средоточием всего существующего. Очевидно, что если признавать действительность такого безусловного начала, то им должны определяться все интересы, все содержание человеческой жизни и сознания, от него должно зависеть и к нему относиться все существенное в том, что человек делает, познает и производит. Если допускать безусловное средоточие, то все точки жизненного круга должны соединяться с ним равными лучами. Только тогда является единство, цельность и согласие в жизни и сознании человека, только тогда все его дела и страдания в большой и малой жизни превращаются из бесцельных и бессмысленных *явлений* в разумные, внутренно необходимые *события*. Совершенно несомненно, что такое всеобъемлющее, центральное значение должно принадлежать религиозному началу, если вообще признавать его, и столь же несомненно, что в действительности для современного цивилизованного человечества, даже для тех в среде его, кто признает религиозное начало, религия не имеет этого всеобъемлющего и центрального значения. Вместо того чтобы быть всем во всем, она прячется в очень маленький и очень далекий уголок нашего внутреннего мира, яв-

ляется одним из множества различных интересов, разделяющих наше внимание.

Современная религия есть вещь очень жалкая – собственно говоря, религии как господствующего начала, как центра духовного тяготения нет совсем, а есть вместо этого так называемая религиозность как личное настроение, личный вкус: одни имеют этот вкус, другие нет, как одни любят музыку, другие – нет.

За отсутствием безусловного средоточия является у нас столько же относительных, временных центров жизни и сознания, сколько есть у нас различных потребностей и интересов, вкусов и влечений, мнений и взглядов.

Останавливаться на умственном и нравственном разладе и безначалии, господствующих в настоящее время не только в обществе, но в голове и сердце каждого отдельного человека, было бы излишне – это дело слишком известное для каждого, кто когда-нибудь всматривался в себя и вокруг себя.

Это безначалие, этот разлад есть несомненный, очевидный факт; но такой же несомненный и очевидный факт есть то, что человечество не может остановиться на этом, что оно во всяком случае ищет единящего и связующего начала. Мы видим в самом деле, что и современная западная цивилизация, отвергнувшая религиозное начало как оказавшееся субъективным и бессильным в данной своей форме, и эта цивилизация, однако, стремится вне религиозной сферы найти некоторые связующие начала для жизни и сознания, стремится заменить чем-нибудь отвергнутых богов. Хотя по господствующему убеждению все концы и начала человеческого существования сводятся к наличной действительности, к данному природному бытию, и вся наша жизнь должна быть замкнута «в тесный круг подлунных впечатлений», однако и в этом тесном круге современная цивилизация усиливается найти для человечества единящее и организующее начало.

Этим стремлением организовать человечество вне безусловной религиозной сферы, утвердиться и устроиться в области временных, конечных интересов, этим стремлением характеризуется вся современная цивилизация.

Наиболее последовательно, с наибольшим сознанием и полнотой проявляется это стремление в двух современных построениях, из которых одно – я разумею *социализм* – относится по преимуществу к практическим интересам общественной *жизни*, другое – я разумею *позитивизм* – имеет в виду теоретическую область научного *знания*.

Как социализм, так и позитивизм не стоят к религии в прямом отношении ни отрицательном, ни положительном: они хотят только занять пустое место, оставленное религией в жизни и знании современного цивилизованного человечества. С этой точки зрения они и должны быть оцениваемы.

И, во-первых, я не буду опровергать социализм. Обыкновенно он опровергается теми, которые боятся его правды. Но мы держимся таких начал, для которых социализм не страшен. Итак, мы можем свободно говорить *о правде социализма*. И прежде всего он оправдывается исторически как необходимое следствие, как последнее слово предшествующего ему западного исторического развития.

Французская революция, с которой ясно обозначился существенный характер западной цивилизации как цивилизации внерелигиозной, как попытки построить здание вселенской культуры, организовать человечество на чисто мирских, внешних началах, французская революция, говорю я, провозгласила как основание общественного строя – права *человека* вместо прежнего божественного права. Эти *права* человека сводятся к двум главным: *свободе* и *равенству*, которые должны примиряться в *братстве*[1]. Великая революция провозгласила свободу, равенство и братство. Провозгласила, но не осуществила: эти три слова так и остались пустыми словами. Социализм является попыткой осуществить действительно эти три принципа. Революция установила гражданскую свободу. Но при существовании данного общественного неравенства освобождение от одного господствующего класса есть подчинение другому. Власть монархии и феодалов только заменяется властью капитала и буржуазии. Одна свобода еще ничего не дает народному большинству, если нет равенства. Революция провозгласила и это последнее. Но в нашем мире, основанном на борьбе, на неограниченном соревновании личности, *равенство прав* ничего не значит без *равенства сил*. Принцип равенства, равноправность оказалась действительною только для тех, кто имел в данный исторический момент силу.

Но историческая сила переходит из одних рук в другие, и как имущественный класс, буржуазия, воспользовался принципом

---

[1] Если признано верховное значение человека как такого, его самозаконность, то отсюда само собою вытекает признание его *свободы*, так как ничто не может иметь власть над ним, источником всякой власти; а так как свойство быть человеком одинаково принадлежит всем людям, то отсюда же вытекает и равенство.

равенства для своей выгоды, потому что в данную историческую минуту за этим классом была сила, так точно класс неимущий, пролетариат, естественно стремится воспользоваться тем же принципом равенства в свою пользу, как только в его руки перейдет сила.

Общественный строй должен опираться на какое-нибудь положительное основание. Это основание имеет или характер безусловный, сверхприродный и сверхчеловеческий, или же оно принадлежит к условной сфере данной человеческой природы: общество опирается или на *воле Божией*, или на воле людской, на *воле народной*. Против этой дилеммы нельзя возражать тем, что общественный строй может определяться силой государственной власти правительства, ибо сама эта государственная власть, само правительство на чем-нибудь опирается: или на воле Божией, или на воле народной.

Первый член дилеммы был отвергнут западной цивилизацией: французская революция, решительно разделавшись с традиционными началами, решительно установила демократический принцип, по которому общественный строй опирается на воле народа. Воля народа с этой точки зрения есть не более как воля совокупности лиц, составляющих народ. В самом деле, великая революция начала с провозглашения, что человек как такой имеет безусловные права, имеет их по природе, в силу своего человеческого достоинства; а так как всем лицам одинаково принадлежит общечеловеческое достоинство, составляющее источник всех прав, то все лица необходимо равноправны. Каждое из этих лиц само по себе имеет законодательную власть, в результате же законодательная власть принадлежит большинству этих лиц, большинству народа.

Если воля народного большинства есть основание и единственное основание всех прав и всякого закона и если воля народного большинства естественно ставит себе предметом благосостояние этого большинства, то это благосостояние является высшим правом и законом. И если один класс, если меньшинство народа пользуется в действительности бóльшим материальным благосостоянием, нежели большинство, то с этой точки зрения это является злоупотреблением и неправдой.

Таково настоящее положение дела. Революция, утвердившая в принципе *демократию*, на самом деле произвела пока только плутократию. Народ управляет собою только de jure, de facto же верховная власть принадлежит ничтожной его части – богатой

буржуазии, капиталистам. Так как плутократия по природе своей вообще доступна для всякого, то она и является царством свободного соревнования или конкуренции. Но эта свобода и равноправность являются для большинства только как отвлеченная возможность. Существование наследственной собственности и ее сосредоточение в немногих руках делает из буржуазии отдельный привилегированный класс, а огромное большинство рабочего народа, лишенное всякой собственности, при всей своей отвлеченной свободе и равноправности в действительности превращается в порабощенный класс пролетариев, в котором равенство есть равенство нищеты, а свобода очень часто является как свобода умереть с голоду. Но существование постоянного пролетариата, составляющее характеристическую черту современной западной цивилизации, именно в ней-то и лишено всякого оправдания. Ибо если старый порядок опирался на известные абсолютные принципы, то современная плутократия может ссылаться в свою пользу только на силу факта, на исторические условия. Но эти условия меняются; на исторических условиях было основано и древнее рабство, что не помешало ему исчезнуть. Если же говорить о справедливости, то не справедливо ли, чтобы богатство принадлежало тому, кто его производит, т. е. рабочим? Разумеется, капитал, т. е. результат предшествовавшего труда, столь же необходим для произведения богатства, как и настоящий труд, но никем и никогда не была доказана необходимость их исключительного разделения, т. е. что одни лица должны быть *только* капиталистами, а другие *только* рабочими.

Таким образом, стремление социализма к равномерности материального благосостояния, стремление перенести это материальное благосостояние из рук меньшинства в руки народного большинства является совершенно естественным и законным с точки зрения тех принципов, которые были провозглашены французской революцией и легли в основание всей современной цивилизации.

Социализм является как сила исторически оправданная и которой бесспорно принадлежит на Западе ближайшее будущее. Но он не хочет быть только исторической силой, иметь только условное оправдание, он хочет быть высшей нравственной силой, имеет притязание на осуществление безусловной правды в области общественных отношений. Но тут социализм неизбежно, роковым образом вступает в противоречие с самим собою, и несостоятельность его становится очевидною. Он хочет осуществить

правду в обществе – в чем же состоит эта правда? Опять-таки в равномерности материального благосостояния. Одно из двух: или материальное благосостояние есть цель само по себе – в таком случае, так как стремление к материальному благосостоянию есть только натуральный факт человеческой природы, то утверждение этого стремления как принципа не может иметь никакого нравственного значения. Социализм при первом своем появлении провозгласил восстановление прав материи; материя действительно имеет свои права, и стремление к осуществлению этих прав очень естественно, но это и есть только одно из натуральных стремлений человека и, конечно, не самое лучшее: значения безусловной правды очевидно здесь быть не может. Провозглашать восстановление прав материи как нравственный принцип – все равно что провозглашать восстановление прав эгоизма, как это и сделал один основатель социально-религиозной секты в Америке, поставивший на место десяти Моисеевых заповедей свои двенадцать, из которых первая гласит: «люби самого себя», – требование совершенно законное, но во всяком случае излишнее. Или же материальное благосостояние само по себе не есть цель для социализма, а целью является только справедливость в распределении этого благосостояния.

Справедливость в нравственном смысле есть некоторое самоограничение, ограничение своих притязаний в пользу чужих прав; справедливость, таким образом, является некоторым пожертвованием, самоотрицанием, и чем больше самопожертвования, чем больше самоотрицания, тем в нравственном смысле лучше. В таком случае, становясь на нравственную точку зрения, невозможно придавать никакого нравственного значения со стороны рабочего класса требованию равномерного распределения материального благосостояния, так как здесь справедливость – если есть тут справедливость – является для этого класса тождественною с его выгодами, – требование, следовательно, своекорыстное и потому не может иметь нравственного значения.

Социализм иногда изъявляет притязание осуществлять христианскую мораль. По этому поводу кто-то произнес известную остроту, что между христианством и социализмом в этом отношении только та маленькая разница, что христианство требует отдавать свое, а социализм требует брать чужое.

Но если даже допустить, что требование экономического равенства со стороны неимущего класса есть требование только своего, справедливо ему принадлежащего, то и в таком случае

это требование не может иметь нравственного значения в положительном смысле, ибо брать свое есть только *право*, а никак не заслуга. В своих требованиях, если и признать их справедливыми, рабочий класс стоит очевидно на юридической, а не на нравственной точке зрения.

Но если социализм не может иметь нравственного значения в качестве своекорыстного стремления неимущего класса, то это, конечно, не мешает ему представлять нравственный характер как требование общественной правды безотносительно к тем, кто это требование заявляет. И действительно, социализм, во всяком случае, прав, восставая против существующей общественной неправды, – но где корень этой неправды? Очевидно в том, что общественный строй основывается на эгоизме отдельных лиц, откуда происходит их соревнование, их борьба, вражда и все общественное зло.

Если же корень общественной неправды состоит в эгоизме, то правда общественная должна основываться на противоположном, т. е. на принципе самоотрицания или любви.

Для того чтобы осуществить правду, каждое отдельное лицо, составляющее общество, должно положить предел своему исключительному самоутверждению, стать на точку зрения самоотрицания, отказаться от своей исключительной воли, пожертвовать ею. Но в пользу кого? Для кого, с нравственной точки зрения, следует жертвовать своей волей? В пользу ли других отдельных лиц, из которых каждое само стоит на эгоизме, на самоутверждении, – в пользу ли всех вместе? Но, во-первых, жертвовать своей волей, своим самоутверждением в пользу всех – *невозможно*, ибо все как совокупность отдельных лиц не составляют и не могут составлять действительной цели человеческой деятельности, они не даны как действительный реальный предмет, каковым всегда являются только некоторые, а не все; во-вторых, такое самопожертвование было бы и несправедливо, потому что, отрицая эгоизм в себе, несправедливо было бы утверждать его в других, поддерживать чужой эгоизм.

Итак, осуществление правды или нравственного начала возможно только по отношению к тому, что по самой природе своей есть правда. Нравственною границей эгоизма в данном лице может быть не эгоизм других, не самоутверждающаяся их воля, а только то, что само по себе не может быть исключительным и эгоистичным, что само по себе, по своей природе есть правда. Только тогда воля всех может быть для меня нравственным законом, когда

эти все сами осуществляют правду, сами причастны безусловному нравственному началу. Следовательно, любовь и самопожертвование по отношению к людям возможны только тогда, когда в них осуществляется безусловное, выше людей стоящее начало, по отношению к которому все одинаково представляют неправду и все одинаково должны отречься от этой неправды.

В противном случае, если такого безусловного нравственного начала не признается, если другие все являются только как условные существа, представляющие известную натуральную силу, то подчинение им будет только насилием с их стороны. Всякая власть, не представляющая собою безусловного начала правды, всякая такая власть есть насилие, и подчинение ей может быть только вынужденное[2]. *Свободное* же подчинение каждого всем очевидно возможно только тогда, когда эти все сами подчинены безусловному нравственному началу, по отношению к которому они *равны* между собою, как все конечные величины равны по отношению к бесконечности. По природе люди неравны между собою, так как обладают неодинакими силами, вследствие же неравенства сил они необходимо оказываются в насильственном подчинении друг у друга, следовательно, по природе они и несвободны; наконец, по природе люди чужды и враждебны друг другу, природное человечество никак не представляет собою братства. Если, таким образом, осуществление правды невозможно на почве данных природных условий – в царстве природы, то оно возможно лишь в царстве благодати, т. е. на основании нравственного начала как безусловного, или божественного.

Таким образом, социализм своим требованием общественной правды и невозможностью осуществить ее на конечных, природных основаниях логически приводит к признанию необходимости безусловного начала в жизни, т. е. к признанию религии. В области знания к такому же заключению приводит *позитивизм*.

Против традиционной теологии были провозглашены так называемым просвещением XVIII века права человеческого разума. Но разум есть только средство, орудие или среда познания, а не содержание его. Разум дает идеальную *форму*, содержание же разума или разумного познания есть *реальность*, и притом, так

---

[2] При этом совершенно безразлично, отдельный ли человек, или большинство народа, или даже большинство всего человечества заявляют притязание на такую власть, потому что количество само по себе очевидно не дает никакого нравственного права и масса как масса не представляет никакого внутреннего преимущества (если же говорить об удобстве, то, без всякого сомнения, деспотизм одного гораздо *удобнее* деспотизма массы: οὐκ ἀγαθόν πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανος ἔστω.

как реальность сверхприродная, метафизическая, отвергнута рассудочным просвещением, то остается только условная реальность данных природных явлений. Истина есть данный факт, то, что совершается или бывает. Таков общий принцип позитивизма. В нем нельзя не видеть законного стремления *реализовать* истину, осуществить ее в крайних пределах действительности, показать как видимый, осязательный факт; точно так же как и в социализме нельзя отрицать законного стремления реализовать нравственное начало, провести его в крайние пределы жизни, в сферу материальных экономических отношений. Но как для того, чтобы правда могла быть осуществлена человеком в низшей сфере жизни, она должна прежде существовать сама по себе, независимо от человека, точно так же и истина, прежде чем стать фактом для человека, должна иметь собственную, независимую реальность. В самом деле, как отдельная данная воля не представляет сама по себе никакого добра, никакой правды, а становится праведной только чрез нормальное отношение или согласие со всеобщей волей – и всеобщей не в смысле механического соединения воли многих или всех, а в смысле воли по природе своей всеобщей, т. е. воли Того, кто есть всё, воли Божией; точно так же отдельный факт, отдельное явление очевидно не представляет истины само по себе, в своей отдельности, а признается истинным лишь в нормальном отношении, в логической связи или согласии со всем или с реальностью всего – и притом *всего* опять-таки не в механическом смысле, не в смысле совокупности всех явлений или фактов, ибо, во-первых, такая совокупность не может существовать в нашем познании, так как число фактов или явлений неисчерпаемо и, следовательно, не может представлять определенной суммы, а во-вторых, если бы такая совокупность и существовала, то она все-таки не составляла бы сама по себе истины, потому что если каждый отдельный факт не есть истина, то очевидно из соединения всех таких фактов, которые не суть истина, нельзя получить истины (как множество нулей не произведут единицу и множество негодяев не составят одного праведника); следовательно, реальность всего, всеобщая или всецелая реальность, есть реальность *Того, кто есть всё*, – реальность Божия. Но эта безусловная реальность доступна сама по себе только непосредственному восприятию, внутреннему откровению, то есть она составляет предмет *религиозного* знания.

Итак, и социализм и позитивизм, если последовательно развивать их принципы, приводят к требованию религиозного начала в жизни и знании.

Религия есть воссоединение человека и мира с безусловным и всецелым началом. Это начало, как всецелое или всеобъемлющее, ничего не исключает, а потому истинное воссоединение с ним, истинная религия не может исключать, или подавлять, или насильственно подчинять себе какой бы то ни было элемент, какую бы то ни было живую силу в человеке и его мире.

Воссоединение, или религия, состоит в приведении всех стихий человеческого бытия, всех частных начал и сил человечества в правильное отношение к безусловному, центральному началу, а через него и в нем к правильному, согласному отношению их между собою.

Так как безусловное начало по существу своему не допускает исключительности и насилия, то это воссоединение частных сторон жизни и индивидуальных сил со всецелым началом и между собою должно быть безусловно *свободным*; притом все эти начала и силы, каждое в своих пределах, в пределах своего назначения или своей идеи, имеют *равное* право на существование и развитие. Но так как они все соединены в одно общее безусловное целое, к которому все они относятся как различные, но одинаково необходимые элементы, то они представляют между собою полную солидарность, или *братство*.

Таким образом, с этой стороны религиозное начало является как единственно действительное осуществление свободы, равенства и братства.

Я сказал, что по смыслу религиозной идеи воссоединение отдельных существ и частных начал и сил с безусловным началом должно быть свободным; это значит, что эти отдельные существа и эти частные начала сами от себя, или по своей воле, должны прийти к воссоединению и безусловному согласию, сами должны отказаться от своей исключительности, от своего самоутверждения или эгоизма.

Путь к спасению, к осуществлению истинного равенства, истинной свободы и братства лежит через самоотрицание. Но для самоотрицания необходимо предварительное самоутверждение: для того чтобы отказаться от своей исключительной воли, необходимо сначала иметь ее; для того чтобы частные начала и силы свободно воссоединились с безусловным началом, они должны прежде отделиться от него, должны *стоять на своем*, стремиться к исключительному господству и безусловному значению, ибо только реальный опыт, изведанное противоречие, испытанная коренная несостоятельность этого самоутверждения может при-

вести к вольному отречению от него и к сознательному и свободному требованию воссоединения с безусловным началом.

Отсюда виден великий смысл отрицательного западного развития, великое назначение западной цивилизации. Она представляет полное и последовательное отпадение человеческих природных сил от божественного начала, исключительное самоутверждение их, стремление на самих себе основать здание вселенской культуры. Через несостоятельность и роковой неуспех этого стремления является самоотрицание, самоотрицание же приводит к свободному воссоединению с божественным началом.

Коренной поворот, великий кризис в сознании западного человечества уже начался. Ясным выражением его являются развитие и успех пессимистических воззрений, по которым существующая действительность есть зло, обман и страдание, источник же этой действительности и, следовательно, этого зла, обмана и страдания лежит в самоутверждающейся воле, в жизненном хотении, и значит, спасение – в отрицании этой воли, в самоотрицании.

Это пессимистическое воззрение, этот поворот к самоотрицанию является пока только в теории, в философской системе, но можно с уверенностью предвидеть, что скоро – именно когда на Западе социальная революция достигнет победы и, достигнув победы, увидит бесплодность этой победы, увидит свою собственную несостоятельность, невозможность основать согласный и правильный общественный строй, осуществить правду на основаниях условного, преходящего бытия, когда западное человечество убедится самым делом, самою историческою действительностью в том, что самоутверждение воли, как бы оно ни проявлялось, есть источник зла и страдания, – тогда пессимизм, поворот к самоотрицанию перейдет из теории в жизнь, тогда западное человечество будет готово к принятию религиозного начала, положительного откровения истинной религии.

Но по закону разделения исторического труда один и тот же культурный тип, одни и те же народы не могут осуществить двух мировых идей, сделать два исторические дела, и если западная цивилизация имела своею задачей, своим мировым назначением осуществить отрицательный переход от религиозного прошлого к религиозному будущему, то положить начало самому этому религиозному будущему суждено другой исторической силе.

ЧТЕНИЕ ВТОРОЕ

Я сказал, что назначение западного развития, западной внерелигиозной цивилизации – служить необходимым переходом для человечества от религиозного прошлого к религиозному будущему.

Мы можем получить некоторое понятие об общем характере этого будущего, если рассмотрим, чем грешило религиозное прошлое, в чем его главная неправда, вызвавшая необходимость отрицания и отрицательного перехода к иным формам.

Религиозное прошлое, о котором я говорю, представляется римским католичеством. Хотя несостоятельность этой формы сознана уже, но до тех пор, пока не совершится переход от нее к новой и лучшей, и притом еще более положительной и всеобъемлющей форме, до тех пор католичество сохранит и свою условную силу и свое условное право. Пока не осуществятся в жизни и сознании цивилизованного человечества положительные зиждущие начала будущего, до тех пор положительное прошедшее еще тяготеет над отрицательным настоящим. Оно может быть упразднено и действительно и окончательно упразднится только таким началом, которое даст больше, чем оно, а не пустым и немощным отрицанием. Поэтому-то католичество всё стоит еще и ведет упорную борьбу против умственного и социального прогресса, – прогресса, который получит только тогда роковую, неодолимую силу над старым началом, когда достигнет положительных выводов, когда получит такие основы, на которых возможно будет создание нового мира не только более *свободного*, но и более *богатого духовными силами*.

Но кто же решится сказать, что современная Европа богаче духовными силами хотя бы католической и рыцарской Европы средних веков?

В настоящее время ведется у наших западных соседей так называемая культурная борьба против католичества; в этой борьбе для беспристрастного человека невозможно стать ни на ту, ни на другую сторону.

Если справедливо защитники культуры упрекают католичество в том, что оно употребляло насилие против врагов христианства, как бы следуя примеру своего патрона апостола Петра, который вынул меч в защиту Христа в саду Гефсиманском, если справедливо упрекают католичество в том, что оно стремилось создать внешние земные формы и формулы для духовных и бо-

жественных предметов, как бы следуя примеру того же апостола, который хотел создать вещественные кущи для Христа, Моисея и Илии на горе Фаворской во время Преображения, то защитники католичества справедливо могут упрекать современную культуру в том, что она, отказавшись от христианства и религиозных начал в пользу стремления к материальному благосостоянию и богатству, имела для себя худший образец в том другом апостоле, который предал Христа за 30 сребренников.

По весьма понятным причинам к католичеству редко относятся беспристрастно не только с протестантской и рационалистической, но и с положительно религиозной, церковной точки зрения. Справедливо порицая его за стремление «налагать на правду Божью гнилую тяжесть лат земных», не хотят видеть в нем саму эту правду Божию, хотя и в несоответствующей одежде. – Вследствие исторических условий католичество являлось всегда злейшим врагом нашего народа и нашей церкви, но именно поэтому нам следует быть к нему справедливыми.

К римской церкви вполне применяются слова поэта:

Она небес не забывала,
Но и земное всё познала,
И пыль земли на ней легла.

Обыкновенно эту пыль земли принимают за самую суть, за идею католичества; между тем на самом деле как общая идея католичества является прежде всего та истина, что все мирские власти и начала, все силы общества и отдельного человека должны быть подчинены началу религиозному, что царство Божие, представляемое на земле духовным обществом – церковью, должно обладать царством мира сего.

Если Христос сказал: «Царство Мое не от мира сего», то именно потому, что оно не от мира сего, а выше мира, мир и должен быть подчинен ему, ибо Христос же сказал: «Я победил мир».

Но так как и после этой победы двойственность Божия и Кесарева сохранилась, так как светское общество не слилось с духовным, церковь не ассимилировала себе государство, то вопрос о правильном, долженствующем быть отношении двух властей остается открытым. С религиозной точки зрения на этот вопрос возможен только один общий ответ: если церковь есть действительно царство Божие на земле, то все другие силы и власти должны быть ей подчинены, должны быть ее орудиями. Если церковь представляет собою божественное, безусловное начало, то

всё остальное должно быть условным, зависимым, служебным. Двух одинаково самостоятельных, двух верховных начал в жизни человека очевидно быть не может – он не может служить двум господам. Говорят о строгом разделении, разграничении церковной и гражданской сферы. Но ведь вопрос именно в том, может ли гражданская сфера, могут ли мирские дела быть совершенно независимыми, иметь такую же безусловную самостоятельность, какая должна принадлежать делам божественным, – могут ли внешние гражданские интересы человека быть отделены от его внутренних духовных интересов, не нарушая этим жизненности тех и других? Такое отделение внутренних и внешних начал не есть ли то самое, что называется смертью и разложением? Если временная жизнь человека служит только средством и переходом к жизни вечной, то и все интересы и дела этой временной жизни должны быть только средствами и орудиями для вечных духовных интересов и дел, должны быть так или иначе обусловлены вечною жизнью и царством Божиим, и раз государство и общество признали себя христианскими, такая точка зрения должна быть для них обязательна.

Царство мира должно быть подчинено царству Божию, мирские силы общества и человека должны быть подчинены силе духовной: но какое здесь разумеется подчинение и *как*, какими средствами и способами оно должно быть осуществлено?

Очевидно, что характер и способ этого подчинения должен соответствовать тому безусловному, божественному началу, во имя которого требуется подчинение. И если в христианстве Бог признается как любовь, разум и свободный дух, то этим исключается всякое насилие и рабство, всякая слепая и темная вера: подчинение мирских начал началу божественному должно быть свободным и достигаться внутреннею силой подчиняющего начала.

«В дому Отца Моего обителей много», – говорит Христос.

Всему есть место в царстве Божием, все может быть связано внутренней гармонической связью, ничто не должно быть подавлено и уничтожено. Духовное общество – церковь – должно подчинить себе общество мирское, возвышая его до себя, одухотворяя его, делая мирской элемент своим орудием и посредством – своим телом, причем внешнее единство является само собою, как естественный результат. В католичестве же внешнее единство является не как результат, а как основание и вместе как цель. Но для внешнего единства как цели только одно средство –

внешняя сила, и католичество усвоивает ее себе и становится наряду с другими внешними, т. е. мирскими, силами. Но, утверждая себя как мирскую, внешнюю силу, католичество тем самым очевидно оправдывает и самоутверждение тех других внешних сил, которые оно стремится себе подчинить, и таким образом само делает невозможным это подчинение.

Как высшее начало – начало общего, католичество требует себе подчинения со стороны частного и единичного, подчинения человеческой личности. Но, становясь внешней силой, оно перестает быть высшим началом и теряет *право* господства над человеческой личностью (как обладающей силою внутреннею), фактическое же господство является как только насилие и подавление, вызывающее необходимый и справедливый протест личности, в чем и заключается существенное значение и оправданис *протестантства*.

Начиная с протестантства западная цивилизация представляет постепенное освобождение человеческой личности, человеческого *я*, от той исторической, на предании основанной связи, которая соединяла, но вместе с тем порабощала людей во время средневекового периода. Великий смысл исторического процесса, начавшегося с религиозной реформации, состоит в том, что он обособил человеческую личность, предоставил ее самой себе, чтобы она могла сознательно и свободно обратиться к божественному началу, войти с ним в совершенно сознательную и свободную связь.

Такая связь была бы невозможна, если б божественное начало было чисто внешним для человека, если б оно не коренилось в самой человеческой личности; в таком случае человек мог бы находиться относительно божественного начала только в невольном, роковом подчинении. Свободная же внутренняя связь между безусловным, божественным началом и человеческой личностью возможна только потому, что сама эта личность человеческая имеет безусловное значение. Человеческая личность только потому может свободно, извнутри соединяться с божественным началом, что она сама в известном смысле божественна или, точнее, причастна Божеству.

Личность человеческая – и не личность человеческая вообще, не отвлеченное понятие, а действительное, живое лицо, каждый отдельный человек – имеет безусловное, божественное значение. В этом утверждении сходится христианство с современной мирской цивилизацией.

Но в чем же состоит эта безусловность, эта божественность человеческой личности?

Безусловность, так же как и другие сходные понятия: бесконечность, абсолютность, – имеет два значения: отрицательное и положительное.

Отрицательная безусловность, несомненно принадлежащая человеческой личности, состоит в способности переступать за всякое конечное, ограниченное содержание, в способности не останавливаться на нем, не удовлетворяться им, а требовать большего, в способности, как говорит поэт, «искать блаженств, которым нет названья и меры нет».

Не удовлетворяясь никаким конечным, условным содержанием, человек на самом деле заявляет себя свободным от всякого внутреннего ограничения, заявляет свою отрицательную безусловность, составляющую залог бесконечного развития. Но неудовлетворимость всяким конечным содержанием, частичною ограниченною действительностью, есть тем самым требование действительности всецелой, требование полноты содержания. В *обладании* же всецелою действительностию, полнотою жизни заключается *положительная* безусловность. Без нее или, по крайней мере, без возможности ее отрицательная безусловность не имеет никакого значения или, лучше сказать, – имеет значение безысходного внутреннего противоречия. В таком противоречии находится современное сознание.

Западная цивилизация освободила человеческое сознание от всех внешних ограничений, признала отрицательную безусловность человеческой личности, провозгласила безусловные права человека. Но вместе с тем, отвергнувши всякое начало безусловное в положительном смысле, т. е. в действительности и уже по природе обладающее всецелою полнотою бытия, ограничивши жизнь и сознание человека кругом условного и преходящего, эта цивилизация утвердила зараз и бесконечное стремление, и невозможность его удовлетворения.

Современный человек сознает себя внутренно свободным, сознает себя выше всякого внешнего, от него не зависящего начала, утверждает себя центром всего и между тем в действительности является только одной бесконечно малой и исчезающей точкой на мировой окружности.

Современное сознание признает за человеческой личностью божественные права, но не дает ей ни божественных сил, ни божественного содержания, ибо современный человек и в жизни и

в знании допускает только ограниченную условную действительность, действительность частных фактов и явлений, и с этой точки зрения сам человек есть только один из этих частных фактов.

Итак, с одной стороны, человек есть существо с безусловным значением, с безусловными правами и требованиями, и тот же человек есть только ограниченное и преходящее явление, факт среди множества других фактов, со всех сторон ими ограниченный и от них зависящий, – и не только отдельный человек, но и все человечество. С точки зрения атеистической не только отдельный человек появляется и исчезает, как все другие факты и явления природы, но и всё человечество, вследствие внешних естественных условий появившееся на земном шаре, может вследствие изменения тех же естественных условий бесследно исчезнуть с этого земного шара или вместе с ним. Человек есть всё для себя, а между тем самое существование его является условным и постоянно проблематичным. Если б это противоречие было чисто теоретическое, касалось бы какого-нибудь отвлеченного вопроса и предмета, тогда оно не было бы таким роковым и трагическим, тогда его можно было бы оставить в покое и человек мог бы уйти от него в жизнь, в живые интересы. Но когда противоречие находится в самом центре человеческого сознания, когда оно касается самого человеческого *я* и распространяется на все его живые силы, тогда уйти, спастись от него некуда. Приходится принять один из членов дилеммы: или человек действительно имеет то безусловное значение, те безусловные права, которые он дает себе сам в своем внутреннем субъективном сознании, – в таком случае он должен иметь и возможность осуществить это значение, эти права; или же, если человек есть только факт, только условное и ограниченное явление, которое сегодня есть, а завтра может и не быть, а чрез несколько десятков лет *наверно* не будет, в таком случае пусть он и будет *только* фактом: факт сам по себе не истинен и не ложен, не добр и не зол, – он только натурален, он только необходим. Так пусть же человек не стремится к истине и добру, все это только условные понятия, в сущности – пустые слова. Если человек есть только факт, если он неизбежно ограничен механизмом внешней действительности, пусть он и не ищет ничего большего этой натуральной действительности, пусть он ест, пьет и веселится, а если невесело, то он, пожалуй, может своему фактическому существованию положить фактический же конец.

Но человек *не хочет* быть только фактом, только явлением, и это нехотение уже намекает, что он действительно не есть только

факт, не есть только явление, а нечто большее. Ибо что значит факт, который не хочет быть фактом? – явление, которое не хочет быть явлением?

Это, конечно, еще ничего не доказывает, кроме того, что, принимая первый член дилеммы, становясь решительно и последовательно на сторону механического мировоззрения, мы не избегаем противоречия, а делаем его только более резким.

Но спрашивается: на чем основано само это механическое мировоззрение, по которому человек есть только одно из явлений природы, ничтожное колесо в мировом механизме?

Для того чтобы принять такое воззрение, которое наносит смертельный удар всем существенным стремлениям человека и делает жизнь невозможною для того, кто вполне и последовательно проникся бы этим воззрением, – для того чтобы принять его, нужно иметь очевидно очень твердые основания. Если это воззрение противоречит человеческой воле и чувству, то оно должно по крайней мере быть безусловно необходимым для разума, должно обладать безусловной теоретической истиной. И на это действительно оно заявляет притязание. Но уже странно это притязание на безусловную истинность со стороны воззрения, признающего только условное и относительное. Это – новое противоречие; но допустим и это, допустим, что механическое мировоззрение *может* быть безусловно истинным, – где основание, по которому мы были бы должны действительно признавать его таковым? Как уже давно заметил Лейбниц, всякое учение истинно в том, что оно утверждает, и ложно в том или тем, что оно отрицает или исключает. Так и относительно механического мировоззрения или материализма (употребляю здесь два термина безразлично, так как имею в виду только тот их смысл, в котором они совпадают) мы должны признать, что его общие основные утверждения совершенно истинны. Они сводятся к двум главным: 1) *все существующее состоит из силы и материи*, – и 2) *все совершающееся совершается с необходимостью, или по непреложным законам.*

Эти положения в своей общности ничего не исключают и могут быть признаны и с точки зрения спиритуализма. Действительно, все состоит из материи и силы, но ведь это очень общие понятия. Мы говорим о силах физических, говорим о силах духовных. И те и другие одинаково могут быть действительными силами. Признавая далее вместе с материализмом, что силы не могут существовать сами по себе, а необходимо принадлежат известным реальным единицам, или атомам, представляющим

субъекты этих сил, мы можем вместе с Демокритом понимать и субъект духовных сил – человеческую душу – как такую реальную единицу, как особый высшего рода атом или монаду, обладающую, как и все атомы, вечностью.

Если приведенное общее положение не дает никакого основания отрицать самостоятельность духовных сил, которые так же действительны, как силы физические, и если в самом деле все более философские, более логические умы между представителями механического воззрения не отрицают действительности духовных сил и их самостоятельности, – сведение же духовных сил к физическим, утверждение, что душа, что мысль есть такое же выделение мозга, как желчь есть выделение печени, принадлежит только плохим представителям механического мировоззрения, плохим ученым и плохим философам, – если, говорю я, с этой общей точки зрения нет основания отрицать существование и самостоятельность известных нам духовных сил, то точно так же нет основания с этой точки зрения отрицать существование и полную действительность бесконечного множества других, неизвестных нам, в данном состоянии для нас *тайных*, сил.

Точно так же, признавая, что все совершающееся совершается с необходимостью, мы должны различать разные роды необходимости. Необходимо пущенный камень падает на землю; необходимо шар ударяет другой шар и приводит его в движение; так же необходимо солнце своими лучами вызывает жизнь в растении: – процесс необходимый, но самые способы этого необходимого воздействия уже различны. Необходимо известное представление в уме животного вызывает то или другое движение; необходимо высокая идея, проникнувшая в душу человека, вызывает его на высокие подвиги: во всех этих случаях есть необходимость, но необходимость разного рода.

Понятие необходимости в широком смысле – а нет никакого основания понимать его в узком смысле – это понятие необходимости нисколько не исключает свободы. Свобода есть только один из видов необходимости. Когда противопоставляют свободу необходимости, то это противопоставление обыкновенно равняется противопоставлению *внутренней* и *внешней* необходимости.

Для Бога, напр<имер>, необходимо любить всех и осуществлять в творении вечную идею блага, Бог не может враждовать, в Боге не может быть ненависти: любовь, разум, свобода для Бога необходимы. Мы должны сказать, что для Бога *необходима сво-*

бода, – это уже показывает, что свобода не может быть понятием безусловно, логически исключающим понятие необходимости.

Все совершается по непреложным законам, но в различных сферах бытия, очевидно, должны господствовать разнородные законы (или, точнее, различные применения одного и того же закона), а из этой разнородности естественно вытекает различное взаимоотношение этих частных законов, так что законы низшего порядка могут являться как подчиненные законам порядка высшего, подобно тому как, допуская специфические различия между мировыми силами, мы имеем право допускать и различное отношение между ними, допускать существование высших и более могущественных сил, способных подчинять себе другие.

Таким образом, основные положения материализма, несомненно истинные, по своей общности и неопределенности ничего не исключают и оставляют все вопросы открытыми. Определенным же воззрением материализм является только в своей отрицательной, исключительной стороне, в признании, что нет никаких других сил, кроме физических, – никакой другой материи, кроме той, с которою имеет дело опытная физика и химия, что нет других законов в природе, кроме механических законов, управляющих движением вещества (и, пожалуй, еще других столь же механических законов ассоциации идей в человеческом сознании). Если встречается в опыте что-нибудь, не представляющее механического характера (напр<имер>, жизнь, творчество), то это только иллюзия; *в сущности* все есть механизм и все *должно быть* сведено к механическим отношениям. На чем же основывается это отрицание и это требование? Не на науке, конечно, ибо наука, изучая данные в опыте явления и механизм их внешних отношений, вовсе не задается безусловными вопросами о сущности вещей. Без сомнения, во всем существующем должна быть механическая сторона, подлежащая точной науке, но признавать действительность этой одной стороны было бы очевидно величайшим произволом. Если где кончается механизм, там кончается и точная наука, то следует ли из этого, чтобы конец точной науки был концом всего или даже всякого знания? Очевидно, это такой логический скачок, который может сделать только ум, совершенно одержимый предвзятою идеей. Наука имеет дело с веществами и силами, но что такое в сущности вещество и сила – этот вопрос не входит в ее задачу, и если ученый услышит от метафизика, что вещество в сущности есть представление, а сила в сущности есть воля, то он в качестве ученого не может ничего сказать ни

за, ни против этого утверждения. – Но если, как это несомненно, отрицательный принцип материализма не есть результат точной науки (которая вообще не занимается универсальными и безусловными принципами), то это есть только философское положение. Но в области философского умозрения (как это известно всякому сколько-нибудь знакомому с этою областью) не только нет основания отрицать существования духовных сил как самостоятельных от сил физических, но есть твердые философские основания утверждать, что самые физические силы сводятся к духовным. Доказывать это положение здесь было бы неуместно, но во всяком случае несомненно, что в философии целые учения, даже можно сказать – большая половина философских учений признает эту сводимость сил физических на силы духовные, так что материализм во всяком случае есть только одно из философских мнений.

Но если материализм как теория есть только одно из философских мнений и, следовательно, признание безусловной истинности этого мнения есть только произвольное верование, – в чем же состоит несомненная практическая сила материализма? Если эта сила не имеет положительного основания, то она должна иметь основание отрицательное: она основывается на бессилии противоположного духовного начала, как сила всякой лжи состоит в бессилии истины и сила зла в бессилии добра. Бессилие же истины заключается, конечно, не в ней самой, а в нас, в нашей непоследовательности: не проводя истину до конца, мы ее ограничиваем, а предел истины есть простор для лжи.

Так как истина не может себе противоречить, то полная последовательность неизбежно дает ей торжество, точно так же, как эта последовательность пагубна для лжи, держащейся только внутренним противоречием.

Начало истины есть убеждение, что человеческая личность не только отрицательно безусловна (что есть факт), т. е. что она не хочет и не может удовлетвориться никаким условным, ограниченным содержанием, но что человеческая личность может достигнуть и положительной безусловности, т. е. что она может обладать всецелым содержанием, полнотою бытия, и что, следовательно, это безусловное содержание, эта полнота бытия не есть только фантазия, субъективный призрак, а настоящая, полная сил действительность. Таким образом, здесь вера в себя, вера в человеческую личность есть вместе с тем вера в Бога, ибо божество принадлежит человеку и Богу, с тою разницею, что Богу

принадлежит оно в вечной действительности, а человеком только достигается, только получается, в данном же состоянии есть только возможность, только стремление.

Человеческое *я* безусловно в возможности и ничтожно в действительности. В этом противоречии зло и страдание, в этом – несвобода, внутреннее рабство человека. Освобождение от этого рабства может состоять только в достижении того безусловного содержания, той полноты бытия, которая утверждается бесконечным стремлением человеческого *я*. «Познайте истину, и истина сделает вас свободными».

Прежде чем человек может достигнуть этого безусловного содержания в жизни, он должен достигнуть его в сознании; прежде чем *познать* его как действительность *вне себя*, он должен *сознать* его как идею *в себе*. Положительное же убеждение в идее есть убеждение в ее осуществлении, так как неосуществляемая идея есть призрак и обман, и если безумно не верить в Бога, то еще безумнее верить в Него наполовину.

Старая традиционная форма религии исходит из веры в Бога, но не проводит этой веры до конца. Современная внерелигиозная цивилизация исходит из веры в человека, но и она остается непоследовательною – не проводит своей веры до конца; последовательно же проведенные и до конца осуществленные обе эти веры – вера в Бога и вера в человека – сходятся в единой полной и всецелой истине Богочеловечества.

ЧТЕНИЕ ТРЕТЬЕ

Всякое указание на безусловный характер человеческой жизни и на личность человеческую как на носительницу безусловного содержания – всякое такое указание встречает обыкновенно возражения самого элементарного свойства, которые и устраняются столь же элементарными, простыми соображениями.

Спрашивают: какое может быть *безусловное* содержание у жизни, когда она есть необходимый, естественный *процесс*, со всех сторон обусловленный, материально зависимый, совершенно относительный?

Без сомнения, жизнь есть естественный, материально обусловленный процесс, подлежащий законам физической необходимости. Но что же отсюда следует?

Когда человек говорит, его речь есть механический процесс, обусловленный телесным строением голосовых органов, которые

своим движением приводят в колебание воздух, волнообразное же движение воздуха производит в слушающем – при посредстве других механических процессов в его слуховых органах – ощущение звука; – но следует ли из этого, чтобы человеческая речь была *только* механическим процессом, чтобы она не имела особенного содержания, совершенно независимого и не представляющего в самом себе ничего общего с механическим процессом говорения? И не только это содержание независимо от механического процесса, но, напротив, этот процесс зависит от содержания, определяется им, так как, когда я говорю, движения моих голосовых органов направляются так или иначе смотря по тому, какие звуки должен я употребить для выражения *этой* определенной идеи, этого содержания. Точно так же, когда мы видим на сцене играющих актеров, не подлежит никакому сомнению, что игра их есть механический, материально обусловленный процесс, все их жесты и мимика суть не что иное, как физические движения – известные сокращения мускулов, все их слова – звуковые вибрации, происходящие от механического движения голосовых органов, – и, однако, всё это ведь не мешает изображаемой ими драме быть *более* чем механическим процессом, не мешает ей иметь собственное содержание, совершенно независимое как такое от механических условий тех движений, которые производятся актерами для внешнего выражения этого содержания и которые, напротив, сами определяются этим содержанием; и если само собою разумеется, что без механизма двигательных нервов и мускулов и без голосового аппарата актеры не могли бы материально изображать никакой драмы, точно так же несомненно, что все эти материальные органы, способные ко всяким движениям, не могли бы сами по себе произвести никакой игры, если бы независимо от них не было уже дано поэтическое содержание драмы и намерение представить его на сцене.

Но тут мне уже слышится ходячее заявление материализма, что ведь не только наши слова и телодвижения, но и все наши мысли, следовательно, и те мысли, которые составляют данную драму, суть только механические процессы, именно движения мозговых частиц. Вот очень простой взгляд! Не слишком ли простой? Не говоря уже о том, что здесь заранее предполагается истинность материалистического принципа, который, однако, во всяком случае есть только спорное мнение, так что ссылаться на него как на основание есть логическая ошибка, называемая petitio principii, – не говоря уже об этом и даже становясь на общемате-

риалистическую точку зрения (т. е. допуская, что мысль не может существовать без мозга), легко видеть, что приведенное сейчас указание дает лишь перестановку вопроса, а никак не разрешение его в материалистическом смысле.

В самом деле, если в наших словах и жестах мы должны различать их *содержание*, т. е. то, что ими выражается, от их *механизма*, т. е. от материальных орудий и способов этого выражения, то точно такое же различие необходимо является и относительно наших мыслей, для которых вибрирующие мозговые частицы представляют такой же механизм, каким являются голосовые органы для нашей речи (которая и есть только мысль, переведенная из мозгового аппарата в голосовой).

Таким образом, допуская необходимую материальную связь между мыслию и мозгом, допуская, что движения мозговых частиц суть материальная причина (causa materialis) мысли, мы нисколько не устраняем очевидного *формального* различия и даже несоизмеримости между внешним механизмом мозговых движений и собственным *содержанием* мысли, которое этим механизмом осуществляется. Возьмем простой пример. Положим, вы теперь думаете о царьградском храме св. Софии. Вашему уму представляется образ этого храма, и если это представление и обусловлено какими-нибудь движениями мозговых частиц, то в самом представлении, однако, этих движений нет – в нем дана только воображаемая фигура софийского храма и ничего более; отсюда ясно, что материальная зависимость этого представления от известных частичных движений мозга нисколько не касается формального содержания этого представления, так как образ софийского храма и движение мозговых частиц суть предметы совершенно разнородные и друг с другом несоизмеримые. Если бы в то время, как вы имеете сказанное представление, посторонний наблюдатель получил возможность видеть все происходящее в нашем мозгу (вроде того, как это изображается в сказке Бульвера «A strange story»), то что бы он увидел? Он увидел бы структуру мозга, колебания мельчайших мозговых частиц, увидел бы, может быть, световые явления, происходящие от нервного электричества («красное и голубос пламя», как описывается в этой сказке), – но ведь все это было бы совершенно не похоже на тот образ, который вы себе в эту минуту представляете, причем вы можете ничего не знать о мозговых движениях и электрических токах, тогда как посторонний наблюдатель только их и видит: откуда прямо следует, что между тем и другим формального тождества быть не может.

Я не имею ни возможности, ни надобности вдаваться здесь в рассмотрение вопроса об отношениях мысли к мозгу – вопроса, разрешение которого зависит главным образом от разрешения общего вопроса о сущности материи; я имел в виду только уяснить на примере ту несомненную истину, что механизм какого бы то ни было процесса и идеальное (точнее – идейное) содержание, в нем реализуемое, при каких бы то ни было отношениях, при какой бы то ни было материальной связи, во всяком случае представляют нечто формально различное и несоизмеримое между собою, вследствие чего прямое заключение от свойств одного к свойствам другого, например, заключение от условности механического процесса к условности самого его содержания – является логически невозможным.

Возвращаясь к нашему предмету, – как скоро мы допустим, что жизнь мира и человечества не есть случайность без смысла и цели (а признавать ее такою случайностью нет ни теоретического основания, ни нравственной возможности), а представляет определенный, цельный процесс, так сейчас же требуется признать содержание, осуществляемое этим процессом, – содержание, к которому все материальные условия процесса, весь его механизм относились бы как средства к цели, как способы выражения к выражаемому. Как в нашем прежнем примере, – природа актеров, физическая и духовная, все их способности и силы и происходящие из этих сил и способностей движения имеют значение только как способы внешнего выражения того поэтического содержания, которое дано в исполняемой ими драме, точно так же вся механическая сторона всемирной жизни, вся совокупность природных сил и движений может иметь значение только как материал и как орудие для внешнего осуществления всеобщего содержания, которое независимо само в себе ото *всех* этих материальных условий, которое, таким образом, *безусловно*. Такое содержание вообще называется *идеей*.

Да, жизнь человека и мира есть природный процесс; да, эта жизнь есть смена явлений, игра естественных сил; но эта игра предполагает играющих и то, что играется, – предполагает безусловную личность и безусловное содержание, или идею, жизни.

Было бы ребячеством ставить вопрос и спорить о том, что необходимее для действительной полной жизни: идея или материальные условия ее осуществления. Очевидно, что и то и другое одинаково необходимо, как в арифметическом произведении оди-

наково необходимы оба производителя, как для произведения 35 одинаково необходимы и 7, и 5.

Должно замстить, что содержание, или идея, различается не только от внешней, но и от внутренней природы: не только внешние физические силы должны служить средством, орудием или материальным условием для осуществления известного содержания, но точно так же и духовные силы: воля, разум и чувство – имеют значение лишь как способы или средства осуществления определенного содержания, а не сами составляют это содержание.

В самом деле, очевидно, что – раз даны эти силы: воля, разум и чувство, – очевидно, что должен быть определенный *предмет* хотения, разумения и чувствования, – очевидно, что человек не может только хотеть ради хотения, мыслить ради мысли, или мыслить чистую мысль, и чувствовать ради чувства. Как механический процесс физических движений есть только материальная почва для идеального содержания, так точно и механический процесс душевных явлений, связанных между собою по психологическим законам, столь же общим и необходимым, как законы физические, может иметь значение только как способ выражения или реализации определенного содержания.

Человек должен *что-нибудь* хотеть, *что-нибудь* мыслить или о чем-нибудь мыслить, *что-нибудь* чувствовать, и это *что*, которое составляет определяющее начало, цель и предмет его духовных сил и его духовной жизни, и есть именно то, что спрашивается, то, что интересно, то, что дает смысл. Вследствие способности к сознательному размышлению, к рефлексии, человек подвергает суждению и оценке все фактические данные своей внутренней и внешней жизни: он не может остановиться на том, чтобы хотеть только потому, что хочется, чтобы мыслить потому, что мыслится, или чувствовать потому, что чувствуется, – он требует, чтобы предмет его воли имел собственное достоинство, для того чтобы быть желанным, или, говоря школьным языком, чтобы он был *объективно желательным*, или был *объективным благом*; точно так же он требует, чтобы предмет и содержание его мысли были *объективно истинны* и предмет его чувства был *объективно прекрасен*, т. е. не для него только, но для всех безусловно.

Положим, каждый человек имеет в жизни свою маленькую особенную роль, но из этого никак не следует, чтобы он мог довольствоваться только условным, относительным содержанием жизни. В исполнении драмы каждый актер также имеет свою

особенную роль, но мог ли бы он исполнять хорошо и ее, если б не знал всего содержания драмы? А как от актера требуется не только, чтобы он *играл*, но чтобы он играл *хорошо*, так и от человека и человечества требуется не только, чтобы оно *жило*, но чтобы оно жило *хорошо*. Говорят: какая надобность в объективном определении воли, т. е. в определении ее безусловного предмета, – достаточно, чтобы воля была добрая. Но чем же определяется доброе качество воли, как не ее соответствием с тем, что признается объективно желательным, или признается само по себе благом? (Всякому ясно, что хорошая воля, направленная на ложные цели, может производить только зло. Средневековые инквизиторы имели добрую волю защищать на земле царство Божие, но так как они имели плохие понятия об этом царстве Божием, об его объективной сущности, или идее, то они и могли только приносить зло человечеству.)

То же, что о предмете воли, должно сказать о предмете познания и о предмете чувства, тем более что эти предметы неразрывно и тесно между собою связаны, или, лучше сказать, они суть различные стороны одного и того же.

Простое, для всех ясное, можно сказать, тривиальное различение добра от зла, истинного от ложного, прекрасного от безобразного, это различение уже предполагает признание объективного и безусловного начала в этих трех сферах духовной жизни. В самом деле, при этом различении человек утверждает, что и в нравственной деятельности, и в знании, и в чувстве, и в художественном творчестве, исходящем из чувства, есть нечто *нормальное*, и это нечто *должно* быть, потому что оно само в себе хорошо, истинно и прекрасно, другими словами, что оно есть безусловное благо, истина и красота.

Итак, безусловное начало требуется и умственным, и нравственным, и эстетическим интересом человека. Эти три интереса в их единстве составляют интерес религиозный, ибо как воля, разум и чувство суть силы единого духа, так и соответствующие им предметы суть лишь различные виды (идеи) единого безусловного начала, которое в своей действительности и есть собственный предмет религии.

Совершенно несомненно, что действительность безусловного начала, как существующего в себе самом независимо от нас, – действительность Бога (как и вообще независимая действительность какого бы то ни было другого существа, кроме нас самих) не может быть выведена из чистого разума, не может быть доказана чи-

сто логически. Необходимость безусловного начала для высших интересов человека, его необходимость для воли и нравственной деятельности, для разума и истинного знания, для чувства и творчества, – эта необходимость делает только в высочайшей степени *вероятным* действительное существование божественного начала; полная же и безусловная уверенность в нем может быть дана только *верою*: и это относится, как было замечено, не к существованию только безусловного начала, но и к существованию какого бы то ни было предмета и всего внешнего мира вообще. Ибо так как мы можем знать об этом мире только по собственным своим ощущениям, по тому, что нами испытывается, так что все содержание нашего опыта и нашего знания суть наши собственные состояния и ничего более, то всякое утверждение внешнего бытия, соответствующего этим состояниям, является с логической точки зрения лишь более или менее вероятным заключением; и если, тем не менее, мы безусловно и непосредственно убеждены в существовании внешних существ (других людей, животных и т. д.), то это убеждение не имеет логического характера (так как не может быть логически доказано) и есть, следовательно, не что иное, как *вера*. Хотя закон причинности и наводит нас на признание внешнего бытия как причины наших ощущений и представлений, но так как самый этот закон причинности есть форма нашего же разума, то применение этого закона ко внешней реальности может иметь лишь условное значение[3] и, следовательно, не может дать безусловного непоколебимого убеждения в существовании внешней действительности: все доказательства этого существования, сводимые к закону причинности, являются, таким образом, лишь как соображения вероятности, а не как свидетельства достоверности, – таким свидетельством остается одна вера.

Что вне нас и независимо от нас что-нибудь существует – этого *знать* мы не можем, потому что всё, что мы знаем (реально), т. е. все, что мы испытываем, существует в нас, а не вне нас (как наши ощущения и наши мысли); то же, что не в нас, а в себе самом, то *тем самым* находится за пределами нашего опыта и, следовательно, нашего действительного знания и может, таким образом, утверждаться лишь перехватывающим за пределы этой нашей действительности актом духа, который и называется верой. Мы знаем, что 2 × 2 = 4, что огонь жжет – это суть факты нашего

[3] Т<о> е<сть>: *Если* разум наш имеет объективную силу, *если* должно существовать объективное знание и наука, *то* и т. д.

сознания; но существование чего-нибудь за пределами нашего сознания (существование, например, субстанциального огня, т. е. существа или существ, производящих на нас действие огня) очевидно не может быть дано в этом самом сознании, не может быть его фактом или состоянием (это было бы прямое противоречие), и, следовательно, оно может утверждаться только актом веры, «обличающей вещи невидимые».

Но если *существование* внешней действительности утверждается верою, то *содержание* этой действительности (ее сущность, essentia) дается опытом: что *есть* действительность – мы верим, а *что* такое она есть – это мы испытываем и знаем. Если бы мы не верили в существование внешней действительности, то все, что мы испытываем и знаем, имело бы лишь субъективное значение, представляло бы лишь данные нашей внутренней психической жизни. Если бы мы не верили в независимое существование солнца, то весь опытный материал, заключающийся в представлении солнца (а именно: ощущение света и тепла, образ солнечного диска, периодические его явления и т. д.), всё это было бы для нас состояниями нашего субъективного сознания, психически обусловленными, – всё это было бы постоянной и правильной галлюцинацией, частью непрерывного сновидения. Всё, что мы из опыта знаем о солнце, как испытываемое нами, ручалось бы лишь за нашу действительность, а никак не за действительность солнца. Но раз мы верим в эту последнюю, раз мы уверены в объективном существе солнца, то все опытные данные о солнце являются как действие на нас этого объективного существа и таким образом получают объективную действительность. Разумеется, мы имеем одни и те же опытные данные о внешнем мире, верим ли мы в его действительность или нет, только в последнем случае эти данные не имеют никакого объективного значения; как одни и те же банковые билеты представляют или простую бумагу, или действительное богатство, смотря по тому, обладают ли они кредитом или нет.

Данные опыта при вере в существование внешних предметов, им соответствующих, являются как сведения о действительно существующем и как такие составляют основание объективного знания. Для полноты же этого знания необходимо, чтобы эти отдельные сведения о существующем были связаны между собою, чтобы опыт был *организован* в цельную систему, что и достигается рациональным мышлением, дающим эмпирическому материалу научную форму.

Все сказанное относительно внешнего мира вполне применяется (на тех же основаниях) и к божественному началу. И его существование может утверждаться только актом веры. Хотя лучшие умы человечества занимались так называемыми доказательствами бытия Божия, но безуспешно; ибо все эти доказательства, основываясь по необходимости на известных предположениях, имеют характер гипотетический и, следовательно, не могут дать безусловной достоверности. Как существование внешнего мира, так и существование божественного начала для рассудка суть только вероятности или условные истины, безусловно же утверждаться могут только верою. *Содержание* же божественного начала, так же как и содержание внешней природы, дается опытом. Что Бог *есть*, мы верим, а что́ Он есть, мы испытываем и узнаем. Разумеется, факты внутреннего религиозного опыта без веры в действительность их предмета суть только фантазия и галлюцинация, но ведь такие же фантазии и галлюцинации суть и факты внешнего опыта, если не верить в собственную реальность их предметов. В обоих случаях опыт дает только психические факты, факты сознания, объективное же значение этих фактов определяется творческим актом веры. При этой вере внутренние данные религиозного опыта познаются как действия на нас божественного начала, как его *откровение* в нас, а само оно является таким образом как действительный предмет нашего сознания.

Но данные религиозного опыта и при вере в их объективное значение являются сами по себе лишь как отдельные сведения о божественных предметах, а не как полное знание о них. Такое знание достигается *организацией* религиозного опыта в цельную логически связанную систему. Таким образом, кроме религиозной веры и религиозного опыта требуется еще религиозное мышление, результат которого есть философия религии.

Часто говорят: зачем философствовать о божественных предметах, не достаточно ли верить в них и чувствовать их? Разумеется, достаточно... при отсутствии умственного интереса в верующем и чувствующем. Это всё равно что сказать: не достаточно ли верить, что существует солнце, и наслаждаться его светом и теплотою, зачем еще физические и астрономические теории солнца и солнечной системы? Разумеется, они не нужны для тех, кто не имеет научного интереса. Но на каком же основании ограниченность некоторых делать законом для всех? Если человек верит в божественные предметы и если он при этом обладает способностью и потребностью мышления, то он по необходимо-

сти должен мыслить о предметах своей веры, и, разумеется, желательно, чтобы он мыслил о них правильно и систематически, т. е. чтобы это его мышление было философией религии. Более того: так как лишь философия религии, как связная система и полный синтез религиозных истин, может дать нам адекватное (соответствующее) знание о божественном начале как безусловном или всеобъемлющем, – ибо вне такого синтеза отдельные религиозные данные являются лишь как разрозненные части неизвестного целого, – то философия религии одинаково необходима для всех мыслящих людей – как верующих, так и неверующих, ибо если первые должны знать, во что они верят, то вторые, конечно, должны знать, что они отрицают (не говоря уже о том, что самое отрицание во многих случаях зависит от незнания, причем те верующие не по разуму, которые хотят превратить религиозную истину в дело слепой веры и неопределенного чувства, очевидно действуют лишь в пользу отрицания). Совокупность религиозного опыта и религиозного мышления составляет содержание религиозного сознания. Со стороны объективной это содержание есть *откровение* божественного начала как действительного предмета религиозного сознания. Так как дух человеческий вообще, а следовательно, и религиозное сознание не есть что-нибудь законченное, готовое, а нечто возникающее и совершающееся (совершенствующееся), нечто находящееся в процессе, то и откровение божественного начала в этом сознании необходимо является постепенным. Как внешняя природа лишь постепенно открывается уму человека и человечества, вследствие чего мы должны говорить о развитии опыта и естественной науки, так и божественное начало постепенно открывается сознанию человеческому, и мы должны говорить о развитии религиозного опыта и религиозного мышления.

Так как божественное начало есть действительный предмет религиозного сознания, т. е. действующий на это сознание и открывающий в нем свое содержание, то религиозное развитие есть процесс положительный и объективный, это есть реальное взаимодействие Бога и человека – процесс богочеловеческий.

Ясно, что вследствие объективного и положительного характера религиозного развития ни одна из ступеней его, ни один из моментов религиозного процесса не может быть сам по себе ложью или заблуждением. «Ложная религия» есть contradictio in adjecto. Религиозный прогресс не может состоять в том, чтобы чистая ложь сменялась чистою истиной, ибо в таком случае эта

последняя являлась бы разом и целиком без перехода, без прогресса, – и притом возникал бы вопрос: почему это внезапное явление истины имело место в данный момент, а не во всякий другой? – и если бы на это отвечали, что истина могла явиться только после того, как была исчерпана ложь, то это значило бы, что осуществление лжи *необходимо* для осуществления истины, т. е. что ложь *должна быть*, но в таком случае это уже не ложь, так как мы разумеем под ложью (так же как под злом и безобразием) именно то, что *не должно быть*.

Из различия в степенях религиозного откровения нисколько не следует неистинность низших степеней. Действительность физического солнца в различной мере открывается для слепого, для зрячего, для вооруженного телескопом, наконец, для ученого астронома, обладающего всеми научными средствами и способностями. Следует ли отсюда, что ощущения солнечной теплоты, составляющие весь опыт слепого относительно солнца, менее действительны и истинны, нежели опыт зрячего и знания астронома? Но если бы слепой стал утверждать, что его опыт есть единственный истинный, а опыт зрячего и знания астронома суть заблуждения, то лишь в этом утверждении, а не в том опыте, с которым оно связано, явилась бы ложь и заблуждение. Точно так же и в развитии религии ложь и заблуждение заключаются не в содержании какой бы то ни было из степеней этого развития, а в исключительном утверждении одной из них и в отрицании ради и во имя ее всех других. Иными словами, ложь и заблуждение являются в бессильном стремлении задержать и остановить религиозный процесс.

Далее, подобно тому как опыт слепого о солнце (ощущение тепла) не уничтожается опытом зрячего, а, напротив, сохраняется в нем, входит в него, но при этом восполняется новым опытом (световых ощущений), являясь таким образом *частью* более полного опыта, тогда как прежде (для слепого) это было *всем* его опытом, – точно так же и в религиозном развитии низшие ступени в своем положительном содержании не упраздняются высшими, а только теряют свое значение целого, становясь частью более полного откровения.

Из сказанного ясно, что высшая степень религиозного развития, высшая форма божественного откровения должна, во-1-х, обладать наибольшей свободой ото всякой исключительности и односторонности, должна представлять величайшую *общность* и, во-2-х, должна обладать наибольшим богатством положитель-

ного содержания, должна представлять величайшую полноту и *цельность* (конкретность). Оба эти условия соединяются в понятии *положительной всеобщности* (универсальности), которое прямо противуположно отрицательной, формально логической всеобщности, состоящей в отсутствии всяких определенных свойств, всяких особенностей.

Религия должна быть всеобщею и единою. Но для этого недостаточно, как думают многие, *отнять* у действительных религий все их отличительные, особенные черты, лишить их положительной индивидуальности и свести всю религию к такому простому и безразличному данному, которое одинаково должно заключаться во всех действительных и возможных религиях, например, к признанию Бога как безусловного начала всего существующего без всяких дальнейших определений. Такое обобщение и объединение религий, такое их приведение к одному знаменателю имеет очевидно в результате *minimum* религиозного содержания. Но в таком случае отчего не идти дальше и не свести религию к безусловному minimum'у, т. е. к нулю? И действительно, эта отвлеченная, путем логического отрицания достигнутая религия – называется ли она рациональной, естественной религией, чистым деизмом или как-нибудь иначе – всегда служит для последовательных умов лишь переходом к совершенному атеизму; останавливаются же на ней лишь умы поверхностные, характеры слабые и неискренние. Если бы на вопрос: что такое солнце? – кто-нибудь отвечал, что солнце есть внешний предмет, и этим положением захотел бы ограничить всё наше знание о солнце, кто бы взглянул серьезно на такого человека? Почему же смотрят серьезно на тех, которые хотят ограничить наше знание о божественном начале такими же общими и пустыми понятиями, каковы: верховное существо, бесконечный разум, первая причина и т. под. Без сомнения, все эти общие определения истинны, но на них так же нельзя основать религию, как нельзя основать астрономию на том также истинном положении, что солнце есть внешний предмет.

Очевидно, что с религиозной точки зрения целью является не *minimum*, а *maximum* положительного содержания, – религиозная форма тем выше, чем она богаче, живее и конкретнее. Совершенная религия есть не та, которая во всех одинаково содержится (безразличная основа религии), а та, которая *все в себе содержит* и всеми обладает (полный религиозный синтез). Совершенная религия должна быть свободна ото всякой ограниченности и исключительности, но не потому, чтоб она была лишена всякой

положительной особенности и индивидуальности – такая отрицательная свобода есть свобода пустоты, свобода нищего, – а потому, что она заключает в себе *все* особенности и, следовательно, ни к одной из них исключительно не привязана, всеми обладает и, следовательно, ото всех свободна. Истинному понятию религии одинаково противны и темный фанатизм, держащийся за одно частное откровение, за одну положительную форму и отрицающий все другие, и отвлеченный рационализм, разрешающий всю суть религии в туман неопределенных понятий и сливающий все религиозные формы в одну пустую, бессильную и бесцветную общность. Религиозная истина, выходя из одного корня, развилась в человечестве на многочисленные и многообразные ветви. Срубить все эти ветви, оставить один голый, сухой и бесплодный ствол, который ничего не стоит бросить в жертву полному атеизму, – вот задача рационалистического очищения религии. Положительный же религиозный синтез, истинная философия религии должна обнимать всё содержание религиозного развития, не исключая ни одного положительного элемента, и единство религии искать в полноте, а не в безразличии.

Приступая к логическому развитию религиозной истины в ее идеальном (идейном) содержании (не касаясь пока реального способа ее откровения, так как это потребовало бы различных психологических и гнозеологических исследований, которым здесь не место), мы будем следовать тому порядку, в котором эта истина исторически раскрывалась в человечестве, так как исторический и логический порядок в *содержании* своем, т. е. по внутренней связи (а ее мы только и имеем в виду), очевидно совпадают (если только признавать, что история есть развитие, а не бессмыслица).

Первоначально мы имеем три основные элемента: это, во-1-х, *природа*, т. е. данная, наличная действительность, материал жизни и сознания; во-2-х, *божественное начало* как искомая цель и содержание, постепенно открывающееся, и, в-3-х, *личность человеческая* как субъект жизни и сознания, как то, что от данного переходит к искомому и, воспринимая божественное начало, воссоединяет с ним и природу, превращая ее из случайного в должное.

Уже самое понятие откровения (а религиозное развитие, как объективное, необходимо есть откровение) предполагает, что открывающееся божественное существо первоначально скрыто, т. е. не дано как такое; но оно и здесь должно, однако, существо-

вать для человека, ибо в противном случае его последующее откровение было бы совершенно непонятно: следовательно, оно существует и действует, но не в своей собственной определенности, не само в себе, а в своем другом, т. е. в природе, что возможно и естественно, поскольку божественное начало, как безусловнос и, следовательно, всеобъемлющее, обнимает и природу (но не обнимается ею, как большее покрывает меньшее, но не наоборот). Эта первая ступень религиозного развития, на которой божественное начало скрыто за миром природных явлений и прямым предметом религиозного сознания являются лишь служебные существа и силы, непосредственно действующие в природе и ближайшим образом определяющие материальную жизнь и судьбу человека, – эта первая главная ступень представляется политеизмом в широком смысле этого слова, т. е. всеми мифологическими или так называемыми *религиями природы*. Я называю эту ступень *естественным* или *непосредственным откровением*. На следующей, второй ступени религиозного развития божественное начало открывается в своем различии и противоположности с природой, как ее отрицание, или ничто (отсутствие) природного бытия, отрицательная свобода от него. Эту ступень, отличающуюся по существу пессимистическим и аскетическим характером, я называю *отрицательным откровением*: чистейший тип его представляется буддизмом. Наконец, на третьей ступени божественное начало последовательно открывается в своем собственном содержании, в том, что оно *есть* само в себе и для себя (тогда как прежде оно открывалось только в том, что оно не есть, т. е. в своем другом, или же в простом отрицании этого другого, следовательно, все же по отношению к нему, а не само по себе): эта третья ступень, которую я называю вообще *положительным откровением*, сама представляет несколько ясно различаемых фазисов, которые подлежат особенному рассмотрению. Теперь же мы возвратимся к первой, природной религии.

Так как здесь божественное начало познается *только* в существах и силах природного мира, то сама природа как такая получает божественное значение, признается чем-то безусловным, самосущим. В этом общий смысл натуралистического сознания: и здесь человек не удовлетворяется наличною действительностью, и здесь он ищет другого, безусловного, но ищет и думает находить его в той же сфере природного материального бытия, а потому и подпадает под власть сил и начал, действующих в природе, впадает в рабство «немощным и скудным стихиям» природного

мира. Но так как человеческая личность различает себя от природы, ставит ее себе предметом, и таким образом оказывается не природным только существом, а чем-то другим и большим природы, то, следовательно, власть природных начал над человеческою личностью не может быть безусловною, – эта власть дается им самою человеческою личностью: природа господствует над нами внешним образом лишь потому и столько, поскольку мы ей внутренно подчиняемся; подчиняемся же мы ей внутренно, передаем ей сами власть над собою только потому, что думаем в ней быть тому безусловному содержанию, которое могло бы дать полноту нашей жизни и сознанию, могло бы ответить нашему бесконечному стремлению. Как только мы, т. е. отдельный человек, а равно и все человечество, убеждаемся опытом, что природа, как внешний механизм и материал жизни, сама по себе лишена содержания и, следовательно, не может исполнить нашего требования, так необходимо природа теряет свою власть над нами, перестает быть божественною, мы внутренно освобождаемся от нее, а за полным внутренним освобождением необходимо следует и внешнее избавление.

Внутреннее освобождение от природы в самосознании чистой личности впервые ясно выразилось в индийской философии. Вот что находим мы, например, в Санхъя-Карике – сочинении, которое приписывается мудрецу Капиле, основателю философской школы Санхъя и по всей вероятности ближайшему предшественнику буддизма.

«Истинное и совершенное знание, которым достигается освобождение ото всякого зла, состоит в решительном и полном различении вещественных начал природного мира от чувствующего и познающего начала, т. е. *я*.

Дух (пуруша) есть зритель, свидетель, гость – он одинок и страдателен.

Природа (пракрити) есть средство для духа – она приготовляет его к избавлению.

Соединение духа с природою подобно соединению хромого со слепым. Слепая, но богатая действующими силами природа несет на себе бездействующего, но зрячего (сознательного) духа. Этим производится все творение.

Дух испытывает страдания жизни и смерти до тех пор, пока не отрешится от связи с природою.

Подобно тому как танцовщица, показавши себя собранной толпе зрителей, кончает пляску и уходит, так удаляется произ-

водящая природа после того, как она показала себя духу во всем своем блеске. Танцовщица уходит, потому что ее видели, а зрители уходят, потому что они насмотрелись: так же расторгается полным знанием связь духа с природою. Я видел, насмотрелся на нее, говорит дух. Меня видели, говорит природа, – и они отвращаются друг от друга, и нет более причины для их связи и для происходящего из этой связи творения»[4].

Природа сама по себе есть только ряд безразличных процессов – спокойное и равнодушное бытие; но когда ей присвоивается безусловное, божественное значение, когда в ней полагается цель жизни и содержание человеческой личности, тогда эта природа необходимо получает отрицательное значение для человека, является как *зло*, *обман* и *страдание*.

В самом деле, жизнь природы вся основана на борьбе, на исключительном самоутверждении каждого существа, на внутреннем и внешнем отрицании им всех других. Закон природы есть борьба за существование, и чем выше и совершеннее организовано существо, тем большее развитие получает этот закон в своем применении, тем сложнее и глубже зло. В человеке оно достигает своей полноты. Хотя, как говорит поэт,

Es wächst hienieden Brod genug
Für alle Menschenkinder,
Auch Myrten und Rosen, Schönheit und Lust,
Und Zuckererbsen nicht minder,

но если бы даже и было так на самом деле (а это только pium desiderium), то ведь борьба за существование имеет гораздо более глубокий смысл и широкий объем, нежели борьба за хлеб, за мирты и розы. Гейне забыл борьбу за лавры и еще более страшную борьбу за власть и авторитет. Кто беспристрастно смотрел на природу человеческую, не усумнится, что если бы всех людей сделать сытыми и удовлетворить всем их низшим страстям, то они, оставаясь на природной почве, на почве естественного эгоизма, наверно истребили бы друг друга в соперничестве за умственное и нравственное преобладание.

Далее, природа сама по себе, как только совокупность естественных процессов, есть постоянное движение, постоянный переход от одной формы к другой, постоянное достижение. Но если

[4] См. перевод Санхъя-Карики, приложенный к известной книге Кольбрука об индийской философии во французском переводе Потье.

вне природы, независимо от нее нет ничего другого, то это движение есть движение без цели, переход без конца, – достижение, которым ничего не достигается.

Процессы и состояния природного бытия могут являться целью для воображения до тех пор, пока они не осуществлены. Реализация природного влечения или инстинкта, состоящая в таком естественном процессе, является как необходимое содержание, как нечто удовлетворяющее и наполняющее, – до тех пор пока эта реализация не совершилась, пока естественное благо не достигнуто. Достижение же его показывает, что это в действительности совсем не то, что представлялось, – что воображение как бы установляло, давало определенные формы и определенное содержание, ставило предметом и целью то, что в действительности само есть только безразличный и бессодержательный процесс, что само требует содержания и цели. Таким образом, природная жизнь, поставляемая как цель, оказывается не только злом, но и обманом, иллюзией: всё содержание, которое человек связывает в своем стремлении с известными природными предметами и явлениями, всё это содержание, все образы и краски принадлежат ему самому, его воображению. Не человек получает от природы что-нибудь такое, чего не имеет, что могло бы удовлетворить и наполнить его существование, – напротив, сам он придает природе то, чего она не имеет, то, что он почерпает из самого себя. Разоблаченная от того богатого наряда, который дается природе волей и воображением человека, она является только слепой, внешней, чуждой для него силой, силой зла и обмана.

Подчинение этой внешней и слепой силе есть для человека коренной источник страдания; но сознание того, что природа есть зло, обман и страдание, есть тем самым сознание своего собственного превосходства, превосходства человеческой личности над этой природой.

Если я признаю природу злом, то это только потому, что во мне самом есть сила добра, по отношению к которой природа является злом; если я признаю природу обманом и призраком, то это только потому, что во мне самом есть сила истины, по сравнению с которой природа есть обман. И наконец, чувствовать страдание от природы – не то или другое частное или случайное страдание, а общую тяжесть природного бытия – можно только потому, что есть стремление и способность к тому блаженству или к той полноте бытия, которой не может дать природа.

Если, таким образом, личность человеческая есть нечто большее, чем природа, и власть природы над нею зависит от самой этой личности, т. е. самая воля человека, обращенная на природу, связывает человека с этой последней и ведет к злу, обману и страданию, то освобождение или искупление от власти и господства природы есть освобождение от собственной природной воли – отречение от нее.

Человеческая воля во всех своих актах есть стремление к природному существованию, есть утверждение себя как природного существа, – и отречение от этой воли есть отречение от природного существования. Но так как природа первоначально дана как *всё*, так как вне ее для человека не существует ничего в данном состоянии его сознания, то отречение от природного существования есть отречение от всякого существования. Стремление к освобождению от природы есть стремление к самоуничтожению: если природа есть все, то то, что не есть природа, – есть ничто.

Разумеется, уже признание природы за зло, обман и страдание отнимает у нее значение безусловного начала, но так как кроме нее в сознании природного человека нет никакого другого содержания, то безусловное начало, которое не есть природа, может получить только отрицательное определение: оно является как отсутствие всякого бытия, как ничто, как *нирвана*.

Нирвана есть центральная идея *буддизма*. Если в природной религии безусловное начало смешивается с природой, с тем, что оно не есть, то в буддизме это начало противопоставляется природе. Но так как положительной исходной точкой является все та же природа, то это безусловное начало, ей противопоставленное, может определяться только отрицательно, определяться тем, что оно не есть. Священные книги буддистов все проникнуты теоретическим и практическим отрицанием жизни и всего сущего, потому что только в этом отрицании сказывается для буддиста божественное начало.

«Это (т. е. все существующее в природе) преходяще, это бедственно, это пусто, это лишено субстанции.

Все сложное исчезает (а все существующее сложно).

Созерцание не утверждает никакого состояния (т. е. не может ни на чем остановиться, ничего удержать)».

Но нигде буддийский принцип не выражается с такою резкостью и последовательностью, как в следующем месте из Прадж-на-Парамиты – книги, входящей в состав Абидарм, т. е. метафизической части буддийского священного писания:

«Учитель только тогда покрыт великою бронею, когда уму его представится такая мысль: я должен вести к совершенной Нирване бесчисленное множество существ, – я должен вести их; и, однако, ни их, ведомых, ни меня, ведущего, не существует. Они не существуют на самом деле, потому что небытие есть собственный характер всего, что признается существующим. Это как если бы искусный волшебник заставил появиться на распутье четырех больших дорог огромную толпу призрачных людей, которые дрались бы между собою, убивали друг друга и потом все исчезли, а на самом деле не было ни появившихся, ни убивавших и убитых, ни исчезнувших; так же точно Будды ведут к совершенной Нирване бесчисленное множество существ, а на самом деле нет ни ведущих, ни ведомых. Если ученик мудрости, помысливши эту истину, не смутится и не ощутит страха и всё-таки поведет существа к полной Нирване, тогда его должно признать покрытым великою бронею»[5].

Замечательно, что как религиозное отношение к природе, подчинение ей жизни и сознания человека и обожествление ее привело к религиозному отрицанию природы и всякого бытия, привело к религиозному нигилизму, так и философское обожествление природы в современном сознании, философский натурализм привел к философскому отрицанию всякого бытия, к философскому нигилизму, который, как известно, был в наши дни развит в системах Шопенгауэра и Гартмана.

Уже отсюда можно видеть, что этот нигилизм, как в религиозной, так и в философской форме, не есть что-нибудь случайное, не есть продукт временных, исторических условий, что он имеет более глубокое значение для человеческого сознания, – и действительно это отрицательное мировоззрение есть логически необходимая ступень в развитии религиозного сознания.

Если человек начинает и как конечное природное существо должен исходить от смешения безусловного начала со скудными немощными стихиями мира, то для того, чтоб он понял и осуществил это безусловное начало в его собственной действительности, необходимо прежде, чтобы он отделил и противопоставил его этим немощным скудным стихиям мира: для того чтобы понять, что́ есть безусловное начало, нужно прежде отвергнуть и волей и мыслью то, что́ оно не есть. Это безусловное отвержение всяких конечных ограниченных признаков есть уже отрицательное

[5] См.: Eugène Burnouf, Introduction dans l'histoire du Bouddhisme indien.

определение самого безусловного начала: для сознания, которое еще не обладает самим этим началом, такое отрицательное определение есть необходимо первый шаг к его положительному познанию. Для современного сознания, перенесшего центр тяжести с безусловного начала в условную природу, необходимо пройти через полное и решительное отвержение этой природы, чтобы опять быть способным к восприятию сверхприродной, безусловной действительности.

Древний и новый буддизм можно назвать отрицательной религией, и эта отрицательная религия необходимо должна предшествовать положительной как неизбежный переход, подобно тому как в древности ищущие посвящения должны были пройти через малые мистерии, прежде чем дойти до великих.

Если божественное начало должно быть для нас все, то то, что не есть оно, должно быть признано нами за ничто. Но разумеется, – и тут, если, как сказано Христом, «мы теряем душу свою, для того чтоб снова получить ее», то точно так же мы теряем мир, для того чтоб снова получить его, потому что, как мы увидим, если *вне* божественного начала, в отчуждении от него, рассматриваемый сам в себе, природный мир есть зло, обман и страдание, то в положительном отношении к этому безусловному началу, или рассматриваемый *из* него, он становится необходимым орудием или материей для полного осуществления, для окончательной реализации самого божественного начала.

ЧТЕНИЕ ЧЕТВЕРТОЕ

Отрицательная религия – всемирно-историческое выражение которой представляется буддизмом – понимает безусловное начало как ничто. И поистине оно есть *ничто*, так как оно не есть *что-нибудь*, не есть какое-нибудь определенное, ограниченное бытие, или существо наряду с другими существами, – так как оно выше всякого определения, так как оно *свободно ото всего*. Но свобода от всякого бытия (положительное ничто) не есть лишение всякого бытия (отрицательное ничто). Действительная, положительная свобода существа предполагает власть, положительную силу, или мощь, над тем, от чего это существо свободно. – Так, например, нельзя сказать про ребенка, что он свободен от страстей или выше страстей – он просто лишен их (и в этом смысле ниже их); свободным же от страстей можно назвать только того, кто имеет их, но имеет их в своей власти, кто обладает, но не обладаем ими.

Таким образом, божественное начало, свободное от всякого бытия, от всего, – вместе с тем и тем самым есть положительная сила, или мощь, всякого бытия, обладает всем, всё есть его собственное содержание, и в этом смысле само *божественное начало есть всё*. На это указывает уже самое общее и необходимое название, которое мы должны дать божественному началу, – название *абсолютного;* ибо слово absolutum значит, во-первых: *отрешенное*, т. е. ото всех частных определений, и во-вторых – *завершенное*, законченное, совершенное, т. е. всем обладающее, всё в себе содержащее; причем очевидно оба эти значения тесно между собою связаны, так как отрешиться ото всего можно только обладая всем.

Что же такое это *всё*, составляющее положительное содержание божественного начала? Оно не может быть только совокупностью природных явлений, так как каждое из этих явлений, а следовательно и все они вместе представляют лишь постоянный переход, процесс, имеющий только видимость бытия, а не подлинное, существенное и пребывающее бытие. Если таким образом наш природный мир по своему чисто относительному характеру не может быть подлинным содержанием божественного начала, то такое содержание, т. е. *положительное всё* (всецелость или полнота бытия) может находиться лишь в сверхприродной области, которая в противоположность миру вещественных явлений определяется как мир идеальных сущностей, царство идей.

Идеальный космос составляет основное содержание – и основную истину – греческой философии в ее центральной системе – системе платонизма. Чтобы уяснить истину этой системы, мы должны пройти (хотя и с величайшею поспешностью) весь мысленный путь, отделяющий ее от современного научного мировоззрения. Хотя по-видимому между ними лежит непроходимая бездна, но, как я сейчас постараюсь показать, непрерывная нить логического мышления должна привести всякий последовательный ум от чувственного опыта явлений к умозрительной вере в идеи.

Прежде всего я должен еще раз остановиться на некоторых элементарных истинах. Нам даны природные явления, составляющие то, что мы называем внешним, вещественным миром. Этот мир как такой (т. е. как внешний и вещественный) бесспорно есть только видимость, а не действительность. Возьмем какой-нибудь вещественный предмет – положим, этот стол. Из чего собственно слагается этот предмет? Мы имеем, во-первых, определенный пространственный образ, фигуру или форму, далее –

определенный цвет, затем известную плотность или твердость: всё это составляет только наши собственные ощущения. Цвет этого стола есть только наше зрительное ощущение, т. е. некоторое видоизменение в нашем чувстве зрения; фигура стола слагается из соединения наших зрительных и мускульных ощущений, наконец, непроницаемость или телесность его есть ощущение нашего осязания. Мы видим, осязаем этот предмет, – всё это только наши ощущения, только состояния, имеющие место в нас самих. Если бы у нас не было этих определенных внешних чувств, то этот вещественный предмет, этот стол, не мог бы существовать таким, каким он существует, ибо все его основные качества прямо зависят от наших чувств. Совершенно очевидно в самом деле, что если бы не было чувства зрения, то не было бы и цвета, потому что цвет есть только зрительное ощущение; если бы не было чувства осязания, если бы не было осязающих существ, то не было бы и того, что мы называем твердостью, так как это явление твердости есть только осязательное ощущение. Таким образом, этот внешний предмет, этот стол, в том виде, в каком он реально представляется, то есть именно как чувственный вещественный предмет, не есть какая-нибудь самостоятельная, независимая от нас и от наших чувств действительность, а есть только соединение наших чувственных состояний, наших ощущений.

Обыкновенно думают, что, если б исчезли из мира все чувствующие существа, мир всё-таки остался бы тем, чем он есть со всем разнообразием своих форм, со всеми красками и звуками. Но это очевидная ошибка: что значит звук без слуха? – свет и цвета без зрения?

Становясь даже на точку зрения господствующего естественнонаучного мировоззрения, мы должны признать, что если бы не было чувствующих существ, то мир радикально бы изменил свой характер. В самом деле, для этого мировоззрения звук, напр<имер>, сам по себе, т. е. независимо от слуха и слуховых органов, есть только волнообразное колебание воздуха; но очевидно, что колебание воздуха само по себе еще не есть то, что мы называем звуком: для того чтобы это колебание воздуха сделалось звуком, необходимо ухо, на которое бы подействовало это колебание и возбудило бы в нервном слуховом аппарате определенные видоизменения, являющиеся в чувствующем существе, которому принадлежит этот аппарат, как ощущение звука.

Точно так же свет для научного мировоззрения есть только колебательное движение волн эфира. Но движение эфирных волн

само по себе не есть то, что мы называем светом, – это есть только механическое движение и ничего более. Для того чтоб оно стало светом, красками и цветом, необходимо, чтоб оно воздействовало на зрительный орган и, произведя в нем соответствующие изменения, возбудило так или иначе в чувствующем существе те ощущения, которые, собственно, и называются светом.

Если я слеп, то от этого, конечно, свет не перестанет существовать, но это только потому, что есть другие зрячие существа, которые имеют световые ощущения. Но если б никаких зрячих существ не было, то очевидно и света *как света* не было бы, а были бы только соответствующие свету механические движения эфира.

Итак, тот мир, который мы знаем, есть во всяком случае только явление для нас и в нас, наше представление, и если мы ставим его целиком вне себя как нечто безусловно самостоятельное и от нас независимое, то это есть натуральная иллюзия.

Мир есть представление; но так как это представление не есть произвольное, так как мы не можем по желанию созидать вещественные предметы и уничтожать их, так как этот вещественный мир со всеми своими явлениями, так сказать, навязывается нам, и хотя ощутительные его свойства определяются нашими чувствами и в этом смысле от нас зависят, но самая его действительность, его существование, напротив, от нас не зависит, а дается нам, то, будучи в своих чувственных формах нашим представлением, он должен, однако, иметь некоторую независимую от нас причину или сущность.

Если то, что мы видим, есть только наше представление, то из этого не следует, чтобы это представление не имело независимых от нас причин, которых мы не видим. Обязательный же характер этого представления делает допущение этих причин необходимым. Таким образом, в основе зависимых явлений предполагается самостоятельная сущность или существенная причина, которая и дает им некоторую относительную реальность. Но так как относительная реальность этих предметов и явлений, множественных и разнообразных, предполагает взаимоотношение или взаимодействие многих причин, то и производящая их сущность должна представлять некоторую множественность, так как в противном случае она не могла бы заключать достаточного основания, или причины, данных явлений.

Поэтому общая основа представляется необходимо как совокупность множества элементарных сущностей или причин, вечных и неизменных, составляющих последние основания всякой

реальности, из которых всякие предметы, всякие явления, всякое реальное бытие слагается и на которые это реальное бытие может разлагаться. Сами же эти элементы, будучи вечными и неизменными, неразложимы и неделимы. Эти основные сущности и называются атомами, т. е. неделимыми.

Итак, в действительности существуют самостоятельно только неделимые элементарные сущности, которые своими различными соединениями и своим многообразным взаимодействием составляют то, что мы называем реальным миром. Этот реальный мир действительно реален только в своих элементарных основаниях, или причинах, – в атомах, в конкретном же своем виде он есть только явление, только обусловленное многообразными взаимодействиями представление, только видимость.

Но как же должны мы мыслить самые эти основные сущности, самые атомы? Вульгарный материализм разумеет под атомами бесконечно малые частицы вещества; но это есть очевидно грубая ошибка. Под веществом мы разумеем нечто протяженное, твердое или солидное, т. е. непроницаемое, одним словом, нечто телесное, но, как мы видели, всё телесное сводится к нашим ощущениям и есть только наше представление. Протяженность есть соединение зрительных и мускульных ощущений, твердость есть осязательное ощущение; следовательно, вещество как нечто протяженное и твердое, непроницаемое, есть только представление, а потому и атомы как элементарные сущности, как основания реальности, т. е. как то, что не есть представление, не могут быть частицами вещества. Когда я трогаю какой-нибудь вещественный предмет, то его твердость или непроницаемость есть только мое ощущение, и комбинация этих ощущений, образующих целый предмет, есть только мое представление, это есть во мне.

Но то, что производит это во мне, т. е. то, вследствие чего я получаю это ощущение непроницаемости, то, с чем я сталкиваюсь, – очевидно есть не во мне, независимо от меня, есть самостоятельная причина моих ощущений.

В ощущении непроницаемости я встречаю некоторое противодействие, которое и производит это ощущение, следовательно, я должен предположить некоторую *противодействующую силу*, и только этой-то силе принадлежит независимая от меня реальность. Следовательно, атомы, как основные или последние элементы этой реальности, суть не что иное как элементарные силы.

Итак, атомы суть действующие, или активные, силы, и всё существующее есть произведение их взаимодействия.

Но взаимодействие предполагает не только способность действовать, но и способность воспринимать действия других. Каждая сила действует на другую и вместе с тем воспринимает действие этой другой или этих других. Для того, чтоб действовать вне себя на других, сила должна *стремиться* от себя, стремиться наружу. Для того, чтоб воспринимать действие другой силы, данная сила должна, так сказать, давать ей место, притягивать ее или ставить перед собою. Таким образом, каждая основная сила необходимо выражается в *стремлении* и в *представлении*.

В стремлении она получает действительность для других, или действует на других, в представлении же другие имеют для нее действительность, она воспринимает действие других.

Итак, основы реальности суть стремящиеся и представляющие, или воспринимающие, силы.

Воспринимая действие другой силы, давая ей место, первая сила ограничивается этою другою, различается от нее и вместе с тем обращается, так сказать, на себя, углубляется в свою собственную действительность, получает определение для себя. Так, напр<имер>, когда мы трогаем или ударяем какой-нибудь вещественный предмет, во-первых, мы ощущаем этот предмет, это другое, эту внешнюю силу: она получает действительность для нас; но, во-вторых, в этом же самом ощущении мы ощущаем и самих себя, так как это есть *наше* ощущение, мы, так сказать, этим ощущением свидетельствуем свою собственную действительность как ощущающего, становимся чем-нибудь для себя. Мы имеем, таким образом, силы, которые, во-первых, действуют вне себя, имеют действительность для другого, которые, во-вторых, получают действие этого другого или для которых это другое имеет действительность или представляется им, и которые, наконец, имеют действительность для себя – то, что мы называем сознанием в широком смысле этого слова. Такие силы суть более чем силы – это *существа*.

Таким образом, мы должны предположить, что атомы, т. е. основные элементы всякой действительности, суть живые элементарные существа, или то, что со времени Лейбница получило название монад.

Итак, содержание *всего* суть живые и деятельные существа, вечные и пребывающие, своим взаимодействием образующие всю действительность, все существующее.

Взаимодействие основных существ, или монад, предполагает в них качественное различие; если действие одной монады

на другую определяется ее стремлением к этой другой и в этом стремлении собственно и состоит, то основание этого стремления заключается в том, что другие основные существа, другие монады представляют собою нечто качественно различное от первой, нечто такое, что дает первому существу новое содержание, которого оно само не имеет, восполняет его бытие; ибо в противном случае, если б эти два основные существа были безусловно тождественными, если б второе представляло только то же, что и первое, то не было бы никакого достаточного основания, никакой причины для того, чтобы первое стремилось к второму. (Для пояснения можно указать на закон полярности, господствующий в физическом мире: только противоположные, или разноименные, полюсы притягивают друг друга, так как они друг друга восполняют, друг для друга необходимы.)

Итак, для взаимодействия основных существ необходимо, чтобы каждое из них имело свое особенное качество, вследствие которого оно есть нечто иное, чем все другие, вследствие которого оно становится предметом стремления и действия всех других и, в свою очередь, может воздействовать на них определенным образом.

Существа не только воздействуют друг на друга, но воздействуют так, а не иначе, воздействуют определенным образом.

Если все внешние качественные различия, известные нам, принадлежат к миру явлений, если они условны, непостоянны и преходящи, то качественное различие самих основных существ, вечных и неизменных, должно быть также вечным и неизменным, т. е. безусловным.

Это безусловное качество основного существа, которое позволяет ему быть содержанием всех других и вследствие которого также все другие могут быть содержанием каждого, – это безусловное качество, определяющее все действия существа и все его восприятия, – потому что существо не только действует так, каково оно есть, но и воспринимает действия других согласно тому, что оно есть само, – это безусловное качество, говорю я, составляет собственный внутренний, неизменный характер этого существа, делающий его тем, что оно есть, или составляющий его *идею*.

Итак, основные существа, составляющие содержание безусловного начала, не суть, во-первых, только неделимые единицы – атомы, они не суть, во-вторых, только живые действующие силы, или монады, они суть определенные безусловным качеством существа, или идеи.

Для того, чтоб *всё* могло быть содержанием безусловного начала, необходимо, чтобы это всё само представляло определенное содержание, т. е. необходимо, чтобы каждая единица, составляющая это всё, каждый член этого целого был чем-нибудь особенным, не мог быть заменен или смешан с чем-нибудь другим, необходимо, чтоб он был вечной, пребывающей идеей.

Учение об идеях как вечных и неизменных сущностях, лежащих в основе всех преходящих существований и явлений и составляющих подлинное содержание безусловного начала или вечное, неизменное *всё*, – это учение, как известно, впервые развитое греческой философией в лице Платона, составляет дальнейший после буддизма шаг в откровении Божественного начала. Буддизм говорит: «Данный мир, природное бытие, все существующее не есть истинно сущее, есть призрак; если же так, если то, что есть, не есть истина, то истина есть то, что не есть, или ничто». Платонический идеализм говорит, напротив: «Если то, что для нас непосредственно существует, природное бытие или мир явлений, не есть истина, подлинно сущее, – и в этом платонизм согласен с буддизмом, – то это бытие, эта действительность может признаваться неистинной только потому, что есть другая действительность, которой принадлежит характер истины и существенности». Данная действительность неистинна или неподлинна только по отношению к другой, истинной и подлинной действительности, или, другими словами, эта природная действительность имеет свою истину, свою подлинную сущность в другом, и это другое есть идея; и притом, так как истинная, подлинная действительность не может быть беднее, не может заключать в себе меньше, чем заключает в себе призрачная действительность, то необходимо предположить, что всему, что находится в этой последней (т. е. в видимой, или призрачной, действительности), соответствует нечто в истинной, или подлинной, действительности, другими словами – что всякое бытие этого природного мира имеет свою идею, или свою истинную, подлинную сущность. И, таким образом, эта истинная действительность, эта подлинная сущность определяется не как идея просто, а как идеальное *всё*, или как мир идей, царство идей.

Для уяснения того, что́ есть идея, может служить указание на внутренний характер человеческой личности.

Каждая человеческая личность есть прежде всего природное явление, подчиненное внешним условиям и определяемое ими в своих действиях и восприятиях. Поскольку проявления этой лич-

ности определяются этими внешними условиями, поскольку они подчинены законам внешней, или механической, причинности, постольку свойства этих действий или проявлений этой личности, свойства, составляющие то, что называется эмпирическим характером этой личности, суть только природные условные свойства.

Но вместе с этим каждая человеческая личность имеет в себе нечто совершенно особенное, совершенно неопределимое внешним образом, не поддающееся никакой формуле и несмотря на это налагающее определенный индивидуальный отпечаток на все действия и на все восприятия этой личности. Эта особенность есть не только нечто неопределимое; но вместе с тем нечто неизменное: она совершенно не зависит от внешнего направления воли и действия этого лица, она останется неизменной во всех обстоятельствах и во всех условиях, в которые может быть поставлена эта личность. Во всех этих обстоятельствах и условиях личность проявит эту неопределимую и неуловимую особенность, этот свой индивидуальный характер, наложит свой отпечаток на всякое свое действие и на всякое свое восприятие.

Таким образом, этот внутренний индивидуальный характер личности является чем-то безусловным, и он-то составляет собственную сущность, особое личное содержание или особенную личную идею данного существа, которою определяется существенное значение его во всем, роль, которую он играет и вечно будет играть во всемирной драме.

Качественное различие основных существ необходимо выражается в различии их отношений: если бы все основные существа были безусловно тождественны, тогда они и относились бы друг к другу безусловно одинаким образом; если же они не тождественны, если каждое из них представляет свой особенный характер, или идею, то каждое из них должно и относиться ко всем другим особенным образом, должно занимать во *всем* свое особенное определенное место, и это-то отношение каждого существа ко всему есть его *объективная* идея, составляющая полное проявление или осуществление внутренней его особенности, или *субъективной* идеи.

Но как возможно вообще отношение между основными существами при их качественном различии и отдельности? Очевидно, оно возможно лишь тогда, когда, различаясь между собою непосредственно, они в то же время сходятся или уравниваются между собою в чем-нибудь для них общем, причем для *существенного* отношения между идеями необходимо, чтобы это общее само

было существенным, т. е. было бы особенною идеей, или основным существом. Таким образом, существенное отношение между идеями подобно формально-логическому отношению между различными понятиями – и здесь и там является отношение большей или меньшей общности или широты. Если идеи нескольких существ относятся к идее одного существа так, как видовые понятия к родовому, то это последнее существо покрывает собою эти другие, содержит их в себе: различаясь между собою, они равны по отношению к нему, оно является их общим центром, одинаково восполняющим своею идеею все эти другие существа. Так является сложный организм существ; несколько таких организмов находят свой центр в другом существе с еще более общею или широкою идеей, являясь таким образом частями или органами нового организма высшего порядка, отвечающего или покрывающего собою все низшие, к нему относящиеся. Так, постепенно восходя, мы доходим до самой общей и широкой идеи, которая должна внутренно покрывать собою все остальные. Это есть идея безусловного блага, или точнее – безусловной благости или любви. В сущности всякая идея есть благо – для своего носителя, – его благо и его любовь. Всякое существо есть то, что оно любит. Но если всякая особенная идея есть некоторое особенное благо и особенная любовь, то всеобщая, универсальная или абсолютная, идея есть безусловное благо и безусловная любовь, т. е. такая, которая одинаково содержит в себе всё, отвечает всему. Безусловная любовь есть именно то идеальное всё, та всецелость, которая составляет собственное содержание божественного начала. Ибо полнота идей не может быть мыслима как механическая их совокупность, а именно как их внутреннее единство, которое есть любовь.

ЧТЕНИЕ ПЯТОЕ

Учение об идеях, правильно развитое, указывает нам объективную сущность божественного начала или то, что составляет собственную метафизическую область его бытия, независимую от природного мира явлений, хотя и связанную с ним. Мы узнали, как должно мыслить те коренные основы и последние элементы всякого бытия, которые, с одной стороны, относятся к видимому миру явлений как его субстанциальные начала или производящие причины, а с другой стороны, образуют собою собственное содержание или внутреннюю полноту божественного начала. Мы прошли для этого три мысленные ступени, и достигнутый

нами ответ, говоря школьным языком, представляет три момента. 1) Для того, чтобы быть *основами реальности*, искомые сущности должны представлять собою неделимые, или неразложимые, единицы, реальные центры бытия – атомы[6]. 2) Для того, чтобы *производить действительное* многообразие бытия, эти центральные единицы должны действовать и воспринимать действие, т. е. находиться во взаимодействии между собою, и, следовательно, они должны быть действующими или живыми силами – монадами. 3) Наконец, для того чтобы составлять существенное всё, или быть содержанием безусловного начала, эти единичные силы должны сами представлять собою известное содержание, или быть определенными идеями.

Различные метафизические системы останавливались преимущественно на одном из этих трех моментов, упуская из виду остальные, хотя логически они не только не исключают, а, напротив, требуют друг друга, и, таким образом, полная истина в ответ на основной метафизический вопрос заключается в синтезе этих трех понятий: атома, живой силы (монады) и идеи – синтезе, который может быть выражен простым и общеупотребительным словом, именно словом *существо*.

В самом деле, понятие существа внутренно соединяет в себе три сказанные понятия, так как существо, чтобы быть таковым, должно, во-первых, составлять отдельную единицу, особенный центр бытия, ибо в противном случае оно будет не самостоятельным существом, а только принадлежностью другого существа; во-вторых, существо должно обладать деятельною силою, быть способным к действию и видоизменению, ибо мертвая и косная масса не есть существо; в-третьих, наконец, существо должно иметь качественно определенное содержание, или выражать определенную идею, ибо в противном случае оно не будет настоящим, т. е. особенным, этим, а не другим существом; иными словами, существо как такое необходимо есть вместе и атом, и живая сила (монада), и идея.

Необходимо признать *множественность* основных существ и безусловное *всё* мыслить как их совокупность; ибо без такой мно-

---

[6] Здесь мы имеем пока в виду только их отношение между собою и к тому внешнему феноменальному бытию, для которого они суть основы и центры. По отношению же к абсолютному существу они не могут иметь значения безусловно реальных центров: для него они являются проницаемыми, поскольку они сами в нем коренятся. Поэтому, говоря об неделимых единицах, или атомах, мы употребляем только относительное определение.

жественности невозможно действие, – так как всякое действие есть отношение одного к другому, – следовательно, невозможна *действительность как система действий и реальность как результат их*. И если в таком случае мир превращается в чистый призрак, то, с другой стороны, этим отнимается и у бытия Божия его необходимое условие, ибо лишенный предмета действия Бог сам теряет всякую действительность, становится чистою возможностию, или чистым ничто. Но если отрицание множественности существ приводит зараз к отрицанию и Бога и мира, то к такому же точно результату приводит и противуположное признание безусловной множественности, т. е. допущение многих безусловно самобытных существ. В самом деле, в качестве безусловно самостоятельных, т. е. имеющих всё от самих себя, эти существа лишены были бы всякой внутренней необходимой связи между собою, не было бы никакого основания для их взаимнодействия, и, следовательно, вся происходящая из такого взаимнодействия действительность и реальность была бы невозможна. С другой стороны, при полной самобытности многих существ они были бы независимы и от единого безусловного начала, были бы совершенно чужды ему; оно не имело бы в них своего собственного внутреннего содержания и оставалось бы при своем мертвом единстве как безразличное, пустое бытие; будучи ограничено отвне самостоятельными существами, оно не могло бы быть безусловным или абсолютным, – более того, имея *вне себя* всю полноту существ, оно тем самым превращалось бы в чистое ничто.

Если, таким образом, и признание безусловного единства, и признание безусловной множественности существ приводят одинаково к отрицательным результатам и отнимают возможность всякого разумного мировоззрения, то очевидно истина лежит в соединении того и другого, или в допущении *относительного* единства и *относительной* множественности. Утверждать невозможность такого соединения есть очевидное petitio principii: оно действительно невозможно, если уже признать заранее эти противуположные термины *истинными в их исключительности*, т. е. отдельно один от другого. Если признавать, что единое может быть как такое только само в себе, исключая всякую множественность, то от этого единого, конечно, нет никакого перехода к множественности; точно так же, если признавать чистую множественность саму по себе, вне всякого внутреннего единства, то очевидно от такой множественности нет моста к единому. Но ведь именно признание за исходную точку исключительного единства

и исключительной множественности и есть произвольная мысль, разумом не оправдываемая, и невозможность прийти с этой точки зрения к какому-нибудь удовлетворительному результату уже указывает на ее несостоятельность. Напротив, так как мы можем логически начинать только с безусловного, безусловное же по самому понятию своему не может быть чем-нибудь исключительным, т. е. ограниченным, не может, следовательно, быть *только* единым или *только* многим: то и следует прямо признать в согласии как с логикой, так равно и с внешним и с внутренним опытом, что нет и не может быть ни чистого единства, ни чистой множественности, что все, что есть, есть необходимо и единое и многое. С этой точки зрения многие существа не имеют подлинного бытия в своей отдельности или в безусловном обособлении, но каждое из них может существовать в себе и для себя, лишь поскольку оно вместе с тем находится во взаимодействии и взаимнопроникновении с другими, как неразрывные элементы одного целого, так как и собственное качество, или характер, каждого существа в своей объективности состоит именно в определенном отношении этого существа ко *всему* и, следовательно, в определенном взаимодействии его со *всем*. Но это очевидно возможно лишь в том случае, если эти существа имеют между собою существенную общность, т. е. если они коренятся в одной общей субстанции, которая составляет *существенную среду* их взаимодействия, обнимая их все собою и не заключаясь ни в одном из них в отдельности.

Таким образом, множественность существ не есть множественность безусловно отдельных единиц, а лишь множественность элементов одной органической системы, обусловленной существенным единством их общего начала (как и жизнь известных нам природных организмов обусловлена единством органической души, их образующей). Такой органический характер основных существ, с другой стороны, зависит от того, что эти существа суть идеи. В самом деле, если бы основные существа были только реальными единицами или же только действующими силами и, следовательно, относились друг к другу чисто внешним образом, каждое было только в себе и вне других, – в таком случае и единство их было бы лишь внешним, механическим, причем самая возможность даже такого единства, самая возможность какого бы то ни было взаимодействия подлежала бы вопросу. Если же, как мы это должны были признать, основные существа не суть только единицы, обладающие силами, или единицы сил, а еще и определенные идеи, и, следовательно, связь их состоит не только

в их внешнем действии друг на друга как реальных сил, а прежде всего определяется их идеальным содержанием, дающим каждому особенное значение и необходимое место во всем: то отсюда прямо вытекает внутренняя связь всех существ, в силу которой их система является как *организм идей.*

Как уже было замечено в прошлом чтении, общий характер идеального космоса представляет некоторое соответствие с взаимоотношением наших рассудочных понятий – именно в том, что частные существа, или идеи, обнимаются другими, более общими, как видовые понятия обнимаются понятием родовым.

Но, с другой стороны, между взаимоотношением в области рассудочных понятий и таковым же в области существенных идей есть коренное различие и даже противуположность. Как известно из формальной логики, объем понятия находится в обратном отношении к его содержанию: чем шире какое-нибудь понятие, тем больше его объем, т. е. чем большее число других частных понятий под него подходит, тем менее у него признаков, тем оно беднее содержанием, общее, неопределеннее (так, например, «человек» как общее понятие, обнимающее собою все человеческие существа и, следовательно, по объему гораздо более широкое, нежели, например, понятие «монах», настолько же беднее этого последнего содержанием, так как в понятии о человеке *вообще* заключаются только те признаки, которые общи всем людям без исключения, тогда как в понятии «монах» кроме того заключается еще множество других признаков, составляющих особенность монашеского звания, так что это последнее понятие, более узкое, чем понятие «человек», вместе с тем богаче его внутренним содержанием, т. е. богаче положительными признаками).

Такое отношение зависит очевидно от самого происхождения общих рассудочных понятий. Будучи получаемы чисто отрицательным путем отвлечения, они не могут иметь вследствие этого никакой самостоятельности, никакого собственного содержания, а суть лишь общие схемы тех конкретных данных, от которых они отвлечены. Отвлечение же именно состоит в устранении или отрицании тех особенных признаков, которыми определяются частные понятия, входящие в объем понятия общего. (Так в приведенном примере отвлеченное понятие «человек» составляется именно чрез устранение или отрицание всех тех частных отличительных признаков, которые могут заключаться в понятиях о различного рода людях.)

Совершенно напротив – *между идеями* как положительными определениями особенных существ: *отношение объема к содержанию необходимо есть прямое*, т. е. чем шире объем идеи, тем богаче она содержанием. Если общее родовое понятие, как простое отвлечение, как пассивное следствие рассудочной деятельности, может только отрицательно определяться своими видовыми понятиями, исключая из себя их положительные признаки, то идея как самостоятельная сущность должна находиться, напротив, в деятельном взаимоотношении с теми частными идеями, которые ею покрываются, или составляют ее объем, т. е. она должна определяться ими положительно. В самом деле, так как и общая идея сама по себе есть уже нечто или выражает самостоятельное существо, то, находясь в известных отношениях с другими частными идеями или существами, воспринимая их действие и воздействуя на них сообразно своему собственному характеру, она очевидно тем самым осуществляет на них этот свой собственный характер, развивает свое собственное содержание с различных сторон и в различных направлениях, реализует себя в различных отношениях; и, следовательно, чем с большим числом частных идей она стоит в непосредственном отношении или чем больше идей составляют ее объем, тем многообразнее и определеннее она себя осуществляет, тем более полным и богатым является ее собственное содержание. Таким образом, вследствие положительного характера, необходимо принадлежащего взаимодействию идеальных существ, частные идеи, составляющие объем идеи общей, вместе с тем составляют и ее содержание или, точнее говоря, – содержание этой более широкой идеи в ее осуществлении или объективности прямо или положительно определяется теми более узкими идеями, которые входят в объем ее, и, следовательно, чем шире объем, тем богаче содержание.

Поэтому известное изречение Спинозы «omnis determinatio est negatio» (всякое определение есть отрицание) никак не может применяться к действительным существам, обладающим положительным содержанием, или идеей[7]; ибо здесь определение, т. е. действие на это существо других, встречает в нем уже некоторую собственную положительную силу, которая этим действием вызывается к проявлению, или обнаружению, своего содержания. Как

[7] Разумеется, я беру здесь этот афоризм в его общем значении для пояснения своей мысли, не входя в рассмотрение того специального смысла, который может ему принадлежать в системе самого Спинозы.

живая сила, существо не может относиться чисто страдательно к действию других: оно само действует на них и, восполняясь ими, само их восполняет; следовательно, определение другими есть для него вместе с тем и самоопределение; результат одинаково зависит как от внешних сил, на него действующих, так и от него самого, и все отношение имеет, таким образом, характер положительный. Так, например, всякое человеческое лицо, имеющее свой собственный характер и представляющее некоторую особенную идею, вступая во взаимодействие с другими или определяясь другими и определяя их, тем самым обнаруживает свой собственный характер и реализует свою собственную идею, без чего этот характер и эта идея были бы чистою возможностью: они становятся действительностью только в деятельности лица, в которой оно необходимо определяется и другими; следовательно, здесь определение есть не отрицание, а осуществление; отрицанием же оно было бы лишь в том же случае, если бы лицо не имело никакого характера, не представляло никакой особенности, если бы оно было пустым местом, но это очевидно невозможно.

Из всего сказанного ясно, что мы разумеем под идеями совершенно определенные, особенные формы метафизических существ, присущие им самим по себе, а никак не произведения нашей отвлекающей мысли; по этому воззрению идеям принадлежит предметное (объективное) бытие по отношению к нашему познанию и вместе с тем подлежательное (субъектное) бытие в них самих, т. е. они сами суть субъекты или, точнее, имеют своих собственных, особенных субъектов. Идеи равно независимы как от рассудочных отвлечений, так и от чувственной реальности. В самом деле, если вещественная действительность, воспринимаемая нашими внешними чувствами, сама по себе представляет лишь условные и преходящие явления, а никак не самобытные существа или основы бытия, то эти последние, хотя бы и связанные известным образом с этою внешнею реальностью, должны, однако, формально от нее различаться, должны иметь свое собственное, независимое от явлений бытие, и, следовательно, для познания их как действительных необходим особенный способ мыслительной деятельности, который мы назовем уже известным в философии термином умственного созерцания, или интуиции (intellektuelle Anschauung, Intuition), и который составляет первичную форму истинного знания, ясно отличающуюся как от чувственного восприятия и опыта, так и от рассудочного, или отвлеченного, мышления; это последнее, как было показано, не мо-

жет иметь никакого собственного положительного содержания: отвлеченное понятие по самому определению своему не может идти дальше того, от чего оно отвлечено, не может само по себе превращать случайные и частные факты в необходимые и всеобщие истины или идеи. Тем не менее отвлеченному мышлению несомненно принадлежит особенное, хотя лишь отрицательное и посредствующее значение, как переходу или границе между чувственным восприятием явлений и умственным созерцанием идей. В самом деле, во всяком общем отвлеченном понятии содержится отрицание всех входящих в объем его явлений в их частной, непосредственной особенности и вместе с тем и тем самым утверждение их в каком-то новом единстве и новом содержании, которого, однако, отвлеченное понятие в силу своего чисто отрицательного происхождения не дает само, а только указывает, – всякое общее понятие, таким образом, есть отрицание частного явления и указание всеобщей идеи. Так, в прежнем примере общее понятие «человек» не только заключает в себе отрицание частных особенностей того или другого человека в отдельности, но также еще утверждает некоторое новое высшее единство, которое обнимает собою всех людей, но вместе с тем от всех их различается и, следовательно, должно иметь свою особенную, независимую от них объективность, делающую его общею для них объективною нормою (на такую норму мы прямо указываем, когда говорим: «будь человеком» или «поступай сообразно человеческому достоинству» и т. п.): но самой этой объективной нормы, самого содержания высшего единства, обнимающего всю человеческую действительность, хотя и свободного от нее, мы очевидно не достигнем путем отвлечения, в котором это новое единство получается лишь как пустое место после отрицания того, что не есть оно. Отсюда ясно, что отвлеченное мышление есть переходное состояние ума, когда он достаточно силен, чтобы освободиться от исключительной власти чувственного восприятия и отрицательно отнестись к нему, но еще не в состоянии овладеть идеею во всей полноте и цельности ее действительного предметного бытия, внутренно и существенно с нею соединиться, а может только (говоря метафорически) касаться ее поверхности, скользить по ее внешним формам. Плодом такого отношения является не живой образ и подобие сущей идеи, а только тень ее, обозначающая ее внешние границы и очертания, но без полноты форм, сил и цветов. Таким образом, отвлеченное мышление, лишенное собственного содержания, должно служить или *сокращением чувственного воспри-*

тия, или *предварением умственного созерцания*, поскольку образующие его общие понятия могут утверждаться или как *схемы явлений*, или как *тени идей*[8].

Что касается этих последних, то если бы даже необходимость их признания и не опиралась на ясные логические основания, то мы все-таки должны были бы признать их на иных, фактических основаниях, сообщающих им достоверность общечеловеческого опыта: действительность идей и умственного созерцания несомненно доказывается фактом *художественного творчества*. В самом деле, те идеальные образы, которые воплощаются художником в его произведениях, не суть, во-первых, ни простое воспроизведение наблюдаемых явлений в их частной и случайной действительности, ни, во-вторых, – отвлеченные от этой действительности общие понятия. Как наблюдение, так и отвлечение или обобщение необходимы для разработки художественных идей, но не для их создания, – иначе всякий наблюдательный и размышляющий человек, всякий ученый и мыслитель мог бы быть истинным художником, чего на самом деле нет. Все сколько-нибудь знакомые с процессом художественного творчества хорошо знают, что художественные идеи и образы не суть сложные продукты наблюдения и рефлексии, а являются умственному взору разом в своей внутренней целости (художник *видит* их, как это прямо утверждали про себя Гёте и Гофман), и дальнейшая художественная работа сводится только к их развитию и воплощению в материальных подробностях. Всякому известно, что отвлеченная рассудочность, так же как и рабское подражание внешней действительности, суть одинаково недостатки в художественном произведении; всякому известно, что для истинно художественного образа или типа безусловно необходимо внутреннее соединение совершенной индивидуальности с совершенною общностью, или универсальностью, а такое соединение и составляет суще-

[8] На смешении идей с понятиями основан, между прочим, знаменитый в схоластике спор номиналистов и реалистов. Обе стороны были, в сущности, правы. Номиналисты, утверждавшие universalia post res, разумели первоначально под universalia общие понятия и в этом смысле справедливо доказывали их несамостоятельность и бессодержательность, хотя, определяя их как только nomina или voces, впадали в очевидную крайность. С другой стороны, реалисты, утверждавшие universalia ante res, разумели под ними настоящие идеи и потому основательно приписывали им самостоятельное бытие. Но так как обе стороны плохо различали эти два значения слова universalia или, во всяком случае, не определяли этого различия с достаточною точностью, то между ними и должны были возникнуть нескончаемые споры.

ственный признак или собственное определение умосозерцаемой идеи в отличие от отвлеченного понятия, которому принадлежит только общность, и от частного явления, которому принадлежит только индивидуальность. Если, таким образом, предметом художества не может быть ни частное явление, воспринимаемое во внешнем опыте, ни общее понятие, производимое рассудочною рефлексией, то этим предметом может быть только сущая идея, открывающаяся умственному созерцанию.

В силу этой прямой связи художества с метафизическим миром идеальных существ мы находим, что тот же самый национальный гений, который впервые постиг божественное начало как идеальный космос, – тот же самый национальный гений был и настоящим родоначальником художества. Поэтому, говоря о греческом идеализме, должно разуметь под ним не философский только идеализм Платона, а все идеальное миросозерцание греческого народа, выражавшееся во всей его культуре и бывшее настоящею его религией. Платонизм возвел только к философскому сознанию те идеальные основы, которые уже лежали в художественной религии или религиозном художестве греков. От Платона греки узнали только философскую формулу того идеального космоса, который уже был им известен как живая действительность в Олимпе Гомера и Фидия. Если древний грек познавал божественное начало только как гармонию и красоту, то, конечно, он не познавал *всей* его истины, ибо оно *более* чем гармония и красота, но, не обнимая собою *всей* истины божественного начала, этот идеализм очевидно представлял, однако, некоторый вид, некоторую сторону Божества, заключал в себе нечто положительно божественное. Утверждать противное, признавать этот идеализм только языческим заблуждением – значит утверждать, что истинно божественное не нуждается в гармонии и красоте формы, что оно может и не осуществляться в идеальном космосе. Если же, как это очевидно, красота и гармония составляют необходимый и существенный элемент Божества, то без сомнения должно признать греческий идеализм как первый положительный фазис религиозного откровения, в котором божественное начало, удаленное из чувственной природы, явилось в новом светлом царстве, населенном не бледными тенями материального мира и не случайными созданиями нашего воображения, а действительными существами, которые с чистотою идеи соединяют всю силу бытия и, будучи предметами созерцания (для нас), в то же время суть и субъекты существования (в себе самих).

Как мы видели, все идеи внутренно между собою связаны, будучи одинаково причастны одной всеобъемлющей идее безусловной любви, которая уже по самой природе своей внутренно содержит в себе все другое, есть сосредоточенное выражение всего, или *всё как единство*. Но для того чтобы это сосредоточение, или это единство, было действительным, т. е. было *соединением чего-нибудь*, очевидно необходимо обособленное существование соединяемого или его существование *для себя* в действительном отличии от единого; для того же, чтобы идеи были обособлены, они должны быть самостоятельными существами с особыми действующими силами и особыми центрами или фокусами этих сил, т. е. они должны быть не только идеями, но монадами и атомами.

Таким образом, и со стороны единства, с точки зрения всеединой идеи, мы необходимо приходим ко множественности идеальных существ, ибо без такой множественности, т. е. при отсутствии того, что должно быть соединяемо, самое единство не может быть действительным, не может обнаружиться, а остается как чисто потенциальное, непроявленное бытие, как пустая возможность, или ничто. С другой стороны, как всякая идея, т. е. всякое положительное содержание, необходимо предполагает определенного субъекта или носителя, обладающего определенными силами для ее осуществления, точно так же и всеединая или безусловная идея не может быть только чистою идеею или чистым объектом: чтобы быть существенным единством всего и действительно все связывать собою, она очевидно должна сама обладать существенностью и действительностью, должна существовать в себе и для себя, а не в другом и для другого только, – иными словами, *всеединая идея должна быть собственным определением единичного центрального существа*. Но как же мы должны мыслить это существо?

Если предметная идея или идея как предмет, т. е. в созерцании или для другого, отличается от всех других идей своим существенным качеством или характером, различается *объективно*, то, с своей стороны, носитель этой идеи или субъект ее (точнее – идея как субъект) должен отличаться от других *субъективно* или по существованию, т. е. должен иметь собственную, особенную действительность, быть самостоятельным центром *для себя*, должен, следовательно, обладать самосознанием и *личностью*, ибо в противном случае, т. е. если бы идеи различались только объективно, по своим познаваемым качествам, а не саморазличались бы во внутреннем своем бытии, то они и были бы только представлениями для другого, а не действительными существами, чего, как мы знаем, допустить нельзя.

Итак, носитель идеи, или идея как субъект, есть *лицо*. Эти два термина, лицо и идея – соотносительны как субъект и объект и для полноты своей действительности необходимо требуют друг друга. Личность, лишенная идеи, была бы чем-то пустым, внешнею бессмысленною силой, ей нечего было бы осуществлять, и потому ее существование было бы только стремлением, усилием жить, а не настоящею жизнью. С другой стороны, идея без соответствующего субъекта или носителя, ее осуществляющего, была бы чем-то вполне страдательным и бессильным, чистым предметом, т. е. чем-то только представляемым, а не действительно существующим: для настоящего же полного бытия необходимо внутреннее единство личности и идеи, как жара и света в огне.

Применяя сказанное к идее безусловной, мы находим, что она, определяясь по своей объективной сущности как всеобъемлющая или всеединая, вместе с тем определяется и в своем внутреннем субъективном существовании как единичное и единственное лицо, все одинаково в себе заключающее и тем самым от всего одинаково отличающееся.

Этим дается нам впервые понятие *живого Бога*, и вместе с тем прежнее наше понятие о Боге как *всём* получает некоторое новое пояснение. Бог есть всё – это значит, что как всякое действительное существо имеет определенную сущность или содержание, которого оно есть носитель, по отношению к которому оно говорит «я есмь», т. е. я есмь *это*, а не другое, точно так же и божественное существо утверждает свое «я есмь», но не по отношению к какому-нибудь отдельному частному содержанию, а по отношению ко *всему*, т. е., во-первых, по отношению к безусловной всеединой и всеобъемлющей идее, а через нее и в ней – и по отношению ко всем особенным идеям, составляющим объем и содержание идеи безусловной.

В Библии – на вопрос Моисея об имени Божием – он получает ответ: ehjeh asher ehjeh, т. е. (буквально) «я буду, который я буду», т. е. *я есмь я*, или я есмь безусловное лицо[9]. Если в индийском буддизме божественное начало определилось отрицательно как

[9] По всей вероятности, здесь будущее ehjeh есть только замена настоящего, которого для этого глагола нет в еврейском языке. Толкования этих слов, предполагающие здесь прямое значение будущего времени и видящие в этом указание на грядущие откровения Божии, кажутся нам весьма натянутыми. Во всяком случае, понятие о Боге как о чистом *я* с достаточною ясностью высказывается в Ветхом Завете и помимо приведенного изречения, так что то или другое понимание этого последнего не имеет для нас большого значения.

Нирвана, или ничто, если в греческом идеализме оно определяется объективно как идеальное всё или всеобщая сущность, то в иудейском монотеизме оно получает внутреннее субъективное определение как *чистое я*, или безусловная личность. Это есть первое индивидуальное, личное откровение божественного начала.

Не только буддизм, но и платонический идеализм не утверждают божественного начала в нем самом, не выражают его собственной действительности *для него самого*: идеальное всё, или безусловная идея, может быть только принадлежностью или содержанием безусловного начала, а не им самим. Если всякая идея имеет действительность только тогда, когда она представляется определенным особенным существом, то и безусловная идея, или идеальное всё, может иметь действительность не само по себе, а как содержание сущего, которое есть субъект или носитель этой идеи.

Божество, понимаемое только как идеальный космос, как всё или как гармония всего, – такое божество является для человека только как чистый объект, следовательно, только в идеальном созерцании, и религия, которая этим ограничивается, имеет характер умозрительный и художественный, исключительно созерцательный, а не деятельный; божественное начало открыто здесь для воображения и чувства, но ничего не говорит воле человека. И действительно, нравственный элемент совершенно чужд всему эллинскому мировоззрению[10]. Вся область практической деятельности была предоставлена инстинктам, а не принципам. Хотя греческая философия и занималась этическими вопросами, в результате ее учения приходили к простому отрицанию нравственного начала как такого. Если уже Сократ сводил добродетель к знанию, устраняя таким образом ее существенную особенность, то великий ученик его с большею определенностью признавал за высшее благо человека, за норму и цель его жизни такое состояние, в котором исчезают все желания и всякая воля. Идеалом человека для Платона был философ, характеристическая же особенность философа, по выражению самого Платона (в «Федоне»), состоит в том, что он постоянно *умирает* для практической жизни, т. е. находится в состоянии чистого созерцания вечных идей, исклю-

[10] Поэтому, давая абсолютной идее нравственное определение любви, мы имели в виду полную истину идеализма, а не одностороннее его выражение в греческом мировоззрении: для этого последнего абсолютное качество было не благость или любовь, а только *благо*, т. е. опять-таки лишь объект.

чающем всякое деятельное стремление, всякую действительную волю. Поэтому и идеальное государство по Платону должно быть царством философов, т. е. высшая цель и для общества состоит в развитии теоретической сферы и ее безусловном господстве над практическою жизнью. Точно так же у стоиков нравственною нормою признавалась совершенная невозмутимость духа (ἀταραξία), т. е. чистое отрицание всякой определенной воли. Но если, таким образом, здесь (как и в буддизме) нравственною целью ставилось простое погашение воли, то это очевидно происходило оттого, что безусловная норма, т. е. божество, понималось здесь только как чистый объект, безличный и безвольный, открывающийся поэтому только в чистом созерцании, как состоянии нравственного безразличия (поскольку добро и зло суть качества воли, а не знания); ибо если бы в божестве признавалось деятельное начало воли, то нравственною задачею человека являлось бы уже не простое уничтожение собственной воли, а замена этой его воли волею божественною. Поэтому только та религия могла иметь положительно-нравственное значение, могла определить собою и наполнить область практической жизни, – только та религия, в которой божество открылось как волящее лицо, которого воля дает высшую норму воле человеческой. В этом существенное значение ветхозаветного откровения, ставящее его неизмеримо выше всех других религий древности. Что божество должно быть волящим лицом, живым Богом для того, чтобы положительно определять личную волю человека, – это ясно. Но спрашивается, *может ли* божество по своей безусловной природе быть лицом? Этот вопрос затемняется недоразумениями, происходящими от односторонности противуположных взглядов, которые, впрочем, в одинаковой мере противоречат самому первоначальному понятию божества как безусловного. Так, с одной стороны, утверждающие личность божества обыкновенно утверждают вместе с тем, что божество есть *только* личность, т. е. известное личное существо с такими-то и такими-то атрибутами. Против этого основательно восстают пантеисты, доказывая, что это значит ограничивать божество, отнимать у него бесконечность и безусловность, делать его одним из многих. Очевидно, в самом деле, что божество как абсолютное не может быть *только* личностью, только *я*, что оно более чем личность. Но восстающие против этого ограничения сами впадают в противоположную односторонность, утверждая, что божество просто *лишено* личного бытия, что оно есть лишь безличная субстанция всего. Но если божество есть субстанция,

т. е. самосущее, то, содержа в себе все, оно должно различаться ото всего, или утверждать свое собственное бытие, ибо в противном случае не будет содержащего и божество, лишенное внутренней самостоятельности, станет уже не субстанцией, а только атрибутом всего. Таким образом, уже в качестве субстанции божество необходимо обладает самоопределением и саморазличением, т. е. личностью и сознанием.

Итак, истина очевидно в том, что божественное начало не есть личность только – в том смысле, что оно не исчерпывается личным определением, что *оно не есть только единое, но и всё*, не есть только индивидуальное, но и всеобъемлющее существо, не только сущий, но и сущность.

Как безусловное, будучи субъектом, оно вместе с тем есть и субстанция; будучи личностью, или обладая личным бытием, оно вместе с тем есть и безусловное содержание, или идея, наполняющая это личное бытие. Божество больше личного бытия, свободно от него, но не потому, чтобы оно было лишено его (это было бы плохою свободой), а потому, что, обладая им, оно им не исчерпывается, а имеет и другое определение, которое делает его свободным от первого.

В историческом развитии религиозного сознания, постепенно доходившего до полной истины, мир языческий, цвет которого выразился в эллинизме, утвердил преимущественно божество как всё. Из двух необходимых моментов божественной действительности: личного, или субъективного, и идеального, или объективного, – этот мир воспринял и выразил известным образом только второй. Иудейство же, напротив, составляющее в этом отношении прямую противоположность эллинизму, восприняло и известным образом осуществило первый момент личной, или субъективной, действительности, познало божество как сущее или чистое *я*.

Разумеется, эта противоположность не была и не могла быть безусловною. Если величайший представитель эллинского духа Платон развил учение об идеях и о божестве как высшей идее, то, с другой стороны, у того же Платона мы находим и определение божества как димиурга, т. е. творческого существа, образующего мир по безусловным нормам или идеям. Но такой взгляд является у Платона и во всей греческой философии только мимоходом; он заслоняется другим, господствующим взглядом, по которому божественное начало не есть существо, а только идеальное всё.

Точно так же в иудействе хотя божество определяется как сущий, или *я*, но встречается также и понятие об этом *я* как об-

ладающем безусловным содержанием. Но тут точно так же это второе понятие вообще поглощается первым: господствующее представление о Боге в иудействе, без сомнения, есть представление о нем как о чистом *я*, помимо всякого содержания: есмь, иже есмь – и только.

Но *я* в своей безусловной центральности есть нечто совершенно непроницаемое, есть исключение из себя всего другого, всего, что не есть *я*: безусловное *я* должно быть единственным самостоятельным существом, не допускающим независимой действительности ни в чем другом. «Я огнь поядающий», говорит про себя ветхозаветный Бог. Какое же может быть отношение человеческой личности к божественному началу, таким образом утверждаемому? какая может быть связь между ними, или религия? Если божественное начало, как безусловное *я*, как единственное самостоятельное существо, исключает всякую другую самостоятельность, то отношение человека к нему может быть только безусловным подчинением, безусловным отречением от всякой самостоятельности. Человек должен признать, что он во всем своем существе и во всей жизни есть только следствие, только продукт безусловной воли этого безусловного *я*. Воля же безусловного *я*, свободная от всякого содержания, от всякой идеи и всякой природы, есть чистый *произвол*. Но этот произвол для человеческой личности, подчиняющейся ему, есть *закон*.

Безусловное *я* непроницаемо для другого *я*; оно является для него как внешняя сила, действие этой силы для него есть необходимость, признание же необходимости есть закон. Таким образом, религия безусловного личного Бога есть религия закона, потому что для самоутверждающегося человеческого *я*, пока оно остается в этом самоутверждении, безусловное существо необходимо должно являться как внешнее и воля его – как внешний закон.

Но ветхозаветное откровение – и в этом его полная истина и оправдание – само содержит в себе признание, что религия закона не есть нормальная, истинная религия, а что это только необходимый переход к другому, не внешнему отношению или связи с божественным началом. Это признание выражается пророками, и истина ветхозаветной библейской религии состоит в том, что она есть не только религия закона, но и религия пророков.

В пророческих книгах мы находим ясные указания, что закон и законный культ имеют значение чисто условное, преходящее.

«К чему Мне множество жертв ваших? говорит Иегова. Я пресыщен всесожжениям овнов и туком скота откормленного

и не желаю крови тельцов и агнцев и козлов. Если вы и приходите являться пред лицо Мое, то кто требует сего от вас, чтобы вы топтали дворы Мои? Впредь не носите даров пустых; курение отвратительно для Меня, новомесячий и суббот, собраний праздничных не могу терпеть. Беззаконие и празднование! Новомесячия ваши и торжества ваши ненавидит душа Моя; они для Меня бремя, Мне тяжело нести» (Исаии I, 11–14).

«Так говорит Иегова воинств, Бог Израилев: всесожжения ваши прилагайте к жертвам вашим и ешьте мясо: ибо отцам вашим Я не говорил и в день изведения их из земли Египетской не давал заповеди о всесожжении жертв. Но сию заповедь Я завещал им говоря: слушайте слово Мое, и Я буду вашим Богом, а вы будете Моим народом, и ходите всяким путем, который Я укажу вам, чтобы вам благоденствовать» (Иеремии VII, 21–23).

Установленные законом обряды и жертвы сами по себе не могут никаким образом выражать волю Божию: как безусловная, эта воля не может быть связана ни с каким внешним предметом, никакое внешнее действие не может удовлетворить ее, – перед нею исчезают все различия святого и нечистого во внешних предметах и действиях. Хотя известные действия и установлены законом Иеговы, но между ними и Иеговою не может быть никакого внутреннего отношения, и если человек думает одним исполнением этих действий удовлетворить абсолютную волю, то тем самым эти действия становятся нечистыми и преступными.

«Так говорит Иегова: престол Мой небо, а земля подножие ногам Моим: где же вы построите дом для Меня, и где место для Моего упокоения? ибо все сие Моя рука сотворила, чтобы все сие существовало, говорит Иегова. Закалающий вола то же, что поражающий человека; приносящий овцу в жертву душит пса; представляющий хлебное приношение подносит свиную кровь; кадящий фимиамом благословляет идола» (Исаии LXVI, 1–3).

Но если божественная воля не может иметь никакого отдельного определенного предмета, а между тем как воля она должна относиться к чему-нибудь, то очевидно этим ее предметом может быть только *всё*. Воля Божия как абсолютная не может что-либо исключать из себя или, что то же, хотеть чего-нибудь *исключительно*: не зная лишения, она не знает и зависти; она одинаково утверждает бытие и благо всех и поэтому сама определяется как безусловная благость, или любовь. «Я люблю тебя любовью вечною, – говорит Иегова своему созданию, – и потому продлю к тебе благоволение» (Иеремии XXXI, 3).

Если же воля Божия есть любовь, то этим определяется и внутренний закон для воли человеческой.

«Сними оковы неправды, разреши узы ярма, и измученных отпусти на свободу, и расторгните всякие узы. Когда голодному будешь преломлять хлеб твой и скитающихся несчастных будешь принимать в дом; когда увидишь нагого и оденешь его и от единокровного твоего не спрячешься: тогда проглянет как заря свет твой, и исцеление твое процветет скоро, и праведность твоя будет тебе предшествовать, и слава Иеговы будет сопровождать тебя. Тогда ты воззовешь, и Иегова ответит; возопиешь, и скажет: се, Я! Когда ты уничтожишь ярмо у себя, перестанешь поднимать перст и говорить обидное, и отдашь голодному душу свою и напитаешь душу страждущую; тогда свет твой взойдет во тьме, и мрак твой будет как полдень» (Исаии LVIII, 6–10).

Воля Божия должна быть законом и нормою для воли человеческой не как *признанный произвол*, а как *сознанное добро*. На этом внутреннем отношении имеет быть новый завет между Богом и человечеством, новый богочеловеческий порядок, который должен заменить ту предварительную и переходную религию, которая утвердилась на внешнем законе.

«Вот наступают дни, говорит Иегова, когда Я заключу с домом Израилевым и с домом Иудиным новый завет, не такой завет, какой Я заключил с отцами их, когда взял их за руку чтобы вывести из земли Египетской; тот завет Мой они нарушили, так что Я отверг их, – говорит Иегова. Ибо вот завет, который Я заключу с домом Израилевым после тех дней, говорит Иегова: вложу закон Мой внутрь их, и на сердце их напишу его; и буду их Богом, а они будут Моим народом. И уже не будут учить друг друга, брат брата и говорить: познайте Иегову, ибо все они будут знать Меня от малого до великого, – говорит Иегова, потому что Я прощу вину их и греха их уже не буду помнить» (Иеремии XXXI, 31–34).

Этот новый богочеловеческий завет, основанный на внутреннем законе любви, должен быть свободен от всякой исключительности: здесь уже не может быть места произвольному избранию и осуждению лиц и народов; новый внутренний завет есть завет всемирный, восстановляющий все человечество, а чрез него и всю природу.

«И будет в последние дни, гора дому Иеговы будет поставлена во главу гор; и возвысится над холмами, и потекут к ней все

народы. И выступят народы великие и скажут: пойдем и взойдем на гору Иеговы, в дом Бога Иаковлева, дабы Он указал нам пути Свои, и будем ходить стезями Его. Тогда Он будет судить народы, и управлять народами великими; и перекуют мечи свои на орала и копья свои на серпы» (Исаии II, 2–4).

«Тогда волк будет жить вместе с агнцем, и барс будет лежать вместе с козлищем, и телец и лев молодой и бык вместе будут ходить, и дитя малое будет водить их. И корова с медведицею будут пастись, дети их вместе будут лежать, и лев, как вол, питаться травою. И будет играть младенец над норою аспида, и дитя направит руку свою на пещеру змеи; не будут делать зла и вреда на всей святой горе Моей: ибо земля будет наполнена ведением Иеговы, как водами покрыто дно морское. И будет в оный день – к корню Иессееву, который будет стоять как знамя народов, обратятся язычники, и покоище его будет слава» (Исаии XI, 6–10).

ЧТЕНИЕ ШЕСТОЕ

Мы видели, что существенный принцип иудейства – откровение Бога в Его безусловном единстве как чистого *я* – уже освобождается от своей исключительности в откровении пророков израильских, которым Бог является уже не как чистое *я только*, не имеющее в своей деятельности никакого другого основания кроме исключительно субъективного начала произвола, подчиняющего себе человека внешнею силою, возбуждая в нем страх (таким являлся первоначально для еврея Ель-Шаддай – Бог силы и страха, таким по преимуществу является и теперь Аллах для магометанина): пророкам Бог открывается как обладающий известным существенным идеальным определением, как всеобъемлющая любовь, – вследствие чего и действие Бога на другое, Его отношение к человеку определяется уже *объективною* идеей абсолютного блага, и закон Его бытия является уже не как чистый произвол (в Нем) и внешняя насильственная необходимость (для человека), а как внутренняя необходимость, или истинная свобода. Соответственно этому расширению религиозного начала расширяется у пророков и национальное иудейское сознание. Если откровению Бога как исключительного *я* отвечало и в народе Божием исключительное утверждение своего национального *я* среди других народов, то сознание, которому Бог открылся как универсальная идея, как всеобъемлющая любовь, необходимо

должно освободиться от национального эгоизма, необходимо должно стать общечеловеческим.

И действительно, таково сознание пророческое. Иона проповедует волю Иеговы язычникам Ниневии, Исаия и Иеремия возвещают грядущее откровение как знамя языков, к которому притекут все народы. И между тем именно еврейские пророки были величайшими патриотами, всецело проникнутыми национальной идеей иудейства, но именно потому, что они были ею всецело проникнуты, они и должны были понять ее как всеобщую, для всех предназначенную, – как достаточно великую и широкую, чтобы внутренно объединить собою все человечество и весь мир. С этой стороны пример еврейских пророков, величайших патриотов и вместе с тем величайших представителей универсализма, в высшей степени поучителен для нас, указывая на то, что если истинный патриотизм необходимо свободен от народной исключительности и эгоизма, то вместе с тем и тем самым истинное общечеловеческое воззрение, истинный универсализм, для того чтобы быть чем-нибудь, чтобы иметь действительную силу и положительное содержание, необходимо должен быть расширением или универсализацией положительной народной идеи, а не пустым и безразличным космополитизмом.

Итак, в пророческом сознании впервые соединился субъективный чисто личный элемент ветхозаветного Ягвэ (Сущего) с объективной идеей универсальной божественной сущности. Но так как пророки были вдохновенными *деятелями*, были практическими людьми в высшем смысле этого слова, а не созерцательными мыслителями, то синтетическая идея божественного существа была у них более восприятием духовного чувства и возбуждением нравственной воли, нежели предметом умозрения. Между тем для того, чтобы наполнить и определить собою все сознание человека, эта идея должна была сделаться и предметом мысли. Если истина божества состоит в единстве Бога как сущего или безусловного субъекта с его абсолютною сущностью, или объективною идеей, то это единство, это внутреннее отношение двух элементов (личного и существенного) в Божестве должно быть известным образом мыслимо, должно быть определено. И если один из этих божественных элементов (безусловная личность Бога) открылся по преимуществу гению народа иудейского, другой же (абсолютная идея Божества) был в особенности воспринят гением эллинизма, то весьма понятно, что синтез этих

двух элементов (необходимый для полноты богопознания) всего скорее мог произойти там и тогда, где и когда столкнулись иудейская и греческая народности.

И действительно, выполнение этой великой умственной задачи началось в Александрии среди иудеев-эллинистов (т. е. воспринявших греческое образование), выдающимся представителем которых является знаменитый Филон (родившийся несколько ранее Р. Х., а умерший во времена апостольские), развивший, как известно, учение о Логосе (слове, или разуме) как выразителе божественной универсальной сущности и посреднике между единым Богом и всем существующим. В связи с этим учением о Логосе как его дальнейшее развитие в той же Александрии явилось учение неоплатоников о трех божественных ипостасях, осуществляющих абсолютное содержание или выражающих определенным образом отношение Бога как единого ко всему или как сущего к сущности[11]. Это учение было развито неоплатониками независимо от христианства: важнейший представитель неоплатонизма Плотин хотя жил во II веке по Р. Х., но очень мало знал о христианстве. Тем не менее отрицать связь между Филоновым учением и неоплатонизмом, с одной стороны, и христианством, т. е. именно христианским учением о Троице, или триедином Боге, – совершенно невозможно. Если сущность божественной жизни была определена александрийскими мыслителями путем чисто умозрительным на основании теоретической идеи Божества, то в христианстве *та* же *самая* всеединая божественная жизнь явилась как факт, как историческая действительность – в живой индивидуальности исторического лица. Единственно христиане впервые познали Божественный Логос и Духа не со стороны тех или других логических или метафизических категорий, под которыми они являлись в философии александрийской: они познали Логос в своем распятом и воскресшем Спасителе, а Дух – в живом, непосредственно ими ощутимом начале их духовного возрождения. Но следует ли отсюда, чтобы те метафизические и логические определения троичности были чужды христианству *как учению* и не выражали собою некоторой части истины? Напротив, как только у самих христиан является потребность сделать *предметом мысли* эту открывшуюся для них божественную

[11] Выражение: три божественные или три начальные ипостаси есть собственное выражение Плотина, причем, разумеется, оно имеет свой философский смысл, а не христианский.

жизнь, то есть объяснить ее из ее внутренних оснований в самом божестве, – потребность уразуметь как всеобщую идею то, что они ощущали как частный факт, то они естественно обращаются к умозрительным определениям греческих и греко-иудейских мыслителей, уже познавших теоретическую истину тех начал, которых проявление они, христиане, испытали как живую действительность. И в самом деле мы видим, что первые умозрения о Боге и его внутренней жизни у христианских учителей – у Иустина Философа, у Ипполита, Климента Александрийского, в особенности у Оригена – воспроизводят существенную истину Филонова и неоплатонического учения, представляясь как различные вариации той же умозрительной темы – самооткровения всеединого Божества, а между тем, как известно, св. Афанасий Великий, раскрывая истинную догму о Троице, опирался на того же Оригена, пользовавшегося в то время в церкви тем высоким авторитетом, который он вполне заслуживал[12].

Утверждение существенного сродства между христианским догматом Троицы и греко-иудейскими умозрениями о том же предмете нисколько не уменьшает самобытного значения самого христианства как положительного откровения. В самом деле, оригинальность христианства не в общих взглядах, а в положительных фактах, не в умозрительном содержании его идеи, а в ее личном воплощении. Эта оригинальность от христианства неотъемлема, и для утверждения ее нет надобности вопреки истории

[12] Что касается вообще до формул этого догмата, установленных церковию на вселенских соборах против Ария, Евномия и Македония, то, будучи, как мы увидим, вполне истинными и с умозрительной точки зрения, эти формулы ограничиваются, понятно, лишь самыми общими определениями и категориями, каковы единосущие, равенство и т. д.; метафизическое же развитие этих определений и, следовательно, умозрительное содержание этих формул, естественно, было предоставлено церковию свободной деятельности богословия и философии, и несомненно, что к этим определениям может быть сведено и этими православными формулами покрывается все существенное содержание александрийских умозрений о трех ипостасях, – разумеется, если смотреть на мысли, а не привязываться к одним словам. С другой стороны, для полного логического уяснения этого основного догмата неоценимым средством могут служить нам те определения чистой логической мысли, которые с таким совершенством были развиты в новейшей германской философии, которая с этой формальной стороны имеет для нас то же значение, какое для древних богословов имели доктрины Академии и Ликея; и те, кто теперь восстают против введения этого философского элемента в религиозную область, должны были бы сначала отвергнуть всю прежнюю историю христианского богословия, которое, можно сказать, питалось Платоном и Аристотелем.

и здравому смыслу доказывать, что все идеи христианской догматики явились как что-то безусловно новое, так сказать, упали готовыми с неба. Не такого мнения были те великие отцы древней церкви, которые утверждали, что тот же самый божественный Разум, который открылся во Христе, и до своего воплощения просвещал вечною истиною вдохновенных мудрецов язычества, бывших *христианами до Христа*[13].

Переходя теперь к изложению самого этого учения о троичности Божества как всеединого – учения, составляющего вместе и венец дохристианской религиозной мудрости, и основное умозрительное начало христианства, – я не буду останавливаться на частностях этого учения, являющихся в той или другой системе – у Филона или Плотина, у Оригена или Григория Богослова: я имею в виду только существенную истину этого учения, общую всем его видоизменениям, и буду выводить эту истину в той форме, которую признаю наиболее логичною, наиболее отвечающею требованиям умозрительного разума.

Бог есть *сущий*, т. е. Ему принадлежит бытие, Он обладает бытием. Но нельзя быть просто, *только быть*: утверждение – *я есмь* или *это есть* – необходимо вызывает вопрос, *что* есмь или есть? Бытие *вообще* обозначает очевидно лишь отвлеченное понятие, действительное же бытие необходимо требует не только известного сущего как субъекта, о котором говорится, что он *есть*, но также и известного предметного содержания, или сущности, как сказуемого, отвечающего на вопрос: *что* есть этот субъект или что он собою представляет? Таким образом, если грамматически глагол «быть» составляет лишь связь подлежащего со сказуемым, то в соответствии этому и логически *бытие* может быть мыслимо лишь *как отношение сущего к его объективной сущности, или содержанию*, – отношение, в котором он так или иначе утверждает, полагает или проявляет это свое содержание, эту свою

---

[13] Выражение св. Иустина о некоторых греческих философах. – Хотя тесная внутренняя связь между александрийскою теософией и христианским учением есть одно из твердо установленных положений западной науки, но так как в нашей богословской литературе по тем или другим причинам это вполне достоверное положение не пользуется общим признанием, то я считаю нужным в конце этих чтений посвятить этому вопросу особое приложение, в котором мне придется также коснуться значения туземной египетской теософии (откровений Тота или Гермеса) в ее отношении к обоим названным учениям.

сущность[14]. В самом деле, если бы мы предположили существо, которое *никаким образом* не утверждает и не полагает *никакого* объективного содержания, не представляет собою *ничего*, не является ничем ни в себе и для себя, ни для другого, то мы не имели бы логического права признать самое бытие такого существа, так как за отсутствием всякого действительного содержания бытие становилось бы здесь пустым словом, под которым ничего бы не разумелось или которым ничего бы не утверждалось, и единственным ответом на вопрос: что́ есть это существо? – было бы здесь: *ничто*[15].

Если, таким образом, Бог как сущий не может представлять только бытие *вообще*, так как это значило бы, что Он есть ничто (в отрицательном смысле) или просто что Его нет совсем, и если, с другой стороны, Бог как абсолютное не может быть *только чем-нибудь*, не может ограничиваться каким-нибудь частным определенным содержанием, – то единственным возможным ответом на вопрос: что́ есть Бог, является уже известный нам, именно что Бог есть всё, т. е. что всё в положительном смысле или *единство всех составляет собственное содержание, предмет или объективную сущность Бога*, и что бытие, действительное бытие Божие есть утверждение или положение этого содержания, этой сущности, а в ней и самого полагающего, или сущего. Логическая необходимость такого положения очевидна. Если бы божественная сущность не была всеединою, не заключала в себе всего, то, следовательно, что-нибудь могло бы быть существенно вне Бога, но в таком случае Бог ограничивался бы этим внешним для него

---

[14] Этому не противоречат те выражения, в которых глагол *быть* сам, по-видимому, играет роль сказуемого, именно когда утверждается простое существование чего-нибудь. Дело в том, что это есть лишь способ выражения для отвлекающей мысли, причем вовсе и не имеется в виду выражать полную истину предмета. Так, например, если я скажу просто: дьявол есть или есть дьявол, то хотя здесь и не говорю, *что такое* есть дьявол, но вместе с тем не хочу сказать и того, чтобы он не был чем-нибудь, я здесь никак не предполагаю, чтобы он *только* был или был только сущим, субъектом без всякого объективного качественного определения, безо всякой сущности или содержания, – я здесь только *не останавливаюсь* на вопросе об этой сущности или содержании, ограничиваясь указанием лишь на самое существование этого субъекта Таким образом, подобные выражения представляют лишь *опущение* настоящего сказуемого, а никак не отрицание его или отождествление с простым бытием.

[15] В этом заключается глубоко верный смысл знаменитого Гегелева парадокса, которым начинается его логика, именно что бытие как такое, т е. чистое, пустое бытие, тождественно со своим противуположным, или есть ничто.

бытием, не был бы абсолютным, т. е. не был бы Богом. Таким образом утверждением всеединства Божия устраняется дуализм, ведущий к атеизму. С другой стороны, это же утверждение, полагая в Боге всю полноту или целость всякого бытия как его вечную сущность, не имеет ни побуждения, ни логической возможности связывать божественное существо с частною, условною действительностью этого природного мира; следовательно, этим утверждением устраняется натуралистический пантеизм, который под всем разумеет не вечную полноту божественного бытия, а только совокупность природных явлений, единство которых и называет Богом. Наконец, как мы сейчас увидим, это же наше утверждение Бога как всеединого устраняет и идеалистический пантеизм, отождествляющий Бога как сущего с его объективною идеей.

В самом деле, если *всё* представляет содержание или сущность Божию, то Бог как субъект или сущий, т. е. как обладающий этим содержанием или сущностию, необходимо различается от нее, как во всяком существе мы должны различать его самого как субъекта от того, что составляет его содержание, что им или в нем утверждается или выражается, – различать как выражающего от выражаемого или как *себя* от *своего*. Различие же есть *отношение*. Итак, Бог как сущий находится в некотором отношении к своему содержанию, или сущности: Он проявляет или утверждает ее. Для того чтобы утверждать ее как *свое*, он должен обладать ею субстанциально, т. е. быть всем или единством всего в вечном внутреннем акте. Как безусловное начало, Бог должен заключать или содержать в себе всё в неразрывном и непосредственном субстанциальном единстве. В этом *первом положении* всё содержится в Боге, т. е. в божественном субъекте или сущем, как в своем общем корне, всё поглощено или погружено в нем как в своем общем источнике; следовательно, здесь оно как *всё* не различается *актуально*, а существует только в возможности, потенциально. Другими словами, в этом первом положении действителен, актуален только Бог как сущий, содержание же его – *всё* или всеобщая сущность хотя существует и здесь, ибо без нее сам сущий, как мы видели, был бы ничем, т. е. не существовал бы, но существует лишь в скрытом состоянии, потенциально. Для того же чтобы она была действительной, Бог должен не только содержать ее *в себе*, но и утверждать *для себя*, т. е. он должен утверждать ее как *другое*, должен проявлять и осуществлять как нечто от него самого различное.

Таким образом, мы имеем *второй вид* или *второе положение* сущего: то всё или всеобщее содержание, та собственная сущность Божия, которая в первом положении или в первом образе (способе) существования заключалась лишь в скрытом состоянии, как только потенциальная, здесь в этом втором виде выступает как некоторая идеальная *действительность*; если в первом положении она скрывается в глубине субъективного, непроявленного бытия, то здесь она полагается как предмет.

Разумеется, этот предмет не может быть внешним для божественного субъекта. Так как этот последний в качестве абсолютного не может иметь ничего вне себя, то это есть лишь его собственное внутреннее содержание, которое он своим внутренним действием различает от себя как сущего, выделяет из себя, или объективирует. Если мы захотим поискать для этого отношения какую-нибудь аналогию в мире нашего опыта, то наиболее сюда подходящим является отношение художника к художественной идее в акте творчества. В самом деле, художественная идея не есть что-нибудь чуждое, внешнее для художника; это есть его собственная внутренняя сущность, *суть* его духа и содержание его жизни, делающее его тем, чем он есть; и, стремясь осуществить или воплотить эту идею в действительном художественном создании, он хочет только иметь эту свою суть, эту идею не только в себе, но и для себя или перед собою как предмет, хочет представить свое как иное, или в ином, объективном виде[16].

Итак, второе положение или второй способ существования сущего есть только иное *выражение* того, что есть уже и в первом. Но в первом положении выражаемое, т. е. абсолютное содержание как целость всех существенных форм или полнота всех идей, является только внутренно, в положительной возможности или мощи абсолютного субъекта, имеет, следовательно, лишь существенное, а не действительное бытие, так как вся действительность принадлежит здесь самому этому безусловному субъекту, или сущему, в его непосредственном единстве; он как единое есть здесь чистый акт, чистая безусловная действительность, о которой мы можем получить некоторое познание, когда, отвлекаясь от

[16] Разумеется, эта аналогия неполная, поскольку наше художественное творчество предполагает некоторое пассивное состояние вдохновения или внутреннего восприятия, в котором художник не обладает, а бывает обладаем своею идеей. В этом смысле справедливы слова поэта:

Тщетно мнишь ты художник,
Что творений своих ты создатель, и проч.

всего проявленного, определившегося содержания нашей жизни внешней и внутренней, отвлекаясь не только от всех впечатлений, но и от чувств, мыслей и желаний, мы соберем все наши силы в едином средоточии непосредственного духовного бытия, в положительной мощи которого заключаются все акты нашего духа и которым определяется вся окружность нашей жизни: когда мы погрузимся в ту немую и неподвижную глубину, в которой мутный поток нашей действительности берет свое начало, не нарушая ее чистоты и покоя, – в этом родоначальном источнике нашей собственной духовной жизни мы внутренно соприкасаемся и с родоначальным источником жизни всеобщей, существенно познаем Бога как первоначало или субстанцию всего, познаем Бога Отца. Таков первый образ сущего – действительность его *одного*. Для того же чтобы не только он сам как субъект, но и *то, чего он есть субъект*, т. е. вся полнота абсолютного содержания получила такую же действительность и из потенциальной стала актуальной, необходим некоторый акт самоопределения или самоограничения сущего. В самом деле, так как вне Бога как абсолютного нет и не может быть ничего безусловно самостоятельного, ничего такого, что было бы изначала его другим или извне его определяло, то поэтому всякое определенное бытие может быть первоначально только *актом самоопределения абсолютно сущего*. В этом акте, с одной стороны, сущее противополагает или противупоставляет себя своему содержанию как своему другому или предмету – это есть акт саморазличения сущего на два полюса, коих один выражает безусловное единство, а другой – всё, или множественность; с другой стороны, чрез свое самоопределение сущий получает некоторую действующую силу, становится энергией.

В самом деле, если бы сущее было только в первом положении, т. е. если бы оно было только беспредельным, а следовательно, безразличным актом, то оно не могло бы действовать, так как у него не было бы тогда никакого действительного предмета, *для которого* оно (будучи *само в себе* действительностью) являлось бы как положительная возможность, или сила. Ибо всякое действие по понятию своему есть единство силы, или мощи, и действительности, или явление своей внутренней действительности на другом или для другого как силы. А так как вне божества нет ничего и его предмет заключается в нем самом, то и действие его не есть определение другого другим, а самоопределение, т. е. выделение из себя своего содержания или объективация его чрез самоограничение в своем непосредственном, беспредельном или

чисто актуальном бытии. Как абсолютное, божество не может быть только непосредственным актом, оно должно быть и потенцией, или мощью, но, как в абсолютном же, эта мощь есть только его собственная сила над собою или над своим непосредственным. Если ограничение другим противоречит понятию абсолютного, то самоограничение не только не противоречит ему, но прямо требуется им. В самом деле, самоопределяясь и тем осуществляя свое содержание, сущее очевидно не только не перестает быть чем оно есть, т. е. абсолютно сущим, не только не теряет своей действительности, а, напротив, осуществляет ее вполне, делаясь действительным не только в себе, но и для себя. Так как то, что Бог осуществляет в акте своего самоопределения – *всё* или полнота всех, – есть его собственное содержание, или сущность, то и осуществление ее есть только полное выражение или проявление того, кому это содержание или сущность принадлежит и который в ней или ею выражается, так же как подлежащее выражается сказуемым. Так, возвращаясь к нашему сравнению, поэт, всецело предающийся творчеству и, так сказать, переводящий свою внутреннюю жизнь в объективные художественные создания, не только не теряет чрез это, а, напротив, в высшей степени утверждает и полнее осуществляет свою собственную индивидуальность.

Абсолютно сущее, не подлежащее само по себе никакому определению, определяет себя, проявляясь как безусловно единое чрез положение своего другого или содержания, т. е. всего; ибо истинное единое есть тот, который не исключает множественности, а, напротив, производит ее в себе и при этом не нарушается ею, а остается тем, чем есть, остается единым и тем самым доказывает, что он есть безусловно единый, т. е. единый по самому существу своему, не могущий быть снятым или уничтоженным в своем единстве никакою множественностью. Если бы единый был таковым только по отсутствию множественности, т. е. был бы простым лишением множественности и, следовательно, с возникновением ее терял бы свой характер единства, то очевидно это единство было бы только случайным, а не безусловным, множественность имела бы над единым силу, он был бы подчинен ей. Истинное же безусловное единство необходимо сильнее множественности, превосходит ее, доказать же или осуществить это превосходство оно может только производя или полагая в себе действительно всякую множественность и постоянно торжествуя над нею, ибо всё испытывается своим противным. Так и наш дух есть истинно единое не потому, чтобы был лишен множественности, а, напро-

тив, потому, что, проявляя в себе бесконечную множественность чувств, мыслей и желаний, вместе с тем всегда остается самим собою и характер своего духовного единства сообщает всей этой стихийной множественности проявлений, делая ее своею, ему одному принадлежащею.

Как глубь недвижимая в мощном просторе
Все та же, что в бурном волнении, –
Дух ясен и светел в свободном покое,
Но тот же и в страстном хотении.
Свобода, неволя, покой и волненье
Проходят и снова являются,
А он все один, и в стихийном стремленьи
Лишь сила его открывается.

В *другом* сущее остается тем же, во множественности остается единым. Но это тождество и это единство необходимо различаются от того тождества, того единства, которые представляются первым положением сущего: там оно есть непосредственное и безразличное – здесь же оно есть *утвержденное*, проявленное или опосредствованное, прошедшее чрез свое противоположное, т. е. чрез различение, и тем самым *усиленное* (потенцированное). Таким образом, здесь мы имеем новое *третье положение* или вид абсолютно сущего – вид законченного, совершенного единства, или абсолютного, утвердившего себя *как такое*.

Итак, мы имеем *три отношения* или *три положения* абсолютно сущего как определяющего себя относительно своего содержания. *Во-первых*, оно полагается как обладающее этим содержанием в непосредственном субстанциальном единстве или безразличии с собою – оно полагается как единая субстанция, все существенно заключающая в своей безусловной мощи; *во-вторых*, оно полагается как проявляющееся или осуществляющее свое абсолютное содержание, противополагая его себе или выделяя его из себя актом своего самоопределения; наконец, *в-третьих*, оно полагается как сохраняющее и утверждающее себя в этом своем содержании, или как осуществляющее себя в актуальном, опосредствованном или различенном единстве с этим содержанием или сущностью, т. е. со *всем*, – другими словами, как находящее себя в другом или вечно к себе возвращающееся и у себя сущее.

Это есть еще только тройственность *отношений*, положений или способов существования. Подобную же тройственность представляет нам необходимо наш собственный дух, если мы только признаем его самостоятельно существующим, т. е. настоя-

щим существом. Если мы обратим внимание на нашу внутреннюю, психическую жизнь, то здесь для наблюдения прежде всего представится некоторая совокупность определенных душевных явлений: мы найдем здесь ряд переживаемых нами состояний – желаний, мыслей, чувств, в которых или которыми так или иначе выражается наш внутренний характер, проявляется качественное содержание нашего духа. Все эти состояния, непосредственно нами наблюдаемые, переживаются нами сознательно (ибо в противном случае они очевидно не были бы доступны для прямого наблюдения), и в этом смысле они могут быть названы состояниями нашего сознания; в них наш дух есть действующая или проявляющаяся сила, они составляют его внутреннюю действительность или выраженное, определенное бытие.

Но легко видеть, что существо нашего духа не исчерпывается этою психическою действительностью, что она составляет только одну периодическую фазу нашего существования, за светлым полем которой лежат глубины духовного бытия, не входящего в актуальное сознание настоящей минуты. Было бы и нелогично и противоречило бы опыту ограничивать бытие нашего духа только его актуальной, раздельной жизнью, его обнаруженною, ощутительною действительностью, т.е. предполагать, что в каждый момент дух есть только то, что он в этот момент в себе сознает. В самом деле, со стороны логической очевидно, что дух как проявляющийся, или в своей внутренней целости, должен быть всегда первее своего данного проявления, – со стороны же эмпирической несомненный опыт указывает, что не только область нашего *реального* сознания, т. е. сознания о внешних вещах, но и область нашего внутреннего *актуального* сознания, т. е. раздельного испытывания наших собственных состояний, есть лишь поверхностное или, точнее, вторичное положение нашего духа и что этого вторичного положения может в данный момент и не быть, причем его отсутствие не уничтожает нашего духовного существа, – я имею здесь в виду все те состояния, в которых прерывается нить нашего раздельного сознания как о внешнем, так и о внутреннем мире, причем, разумеется, сам дух не исчезает, если только вообще допускать его существование: таковы состояния сна простого и магнетического, обморока и т. д.

Таким образом, признавая вообще существование нашего духа, мы должны признать, что он имеет первоначальное субстанциальное бытие независимо от своего частного обнаружения или проявления в ряде раздельных актов и состояний, – должны

признать, что он существует глубже всей той внутренней действительности, которая составляет нашу текущую, наличную жизнь. В этой первоначальной глубине лежат и корни того, что мы называем *собою* или нашим *я*, ибо в противном случае, т. е. если бы наше *я*, наше личное существо, было привязано исключительно к обнаруженным раздельным актам нашей душевной жизни, к так называемым состояниям нашего сознания, то в упомянутых случаях (сна и проч.) с исчезновением раздельного сознания исчезали бы мы сами как духовное существо, для того чтобы потом с возвращением сознания вдруг явиться во всеоружии своих духовных сил, – предположение (разумеется, опять-таки если признавать существование духа) совершенно бессмысленное.

Итак, во-первых, мы имеем наш первоначальный нераздельный, или цельный, субъект; в нем уже заключается известным образом все собственное содержание нашего духа, наша сущность, или идея, определяющая наш индивидуальный характер: ибо в противном случае, т. е. если бы эта идея и этот характер были лишь произведениями нашей феноменальной (являемой) жизни или зависели бы от наших сознательных действий и состояний, то было бы непонятно, почему мы не теряем этого характера и идеи вместе с потерей витального сознания (в указанных состояниях), почему наша сознательная жизнь, возобновляясь каждый день, не создает нам нового характера, нового жизненного содержания; тождество же основного характера или личной идеи среди всех изменений сознательной жизни ясно показывает, что этот характер и идея заключаются уже в том первоначальном субъекте, который глубже или первее сознательной жизни, – заключается, разумеется, только субстанциально, в непосредственном единстве с ним самим как его внутренняя, еще необнаруженная или невоплощенная идея. – Во-вторых, мы имеем нашу раздельную сознательную жизнь – проявление или обнаружение нашего духа: здесь содержание или сущность наша существует *действительно* (актуально) во множестве различных проявлений, которым она сообщает определенный характер, обнаруживая в них свою особенность. Наконец, в-третьих, так как при всей множественности этих проявлений все они суть только обнаружения одного и того же духа, одинаково всем им присущего, то мы можем рефлектировать или возвращаться к себе от этих проявлений или обнаружений и утверждать себя актуально как единого субъекта, как определенное *я*, единство которого, таким образом, чрез свое различение или проявление в множестве состояний и действий

сознательной жизни не только не теряется, но, напротив, полагается в усиленной степени; это возвращение к себе, рефлексия на себя или утверждение себя в своем проявлении и есть собственно то, что называется самосознанием и является каждый раз, когда мы не только переживаем известные состояния, чувствуем, мыслим и т. д., но еще, особенным внутренним действием останавливаясь на этих состояниях, утверждаем себя как переживающего их субъекта, как чувствующего, мыслящего и т. д., т. е. когда мы внутренно говорим: я чувствую, я мыслю и т. д. Если во втором положении наш дух проявляет или обнаруживает свое содержание, т. е. выделяет его из себя как нечто другое, то здесь, в этом третьем положении, в самосознании, наш дух утверждает это содержание как *свое* и, следовательно, себя как проявившего его.

Таким образом, тройственное отношение нашего субъекта к его содержанию такое же, как и указанное нами прежде отношение субъекта безусловного или абсолютно сущего к его безусловному содержанию или всеобщей сущности. Но этим и кончается равенство между нашим существом и абсолютным. В самом деле, в действительности нашего духа три указанные положения суть только периодические фазы внутреннего бытия, сменяющие друг друга, точнее говоря, только первое положение в себе сущего духа есть постоянное и неизменно пребывающее, два же другие могут быть и не быть – это только явления, а не субстанции. Дух как субстанция (первое положение) есть всегда и необходимо, но затем он может попеременно то ограничиваться этим субстанциальным существованием, пребывать во внутреннем бездействии, удерживая все свои силы и всё свое содержание во глубине существенного нераздельного бытия (первая фаза), то проявлять и обнаруживать эти силы и это содержание в раздельной сознательной жизни, в ряде переживаемых им душевных состояний и производимых действий (вторая фаза), то, наконец, рефлектируя на эти состояния и эти действия как пережитые и совершенные им, находить их как свои и вследствие этого утверждать себя, свое *я* как обладающее теми силами и проявившее это содержание в этих определенных состояниях и действиях (третья фаза). Таким образом, здесь один и тот же сущий субъект, один и тот же дух является в различные моменты то как только существенный, или субстанциальный, то как сверх того действующий и действительный, то, наконец, еще как самосознательный, или утверждающий себя в своей обнаруженной действительности. Эта смена трех положений происходит *во времени*, и она возможна, лишь поскольку

ку мы существуем во времени. В самом деле, эти три положения исключают друг друга: нельзя быть зараз и бездействующим и действующим, проявлять свои силы и свое содержание и держать их скрытыми, нельзя зараз и переживать известные состояния, и вместе с тем рефлектировать на них, нельзя зараз мыслить и думать о своей мысли.

Итак, эти три положения или способа существования, несовместные в одном субъекте *разом*, могут принадлежать ему только *в различные моменты* времени, – их принадлежность этому субъекту как различных фаз его бытия по необходимости обусловлена формою времени. Но, таким образом, это может относиться только к существам ограниченным, во времени живущим. Для абсолютного же существа, которое по самому понятию своему не может определяться этою формою времени, такое чередование трех положений или трех отношений его к сущности, или содержанию, является совершенно невозможным: он должен представлять эти три положения разом, в одном вечном акте. Но три исключающие друг друга положения *в одном и том же акте одного и того же субъекта* решительно немыслимы. Один и тот же вечный субъект не может вместе и скрывать *в себе* все свои определения, и проявлять их *для себя*, выделяя их как другое, и пребывать в них *у себя* как в своих; или, говоря библейским языком, одна и та же Божественная ипостась не может быть вместе и «живущим во свете неприступном, его же никто не видел из человеков», и вместе с тем быть «светом, просвещающим всякого человека, грядущего в мир», – одна и та же ипостась не может быть и «Словом, им же вся быша», и «Духом, вся испытующим».

А если так, если, с одной стороны, в абсолютном существе не может быть трех последовательных актов, друг друга сменяющих, а, с другой стороны, три вечные акта, исключающие друг друга по своему определению, немыслимы в *одном* субъекте, то необходимо для этих трех вечных актов предположить *три вечные субъекта* (*ипостаси*), из коих *второй*, *непосредственно порождаясь первым*, есть прямой образ ипостаси его, выражает своею действительностью существенное содержание первого, служит ему *вечным выражением*, *или Словом*, *а третий*, *исходя из первого*, *как уже имеющего свое проявление во втором*, *утверждает его как выраженного или в его выражении*.

Но можно спросить: если Бог уже как первый субъект заключает в себе безусловное содержание, или всё, то какая еще надобность в двух других субъектах? Но Бог как абсолютное или

безусловное не может довольствоваться тем, что имеет *в себе* всё, он должен иметь все не только в себе, но также *для себя* и *у себя*. Без такой полноты существования Божество не может быть завершенным или абсолютным, т. е. не может быть Богом, и, следовательно, спрашивать: какая надобность Богу в этом тройственном самоположении – всё равно что спрашивать: какая надобность Богу быть Богом?

Но каким образом, признавая трех божественных субъектов, можно избежать противоречия с требованиями единобожия? Не являются ли эти три субъекта тремя Богами? Но нужно условиться, что собственно разуметь под словом «Бог». Если этим именем обозначать всякого субъекта, причастного так или иначе божественной сущности, в таком случае необходимо признать не только трех, а великое множество богов, ибо всякое существо так или иначе участвует в божественной сущности согласно слову Божию: «Я сказал: *вы боги* и сыны Вышнего *все*». Если же с именем Бога соединять всецелое и актуальное обладание всею полнотою божественного содержания во всех его видах, в таком случае (не говоря уже о конечных существах) и трем божественным субъектам (ипостасям) название Бога принадлежит, лишь поскольку они необходимо находятся в безусловном единстве, в неразрывной внутренней связи между собою. Каждый из них есть истинный Бог, но именно потому, что каждый неразделен с двумя другими. Если бы один из них мог существовать в отдельности от двух других, то очевидно в этой отдельности он не был бы абсолютным, следовательно, не был бы Богом в собственном смысле, но именно такая отдельность и невозможна. Правда, каждый божественный субъект уже в самом себе заключает всю полноту божества, но именно потому, что он в самом себе уже находит неразрывную связь или единство с двумя другими, так как его отношение к ним необходимо есть внутреннее, существенное, ибо ничего внешнего в божестве быть не может. Бог Отец по самому существу своему не может быть без Слова, Его выражающего, и без Духа, Его утверждающего; точно так же Слово и Дух не могут быть без первого субъекта, который есть то, что выражается одним и утверждается другим, есть их общий источник и первоначало. Отдельность же их существует только для нашей отвлекающей мысли, и, очевидно, было бы совершенно праздным и неинтересным делом определять, принадлежит ли божественным субъектам в такой отвлеченной отдельности название Бога, раз несомненно, что эта отвлеченная отдельность не соответствует

сущей истине. В сущей же истине хотя каждый из трех субъектов обладает божественным содержанием, или полнотою Божества, и, следовательно, есть Бог, но так как он обладает этою полнотою, делающею его Богом, не сам по себе исключительно, а лишь в безусловном и нераздельном внутреннем и существенном единстве с двумя остальными, то этим и не утверждаются три Бога, а только единый в трех нераздельных и единосущных субъектах (ипостасях) себя осуществляющий Бог.

Должно заметить, что общая идея триединства Божия, будучи столько же истиною умозрительного разума, как и откровения, никогда не встречала возражений со стороны наиболее глубокомысленных представителей умозрительной философии: напротив, они относились к этой идее не только с признанием, но и с энтузиазмом, как к величайшему торжеству умозрительной мысли. Непонятною же или и просто нелепою являлась эта идея лишь для внешнего, механического рассудка, который не усматривает внутренней связи вещей в их цельном бытии, не усматривает единого во многом и саморазличения в едином, а мыслит все предметы в их односторонней, отвлеченной исключительности, в их предполагаемой отдельности и внешнем отношении друг к другу в формах пространства и времени. Отрицательное отношение *такого* рассудка к идее триединства служит только подтверждением ее истины, так как оно зависит от общей неспособности механического мышления постигать внутреннюю истину или смысл (λόγος) предметов.

Механическое мышление есть то, которое берет различные понятия в их отвлеченной отдельности, рассматривает, следовательно, предметы под каким-нибудь частным односторонним определением и затем сопоставляет их между собою внешним образом или сравнивает в каком-нибудь столь же одностороннем, но более общем отношении. В противуположность этому *мышление органическое* рассматривает предмет в его всесторонней целости и, следовательно, в его внутренней связи со всеми другими, что позволяет извнутри каждого понятия выводить все другие или развивать одно понятие в полноту всецелой истины. Поэтому органическое мышление может быть названо развивающим, или эволюционным, тогда как мышление механическое (рассудочное) есть только сопоставляющее и комбинирующее. Легко видеть, что органическое мышление, постигающее или схватывающее цельную идею предмета, сводится к тому умственному или идеальному созерцанию, о котором говорилось в предыдущем чтении.

Если это созерцание соединено с ясным сознанием и сопровождается рефлексией, дающей логические определения созерцаемой истине, в таком случае мы имеем то умозрительное мышление, которым обусловливается собственно философское творчество; если же умственное созерцание остается в своей непосредственности, не налагая логических форм на свои конкретные образы, то оно является тем живым мышлением, которое свойственно людям, еще не вышедшим из непосредственной жизни в общем родовом или народном единстве; такое мышление выражает то, что называется народным духом, проявляясь в народном творчестве, религиозном и художественном, – в живом развитии языка, в мифах и поверьях, в формах народного быта, в сказках, песнях и т. д. Таким образом, органическое мышление вообще в двух своих видах принадлежит, с одной стороны, истинным философам, с другой – народным массам. Что касается до стоящих между теми и другими, т. е. до большинства так называемых образованных или просвещенных людей, отделившихся вследствие большого формального развития умственной деятельности от непосредственного народного мировоззрения, но не достигших цельного философского сознания, то им приходится ограничиваться тем отвлеченным и механическим мышлением, которое разбивает или разлагает (анализирует) непосредственную действительность – и в этом его значение и заслуга, – но не в состоянии дать ей нового, высшего единства и связи – и в этом его ограниченность[17]. Разумеется, возможно и в действительности постоянно бывает, что одни и те же люди, руководясь в практической жизни идеями чужого органического мышления в форме религиозных верований[18], в своей собственной теоретической деятельности стоят на

[17] Эта *способность анализа*, необходимая как средство или как переход к цельному, *но сознательному* мировоззрению от инстинктивного народного разума, – но совершенно бесплодная или и вредная, если ею ограничиваться, составляет именно в этой ограниченности настоящую гордость людей полуобразованных (к которым принадлежит и большинство ученых специалистов, в наше время мало что понимающих вне своей специальности) – гордость перед «непросвещенными массами, погруженными в суеверия», а также и перед настоящими философами, преданными мистическим фантазиям. Впрочем значение этих беспочвенных отрицателей так же призрачно, как их знание – поверхностно.

[18] Говоря о религиозных верованиях как о произведении органического мышления, должно помнить, что это мышление основано на идеальном созерцании, и это последнее, как было указано в предыдущем чтении, не есть субъективный процесс, а действительное отношение к миру идеальных существ или

точке зрения отвлеченного и механического рассудка, вследствие чего, разумеется, происходит двойственность и противоречие в их общем мировоззрении, сглаживаемое и примиряемое более или менее внешним образом.

Такая двойственность естественным образом явилась и в христианстве, когда христианское учение, принадлежащее всецело области органического мышления в обоих его видах, сделалось общепризнанною религиею не только для народа и для теософов, а для всего образованного класса того времени; естественно, из этого класса на всех ступенях христианской иерархии явились люди хотя искренно принявшие христианские идеи как догмат веры, но не бывшие в состоянии, находясь на точке зрения механического мышления, понять эти идеи в их умозрительной истине. Отсюда мы видим, что многие учители церкви признавали христианские догматы, в особенности основной догмат Троицы, чем-то непостижимым для разума человеческого. Ссылаться на авторитет этих учителей церкви против нашего утверждения догмата Троицы в смысле умозрительной истины было бы совершенно неосновательно, так как очевидно, что эти учители, будучи великими по своей практической мудрости в делах церковных или же по своей святости, могли быть очень слабы в области философского понимания, причем, разумеется, они были склонны границы своего мышления принимать за границы человеческого разума вообще. Зато, как известно, были между великими отцами церкви многие настоящие философы[19], которые не только признавали глубокую умозрительную истину в догмате Троицы, но и сами много сделали для развития и уяснения этой истины.

Впрочем есть некоторый смысл, в котором необходимо признать триединство Божие совершенно непостижимым для разума, а именно: это триединство, будучи действительным и существенным отношением живых субъектов, будучи внутреннею жизнью сущего, не может быть покрыто, вполне выражено или исчерпано никакими определениями разума, которые всегда по самому понятию своему выражают лишь общую, формальную, а не существенную и материальную сторону бытия; все определения и категории разума суть только выражения объективности

взаимодействие с ними; следовательно, результаты этого созерцания не суть произведения субъективного произвольного творчества, не суть выдумки и фантазии, а суть действительные *откровения* сверхчеловеческой действительности, воспринятые человеком в той или другой форме.

[19] Это утверждает и Гегель в своей истории философии.

или познаваемости существа, а не его собственного внутреннего субъективного бытия и жизни. Но очевидно, что *такая* непостижимость, вытекающая из самой природы разума вообще как способности формальной, не может быть приписана ограниченности разума человеческого; ибо всякий, чей бы то ни было, разум *как разум* может постигать только логическую сторону существующего, его понятие (λόγος) или общее отношение ко всему, а никак не само это существующее в его непосредственной единичной и субъективной действительности. Далее, отсюда же ясно, что непостижимым *в этом смысле* является не только жизнь Божественного существа, но и жизнь всякой твари; ибо всякое существо как такое не исчерпывается своею формальною объективною стороною или своим понятием: оно как существующее необходимо имеет свою внутреннюю субъективную сторону, составляющую самый акт его существования, в котором оно есть нечто безусловно единичное и единственное, нечто совершенно невыразимое, и с этой стороны оно всегда есть нечто другое для разума, нечто, не могущее войти в его сферу, нечто иррациональное[20]. Таким образом Божество в небе и былинка на земле одинаково непостижимы и одинаково постижимы для разума: и то и другое в своем общем бытии, как понятия, составляют предмет чистой мысли и всецело подлежат логическим определениям и в этом смысле вполне понятны и постижимы для разума, и точно так же и то и другое в своем собственном бытии, *как существующие, а не как мыслимые*, суть нечто большее чем понятие, лежат за пределами разумного как такого и в этом смысле непроницаемы или непостижимы для разума.

Возвращаясь к истине триединства, должно сказать, что она не только вполне понятна с логической стороны, но и основана на общей логической форме, определяющей всякое действительное бытие, и если эта форма в применении к божеству кажется более трудною для понимания, нежели в применении к другим предметам, то это зависит не от того, чтобы божественная жизнь менее, чем все другое, подлежала в своей формальной, объективной стороне логическим определениям (для такого предположения нет

[20]Иррациональное не в смысле неразумного, а в смысле не подлежащего разуму, несоизмеримого с ним; ибо неразумность есть противоречие между понятиями, следовательно, принадлежит к области разума, судится и осуждается им, та же сторона бытия, о которой мы говорим, именно находится вне пределов разума и, следовательно, не может быть ни разумной, ни неразумной, так же как, например, вкус лимона не может быть ни белым, ни черным.

никакого основания), а только от того, что самая область божественного бытия не составляет обычного предмета нашего мышления. Поэтому для лучшего усвоения самой формы триединства необходимо указывать ее в применении к такому бытию, которое для нас более близко, более нам знакомо, нежели бытие божественное; усвоивши общую форму триединства в бытии конечном, непосредственно нам известном, мы уже без труда можем развить и те видоизменения этой формы, которые обусловлены особенностями того нового содержания, к которому форма эта должна быть применена при определении бытия абсолютного. В этом отношении аналогии, указывающие на форму триединства в существах и явлениях мира конечного, имеют действительное значение для истины триединства Божия, не как доказательства ее – ибо она доказывается или выводится чисто логически из самой идеи Божества, – а как примеры, облегчающие ее усвоение. Но для этого недостаточно указать только на присутствие в том или другом предмете тройственности вместе с единством, как это обыкновенно делали богословы, стоявшие на точке зрения механического мышления, причем, разумеется, такими совершенно внешними аналогиями только оттенялась предполагаемая непостижимость этой истины, – для настоящей аналогии необходимо, чтобы триединство являлось как внутренний закон самой жизни существа, необходимо, во-первых, чтобы триединство имело существеннос значение для этого предмета, было его существенной формой, а не внешним случайным признаком, и, во-вторых, необходимо, чтобы в самой этой форме тройственность вытекала из единства и единство из тройственности, чтобы эти два момента были в логической связи между собою, внутренно друг друга обусловливали. Поэтому для таких аналогий пригодна только область бытия духовного как носящего закон своей жизни внутри самого себя. Выше мною было уже указано общее триединство в жизни человеческого духа во всем его объеме; заслуживают внимания и некоторые другие, более частные и определенные аналогии в той же области, из которых я приведу здесь две.

Первая впервые указана с полною ясностью Лейбницем и потом играла большую роль в германском идеализме. – Наш разум, говорит Лейбниц, представляет необходимо внутреннее триединство, когда обращается на самого себя, – в самосознании. Здесь он является, как три в одном и одно в трех. В самом деле, в разуме, как сознающем или разумеющем себя, сознающее (субъект) и сознаваемое (объект) суть одно и то же – именно

один и тот же разум, но и самый акт разумения или сознания, соединяющий сознаваемое с сознающим (субъект – объект), есть не что иное как тот же самый разум в действии, и те два первые момента существуют только при этом третьем и в нем, так же и он существует только при них и в них, так что здесь мы действительно имеем некоторую единосущную и нераздельную троицу.

Менее известна, хотя еще более остроумна другая аналогия, указанная блаженным Августином в его «Confessiones». Почему-то она, кажется, обращала на себя гораздо менее внимания, нежели другие указания триединства в различных предметах, во множестве помещенные тем же Августином в его книгах «De Trinitate» и относящиеся к числу тех внешних и не идущих к делу аналогий, о которых я выше упоминал. В «Confessiones» же Августин говорит следующее. В нашем духе должно различать простое непосредственное бытие его (esse), знание его (scire) и волю (velle); эти три акта тождественны не столько по своему содержанию, поскольку сущий знает и хочет самого себя, – их единство идет гораздо глубже: каждый из них уже заключает в себе два другие в их собственном характеристическом качестве, и, следовательно, каждый уже содержит в себе внутренно всю полноту триединого духа. В самом деле, во-первых, я есмь, но не просто есмь – я есмь знающий и волящий (sum sciens et volens), следовательно, здесь мое бытие как такое уже заключает в себе и знание и волю; во-вторых, если я знаю, то знаю или сознаю свое бытие и свою волю, знаю или сознаю, что я есмь и что я хочу (scio me esse et velle); таким образом, и здесь в знании как таком или под формой (в атрибуте) знания уже заключается и бытие и воля; наконец, в-третьих, я хочу себя, но не просто себя, а себя как сущего и знающего, хочу своего бытия и своего знания (volo me esse et scire); следовательно, и форма воли содержит в своем атрибуте и бытие и знание, и, следовательно, каждый из этих трех основных актов духа в самом себе восполняется двумя другими и таким образом как бы обособляется в полное триединое бытие.

Это соображение уже очень близко подходит к истине триединства Божия и может служить для нас естественным переходом к дальнейшему развитию этой истины, именно со стороны особенного индивидуального отношения трех божественных субъектов к их единой сущности, или идее, которую они осуществляют и в которой сами конкретно осуществляются.

ЧТЕНИЕ СЕДЬМОЕ

Мы видели, что, признавая вообще божественное начало как сущее с безусловным содержанием, необходимо признать в нем трех единосущных и нераздельных субъектов, из коих каждый *по-своему* относится к одной и той же безусловной сущности, по-своему обладает одним и тем же безусловным содержанием. Первый есть безусловное Первоначало, дух как самосущий, т. е. непосредственно существующий как абсолютная субстанция; второй есть вечное и адекватное проявление или выражение, существенное Слово первого, и третий есть Дух, утверждающий себя в этом качестве, т. е. как дух, – Дух, находящий себя самого в другом, возвращающийся к себе и тем замыкающий круг божественного бытия, Дух совершенный, или законченный, – Дух святой.

Таковы эти три субъекта в своем взаимоотношении. Их различие, как мы видели, логически обусловливается прежде всего необходимым тройственным отношением сущего к его общей сущности, или содержанию. Это отношение мы могли сначала представить только в самой общей логической форме (как в-себе-бытие, для-себя-бытие и у-себя-бытие); но теперь, когда сущее уже определилось для нас как три особенные субъекта, тройственное отношение его к сущности может быть представлено более определенным и конкретным образом, что, в свою очередь, должно повести к более содержательному определению самих трех субъектов.

Если определенное бытие есть некоторое отношение сущего, или субъекта, к его сущности, или содержанию, то способы этого отношения суть способы (модусы) бытия. Так, напр<имер>, в данный момент мое бытие как мыслящего есть не что иное, как отношение моего *я* к предмету, т. е. содержанию или объективной сущности моей мысли: это отношение, которое называется мышлением, и составляет известный способ (модус) моего бытия.

Но если бытие есть отношение между сущим как таким и его сущностью, то эта последняя не есть сущее как такое, она есть его другое, но вместе с тем она принадлежит ему как его собственное внутреннее содержание: сущее есть положительное начало и своей сущности, следовательно, оно есть *начало своего другого*. Начало же своего другого есть *воля*. В самом деле то, что я полагаю своею волей, есть мое, поскольку я его полагаю, и вместе с тем оно есть другое, от меня отличное, иначе я и не полагал бы его. Итак, первый способ бытия, когда сущность еще не выделена из сущего, а различается от него только потенциально

или в стремлении – когда она есть и не есть, есть свое и другое, – этот способ бытия открывается нам как *воля*.

Но, полагая в первоначальном акте воли сущность как свое и другое, сущий различает ее (т. е. сущность) не только от себя как такого, но и от своей воли. Чтобы сущий мог хотеть этого другого, оно очевидно должно быть известным образом дано ему или у него, должно уже существовать для него как другое, т. е. представляться им или ему. Таким образом, бытие сущего определяется не только как воля, но и как *представление*.

Представляемая же сущность как другое получает возможность воздействовать на представляющего, поскольку он есть вместе с тем и волящий. В этом взаимодействии предмет воли, выделенный представлением из сущего, снова соединяется с ним, ибо в этом взаимодействии сущий находит себя в сущности и ее в себе; действуя друг на друга, они становятся друг для друга *ощутительными*: таким образом, это взаимодействие или третий способ бытия есть не что иное, как *чувство*.

Итак, сущий хочет своей сущности или содержания, представляет ее, чувствует ее; отсюда самое бытие его, которое есть не что иное, как это отношение его к сущности, определяется как воля, представление, чувство. В чем, собственно, состоят эти три способа бытия как действительные, это известно нам из нашего непосредственного сознания, поскольку наш собственный внутренний опыт весь образуется из различных положений воли, чувства и представления. Разумеется, эти данные нашего внутреннего опыта нельзя прямо переносить со всеми их случайными свойствами в область бытия божественного, но нетрудно логическим анализом отделить те отрицательные элементы, которые обусловлены природой существа конечного, и таким образом получить положительное понятие об этом тройственном бытии, каким оно должно являться в безусловно сущем.

Так, относительно воли мы различаем в себе волю деятельную, или творческую, которая действует при осуществлении какого-нибудь идеального начала, еще не имеющего внешней действительности: например, когда художник хочет дать внешнее бытие художественному образу, который им внутренно созерцается, или когда мыслитель стремится найти и определить истину, или общественный деятель желает осуществить идею добра в практической жизни; от этой деятельной и извнутри идущей воли, осуществляющей в другом свое собственное внутреннее содержание, мы различаем пассивную, извне возбуждаемую волю

(или похоть), предмет которой не ею образуется, а существует и материально и формально вне ее и независимо от нее, существует не как универсальная идея, а как единичный факт, причем наша воля стремится только к отождествлению себя с этим фактом и, следовательно, сама теряет свой универсальный и идеальный характер, становится также лишь случайным и материальным фактом. Очевидно, что абсолютно сущее, которое, во-первых, не имеет ничего вне себя, а во-вторых, для которого и внутри его ничто не может существовать как отдельный и случайный факт, так как оно заключает в себе все как целое или во внутренней связи, – очевидно, говорю я, что абсолютно сущее не может подлежать пассивной воле или похоти, следовательно, его воля всегда есть творческая или магическая (мощная).

Точно так же относительно представления как состояния или действия самого абсолютно сущего не имеют никакого смысла различия, существующие в наших представлениях, каковы различия между действительным (предметным) представлением и представлением призрачным, или фантастическим, далее – между представлением созерцательным, или воззрительным (интуитивным), и представлением отвлеченным, или собственно мышлением (в общих понятиях), а в этом последнем между мышлением объективным, или познающим, и мышлением субъективным, или мнением. Эти различия происходят оттого, что всякое конечное существо, будучи только выделившеюся частью целого, имеет вне себя целый мир других определенных существ, целый мир внешнего независимого от него бытия; этот мир своим действием определяет представления каждого отдельного существа, которые (представления) только по отношению к этой определяющей причине имеют объективное значение, помимо же ее суть только субъективные состояния сознания. Действие других существ, воспринимаемое нами чрез внешнюю телесную среду, которая сама есть сложное независимое от нашего *я* взаимоотношение таких же существ, мы называем внешним опытом и различаем, таким образом, относящийся к нам в этом внешнем опыте, но независимый от нас по своему собственному существованию объективный мир от субъективного мира наших внутренних состояний, не имеющих прямого отношения ни к какому другому бытию, кроме нашего собственного. Хотя это различие имеет характер относительный и представляет много переходных ступеней, но тем не менее для нас оно несомненно существует. Для абсолютного же, как не имеющего вне себя никакого незави-

симого от него бытия, различие объективного от субъективного определяется его собственною волею. Поскольку представляемая сущность не только представляется, но и утверждается волею сущего как другое, постольку получает она значение собственной действительности и как такая воздействует на волю в форме чувства.

Относительно этого последнего также должно заметить, что для конечных существ есть два рода взаимодействия объективного бытия (представления) с субъективным (волею): во-первых, взаимодействие внешней эмпирической действительности или представляемых вещественных предметов с нашим материальным физическим субъектом, т. е. с нашим животным организмом (который в своей совокупной жизни есть не что иное, как проявление бессознательного материального хотения), – это первое взаимодействие производит внешнюю, или телесную, чувственность; во-вторых, взаимодействие нашей внутренней объективности, т. е. наших мыслей[21], с нашим внутренним субъективным бытием, т. е. нашею личною сознательною волей, – этим производятся внутренние чувствования или так называемые душевные волнения. Понятно, что в абсолютно сущем этого различия не может быть и что, следовательно, у него внутреннее и внешнее чувство не существуют в своей особенности.

Если, таким образом, три основные способа бытия сущего определились как воля, представление и чувство, то соответственно этому мы должны получить некоторые определения и для того другого, к которому сущее в этих способах бытия относится, т. е. должны получить некоторые новые определения для сущности или идеи (всего).

Очевидно, что идея как такая должна различаться соответственно различиям в бытии сущего, так как это бытие и есть только отношение между сущим и ею (идеею). Идея как предмет или содержание сущего есть собственно то, чего он хочет, что он представляет, что чувствует или ощущает. В первом отношении, т. е. как содержание воли сущего или как его желанное, идея называется благом, во втором, как содержание его представления, она называется истиною, в третьем, как содержание его чувства, она называется красотою. Общий смысл этих терминов дан для

[21] Если наше мышление по отношению ко внешней реальности есть нечто субъективное, то по отношению к нашей воле оно представляет элемент объективный. Очевидно, эти определения совершенно относительны.

нас в нашем внутреннем сознании, более же определенное их значение будет указано ниже.

Сущее в своем единстве уже заключает потенциально волю, представление и чувство. Но чтобы эти способы бытия явились действительно как такие, т. е. выделились из безразличия, необходимо, чтобы сущее утверждало их в их особенности или, точнее, чтоб оно утверждало себя в них как особенных, вследствие чего они и являлись бы как самостоятельные относительно друг друга. Но так как эти способы бытия по самой природе своей связаны неразрывно, ибо нельзя хотеть, не представляя и не чувствуя, нельзя представлять без воли и чувства и т. д., то сущее и не может проявлять эти способы бытия в их простой отдельности, так чтобы, во-первых, являлась *только* воля, во-вторых, *только* представление, в-третьих, *только* чувство, а следовательно, они не могут быть обособляемы сами по себе, и необходимая для действительного их существования особность может заключаться только в обособлении самого сущего, как, во-первых, *преимущественно волящего*, во-вторых, *преимущественно* же *представляющего* и, в-третьих, *преимущественно чувствующего*: т. е., проявляясь в своей воле, сущее вместе с нею имеет уже и представление и чувство, но как подчиненные воле моменты; проявляясь, далее, в представлении, оно имеет с ним и волю и чувство, но также лишь как подчиненные представлению, наконец, утверждая себя в чувстве, сущее имеет в нем и волю и представление, но как уже определяемые чувством, от него зависящие моменты. Другими словами, представление, будучи обособлено от воли, необходимо получает свою собственную волю, а следовательно, и чувство (так как это последнее обусловливается воздействием представляемого на волю), в силу чего представляющее как такое становится особенным и цельным субъектом. Точно так же чувство, обособленное от воли и представления, необходимо получает свою собственную волю и свое собственное представление, вследствие чего чувствующее как такое является самостоятельным и полным субъектом. Наконец, воля, выделившая из себя представление и чувство как такие, тем самым необходимо получает свое особенное представление и чувство, и волящий как такой интегрируется в особенного и цельного субъекта. Из сказанного прежде должно быть ясно, что, приписывая каждому из божественных субъектов особенную волю, представление и чувство, мы разумеем только, что каждый из них есть волящий, представляющий и чувствующий, т. е. каждый есть сущий субъект или ипостась, сущность

же их воли, представления и чувства есть одна и та же, именно божественная, в силу чего все три ипостаси хотят одного и того же, именно безусловного блага, представляют одно и то же, именно абсолютную истину и т. д., – и только *отношение* этих трех способов бытия у них различно.

Итак, мы имеем трех особенных субъектов бытия, из коих каждому принадлежат все три основные способы бытия, но только в различном отношении. Первый субъект представляет и чувствует лишь поскольку хочет, что уже необходимо следует из его первоначального значения. В втором, имеющем уже первого пред собою, преобладает объективный элемент представления, определяющая причина которого есть первый субъект: воля и чувство подчинены здесь представлению, – он хочет и чувствует лишь поскольку представляет. Наконец, в третьем субъекте, имеющем уже за собою и непосредственно творческое бытие первого, и идеальное бытие второго, особенное или самостоятельное значение может принадлежать только реальному или чувственному бытию: он представляет и хочет лишь поскольку ощущает. Первый субъект есть чистый *дух*, второй есть *ум* (Νοῦς), третий, как дух осуществляющийся или действующий в другом, может быть в отличие от первого назван *душою*.

Первоначальный дух есть сущее как субъект воли и носитель блага и вследствие этого или потому также субъект представления истины и чувства красоты. Ум есть сущее как субъект представления и носитель истины, а вследствие этого также субъект воли блага и чувства красоты. Душа, или осуществляющийся дух, есть сущее как субъект чувства и носительница красоты, и лишь вследствие этого или постольку подлежащее также воле блага и представлению истины.

Поясню эти отношения примером из нашего человеческого опыта. Есть люди, которые, полюбив кого-нибудь сразу, уже на основании этой любви составляют себе общее представление о любимом предмете, а также силою и степенью этой любви определяют силу и достоинство чувственных впечатлений, возбуждаемых любимым существом. Но бывают и такие, в которых каждое данное существо вызывает сначала известное общее теоретическое представление о себе, и с этим уже представлением сообразуется их воля и чувство относительно этого существа. Бывают, наконец, и такие, на которых действует прежде всего реальная сторона предмета, и возбужденными в них аффектами или чувственными состояниями определяется уже и умственное

и нравственное отношение их к предмету. Первые сначала любят или хотят, а затем уже по своей любви или воле представляют и ощущают, вторые сначала представляют, а по представлению уже хотят и чувствуют, третьи первее всего ощущают, а по ощущениям уже представляют и хотят. Первые суть люди духовные, вторые суть люди ума, третьи – душевные.

Трем божественным субъектам (и трем способам бытия) соответствуют, как мы видели, три образа сущности или три идеи, из которых каждая составляет преимущественный предмет или содержание одного из трех субъектов. Здесь возникают два вопроса: во-первых, что собственно заключается в этих трех идеях, т. е. что желается как благо, что представляется как истина и что чувствуется как красота, – и затем: в каком отношении эти три идеи находятся, к общему определению божественной сущности как единой, т. е. к ее определению как любовь?

Желанное, представляемое и чувствуемое абсолютно сущим может быть только *всё*; таким образом, то, что заключается и в благе, и в истине, и в красоте как идеях абсолютного есть одно и то же *всё*, и разница между ними не есть разница в содержимом (материальная), а только в образе содержания (формальная). Абсолютное хочет как блага того же самого, что оно представляет как истину и чувствует как красоту, и именно всего. Но всё может быть предметом абсолютно сущего только в своем внутреннем единстве и целости. Таким образом, благо, истина и красота суть различные образы или виды единства, под которыми для абсолютного является его содержание, или всё, – или три различные стороны, с которых абсолютно сущее сводит всё к единству. Но, вообще говоря, всякое внутреннее единство, всякое извнутри идущее соединение многих есть любовь (в том широком смысле, в котором это понятие совпадает с понятиями лада, гармонии, и мира или міра, космоса). В этом смысле благо, истина и красота являются лишь различными образами любви. Но эти три идеи и соответствующие им три способа бытия не в одинаковой степени представляют собою внутреннее единство. Очевидно всего сильнее и, так сказать, внутреннее (интимнее) является это единство в воле как благо, ибо в акте воли предмет ее еще не выделен из субъекта даже идеально: он пребывает в существенном единстве с ним. Поэтому если вообще внутреннее единство обозначается термином «любовь», то в особенности этим термином определяется абсолютное в той сфере, где внутреннее единство является как первоначальное и неразрывное, т. е. в сфере воли и

блага. Воля блага есть любовь в своей внутренней сущности или первоначальный источник любви. Благо есть единство всего или всех, т. е. любовь, как *желаемое*, т. е. как любимое, – следовательно, здесь мы имеем любовь в особенном и преимущественном смысле как идею идей: это есть единство *существенное*. Истина есть та же любовь, т. е. единство всего, но уже как объективно представляемое: это есть единство *идеальное*. Наконец, красота есть та же любовь (т. е. единство всех), но как проявленная или ощутимая: это есть единство *реальное*. Другими словами, благо есть единство в положительной возможности, силе или мощи (соответственно чему и божественная воля может обозначаться как начало непосредственно творческое, или *мощное*), истина есть то же единство как необходимое, и красота – оно же как действительное. Чтобы выразить отношение этих терминов в кратких словах, мы можем сказать, что *абсолютное осуществляет благо чрез истину в красоте*. Три идеи или три всеобщие единства, будучи лишь различными сторонами или положениями одного и того же, образуют вместе в своем взаимном проникновении новое конкретное единство, представляющее полное осуществление божественного содержания, всецелость абсолютной сущности, реализацию Бога как *всеединого*, «в котором обитает вся полнота Божества телесно».

В этом своем полном определении божественное начало является нам в христианстве. Здесь наконец мы вступаем на почву собственно христианского Откровения.

Следуя за ходом развития религиозного сознания до христианства, я указал главные фазисы этого развития; во-первых – пессимизм и аскетизм (отрицательное отношение к природе и жизни), с чрезвычайною последовательностью развитый в буддизме; затем идеализм (признание другого, идеального мира за пределами этой видимой действительности), достигший полной ясности в мистических умозрениях Платона; далее монотеизм (признание за пределами видимой действительности не только мира идей, но признание безусловного начала как положительного субъекта или *я*), как характеристический принцип религиозного сознания в иудействе; наконец, последнее определение божественного начала в дохристианском религиозном сознании – определение его как триединого Бога, находимое нами в александрийской теософии и основанное на сознании отношения Бога как сущего к его универсальному содержанию, или сущности.

Все эти фазисы религиозного сознания заключаются в христианстве, вошли в состав его.

Во-первых, христианство необходимо заключает в себе аскетическое начало: оно исходит из признания, выраженного апостолом Иоанном, что «весь мир лежит во зле». Во-вторых, необходимый элемент в христианстве есть идеализм – признание иного, идеального космоса, признание царства небесного за пределами мира земного. Далее, христианство существенно монотеистично. Наконец, и учение о триедином Боге также не только необходимо входит в состав христианства, но лишь в христианстве впервые оно сделалось общим и открытым религиозным догматом.

Все эти фазисы развития, таким образом, составляют часть христианства; но столь же несомненно, что ни один из них и все они вместе не представляют собою особенного характеристического содержания христианства. Если бы христианство было только соединением этих элементов, то оно не представляло бы собой никакой новой мировой силы, было бы только эклектическою системой, какие часто встречаются в школах, но никогда не действуют в жизни, не совершают мировых исторических переворотов, не разрушают одного мира и не создают другого.

Христианство имеет свое собственное содержание, независимое от всех этих элементов, в него входящих, и это собственное содержание его есть единственно и исключительно Христос. В христианстве как таком мы находим Христа и только Христа – вот истина, много раз высказанная, но очень мало усвоенная.

В настоящее время в христианском мире, особенно в мире протестантском, очень часто встречаются люди, называющие себя христианами, но признающие, что сущность христианства не в лице Христа, а в Его учении. Они говорят: мы христиане, потому что принимаем учение Христа. Но в чем же состоит учение Христа? Если мы возьмем нравственное учение (а его-то именно и имеют в виду в этом случае), развиваемое в Евангелии и все сводящееся к правилу: «люби ближнего, как самого себя», то необходимо признать, что это нравственное правило еще не составляет особенности христианства. Гораздо раньше христианства в индийских религиозных учениях – в браминстве и буддизме – проповедовалась любовь и милосердие, и не только к людям, но и ко всему живущему.

Точно так же характеристическим содержанием христианства нельзя полагать учение Христа о Боге как Отце, о Боге как существе по преимуществу любящем, благом, ибо и это учение не

есть еще специфически христианское: не говоря уже о том, что название отца всегда придавалось верховным богам всех религий, – в одной из них, именно в религии персидской, мы находим представление о верховном Боге не только как отце, но и как отце всеблагом, любящем.

Если мы рассмотрим все теоретическое и все нравственное содержание учения Христа, которое мы находим в Евангелии, то единственным новым, специфически отличным от всех других религий, будет здесь учение Христа о Себе самом, указание на Себя самого как на живую воплощенную истину. «Я есмь путь, Истина и жизнь: верующий в меня имеет жизнь вечную».

Таким образом, если искать характеристического содержания христианства в учении Христа, то и тут мы должны признать, что это содержание сводится к самому Христу.

Что же должны мы мыслить, что представляется нашему разуму под именем Христа как жизни и Истины?

Вечный Бог вечно осуществляет Себя, осуществляя Свое содержание, т. е. осуществляя всё. Это «всё» в противоположность сущему Богу как безусловно единому есть множественность, но множественность как содержание безусловно единого, как осиленная единым, как сведенная к единству.

Множественность, сведенная к единству, есть целое. Реальное целое есть живой организм. Бог как сущее, осуществившее свое содержание, как единое, заключающее в себе всю множественность, есть живой организм.

Мы видели уже, что «всё» как содержание безусловного начала не может быть простою суммою отдельных безразличных существ, что эти существа каждое представляет свою особенную идею, выражающуюся в гармоническом отношении ко всему остальному, и что, следовательно, каждое есть необходимый орган всего.

На этом основании мы и можем сказать, что «всё» как содержание безусловного или что Бог как осуществивший Свое содержание есть организм.

Нет никакого основания ограничивать понятие организма только организмами вещественными, – мы можем говорить о духовном организме, как мы говорим о народном организме, об организме человечества, а потому мы можем говорить об организме божественном. Самое понятие об организме не исключает такого расширения, так как мы называем организмом всё то, что состоит из множества элементов, не безразличных к целому и друг ко

другу, а безусловно необходимых как для целого, так и друг для друга, поскольку каждый представляет свое определенное содержание и, следовательно, имеет свое особенное назначение по отношению ко всем другим.

Элементы организма божественного исчерпывают собою полноту бытия; в этом смысле это есть организм универсальный. Но это не только не мешает этому универсальному организму быть вместе с тем совершенно индивидуальным, но, напротив того, с логическою необходимостью требует такой индивидуальности.

Мы называем (относительно) универсальным такое существо, которое содержит в себе большее, сравнительно с другими, количество различных особенных элементов. Понятно, что чем более элементов в организме, чем больше особенных существ входит в его состав, тем в большем числе сочетаний находится каждый из этих элементов, тем больше каждый из них обусловлен другими, и вследствие этого тем неразрывнее и сильнее связь всех этих элементов, тем неразрывнее и сильнее единство всего организма.

Понятно, далее, что чем больше элементов в организме и, следовательно, чем в большем числе сочетаний они между собою находятся, чем менее возможно такое же соединение элементов в другом существе, в другом организме, – тем больше этот организм имеет *особенности*, оригинальности.

Далее, так как всякое отношение и всякое *сочетание* есть вместе с тем необходимо *различение*, то чем больше элементов в организме, тем он представляет в своем единстве больше отличий, тем он *отличнее* от всех других, т. е. чем большую множественность элементов сводит к себе начало его единства, тем более само это начало единства себя утверждает и, следовательно, тем опять-таки организм *индивидуальнее*. Таким образом, мы и с этой точки зрения приходим уже к высказанному нами прежде положению, что универсальность существа находится в прямом отношении к его индивидуальности: чем оно универсальнее, тем оно индивидуальное, а поэтому существо безусловно универсальное есть существо безусловно индивидуальное.

Итак, организм универсальный, выражающий безусловное содержание божественного начала, есть по преимуществу особенное индивидуальное существо. Это индивидуальное существо, или осуществленное выражение безусловно сущего Бога, и есть Христос.

Во всяком организме мы имеем необходимо два единства: с одной стороны, единство действующего начала, сводящего множественность элементов к себе как единому; с другой стороны, эту множественность как сведенную к единству, как определенный образ этого начала. Мы имеем единство производящее и единство произведенное, или единство как начало (в себе) и единство в явлении.

В божественном организме Христа действующее единящее начало, начало, выражающее собою единство безусловно сущего, очевидно есть Слово, или Логос.

Единство второго вида, единство произведенное, в христианской теософии носит название Софии. Если в абсолютном вообще мы различаем его как такого, т. е. как безусловно сущего, от его содержания, сущности или идеи, то прямое выражение первого мы найдем в Логосе, а второй – в Софии, которая, таким образом, есть выраженная, осуществленная идея. И как сущий, различаясь от своей идеи, вместе с тем есть одно с нею, так же и Логос, различаясь от Софии, внутренно соединен с нею. София есть тело Божие, материя Божества[22], проникнутая началом божественного единства. Осуществляющий в себе или носящий это единство Христос как цельный божественный организм – универсальный и индивидуальный вместе – есть и Логос и София.

Говорить о Софии как о существенном элементе Божества не значит, с христианской точки зрения, вводить новых богов. Мысль о Софии всегда была в христианстве, более того – она была еще до христианства. В Ветхом Завете есть целая книга, приписываемая Соломону, которая носит название Софии. Эта книга не каноническая, но, как известно, и в канонической книге «Притчей Соломоновых» мы встречаем развитие этой идеи Софии (под соответствующим еврейским названием Хохма). «София, говорится там, существовала прежде создания мира (т. е. мира природного); Бог имел ее в начале путей» Своих, т. е. она есть идея, которую Он имеет перед Собою в своем творчестве и которую, следовательно, Он осуществляет. В Новом Завете также встречается этот термин в прямом уже отношении ко Христу (у ап. Павла).

---

[22] Такие слова как «тело» и «материя» мы употребляем здесь, разумеется, лишь в самом общем смысле, как относительные категории, не соединяя с ними тех частных представлений, которые могут иметь место лишь в применении к нашему вещественному миру, но совершенно немыслимы в отношении к Божеству.

Представление Бога как цельного существа, как универсального организма, предполагающего множественность существенных элементов, составляющих этот организм, – это представление может казаться нарушающим абсолютность Божества, вводящим в Бога природу. Но именно для того, чтоб Бог различался безусловно от нашего мира, от нашей природы, от этой видимой действительности, необходимо признать в Нем *свою* особенную вечную природу, свой особенный вечный мир. В противном случае наша идея Божества будет скуднее, отвлеченнее, нежели наше представление видимого мира.

Отрицательный ход в религиозном сознании всегда был таков, что сначала Божество очищалось, так сказать, от всякого действительного определения, сводилось к чистому абстракту, а затем уж от этого отвлеченного Божества легко отделывалось религиозное сознание и переходило в сознание безрелигиозное – в атеизм.

Если не признавать в Божестве всю полноту действительности, а следовательно, необходимо и множественности, то неизбежно положительное значение переходит к множественности и действительности *этого* мира. Тогда за Божеством остается только отрицательное значение, и оно мало-помалу отвергается, потому что если нет другой действительности, безусловной, другой множественности, другой полноты бытия, то эта наша действительность есть единственная, и тогда у Божества не остается никакого положительного содержания: оно или сливается с этим миром, с этой природой – этот мир, эта природа признаются прямым непосредственным содержанием Божества, мы переходим в натуралистический пантеизм, где эта конечная природа есть всё, а Бог только пустое слово – или же, и это более последовательно, Божество, как пустой абстракт, просто отвергается, и сознание является откровенно атеистическим.

Итак, Богу как цельному существу принадлежит вместе с единством и множественность – множественность субстанциальных идей, т. е. потенций, или сил, с определенным, особенным содержанием.

Эти силы, как обладающие каждая особенным определенным содержанием, различным образом относящимся к содержанию других, необходимо составляют различные второстепенные целые или сферы. Все они составляют один божественный мир, но этот мир необходимо различается на множественность сфер.

Если божественное целое состоит из существенных элементов, из живых сил с определенным индивидуальным содержанием, то эти существа должны представлять основные черты, необходимо принадлежащие всякому индивидуальному бытию, – некоторые черты общего всем живым силам психического характера.

Если каждая из них осуществляет определенное содержание, или идею, и если к определенному содержанию, или идее, сила, осуществляющая их, может, как мы видели, относиться трояким образом, т. е. иметь это содержание как предмет воли, заключать его в себе как желанное, затем, представлять его и, наконец, чувствовать его, если оно может относиться к нему субстанциально, идеально и реально, или чувственно, то легко видеть, что существенные элементы божественного целого должны различаться между собою смотря по тому, какое из этих отношений есть преобладающее: преобладает ли воля – нравственное начало, или же начало теоретическое – представление, или же, наконец, начало чувственное, или эстетическое.

Таким образом, мы имеем три разряда живых сил, образующие три сферы божественного мира.

Первого рода индивидуальные силы, в которых преобладает начало воли, можно назвать чистыми духами; второго рода силы можно назвать умами; третьего рода – душами.

Итак, божественный мир состоит из трех главных сфер: сферы чистых духов, сферы умов и сферы душ. Все эти сферы находятся в тесной и неразрывной связи между собою, представляют полное внутреннее единство или солидарность между собою, так как каждая из них восполняет другую, необходима другой, утверждается другою. Каждая отдельная сила и каждая сфера ставит своим объектом, своею целью все другие, они составляют содержание ее жизни, и точно так же эта отдельная сила и эта отдельная сфера есть цель и объект всех других, так как она обладает своим особенным качеством, которого им недостает, и таким образом одна неразрывная связь любви соединяет все бесчисленные элементы, составляющие божественный мир.

Действительность этого мира, который по необходимости бесконечно богаче нашего видимого мира, действительность этого божественного мира очевидно может быть доступна вполне только для того, кто к этому миру действительно принадлежит. Но так как и наш природный мир находится необходимо в тесной связи с этим божественным миром (какова эта связь, мы увидим впоследствии), так как между ними нет и не может быть непро-

ходимой пропасти, то отдельные лучи и отблески божественного мира должны проникать и в нашу действительность и составлять все идеальное содержание, всю красоту и истину, которую мы в ней находим. И человек, как принадлежащий к обоим мирам, актом умственного созерцания может и должен касаться мира божественного и, находясь еще в мире борьбы и смутной тревоги, вступать в общение с ясными образами из царства славы и вечной красоты. В особенности же это положительное, хотя и неполное познание или проникновение в действительность божественного мира свойственно поэтическому творчеству. Всякий истинный поэт должен необходимо проникать «в отчизну пламени и слова», чтобы оттуда брать первообразы своих созданий и вместе с тем то внутреннее просветление, которое называется вдохновением и посредством которого мы и в нашей природной действительности можем находить звуки и краски для воплощения идеальных типов, как один из поэтов говорит:

И просветлел мой темный взор,
И стал мне виден мир незримый,
И слышит ухо с этих пор,
Что для других неуловимо.
И с горней выси я сошел,
Проникнут весь ее лучами,
И на волнующийся дол
Взираю новыми очами.
И слышу я, как разговор
Везде немолчный раздается,
Как сердце каменное гор
С любовью в темных недрах бьется;
С любовью в тверди голубой
Клубятся медленные тучи,
И под древесною корой
С любовью в листья сок живой
Струёй подъемлется певучей.
И вещим сердцем понял я,
Что все, рожденное от Слова,
Лучи любви кругом лия,
К нему вернуться жаждет снова,
И жизни каждая струя,
Любви покорная закону,
Стремится силой бытия
Неудержимо к Божью лону.
И всюду звук, и всюду свет,
И всем мирам одно начало,
И ничего в природе нет,
Что бы любовью не дышало.

ЧТЕНИЕ ВОСЬМОЕ

Вечный, или божественный, мир, о котором я говорил в прошлом чтении, не есть загадка для разума. Этот мир, как идеальная полнота всего и осуществление добра, истины и красоты, представляется разуму как то, что само по себе должно быть как *нормальное*. Этот мир как безусловная норма *логически* необходим для разума, и если разум сам по себе не может удостоверить нас в *фактическом* существовании этого мира, то это только потому, что разум вообще по существу своему не есть орган для познавания какой бы то ни было фактической действительности. Всякая фактическая действительность, очевидно, познается только действительным опытом; идеальная же необходимость божественного мира и Христа как безусловно универсального и вместе с тем и тем самым безусловно индивидуального центра этого мира, обладающего всей его полнотою, эта идеальная необходимость ясна для умозрительного разума, могущего лишь в этой вечной сфере найти то безусловное мерило, по отношению или по сравнению с которым он признает данный природный мир, нашу действительность как нечто условное, ненормальное и преходящее.

Итак, не вечный божественный мир, а, напротив, наша природа, фактически нам данный действительный мир составляет загадку для разума; объяснение этой фактически несомненной, но для разума темной действительности составляет его задачу.

Эта задача очевидно сводится к выведению условного из безусловного, к выведению того, что само по себе не должно быть, из безусловно должного, к выведению случайной реальности из абсолютной идеи, природного мира явления из мира божественной сущности.

Это выведение было бы задачей неисполнимой, если б между двумя противоположными терминами, из коих один должен быть выведен из другого, т. е. из своего противоположного, не существовало бы нечто связующее их, одинаково принадлежащее тому и другому, той и другой сфере и потому служащее переходом между ними. Это связующее звено между божественным и природным миром есть *человек*.

Человек совмещает в себе всевозможные противоположности, которые все сводятся к одной великой противоположности между безусловным и условным, между абсолютною и вечною сущностью и преходящим явлением, или видимостью. Человек есть вместе и божество и ничтожество.

Останавливаться на утверждении этой несомненной противоположности в человеке нет надобности, потому что она составляет издавна общую тему как поэтов, так и психологов и моралистов.

Наша задача есть не описание человека, а указание его значения в общей связи истинно сущего.

Я говорил в прошлом чтении о том, что необходимо различать в целости божественного существа двоякое единство: действующее, или производящее, единство божественного творчества Слова (Логоса), и единство произведенное, осуществленное, подобно тому как в каком-нибудь частном организме из природного мира мы различаем единство деятельное, начало производящее и поддерживающее его органическую целость – начало, составляющее живую и деятельную *душу* этого организма, – и, затем, единство того, что этой душою произведено или осуществлено, единство органического *тела*.

Если в божественном существе – в Христе первое, или производящее, единство есть собственно Божество – Бог как действующая сила, или Логос, и если, таким образом, в этом первом единстве мы имеем Христа как собственно божественное существо, то второе, произведенное единство, которому мы дали мистическое имя Софии, есть начало человечества, есть идеальный или нормальный человек. И Христос, в этом единстве причастный человеческому началу, есть человек, или, по выражению священного Писания, второй Адам.

Итак, София есть идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном существе, или Христе. Раз несомненно, что Бог, для того чтоб существовать действительно и реально, должен проявлять себя, свое существование, т. е. действовать в другом, то этим самым утверждается необходимость существования этого другого, и так как, говоря о Боге, мы не можем иметь в виду форму времени, так как все высказываемое о Боге предполагает вечность, то и существование этого другого, по отношению к которому Бог проявляется, должно быть признано необходимо вечным. Это другое не есть *безусловно* другое для Бога (что немыслимо), а есть его собственное выражение или проявление, в отношении которого Бог и называется Словом.

Но это раскрытие, или внутреннее откровение, Божества, а следовательно, и различие Бога как Логоса от Бога как первоначальной субстанции, или Отца, это откровение и это различие уже предполагают необходимо то, в чем Божество открывается или в

чем оно действует и что в первом (в Отце) существует субстанциально, или в скрытой форме, а чрез второго (т. е. чрез Логос) обнаруживается.

Следовательно, для того чтобы Бог вечно существовал как Логос или как действующий Бог, должно предположить вечное существование реальных элементов, воспринимающих божественное действие, должно предположить существование мира как подлежащего божественному действию, как *дающего в себе место* божественному единству. Собственное же, т. е. произведенное, единство этого мира – центр мира и вместе с тем окружность Божества и есть человечество. Всякая действительность предполагает действие, действие же предполагает реальный предмет действия – субъекта, воспринимающего это действие; следовательно, и действительность Бога, основанная на действии Божием, предполагает субъекта, воспринимающего это действие, предполагает человека, и притом *вечно*, так как действие Божие есть вечное. Против этого нельзя возражать, что вечный предмет действия для Бога уже есть в Логосе; ибо Логос есть тот же Бог, только проявляющийся, проявление же предполагает то другое, для которого или по отношению к которому Бог проявляется, т. е. предполагает человека.

Очевидно, что, говоря о вечности человека или человечества, мы не разумеем природного человека или человека как явление – это было бы и внутренним противоречием и кроме того противоречило бы научному опыту.

Наука, именно геология, показывает, что наш природный, или земной, человек появился на земле в определенный момент времени, как заключительное звено органического развития на земном шаре. Но человек как эмпирическое явление предполагает человека как умопостигаемое существо, и о нем-то мы и говорим. Но, с другой стороны, говоря о существенном и вечном человеке, мы не разумеем под этим ни родовое понятие «человек», ни человечество как имя *собирательное*. Разумеется, для тех, кто принимает данную природную действительность за нечто безусловное и единственно положительное и реальное, – для тех, разумеется, все, что не есть эта данная действительность, может быть только общим понятием или отвлечением. Когда они говорят о действительном человеке, то разумеют того или другого индивидуального человека, существующего в определенном пространстве и времени, как физический вещественный организм. Вне этого человек для них есть только абстракт и человечество

только собирательное имя. Такова точка зрения эмпирического реализма; мы не будем против нее спорить, а попробуем только провести ее с полною логическою последовательностью: этим лучше всего, как мы увидим, обнаружится ее несостоятельность. Признавая подлинное бытие только за единичным реальным фактом, мы, будучи логически последовательны, не можем признать настоящим, действительным существом даже отдельного индивидуального человека: и он с этой точки зрения должен быть признан за абстракцию только. В самом деле, возьмем определенную человеческую особь: что находим мы в ней как в реальности? Прежде всего это есть физический организм; но всякий физический организм есть агрегат множества органических элементов, – есть группа в пространстве. Наше тело состоит из множества органов и тканей, которые все сводятся к различным образом видоизмененному соединению мельчайших органических элементов, так называемых клеточек, и с эмпирической точки зрения нет никакого основания принимать это соединение за реальную, а не за собирательную только единицу. Единство физического организма, т. е. всей этой множественности элементов, является в опыте как только связь, как отношение, а не как реальная единица.

Если, таким образом, мы находим в опыте организм только как собрание множества элементарных существ, то отдельный физический человек не может с этой точки зрения называться реальным неделимым, или особью в собственном смысле; мы с таким же основанием можем признать за реальную единицу каждый отдельный орган, и с гораздо большим основанием – отдельный органический элемент – *клеточку*. Но и на этом нельзя остановиться, ибо и клеточка есть бытие сложное: со стороны эмпирической реальности это есть только физико-химическое соединение вещественных частиц, т. е. в конце концов соединение множества однородных атомов. Но атом, как вещественная и, следовательно, протяженная единица (а только в этом смысле могут быть допущены атомы со стороны эмпирического реализма), не может быть безусловно неделимым: вещество как такое делимо до бесконечности, и, следовательно, атом есть только условный термин деления и ничего более. Таким образом, не только отдельный человек как органическая особь, но и последние элементы, его составляющие, не представляют собою никакой реальной единицы, и вообще отыскать таковую во внешней реальности является совершенно невозможным.

Но, может быть, реальное единство человеческой особи, не находимое в его физическом бытии, во внешнем явлении, находится в его психическом бытии – в явлении внутреннем? Но и здесь что мы имеем с эмпирической точки зрения?

С этой точки зрения мы находим в душевной жизни человека смену отдельных состояний – ряд мыслей, желаний и чувств. Правда, этот ряд соединяется в самосознании тем, что все эти состояния относятся к одному *я*; но самое это отнесение различных состояний к одному психическому фокусу, который мы называем *я*, есть, с эмпирической точки зрения, только одно из психических явлений наряду с другими. Самосознание есть только один из актов психической жизни – наше сознаваемое *я* есть произведенный, обусловленный длинным рядом процессов *результат*, а не реальное существо. *Я*, как только акт самосознания, лишено само по себе всякого содержания, есть только светлая точка в смутном потоке психических состояний.

Как в физическом организме, вследствие постоянной смены материи, не может быть реального тождества этого организма в два различные момента времени (как известно, данное человеческое тело, существовавшее месяц тому назад, материально было совершенно другое, чем то его тело, которое существует теперь: в этом последнем нет, может быть, ни одной материальной частицы, бывшей в первом), – подобным же образом и в психической жизни человека как явления каждый акт есть нечто новое: каждая мысль, каждое чувство есть новое явление, связанное со всем остальным его психическим содержанием только законами ассоциации. С этой точки зрения мы не находим безусловного единства – реальной единицы – ни во внешнем физическом, ни во внутреннем психическом организме человека.

Человек, т. е. эта отдельная особь, является здесь, с одной стороны, как собрание бесчисленного множества элементов, постоянно меняющих свой материальный состав и сохраняющих только формальное, отвлеченное единство, с другой стороны, как ряд психических состояний, следующих одни за другими согласно внешней, случайной ассоциации и связанных между собою только формальным, бессодержательным и притом непостоянным актом рефлектирующего самосознания, выражающимся в нашем *я*, причем самое это *я* в каждом отдельном акте самосознания есть уже другое (когда я мысленно говорю *я* в данный момент и когда я потом говорю то же в следующие моменты времени, то это суть раздельные акты или состояния, не представляющие

никакого реального единства). Если, таким образом, в качестве явления индивидуальный человек представляет, с физической стороны, только пространственную *группу* элементов, а с психической – временный ряд отдельных состояний или событий, то, следовательно, с этой точки зрения не только человек вообще или человечество, но даже и отдельная человеческая особь есть только абстракция, а не реальная единица; вообще с той точки зрения, как уже было указано, никакой реальной единицы найти нельзя, ибо как, с одной стороны, всякий вещественный элемент, входящий в состав организма, может, находясь в пространстве, делиться до бесконечности, с другой стороны, точно так же всякое психическое событие, находящееся в определенном времени, может быть делимо до бесконечности на бесконечно малые моменты времени. Окончательной единицы нет ни в том, ни в другом случае: все принимаемые единицы оказываются условными и произвольными. Но если нет реальных единиц, то нет и реального всего; если нет действительно определенных частей, то нет и действительного целого. В результате с этой точки зрения получается совершенное ничтожество, отрицание всякой реальности, – результат, очевидно доказывающий недостаточность самой точки зрения. Если в самом деле эмпирический реализм, признающий единственною действительностью данное явление, не может найти основания ни для какой окончательной реальности, ни для каких реальных единиц, то мы имеем право заключить отсюда, что эти реальные единицы, без которых ничто не может существовать, что они имеют собственную независимую сущность за пределами данных явлений, которые суть только обнаружения этих подлинных сущностей, а не они сами.

Мы должны, таким образом, признать полную действительность за существами идеальными, не данными в непосредственном внешнем опыте, за существами, которые не суть сами по себе – ни материально, в нашем пространстве существующие элементы, ни психически, в нашем времени совершающиеся события или состояния.

С этой точки зрения, когда мы говорим о человеке, мы не имеем ни надобности, ни права ограничивать человека данной видимой действительностью, мы говорим о человеке идеальном, но тем не менее вполне существенном и реальном, гораздо более, несоизмеримо более существенном и реальном, нежели видимое проявление человеческих существ. В нас самих заключается бесконечное богатство сил и содержания, скрытых за порогом наше-

го теперешнего сознания, через который переступает постепенно лишь определенная часть этих сил и содержания, никогда не исчерпывающая целого.

«В нас, – как говорит древний поэт, – в нас, а не в звездах небесных и не в глубоком тартаре обитают вечные силы всего мироздания».

Если человек как явление есть временный, преходящий факт, то как сущность он необходимо вечен и всеобъемлющ. Что же это за идеальный человек? Чтобы быть действительным, он должен быть единым и многим, следовательно, это не есть только универсальная общая сущность всех человеческих особей, от них отвлеченная, а это есть универсальное и вместе с тем индивидуальное существо, заключающее в себе все эти особи действительно. Каждый из нас, каждое человеческое существо существенно и действительно коренится и участвует в универсальном или абсолютном человеке.

Как божественные силы образуют один цельный, безусловно универсальный и безусловно индивидуальный организм живого Логоса, так все человеческие элементы образуют такой же цельный, вместе универсальный и индивидуальный организм – необходимое осуществление и вместилище первого – организм всечеловеческий, как вечное тело Божие и вечная душа мира. Так как этот последний организм, т. е. София, уже в своем вечном бытии необходимо состоит из множественности элементов, которых она есть реальное единство, то каждый из этих элементов, как необходимая составная часть вечного богочеловечества, должен быть признан *вечным* в абсолютном или идеальном порядке.

Итак, когда мы говорим о вечности человечества, то implicite разумеем вечность каждой отдельной особи[23], составляющей человечество. Без этой вечности само человечество было бы призрачно.

Только при признании, что каждый действительный человек своею глубочайшею сущностью коренится в вечном божествен-

---

[23] Говоря о вечности каждой человеческой особи в указанном смысле, мы по существу дела не утверждаем здесь чего-либо совершенно нового, тем более противоречащего признанным религиозным положениям. Христианские богословы и философы, рассуждавшие о происхождении мира, всегда различали между конечным явлением мира в пространстве и времени и вечным существованием идеи мира в Божественной мысли, т. е. Логосе, причем должно помнить, что в Боге как вечной реальности идея мира не может быть представляема как нечто отвлеченное, а необходимо представляется как вечно реальное.

ном мире, что он есть не только видимое явление, т. е. ряд событий и группа фактов, а вечное и особенное существо, необходимое и незаменимое звено в абсолютном целом, только при этом признании, говорю я, можно разумно допустить две великие истины, безусловно необходимые не только для богословия, т. е. религиозного знания, но и для человеческой жизни вообще, я разумею истины: человеческой свободы и человеческого бессмертия.

Начиная с последнего, совершенно очевидно, что если признать человека лишь за существо, происшедшее во времени, сотворенное в определенный момент, прежде своего физического рождения не существовавшее, то это, в сущности, равносильно сведению человека к его феноменальной видимости, к его обнаруженному бытию, которое действительно начинается лишь с физического рождения. Но оно ведь и кончается с физическою смертью. То, что только во времени явилось, во времени же и должно исчезнуть; бесконечное существование *после смерти* никак не вяжется логически с ничтожеством *до рождения*.

Как существо природное, как явление, человек существует только между физическим рождением и физической смертью. Допустить, что он существует после физической смерти, можно, лишь признавши, что он не есть только то существо, которое живет в природном мире, – только явление, – признавши, что он есть еще кроме этого вечная, умопостигаемая сущность. Но в таком случае логически необходимо признать, что он существует не только после смерти, но и до рождения, потому что умопостигаемая сущность по понятию своему не подлежит форме нашего времени, которая есть только форма явлений.

Переходя ко второй упомянутой истине, свободе человека, легко видеть, что, представляя себе человека лишь созданным из ничего во времени и, следовательно, для Бога как бы случайным, так как предполагается, что Бог может существовать и без человека, и действительно существовал до сотворения человека, – представляя себе, говорю я, человека как безусловно определенного божественным произволом и потому по отношению к Богу безусловно страдательного, мы решительно не оставляем никакого места для его свободы.

Каким образом вопрос о свободе может быть разрешен с точки зрения вечного человека или с точки зрения богочеловеческой – мы постараемся показать в следующем чтении.

ЧТЕНИЕ ДЕВЯТОЕ

Религиозное сознание, отправляясь от божественного, всесовершенного начала, находит действительный природный мир несоответствующим этому началу, т. е. несовершенным или ненормальным, а вследствие этого загадочным и непонятным. Он является чем-то неистинным и недолжным, а потому требуется его *объяснить* из истинного и должного, т. е. из другого, сверхприродного или божественного мира, который открывается религиозному сознанию как его положительное содержание. Средний термин или связующее звено, посредством которого природное бытие объясняется или выводится из бытия божественного, есть, как мы знаем, человечество в качестве конкретного единства всех начал.

Прежде всего нам нужно установить, что собственно есть ненормальное или несовершенное в природном мире, что в нем требует объяснения или оправдания с религиозной точки зрения.

Очевидно, что постоянные формы природных явлений, их гармонические отношения и непреложные законы, все идеальное содержание этого мира, представляющееся для объективного созерцания и изучения, – всё это не заключает в себе ничего ненормального или несовершенного, ничего такого, что стояло бы в противоречии или противоположности с характером мира божественного. При чисто теоретическом отношении к природе как только созерцаемой и познаваемой ум не находит ничего, что бы вызывало осуждение или требовало оправдания: рассматривая природу в ее общих формах и законах, он может видеть в ее явлениях только ясное отражение вечных идей. Относясь идеально к действительной природе, т. е. созерцая ее в ее общем, или идее, мы тем самым отрешаем ее от всего случайного и преходящего и – как говорит поэт – «прямо смотрим из времени в вечность и видим пламя всемирного солнца».

И неподвижно на огненных розах
Живой алтарь мирозданья курится;
В его дыму, как в творческих грезах,
Вся сила дрожит и вся вечность таится.

И все, что мчится по безднам эфира,
И всякий луч, плотской и бесплотный, –
Твой только отблеск, о солнце мира,
И только сон, только сон мимолетный.

И поистине в идеальном созерцании (так же как и в чисто научном знании) всякая индивидуальная отдельность, всякая особенность реального явления есть только «сон мимолетный», только безразличный и преходящий случай или пример всеобщего и единого; всё дело здесь не в реальном существовании предмета, а в его идеальном содержании, которое есть нечто в себе совершенное и вполне ясное для ума. Но если в чистом созерцании и теории (в объективном отношении) индивидуальное существование лишено в своей отдельности всякого самостоятельного значения, то в практической *жизни*, для нашей деятельной воли (в субъективном отношении), это отдельное эгоистическое бытие особи есть первое и существенное; здесь мы должны во всяком случае с ним считаться, и если это эгоистическое бытие есть сон, то сон тяжелый и мучительный, от которого мы сами не вольны избавиться, который подавляет нас, несмотря на наше сознание его призрачности (если и является такое сознание). Вот этот-то тяжелый и мучительный сон отдельного эгоистического существования, а не объективный характер природы в ее общих формах и представляется с религиозной точки зрения чем-то загадочным и требующим объяснения.

В свете идеального созерцания мы не чувствуем и не утверждаем себя в своей отдельности: здесь погасает мучительный огонь личной воли, и мы сознаем свое существенное единство со всем другим. Но такое идеальное состояние есть в нас только минутное; кроме же этих светлых минут, во всем остальном течении нашей жизни идеальное единство наше со всем другим является для нас как призрачное, несущественное, за настоящую же действительность мы признаем здесь только свое отдельное, особенное *я*: мы замкнуты в себе, непроницаемы для другого, а потому и другое, в свою очередь, непроницаемо для нас. Допуская вообще в теории, что всё другое имеет такое же, как и мы сами, внутреннее субъективное бытие, существует для себя, – мы, однако, совершенно забываем это в действительных практических отношениях, и здесь все другие существа являются для нас не как живые лица, а как пустые личины.

Это-то ненормальное отношение ко всему, это исключительное самоутверждение или эгоизм, всесильный в практической жизни, хотя бы и отвергаемый в теории, это противупоставление себя всем другим и практическое отрицание этих других – и является коренным *злом* нашей природы, и так как оно свойственно всему живущему, так как всякое существо в природе, всякий

зверь, всякое насекомое и всякая былинка в своем собственном бытии отделяет себя ото всего другого, стремится быть всем для себя, поглощая или отталкивая другое (откуда и происходит внешнее, вещественное бытие), то, следовательно, зло есть общее свойство всей природы: вся природа, будучи, с одной стороны, именно в своем идеальном содержании, или объективных формах и законах, только *отражением всеединой идеи*, является, с другой стороны, именно в своем реальном, обособленном и разрозненном существовании как нечто чуждое и враждебное этой идее, как нечто недолжное или дурное, и притом дурное в двояком смысле: ибо если эгоизм, то есть стремление поставить свое исключительное *я* на место всего, или упразднить все собою, есть зло по преимуществу (нравственное зло), то роковая невозможность действительно осуществить эгоизм, т. е. невозможность, оставаясь в своей исключительности, быть действительно всем, – есть коренное *страдание*, к которому все остальные страдания относятся как частные случаи к общему закону. В самом деле, общее основание всякого страдания, как нравственного, так и физического, сводится к зависимости субъекта от чего-нибудь другого ему внешнего, от какого-нибудь внешнего факта, который его насильственно связывает и подавляет; но такая внешняя зависимость очевидно была бы невозможна, если бы данный субъект находился во внутреннем и действительном единстве со всем другим, если бы он чувствовал себя во всем: тогда для него не было бы ничего безусловно чуждого и внешнего, ничто не могло бы его насильственно ограничивать и подавлять; ощущая себя в согласии со всем другим, он и воздействие всего другого на себя ощущал бы как согласное с своей собственной волей, как приятное себе, и, следовательно, ему нельзя было бы испытывать действительное страдание.

Из сказанного ясно, что зло и страдание имеют внутреннее, субъективное значение, они существуют в нас и для нас, т. е. в каждом существе и для него. Они суть *состояния* индивидуального существа: а именно, зло есть напряженное состояние его воли, утверждающей исключительно себя и отрицающей все другое, а страдание есть необходимая реакция другого против такой воли, реакция, которой самоутверждающееся существо подпадает невольно и неизбежно и которую оно ощущает именно как страдание. Таким образом, страдание, составляющее один из характеристических признаков природного бытия, является лишь как необходимое следствие нравственного зла.

Мы видели, что действительное бытие природного мира есть недолжное или ненормальное, поскольку оно противуполагается бытию мира божественного (как безусловной норме); но это противуположение и, следовательно, самое зло есть, как сейчас было показано, только состояние индивидуальных существ и известное их отношение друг к другу (именно отношение отрицательное), а не какая-нибудь самостоятельная сущность или особое начало. Тот мир, который, по слову Апостола, весь во зле лежит, не есть какой-нибудь новый безусловно отдельный от мира божественного, состоящий из своих особых существенных элементов, а это есть только другое, недолжное *взаимоотношение* тех же самых элементов, которые образуют и бытие мира божественного. Недолжная действительность природного мира есть разрозненное и враждебное друг к другу *положение* тех же самых существ, которые в своем нормальном отношении, именно в своем внутреннем единстве и согласии, входят в состав мира божественного. Ибо если Бог, как абсолютное или всесовершенное, содержит в себе всё сущее или все существа, то, следовательно, не может быть таких существ, которые имели бы основания бытия своего вне Бога или были бы субстанциально вне божественного мира; и, следовательно, природа в своем противуположении с Божеством может быть только другим положением или *перестановкою* известных существенных элементов, пребывающих субстанциально в мире божественном.

Итак, эти два мира различаются между собою не по существу, а только по положению: один из них представляет единство всех сущих, или такое их положение, в котором каждый находит себя во всех и все в каждом, – другой же, напротив, представляет такое положение сущих, в котором каждый в себе или в своей воле утверждает себя вне других и против других (что есть зло) и тем самым претерпевает против воли своей внешнюю действительность других (что есть страдание).

Итак, спрашивается: как объяснить такое недолжное положение природного мира, это исключительное самоутверждение сущих? Мы знаем, что самоутверждение есть напряженное состояние воли, сосредоточивающейся в себе, отделяющейся и противупоставляющей себя всему другому. Но воля есть внутреннее действие субъекта, прямое выражение и проявление его собственного существа. Воля есть действие *от себя* или внутреннее движение субъекта, исходящее из него самого; поэтому всякий акт воли по существу своему свободен, всякое изволение есть

произволение (как в языке, по крайней мере русском, воля и свобода суть синонимы)[24].

Таким образом, если зло или эгоизм есть некоторое актуальное напряженное состояние индивидуальной воли, противупоставляющей себя всему, всякий же акт воли по определению своему свободен, то, следовательно, зло есть свободное произведение индивидуальных существ.

Но индивидуальные существа не могут быть свободной причиной зла в качестве существ *физических*, какими они являются в природном вещественном мире, потому что этот мир и они сами, поскольку принадлежат к нему, суть лишь следствия или проявления зла. В самом деле, внешняя материальная раздельность и особенность, характеризующая природную жизнь и образующая природный мир в его противоположности с миром божественным, эта внешняя раздельность физического бытия есть, как мы знаем, прямое следствие внутренней розни и самоутверждения, или эгоизма, который сам, следовательно, лежит глубже всякого материально обособленного бытия – за пределами физического

---

[24] Это нисколько не противоречит той несомненной истине, что все акты воли определяются мотивами. В самом деле, всякий мотив вызывает определенный акт воли только потому, что действует на это определенное существо; это есть только *побуждение*, *вызывающее* известное существо к самостоятельному действию соответственно собственному характеру этого существа; если бы было иначе, если б все дело зависело безусловно от мотива, то данный мотив производил бы свое действие одинаково на всякую волю, в действительности же мы видим не то, ибо один и тот же мотив, напр<имер> чувственное удовольствие, побуждает при известных условиях одно существо к действию, на другое при тех же самых условиях совсем не действует или же вызывает к сопротивлению и отвержению мотива, т. е. для одной воли это есть действительный положительный мотив, для другой же – нет. Следовательно, действительность мотивов, т. е. их способность вызывать в субъекте известный акт воли, первоначально зависит *от самого* же субъекта. Действующая сила принадлежит не мотиву самому по себе, а той воле, на которую он действует и которая, таким образом, и есть прямая причина и существенное основание действия. Если я хорошо действую, находясь под влиянием хороших мотивов, то ведь сами эти хорошие мотивы как такие могут иметь на меня влияние только потому, что я вообще способен хорошо действовать, иначе они были бы надо мною бессильны. Таким образом, мотивами определяется не сама действующая воля в своем качестве и направлении (от которых, напротив, зависит действительность самого мотива), а только вызывается *факт обнаружения* этой воли в данный момент, другими словами, мотивы суть только поводы для действия воли, производящая же причина всякого действия есть самая воля, или, точнее, сам субъект как волящий, т. е. начинающий действие из себя или от себя. Всякий акт воли не есть действие мотива, а *воздействие* субъекта на мотив, определяемое собственным характером субъекта.

существования субъектов в их внешней раздельности и множественности; другими словами, первоначальною свободною причиною зла не может быть индивидуальное существо как физическое явление, само уже обусловленное внешнею необходимостию.

Всеобщий опыт показывает, что всякое физическое существо уже родится во зле; злая воля при эгоизме является у каждого отдельного существа уже в самом начале его физического существования, когда его свободно разумное, или личное, начало еще не действует, так что это коренное зло для него есть нечто данное, роковое и невольное, а никак не его собственное свободное произведение. Безусловная воля не может принадлежать физическому существу как такому, ибо оно уже обусловлено другим и не действует прямо от себя.

Итак, зло, не имея физического начала, должно иметь начало *метафизическое*; производящею причиною зла может быть индивидуальное существо не в своем природном уже обусловленном явлении, а в своей безусловной вечной сущности, которой принадлежит первоначальная и непосредственная воля этого существа. Если наш природный во зле лежащий мир, как земля проклятия и изгнания, произращающая волчцы и терния, есть неизбежное *следствие* греха и падения, то очевидно *начало* греха и падения лежит не здесь, а в том саду Божием, в котором коренится не только древо жизни, но также и древо познания добра и зла, – иными словами: *первоначальное* происхождение зла может иметь место лишь в области вечного доприродного мира.

Мы различаем в доприродном бытии само Божество как всеединое, т. е. как положительное (самостоятельное, личное) единство всего, – и это «всё», которое содержится в божественном единстве и первоначально имеет действительное бытие только в нем, само же по себе есть лишь потенция бытия, первая материя, или не сущее (μὴ ὄν). Так как Божество есть вечное и абсолютное *самоопределение* – ибо как полнота всего, как всеединое, оно не может иметь ничего вне себя и, следовательно, всецело определяется само собою, – то поэтому, хотя Божество как *сущее* и имеет в себе беспредельную и безмерную потенцию, или силу, бытия (без которой ничто существовать не может), но как сущее *всеединое* оно эту потенцию (возможность) вечно *осуществляет*, всегда наполняет беспредельность существования таким же беспредельным, абсолютным содержанием, всегда утоляет им бесконечную жажду бытия, всему сущему свойственную. Не так должно быть в тех частных сущностях, которые в своей совокупности или все-

единстве составляют содержание всеединого Божества. Каждая из этих сущностей, именно как «каждая», т. е. «одна из всех», не есть и не может быть непосредственно в себе «всем». Таким образом, для «каждого» открывается возможность «другого»: «всё», абсолютная полнота бытия в нем (в каждом) открывается как бесконечное стремление, как неутолимая жажда бытия, как темный, вечно ищущий света огонь жизни. Он (каждый) есть «это», но хочет, будучи «этим», быть «всем»; – но «всё» для него, как только «этого», актуально не существует, и потому стремление ко всему (быть всем) есть в нем безусловно неопределенное и безмерное, в себе самом никаких границ не имеющее. Таким образом, это беспредельное (τὸ ἄπειρον), которое в Божестве есть только возможность, никогда не допускаемая до действительности (как всегда удовлетворяемое или от века удовлетворенное стремление), здесь – в частных существах – получает значение коренной стихии их бытия, есть центр и основа всей тварной жизни (μήτηρ τῆς ζωῆς).

Но этот центр натуры не открывается непосредственно и в частных существах, поскольку первоначально все они объемлются единством Божиим и не существуют сами для себя в отдельности, не сознают себя вне божественного всеединства, не сосредоточиваются в себя, и потому τὸ ἄπειρον в них остается сокрытым потенциальным – хотя не в том смысле, как в Боге, в котором это есть вечно potentia post actum, тогда как в них это только potentia ante actum.

В этом первоначальном единстве своем с Божеством все существа образуют один божественный мир в трех главных сферах, смотря по тому, какой из трех основных способов бытия – субстанциального, умственного (идеального) или чувственного (реального) в них преобладает, или каким из трех божественных действий (воля, представление, чувство) они по преимуществу определяются.

Первая сфера божественного мира характеризуется решительным преобладанием глубочайшего, самого внутреннего и духовного начала бытия – воли. Здесь все существа находятся в простом единстве воли с Божеством – в единстве чистой непосредственной любви; они существенно определяются Божественным первоначалом, пребывают «в лоне Отца». Поскольку они принадлежат к этой первой сфере, существа суть чистые духи, и все бытие этих чистых духов прямо определяется их волей, потому что их воля тождественна с всеединою волею Божией. Здесь, таким образом,

преобладающий тон бытия есть безусловная любовь, в которой всё – одно.

Во второй сфере полнота божественного бытия раскрывается во множественности образов, связанных идеальным единством; здесь преобладает представление или умственная деятельность, определяемая умом божественным, и потому существа в этой сфере могут быть названы умами. Здесь все существа имеют бытие не только в Боге и для Бога, но также и друг для друга – в представлении или созерцании; здесь является уже, хотя только идеально, определенность и раздельность, все сущности (идеи) находятся в определенном отношении (ratio, λόγος) друг к другу, и, таким образом, эта сфера есть по преимуществу область божественного Слова (Логоса), идеально выражающего разумную полноту божественных определений. Здесь каждое «умное» существо есть определенная идея, имеющая свое определенное место в идеальном космосе.

В этих двух сферах (духовной и умственной) божественного мира все существующее прямо определяется божественным началом в двух первых образах его бытия. Но если вообще действительность божественного мира состоит во взаимодействии между единым и всем, т. е. между самим божественным началом и множественностью содержимых им существ, то в этих двух первых сферах самих по себе божественный мир не может иметь своей полной действительности, так как здесь нет настоящего взаимнодействия; ибо существа как чистые духи и чистые умы, находясь в непосредственном единстве с Божеством, не имеют отдельного обособленного или в себе сосредоточенного существования и как такие не могут от себя самих внутренно воздействовать на божественное начало. В самом деле, существа в первой сфере или как чистые духи, находясь в непосредственном единстве божественной воли и любви, имеют здесь сами по себе только потенциальное существование; во второй же сфере, хотя эти множественные существа и выделяются божественным Логосом как определенные объективные образы, в постоянном определенном отношении друг к другу и, следовательно, получают здесь некоторую особность, но особность чисто идеальную, так как все бытие этой сферы определяется умственным созерцанием или чистым представлением. Но такой идеальной особности его элементов недостаточно для самого божественного начала как единого; для него необходимо, чтобы множественные существа получили свою собственную реальную особность, ибо иначе силе

божественного единства или любви не на чем будет проявиться или обнаружиться во всей полноте своей. Поэтому божественное существо не может довольствоваться вечным созерцанием идеальных сущностей (созерцать их и ими созерцаться); ему не довольно обладать ими как своим предметом, своею идеей и быть для них только идеею; но будучи «свободно от зависти», т. е. от исключительности, оно хочет их собственной реальной жизни, т. е. выводит свою волю из того безусловного субстанционального единства, которым определяется первая сфера божественного бытия, обращает эту волю на всю множественность идеальных предметов, созерцаемых во второй сфере, и останавливается на каждом из них в отдельности, сопрягается с ним актом своей воли и тем утверждает, запечатлевает его собственное самостоятельное бытие, имеющее возможность воздействовать на божественное начало; каковым реальным воздействием образуется третья сфера божественного бытия. Этот акт (или эти акты) божественной воли, соединяющейся с идеальными предметами или образами божественного ума и дающей им чрез то реальное бытие, и есть собственно акт божественного творчества. К пояснению его может служить следующее соображение. Хотя идеальные существа (или умы), составляющие предмет божественного действия, и не имеют сами по себе в отдельности субстанциального бытия или безусловной самостоятельности, – что противоречило бы единству сущего, – но каждое из них представляет собою некоторую идеальную особенность, некоторое характеристическое свойство, делающее этот предмет тем, что он есть, и отличающее его ото всех других, так что он имеет всегда безусловно самостоятельное значение, если еще не по существованию, то по сущности или идее (non quoad existentiam, sed quoad essentiam), т. е. по тому внутреннему свойству, которым определяется его мыслимое или умосозерцаемое отношение ко всему другому, или его понятие (λόγος), независимое от его реального существования. Но Божество как внутренно всеединое или всеблагое вполне утверждает *все другое*, т. е. свою волю как беспредельную потенцию бытия (τὸ ἄπειρον) полагает во всё другое, не задерживая ее в себе как *едином*, а осуществляя или объективируя ее для себя как *всеединого*. В силу же принадлежащей всему другому, т. е. каждой божественной идее или каждому предметному образу, существенной особенности (по которой он есть *это*), каждый такой образ, каждая идея, с которой сопрягается божественная воля, не относится безразлично к этой воле, а необходимо видоизменяет

ее действие согласно своей особенности, дает ему свой специфический характер, так сказать, отливает его в свою собственную форму, ибо очевидно, что свойство актуальной воли необходимо определяется не только волящим, но и предметом его. Каждый предметный образ, воспринимая беспредельную божественную волю *по-своему*, в силу своей особенности, тем самым усвоивает ее, т. е. делает ее своею; таким образом, эта воля перестает быть уже только божественной: воспринятая определенным образом (идеею) и от него получив свой особенный определенный характер, она становится столько же принадлежностью этого предметного образа в его особенности, сколько и действием божественного существа. Таким образом, беспредельная сила бытия (τὸ ἄπειρον), которая в Божестве всегда покрывается актом, ибо Бог всегда (*вечно*) хочет или любит всё и всё имеет в себе и для себя, эта беспредельная потенция в каждом частном существе перестает покрываться его актуальностию, ибо эта актуальность не есть *всё*, а только одно из *всего*, *нечто особенное*. Т. е. каждое существо теряет свое непосредственное единство с Божеством, и акт Божией воли, который в Божестве, не будучи никогда отделен от всех других, не имеет границы, в самом частном существе получает такую границу. Но, обособляясь таким образом, это существо получает возможность воздействовать на единую божественную волю, определяя ее от себя так, а не иначе. Особенная идея, с которою соединяется акт божественной воли, сообщая этому акту свой особенный характер, выделяет его из абсолютного непосредственного единства воли божественной, получает его *для себя* и в нем приобретает живую силу действительности, дающую ей возможность существовать и действовать от себя в качестве особи или самостоятельного субъекта. Таким образом, теперь уже являются не идеальные только существа, имеющие свою жизнь только в созерцании Божества, а живые существа, имеющие собственную действительность и от себя воздействующие на божественное начало. Такие существа мы называем душами. Итак, вечные предметы божественного созерцания, делаясь предметами особенной божественной воли (точнее, обособляя в силу присущей им особенности действующую в них волю Божию), становятся «в душу живу»; другими словами, существа, субстанциально содержащиеся в лоне единого Бога Отца, идеально созерцаемые и созерцающие в свете божественного Логоса, силою животворящего Духа получают собственное реальное бытие и действие.

Единство божественного начала, субстанциально пребывающее в первой сфере бытия, идеально проявляемое во второй, может получить свое реальное осуществление только в третьей. Во всех трех сферах мы различаем действующее божественное начало единства, или Логос, как прямое проявление Божества, и то «многое» или «всё», которое объединяется действием этого единого, воспринимаст его в себя и осуществляет. Но в первой сфере это «всё» само по себе существует только потенциально, во второй – только идеально и лишь в третьей получает собственное действительное существование, а потому и единство этой сферы, производимое божественным Логосом, является впервые как действительное самостоятельное существо, могущее от себя воздействовать на божественное начало. Только здесь объект божественного действия становится настоящим актуальным субъектом и самое действие становится настоящим взаимодействием. Это второе произведенное единство, противустоящее первоначальному единству божественного Логоса, есть, как мы знаем, душа мира, или идеальное человечество (София), которое содержит в себе и собою связывает все особенные живые существа или души. Представляя собою реализацию Божественного начала, будучи его образом и подобием, первообразное человечество, или душа мира, есть вместе и единое и всё; она занимает посредствующее место между множественностью живых существ, составляющих реальное содержание ее жизни, и безусловным единством Божества, представляющим идеальное начало и норму этой жизни. Как живое средоточие или душа всех тварей и вместе с тем реальная форма Божества – сущий субъект тварного бытия и сущий объект божественного действия; причастная единству Божию и вместе с тем обнимая всю множественность живых душ, всеединое человечество, или душа мира, есть существо двойственное; – заключая в себе и божественное начало и тварное бытие, она не определяется исключительно ни тем ни другим и, следовательно, пребывает свободною; присущее ей божественное начало освобождает ее от ее тварной природы, а эта последняя делает ее свободной относительно Божества. Обнимая собою все живые существа (души), а в них и все идеи, она не связана исключительно ни с одною из них, свободна ото всех, – но будучи непосредственным центром и реальным единством всех этих существ, она в них, в их особности получает независимость от божественного начала, возможность воздействовать на него в качестве свободного субъекта. Поскольку она воспринимает в себя Божественного Логоса

и определяется им, душа мира есть человечество – божественное человечество Христа – тело Христово, или София. Воспринимая единое божественное начало и связывая этим единством всю множественность существ, мировая душа тем самым дает божественному началу полное действительное осуществление во всем; посредством нее Бог проявляется как живая действующая сила во всем творении, или как Дух Святый. Другими словами: определяясь или образуясь Божественным Логосом, мировая душа дает возможность Духу Святому осуществляться во всем, ибо то, что в свете Логоса раскрывается в идеальных образах, то Духом Святым осуществляется в реальном действии. Отсюда ясно, что мировая душа содержит в единстве все элементы мира, лишь поскольку она сама подчиняется воспринимаемому ею божественному началу, поскольку она имеет это божественное начало единственным предметом своей жизненной воли, безусловною целью и средоточием своего бытия; ибо лишь поскольку она сама проникается божественным всеединством, может она проводить его и во все творение, объединяя и подчиняя себе всю множественность существ силою присущего ей Божества. Поскольку она обладаема Божеством, постольку она обладает всем, ибо в Божестве все в единстве; утверждая же себя во всеединстве, она тем самым свободна ото всего в особенности, свободна в положительном смысле как всем обладающая. Но мировая душа воспринимает Божественное начало и определяется им не по внешней необходимости, а по собственному воздействию, ибо, как мы знаем, она по самому положению своему имеет в себе начало самостоятельного действия, или волю, т. е. возможность начинать от себя внутреннее движение (стремление). Другими словами, мировая душа может сама избирать предмет своего жизненного стремления.

Какой же может это быть предмет, к чему помимо божественного начала может стремиться мировая душа? Она всем обладает, беспредельная потенция бытия (τὸ ἄπειρον) в ней удовлетворена. Но удовлетворена не безусловно и потому не окончательно. «Всё» как содержание своего бытия (свою идею) мировая душа непосредственно имеет не от себя, а от Божественного начала, которое существенно первее ее, ею предполагается и ее определяет. Только как открытая во внутреннем существе своем действию Божественного Логоса, мировая душа в нем и от него получает силу надо всем и всем обладает. Поэтому, хотя и обладая всем, мировая душа может хотеть обладать им *иначе*, чем обладает, т. е.

может хотеть обладать им *от себя* как Бог, может стремиться, чтобы к полноте бытия, которая ей принадлежит, присоединилась и абсолютная *самобытность* в обладании этою полнотою, – что́ ей не принадлежит. В силу этого душа может отделить относительный центр своей жизни от абсолютного центра жизни Божественной, может утверждать себя вне Бога. Но тем самым необходимо душа лишается своего центрального положения, ниспадает из всеединого средоточия Божественного бытия на множественную окружность творения, теряя свою свободу и свою власть над этим творением; ибо такую власть она имеет не от себя, а только как посредница между творением и Божеством, от которого она теперь в своем самоутверждении отделяется. Останавливая же свою волю на самой себе, сосредоточиваясь в себе, она отнимает себя у всего, сама становится лишь одним из многих. Когда же мировая душа перестает объединять собою всех, – все теряют свою общую связь, и единство мироздания распадается на множество отдельных элементов, всемирный организм превращается в механическую совокупность атомов. Ибо все частные, особенные элементы мирового организма, сами по себе именно как особенные (каждый как «нечто», а не всё, как «это», а не другое), не находятся в непосредственном единстве друг с другом, а имеют это единство лишь посредством мировой души как общего их средоточия, всех их в себе заключающего и собою обнимающего. С обособлением же мировой души, когда она, возбуждая в себе свою особенную волю, тем самым отделяется ото всего, – частные элементы всемирного организма теряют в ней свою общую связь и, предоставленные самим себе, обрекаются на разрозненное эгоистическое существование, корень которого есть зло, а плод – страдание. Таким образом, вся тварь подвергается суете и рабству тления не добровольно, а по воле подвергнувшего ее, т. е. мировой души как единого свободного начала природной жизни.

ЧТЕНИЕ ДЕСЯТОЕ

Отпавший от божественного единства природный мир является как хаос разрозненных элементов. Множественность распавшихся элементов, чуждых друг другу, непроницаемых друг для друга, выражается в реальном *пространстве*. Реальное пространство не состоит только в форме протяженности – такую форму имеет всякое бытие для другого, всякое представление, протяженным

или пространственным в этом смысле, т. е. формально, является все содержание даже внутреннего психического мира, когда мы его конкретно представляем[25]; но это пространство есть только идеальное, не полагающее никакой постоянной и самостоятельной границы для нашего действия; реальное же пространство или внешность необходимо происходит из распадения и взаимного отчуждения всего существующего, в силу которого каждое существо во всех других имеет постоянную и принудительную границу своих действий. В этом состоянии внешности каждое единичное существо, каждый элемент исключается или выталкивается всеми другими и, сопротивляясь этому внешнему действию, занимает некоторое определенное место, которое и стремится сохранить исключительно за собою, обнаруживая силу косности и непроницаемости. Вытекающая из такого механического взаимодействия элементов сложная система внешних сил, толчков и движений образует мир *вещества*. Но этот мир не есть мир элементов безусловно однородных; мы знаем, что каждый реальный элемент, каждое единичное существо (атом) имеет свою особенную индивидуальную сущность (идею), и если в порядке божественном все эти элементы, положительно восполняя друг друга, составляют цельный и согласный организм, то в порядке природном мы имеем этот же организм, распавшийся реально (actu), но сохраняющий свое идеальное единство в скрытой потенции и стремлении. Постепенное осуществление этого стремления, постепенная реализация идеального всеединства составляет смысл и цель мирового процесса. Как под божественным порядком всё *вечно есть* абсолютный организм, так по закону природного бытия всё постепенно *становится* таким организмом *во времени*[26].

Душа этого становящегося организма – душа мира в начале мирового процесса лишена в действительности той всеединящей организующей силы, которую она имеет только в соединении с божественным началом как воспринимающая и проводящая его в мир; отделенная же от него, сама по себе она есть только неопре-

---

[25] Например, во сне мы несомненно представляем себя в известном пространстве, и все, что во сне совершается, все образы и картины сновидений представляются в пространственной форме.

[26] Если пространство есть форма внешнего единства природного мира и условие механического взаимодействия существ, то время есть форма внутреннего объединения и условие для восстановления органической связи существующего, которая в природе, не будучи *данною*, по необходимости является *достигаемою*, т. е. как *процесс*.

деленное стремление к всеединству, неопределенная пассивная возможность (потенция) всеединства. Как неопределенное стремление, не имеющее еще никакого определенного содержания, мировая душа, или натура[27], не может сама собою достигнуть того, к чему она стремится, т. е. всеединства, она не может из самой себя породить его. Для того чтобы привести к единству и согласию разрозненные и враждебные элементы, необходимо каждому определить особое назначение, ввести его в определенное положительное отношение ко всем другим, – иными словами, необходимо не просто соединить всё, но соединить всё в определенной положительной *форме*. Эта определенная форма всеединства или вселенского организма содержится в Божестве как вечная идея, в мире же, т. е. в совокупности элементов (всего существующего), вышедших из единства, в этом мире, или, лучше сказать, в этом хаотическом бытии всего, составляющем первоначальный факт, вечная идея абсолютного организма должна быть постепенно реализована, и стремление к этой реализации, стремление к воплощению божества в мире – стремление общее и единое во всех и потому переходящее за пределы каждого – это стремление, составляющее внутреннюю жизнь и начало движения во всем существующем, и есть собственно мировая душа. И если, как сказано, сама по себе мировая душа реализоваться не может за неимением в себе для того определенной положительной формы, то очевидно она в своем стремлении к реализации должна искать этой формы в другом, и она может найти ее только в том, что эту форму вечно в себе содержит, т. е. в божественном начале, которое, таким образом, является как активное, образующее и определяющее начало мирового процесса.

Само по себе божественное начало есть вечное всеединое, пребывающее в абсолютном покое и неизменности; но по отношению к выступившей из него множественности конечного бытия божественное начало является как *действующая* сила единства – Логос ad extra. Множественное бытие в своей розни восстает против божественного единства, отрицает его; но Божество, будучи по существу своему начало всеединства, отрицательным действием разрозненного бытия только вызывается к положительному противодействию, к обнаружению своей единящей силы, сначала

---

[27] Латинское слово natura (имеющая родиться) весьма выразительно для обозначения мировой души; ибо она в самом деле еще не существует как действительный субъект всеединства — в этом качестве она еще имеет родиться.

в форме внешнего закона полагающей *предел* распадению и розни элементов, а затем постепенно осуществляющей новое положительное объединение этих элементов в форме абсолютного организма, или внутреннего всеединства.

Итак, божественное начало является здесь (в мировом процессе) как действующая сила абсолютной идеи, стремящейся реализоваться или воплотиться в хаосе разрозненных элементов. Таким образом, здесь божественное начало стремится к тому же, к чему и мировая душа – к воплощению божественной идеи или к обожествлению (theosis) всего существующего чрез введение его в форму абсолютного организма, – но с тою разницей, что мировая душа как сила пассивная, как чистое стремление, первоначально не знает, к чему стремиться, т. е. не обладает идеею всеединства, божественный же Логос, как начало положительное, как сила действующая и образующая, в самом себе имеет и дает мировой душе идею всеединства как определяющую форму. В мировом процессе и божественное начало, и душа мира являются как стремление, но стремление божественного начала – это стремление реализовать, воплотить в другом то, что оно уже имеет в себе, что знает и чем владеет, т. е. идею всеединства, идею абсолютного организма; стремление же мировой души – получить от другого то, чего она еще не имеет в себе, и полученное уже воплотить в том, что она имеет, с чем она связана, т. е. в материальном бытии, в хаосе разрозненных элементов; но так как цель стремления одна и та же – воплощение божественной идеи и так как осуществление этой цели возможно только при совместном действии божественного начала и мировой души (потому что божественное начало не может непосредственно реализовать свою идею в разрозненных элементах материального бытия, как в чем-то себе чуждом и противуположном, а мировая душа не может непосредственно объединить этих элементов, не имея в себе определенной формы единства), то вследствие этого стремление божественного начала к воплощению идеи делается его стремлением к *соединению* с мировою душою, как обладающею *материалом* для такого воплощения, и, в свою очередь, стремление мировой души к реализации единства в ее материальных элементах становится стремлением к божественному началу как содержащему абсолютную *форму* для этого единства.

Таким образом, воплощение божественной идеи в мире, составляющее цель всего мирового движения, обусловливается соединением божественного начала с душою мира, причем первое

представляет собою действующий, определяющий, образующий или оплодотворяющий элемент, а мировая душа является силою пассивною, которая воспринимает идеальное начало и воспринятому сообщает материю для его развития, оболочку для его полного обнаружения. Но теперь может возникнуть вопрос: почему это соединение божественного начала с мировою душою и происходящее отсюда рождение вселенского организма как воплощенной божественной идеи (Софии), – отчего это соединение и это рождение не происходят разом в одном акте божественного творчества? Зачем в мировой жизни эти труды и усилия, зачем природа должна испытывать муки рождения и зачем, прежде чем произвести совершенную форму, соответствующую идее, прежде чем породить совершенный и вечный организм, она производит столько безобразных, чудовищных порождений, не выдерживающих жизненной борьбы и бесследно погибающих? зачем все эти выкидыши и недоноски природы? зачем Бог оставляет природу так медленно достигать своей цели и такими дурными средствами? зачем вообще реализация божественной идеи в мире есть постепенный и сложный процесс, а не один простой акт? Ответ на этот вопрос весь заключается в одном слове, выражающем нечто такое, без чего не могут быть мыслимы ни Бог, ни природа, – это слово есть *свобода*. Свободным актом мировой души объединяемый ею мир отпал от Божества и распался сам в себе на множество враждующих элементов; длинным рядом свободных актов все это восставшее множество должно примириться с собою и с Богом и возродиться в форме абсолютного организма. Если все существующее (в природе или мировой душе) должно соединиться с Божеством – а в этом цель всего бытия, – то это единство, чтобы быть действительным единством, очевидно должно быть обоюдным, т. е. идти не только от Бога, но и от природы, быть и ее собственным делом. Но ее делом всеединство не может быть в одном непосредственном акте, как оно вечно есть у Бога: в природе, напротив, как отделяющейся от Бога, непосредственно актуальное бытие принадлежит не идеальному всеединству, а материальной розни, всеединство же является в ней как чистое стремление, первоначально совсем неопределенное и пустое; всё в хаосе, в единстве еще ничего, следовательно, всё, будучи вне единства, может только в силу своего стремления *переходить* к единству и переходить постепенно: потому что первоначально мировая душа совершенно не знает всеединства, она стремится к нему бессознательно, как слепая сила, она стремится к нему только как к

чему-то другому; содержание этого другого для нее есть нечто совершенно чуждое и неведомое, и если бы это содержание, т. е. всеединство, во всей своей полноте было разом сообщено или передано ей, то это для нее явилось бы только как внешний *факт*, как что-то роковое и насильственное; а для того чтобы иметь его как свободную идею, она должна сама усвоивать или овладевать им, т. е. от своей неопределенности и пустоты переходить все к более и более полным определениям всеединства. Таково общее основание мирового процесса.

После ряда внешних соединений божественного начала с мировою душою и внешних проявлений божественной идеи (всеединства) в природном мире, начиная от самого простого, общего и внешнего, выражающегося в том законе всемирного тяготения, по которому всё существующее бессознательным слепым влечением притягивается друг к другу, переходя далее к более сложным способам соединения, выражающимся, например, в законах химического сродства тел, по которым (законам) уже не каждое соединяется с каждым в одинаковом притяжении, различающемся только по внешним пространственным отношениям (расстояниям), а уже определенные тела соединяются с определенными в определенных (для каждого) отношениях, – переходя далее к еще более сложной и вместе с тем более индивидуальной форме единства, которую мы находим в строении и жизни растительных и животных организмов, где начало природного единства, или мировая душа, уже явно, хотя все еще неполно и наружно, реализуется в определенных и постоянных образованиях, связывающих материальные элементы в некоторое прочное и устойчивое целое, в самом себе имеющее форму и закон своей жизни, – космогонический процесс заключается созданием совершенного организма – человеческого. Прогрессивный ход этого процесса объясняется таким образом. Мировая душа первоначально, как чистое бессодержательное стремление к единству всего, может получить это единство сперва лишь в самой общей и неопределенной форме (в законе всеобщего тяготения). Это есть уже некоторая действительная, хотя еще совершенно общая и пустая форма единства, и, следовательно, мировая душа здесь уже некоторым образом реализуется. Но этою формою единства мировая душа не покрывается, так как она есть потенция не этого, а абсолютного единства. Поэтому она снова стремится, но уже не как чистая потенция, а как потенция, уже в некоторой мере реализованная (в первой общей форме единства), и, следовательно, стремится не

к единству вообще, а к некоторому новому, ей еще невсдомому единству, могущему более удовлетворить ее, нежели то, которое она имеет. С своей стороны активное начало мирового процесса (Божественный Логос), имея теперь перед собою мировую душу уже не как чистую потенцию, а как потенцию, известным образом реализованную, именно как действительное единство тяготеющих друг к другу элементарных сил, может соединиться с нею уже некоторым новым, более определенным образом и породить через нее некоторую новую, более сложную и глубокую связь мировых элементов, для которой прежняя, уже осуществленная их связь служит реальным базисом или материальною средою. На этой новой ступени процесса мировая душа является, таким образом, облеченною в некоторую уже более совершенную форму единства, является полнее реализованною; но поскольку и эта новая форма еще не выражает собою абсолютного единства, возникает новое стремление, при осуществлении которого достигнутая перед тем форма единства в свою очередь служит материальною основою и т. д. Таких последовательных ступеней в мировом процессе можно различать великое множество, но мы укажем три главные эпохи этого процесса: первая, когда космическая материя господствующим действием силы тяготения стягивается в великие космические тела, – эпоха звездная, или астральная; вторая, когда эти тела становятся базисом для развития более сложных сил (т. с. форм мирового единства) – теплоты, света, магнетизма, электричества, химизма и вместе с тем конкретно расчленяются на сложную и гармоническую систему тел, какова наша солнечная система; и, наконец, третья эпоха, когда в пределах такой системы некоторый уже обособившийся индивидуальный член ее (какова наша земля) становится материальным базисом для таких образований, в которых вместо господствовавшего дотоле противуположения весомой, косной, непроницаемой материи и невесомого, вечно движущего и всепроницающего *эфира*, как чистой среды единства, является конкретное слияние единящей формы с осиленными ею материальными элементами в *жизни органической*.

После всего этого космогонического процесса, в котором божественное начало, соединяясь всё теснее и теснее с мировою душою, всё более и более осиливает хаотическую материю и наконец вводит ее в совершенную форму человеческого организма, – когда таким образом создана в природе внешняя оболочка для божественной идеи, начинается новый процесс развития

самой этой идеи, как начала внутреннего всеединства, в форме *сознания* и свободной деятельности.

В человеке мировая душа впервые внутренно соединяется с божественным Логосом в сознании как чистой форме всеединства. Будучи реально только одним из множества существ в природе, человек, в сознании своем имея способность постигать разум, или внутреннюю связь и смысл (λὸγος), всего существующего, является в идее как *всё* и в этом смысле есть второе всеединое, образ и подобие Божие. В человеке природа перерастает саму себя и переходит (в сознании) в область бытия абсолютного. Воспринимая и нося в своем сознании вечную божественную идею и вместе с тем по фактическому происхождению и существованию своему неразрывно связанный с природой внешнего мира, человек является естественным посредником между Богом и материальным бытием, проводником всеединящего божественного начала в стихийную множественность, – устроителем и организатором вселенной. Эта роль, изначала принадлежащая мировой душе как вечному человечеству, в человеке природном, т. е. происшедшем в мировом процессе, получает первую возможность фактического осуществления в порядке природы. Ибо все остальные существа, порожденные космическим процессом, имеют в себе actu лишь одно начало природное, материальное, божественная же идея в действии Логоса есть для них лишь внешний закон, внешняя форма бытия, которой они подлежат по естественной необходимости, но которую они не сознают как свою; здесь между частным конечным бытием и универсальною сущностию нет внутреннего примирения, «всё» есть лишь внешний закон для «этого»; только один человек изо всего творения, находя себя фактически как «это», сознает себя в идее как «всё». Таким образом, человек не ограничивается одним началом, но, имея в себе, во-первых, стихии материального бытия, связывающие его с миром природным, имея, во-вторых, идеальное сознание всеединства, связывающее его с Богом, человек, в-третьих, не ограничиваясь исключительно ни тем ни другим, является как свободное «я», могущее так или иначе определять себя по отношению к двум сторонам своего существа, могущее склониться к той или другой стороне, утвердить себя в той или другой сфере. Если в своем идеальном сознании человек имеет *образ* Божий, то его безусловная свобода от идеи, так же как и от факта, эта формальная беспредельность человеческого «я» представляет в нем *подобие* Божие. Человек не только имеет ту же внутреннюю сущность жизни – всеединство, – кото-

рую имеет и Бог, но он свободен восхотеть иметь ее как Бог, т. е. может от себя восхотеть быть как Бог. Первоначально он имеет эту сущность от Бога, поскольку он определяется ею в непосредственном восприятии, поскольку его ум внутренно совпадает с божественным Логосом. Но он (или мировая душа в нем) в силу своей беспредельности не довольствуется этим пассивным единством. Он хочет иметь божественную сущность от себя, хочет сам овладеть ею, или усвоить ее. Для того чтобы иметь ее и от себя, а не от Бога только, он утверждает себя отдельно от Бога, вне Бога, отпадает или отделяется от Бога в своем сознании, так же как первоначально мировая душа отделилась от Него во всем бытии своем.

Но, восставая против божественного начала всеединства, исключая его из своего сознания, человек тем самым подпадает под власть материального начала, ибо он был свободен от этого последнего, лишь поскольку имел противовес в первом, – был свободен от власти природного факта лишь силою божественной идеи; исключив же из себя ее, он сам становится только фактом вместо господствующего центра в природном мире, становится одним из множества природных существ, вместо средоточия «всего» становится только «этим». Если прежде, как духовный центр мироздания, он обнимал своею душою всю природу и жил с нею одной жизнью, любил и понимал, а потому и управлял ею, то теперь, утвердившись в своей самости, закрыв от всего свою душу, он находит себя в чужом и враждебном мире, который не говорит уже с ним на понятном языке и сам не понимает и не слушается его слова. Если прежде человек имел в своем сознании прямое выражение всеобщей органической связи существующего и этой связью (идеей всеединства) определялось все содержание его сознания, то теперь, перестав иметь эту связь в себе, человек теряет в ней организующее начало своего внутреннего мира – мир сознания превращается в хаос. Образующие начала, действовавшие во внешней природе и дошедшие в сознании человеческом до своего внутреннего единства, снова его теряют. Сознание является простою формой, ищущею своего содержания. Это содержание является здесь, таким образом, как внешнее, как нечто такое, что сознание должно еще сделать своим, должно еще усвоить. Это внутреннее усвоение сознанием абсолютного содержания (по необходимости постепенное) образует новый процесс, субъектом которого является мировая душа в форме действительного подчиненного естественному порядку человечества. Начало зла,

т. е. исключительное самоутверждение, повергнувшее всё существующее в первобытный хаос и внешним образом осиленное в космическом процессе, теперь снова выступает в новом виде как сознательное свободное действие индивидуального человека, и новый возникающий процесс имеет целью внутреннее нравственное преодоление этого злого начала.

Мировая душа, достигшая в человеке до внутреннего соединения с божественным началом, перешедшая за пределы внешнего природного бытия и сосредоточившая всю природу в идеальном единстве свободного человеческого духа, – свободным актом того духа снова теряет свою внутреннюю связь с абсолютным существом, в качестве природного человечества впадает во власть материального начала, в «работу тления», и только в безусловной форме сознания сохраняет возможность (потенцию) нового внутреннего соединения с Божеством. Как в начале общего мирового (космогонического) процесса мировая душа является как чистая потенция единства без всякой определенной формы и действительного содержания (так как вся действительность принадлежит хаосу), так и здесь, в начале процесса человеческого, или исторического, человеческое сознание, т. е. мировая душа, достигшая формы сознания, является как чистая потенция идеального всеединства, вся же действительность сводится к хаосу внешних природных явлений, возникающих для сознания во внешнем порядке пространства, времени и механической причинности, но без внутреннего единства и связи. Для сознания, утратившего внутреннее единство всего в Духе божественном, становится доступным только то внешнее единство, которое порождается космическим действием божественного Логоса на мировую душу как материю мирового процесса. Сознание человечества стремится воспроизвести в себе те определенные формы единства, которые уже были порождены космическим процессом в природе вещественной, и единящие силы этой последней (порождения Димиурга и мировой души) являются теперь в сознании как определяющие его, дающие ему содержание начала, постепенно обнаруживаются и господствуют в нем как владыки не только внешнего мира, но и самого сознания, как настоящие *боги*. Таким образом, этот новый процесс есть прежде всего процесс теогонический, не в том, разумеется, смысле, чтобы эти господствующие начала создавались в самом этом процессе, чтобы человечество выдумывало своих богов, – мы знаем, что эти начала существуют до человека в качестве космических сил, – но в этом качестве они не суть боги

(ибо нет богов без поклонников), богами они становятся только для сознания человеческого, которое признает их таковыми, подпавши их владычеству вследствие отделения своего от единого божественного центра.

Так как и исходная точка и определяющие начала теогонического процесса суть те же самые, как и в процессе космогоническом, и различие заключается лишь в форме сознания[28], то естественно ожидать существенной аналогии между этими двумя процессами. И действительно, даже те недостаточные и плохо разработанные сведения, какие мы имеем о теогоническом процессе (т. е. развитие древней мифологии), позволяют нам установить такую аналогию между этим развитием и космогоническим процессом. Как этот последний, рассматриваемый в своем целом, представляет три главные эпохи: астральную, в которой хаос вещественных элементов, повинуясь силе тяготения, впервые расчленяется на множество космических тел; солярную, в которой эти тела расчленяются в сложные и гармонические системы (из коих для нас существует только одна – наша солнечная система), и, наконец, теллурическая эпоха, когда в пределах самой солнечной системы известное уже обособившееся тело (для нас наша земля) становится базисом для развития более сложных и дифференцированных форм единства, в которые облекается органическая жизнь мировой души, – точно так же и в процессе теогоническом мы различаем три соответствующие эпохи: 1) когда мировое единство открывается природному сознанию человечества в астральной форме, и божественное начало почитается как огненный владыка небесных воинств – эпоха звездопоклонства, или цабеизма; господствующий бог этой эпохи является для отчужденного от божественной сферы сознания как существо безмерно высокое, несоизмеримое с человеком, поэтому чуждое, непонятное и страшное ему; в своей бесконечной возвышенности оно требует безусловного подчинения, оно не допускает ничего рядом с собою, оно исключительно и деспотично, – это бог безусловной замкнутости и косности, враждебный всякому движению и

[28] Говоря определеннее, образующие начала материальной природы, существующие и действующие в ней силы единства, которые человеческий дух первоначально имел в себе и под собою как свой базис (поскольку и сознание человеческое возникло генетически из того же мирового процесса), — эти силы теперь (вследствие падения человека) являются вне его и над ним и, постепенно вступая в сознание (в теогоническом процессе), овладевают им как силы высшие, или божественные.

живому творчеству, – это Кронос, пожирающий своих детей, это Молох, сжигающий детей человеческих; пережившую тысячелетия и несколько смягченную форму этого небесного деспота узнаем мы в Аллахе мусульман. Одержимое этою божественной силой сознание стремится исключить всякое свободное движение человеческих сил, разнообразие жизненных форм всякий культурный прогресс. Но недолго может довольствоваться всечеловеческое сознание этим величественным, но скудным и пустынным единством, и скоро вслед за неподвижным и неизменным богом звездного неба выступает вечно движущийся и изменяющийся, страдающий и торжествующий, благой и светлый бог – солнце. За религией астральной повсюду следует религия солярная: у всех народов древности в известную эпоху их религиозного сознания встречаем мы господствующий образ светлого солнечного бога, сначала борющегося, совершающего славные подвиги (Кришна, Мелькарт, Геркулес), потом страждущего, побежденного врагами и умирающего (Озирис, Аттис, Адонис), и, наконец, воскресающего и торжествующего над врагами (Митра, Персей, Аполлон). Но как в мире физическом солнце есть не только источник света, но также и источник всей органической жизни на земле, так и религиозное сознание естественно переходит от бога света к богу земной органической жизни (Шива, Дионис). Здесь божественное начало является как начало природного органического процесса вне человека и в нем самом; идея единства (всегдашнее содержание религии) принимает форму родового единства органической жизни, и особенное религиозное значение получает тот естественный акт, которым это единство сохраняется: повсюду в древнем мире в известную эпоху за солярным культом возникает и борется с ним за преобладание культ фаллический – религия родового процесса, обоготворение тех актов и тех органов, которые служат этому родовому единству.

В этих фаллических религиях человеческая душа, подчиненная сначала далеким силам небесных светил и во всеобъемлющей бесконечности звездного неба видевшая прямое выражение бесконечности и единства божественного, перешедшая затем к более близкой и деятельной силе солнечного света и в этом благотворном светиле как центре своего физического мира находившая ясный образ божества как центрального действующего начала вселенной, – в религиях фаллических душа наконец возвращается к своему собственному материальному началу и высшее природное проявление мировой связи находит в сложном

единстве родовой органической жизни. Здесь индивидуальная человеческая душа подчиняется и поклоняется общей природной жизни человечества – жизни рода. Но эта родовая жизнь, это единство рода, поддерживаемое только постоянно возобновляющимся процессом рождения, это единство, никогда в действительности не осуществляемое для индивидуальной души (потому что жизнь родовая поддерживается здесь на счет жизни индивидуальной, поглощая, а не восполняя ее, так что жизнь рода есть смерть особи), – это дурное, отрицательное единство родовой жизни не может удовлетворить мировой души, которая в человеке уже достигла способности внутреннего, положительного единства.

Как космогонический процесс закончился порождением сознательного существа человеческого, так результатом процесса теогонического является самосознание человеческой души как начала духовного, свободного от власти природных богов, способного воспринимать божественное начало в себе самом, а не чрез посредство космических сил. Это освобождение человеческого самосознания и постепенное одухотворение человека чрез внутреннее усвоение и развитие божественного начала образует собственно исторический процесс человечества. Первыми двигателями этого исторического процесса выступают три великие народа древности: индусы, греки и иудеи. Относительное значение их в религиозной истории было прежде указано[29]. Но достигнутые нами теперь понятия о мировой душе и о мировом процессе бросают некоторый новый свет на религиозно-исторический характер этих трех народов.

В Индии человеческая душа впервые освобождена от власти космических сил, как бы опьянена своей свободой, сознанием своего единства и безусловности; ее внутренняя деятельность ничем не связана, она свободно грезит, и в этих грезах все идеальные порождения человечества уже заключены в зародыше, все религиозные и философские учения, поэзия и наука, но всё это в безразличной неопределенности и смешении, как бы во сне, всё сливается и перепутывается, всё есть одно и то же, и потому всё есть ничто. Буддизм сказал последнее слово индийского сознания; всё существующее и несуществующее одинаково есть лишь иллюзия и сон. Эта точка зрения первоначального единства и безразличия, это самосознание души в себе самой, потому что

[29] В 3-м, 4-м и 5-м чтениях.

в себе самой как чистая потенция, в отдельности от активного божественного начала, дающего ей содержание и действительность, душа, конечно, есть ничто.

Но освобожденная от материального содержания жизни и вместе с тем сознавшая себя как ничто в себе самой, душа или должна отречься от существования, или же искать нового, нематериального содержания. На первом решении остановилось в принципе индийское и вообще восточное сознание, вторым путем пошло классическое человечество. В греко-римском мире человеческая душа является свободной уже не только от внешних космических сил, но и от самой себя, от своего внутреннего, чисто субъективного самосозерцания, в которое она погружена у индусов. Теперь она опять воспринимает действие божественного Логоса, но уже не как внешнюю космическую или демиургическую силу, а как силу чисто идеальную, внутреннюю; здесь душа человеческая стремится найти свое истинное содержание, т. е. единое и общее, не в пустом безразличии своего потенциального бытия, а в объективных созданиях, осуществляющих красоту и разум, – в чистом искусстве, в научной философии и в правовом государстве.

Создание этой идеальной сферы, этого «мира без крови и слез» есть великое торжество верховного Разума, действительное начало истинного объединения человечества и вселенной. Но это объединение только в идее, это откровение идеи как истины над фактическим бытием, а не осуществление ее в этом последнем. Божественная идея является здесь душе как ее предмет и высшая норма, но не проникает в самое существо души, не овладевает ее конкретною действительностью. В знании, в художестве, в чистом законе душа созерцает идеальный космос, и в этом созерцании исчезает эгоизм и борьба, исчезает власть материального хаотического начала над человеческою душою. Но ведь душа не может вечно пребывать в созерцании, она живет в фактической действительности, и эта ее жизнь остается вне идеальной сферы, не захватывается ею, идея существует для души, но не покрывает ее действительности. С откровением идеального мира для человека является два порядка бытия – материальное фактическое существование (ἡ γένεσις), недолжное или дурное, корень которого есть злая личная воля, – и безличный мир чистых идей (τό ὄντως ὄν), область истинного и совершенного. Но эти две сферы так и остаются друг против друга, не находят своего примирения в классическом миросозерцании. Мир идей,

идеальный космос, составляющий истину этого миросозерцания в его высшем выражении – платонизме, представляет бытие абсолютно неизменное, он пребывает в невозмутимом покое вечности, оставляя под собою мир материальных явлений, отражаясь в этом мире, как солнце в мутном потоке, но оставляя его без изменения, не очищая и не просветляя его. И от человека такое миросозерцание требует только, чтобы он *ушел* из этого мира, вынырнул из этого мутного потока на свет идеального солнца, чтобы он освободился от оков телесного бытия, как из темницы или гроба. Таким образом, двойственность и противуположение идеального и материального мира, истины и факта, здесь остается неразрешенною, примирения нет. Если истинно сущее открывается только созерцающему уму как мир идей, то, следовательно, личная жизнь человека, область его воли и деятельности, остается вне истины, в мире ложного материального бытия; но в таком случае человек не может в самом деле и совсем уйти из этого ложного мира, потому что это значило бы уйти от самого себя, от своей собственной души, которая живет и страдает в этом мире. Идеальная сфера при всем своем богатстве может только как предмет созерцания *отвлекать* человека от его злой и страдающей воли, а не погасить ее. Эта злая и страдающая воля есть коренной факт, который не может быть упразднен ни индийским сознанием, что этот факт есть иллюзия (потому что и здесь он является иллюзией только для сознания, а для всей жизни остается по-прежнему фактом), ни тем, что человек будет на время уходить от этого факта в область идеального созерцания, потому что он все-таки должен будет из этой светлой области снова вернуться к злобной жизни.

Божественное начало может трояким образом действовать на отделившееся от него и утвердившееся в злой воле начало человеческое: оно может внешним образом *подавлять* его, но подавлять оно может только проявления злой воли, а не самую ту волю, которая как сила внутренняя, субъективная не может быть уничтожена никаким внешним действием. Поэтому то внешнее действие божественного Логоса на человека, которое мы находим в теогоническом процессе, является недостаточным, не соответствующим цели внутреннего воссоединения человечества с Божеством. Культ природной религии ограничивает самоутверждение человеческого начала, заставляет его невольно подчиниться действующим в природе высшим силам, заставляет его приносить жертвы этим силам, но корень его жизни,

его злая воля, восставшее в нем материальное начало остается нетронутым, как чуждое и недоступное этим внешним природным богам.

Более близким к цели, но также недостаточным является второго рода действие божественного начала на человека, действие идеальное, или *просвещающее*. Возможность этого действия обусловливается тем, что душа человеческая есть нечто большее своего данного фактического состояния. Если в этом последнем она есть начало иррациональное, как слепая сила самоутверждения, то в потенции она есть начало разумное, стремление к внутреннему единству со всем. И если во внешнем подавляющем действии (в природной религии) божественный Логос относится к иррациональному началу души как сила к силе, то, возбуждая разумную потенцию человека, он может действовать в ней как разум или внутреннее слово; а именно он может отвлекать душу от ее фактической действительности, ставить эту последнюю объектом и показывать душе призрачность ее материального бытия, зло ее природной воли, открывая ей истину другого, соответствующего разуму бытия. Таково идеальное действие божественного Логоса, которое мы находим по преимуществу у культурных народов древнего мира в высшую эпоху их развития. Но и это действие, хотя и внутреннее, есть неполное, одностороннее. Сознавать ничтожество своей фактической действительности как объекта в созерцании не значит сделать его ничтожным в бытии, не значит на самом деле устранить ее. Пока личной воле и жизни, погруженной в неправду, противупоставляется истина только как идея, жизнь остается в сущности без изменения; отвлеченная идея не может одолеть ее, потому что личная жизненная воля, хотя бы и злая, есть всё-таки действительная сила, тогда как идея, не воплощенная в живых личных силах, является только как светлая тень.

Итак, для того чтобы божественное начало действительно одолело злую волю и жизнь человека, необходимо, чтобы оно само явилось для души как живая личная сила, могущая проникнуть в душу и овладеть ею; необходимо, чтобы божественный Логос не влиял только на душу извне, а родился в самой душе, не ограничивая и не просвещая, а *перерождая* ее. И так как душа в природном человечестве является актуально лишь в множественности индивидуальных душ, то и действительное соединение божественного начала с душою необходимо имеет индивидуальную личную форму, т. е. божественный Логос рождается как дей-

ствительный индивидуальный человек. Как в мире физическом божественное начало единства проявляется сперва как сила тяготения, слепым влечением связывающая тела, потом как сила света, обнаруживающая их взаимные свойства, и наконец как сила органической жизни, в которой образующее начало проникает материю и после длинного ряда образований рождает совершенный физический организм человека, так точно и в следующем за сим процессе божественное начало сперва силою духовного тяготения связывает отдельные человеческие существа в родовое единство, затем просвещает их идеальным светом разума, и наконец, проникая внутрь самой души и органически, конкретно с нею соединяясь, рождается как новый, духовный человек. И как в мире физическом появлению совершенного организма человеческого предшествовал длинный ряд несовершенных, но все же органических живых форм, так и в истории рождение совершенного духовного человека предварялось рядом неполных, но все же живых личных откровений божественного начала человеческой душе. Эти живые откровения живого Бога мы находим (по преимуществу) у народа иудейского.

Всякое явление божественного начала, всякая теофания, определяется свойством среды, воспринимающей это явление, в истории прежде всего свойством национального характера, особенностью того народа, в котором происходит данное явление Божества. Если божественное начало открылось индийскому духу как нирвана, эллинам как идея и идеальный космос, то как личность, как живой субъект, как «я» оно должно было явиться во иудеях, потому что их народный характер состоит именно в преобладании личного, субъективного начала. Этот характер проявляется во всей исторической жизни иудеев, во всем, что создал и создает этот народ. Так, в поэзии мы видим, что иудеи создали нечто свое, особенное, только в том роде, который представляет именно субъективный, личный элемент поэзии: они создали гениальную лирику псалмов, лирическую идиллию Песни песней; ни настоящего эпоса, ни драмы, какие мы находим у индусов и греков, они не могли создать не только во время своего самостоятельного исторического существования, но и впоследствии, – можно указать на гениального лирика из иудеев Гейне, но нет между ними ни одного замечательного драматурга, именно потому, что драма есть объективный род поэзии. Замечательно также, что евреи отличаются в музыке, т. е. в том искусстве, которое по преимуществу выражает внутренние субъективные движе-

ния души, и ничего значительного не произвели в искусствах пластических. В философской области иудеи в свою цветущую эпоху не пошли далее нравственной дидактики, т. е. такой области, в которой практический интерес нравственной личности преобладал над объективным созерцанием и мышлением ума. Соответственно этому и в религии иудеи впервые вполне познали Бога как лицо, как субъекта, как сущего «я», они не могли остановиться на представлении Божества как безличной силы и как безличной идеи.

Этот характер утверждения субъективного элемента во всем может быть носителем как величайшего зла, так и величайшего блага. Потому что если сила личности, самоутверждаясь в своей отдельности, есть зло и корень зла, то та же самая сила, подчинявшая себя высшему началу, тот же самый огонь, проникнутый божественным светом, является силою мировой всеобъемлющей любви: без силы самоутверждающейся личности, без силы эгоизма самое добро в человеке является бессильным и холодным, является только как отвлеченная идея. Всякий деятельно нравственный характер предполагает подчиненную силу зла, т. е. эгоизма. Как в мире физическом известная сила, для того чтобы действительно обнаруживаться, стать энергией, должна потребить или превратить в свою форму соответствующее количество прежде бывшей (в другой форме) энергии (так свет превращается из теплоты, теплота из механического движения и т. д.), подобно этому и в нравственном мире подпавшего природному порядку человека заключающаяся в душе его потенция добра может действительно обнаружиться, только потребивши или превративши в себя уже существующую наличную энергию души, которая в природном человеке есть энергия самоутверждающейся воли, энергия зла, которая и должна быть переведена в потенциальное состояние, для того чтоб новая сила добра перешла, напротив, из потенции в акт. Сущность добра дается действием Божиим, но энергия его проявления в человеке может быть лишь превращением осиленной, перешедшей в потенциальное состояние силы самоутверждающейся личной воли. Таким образом, в человеке святом актуальное благо предполагает потенциальное зло: он потому так велик в своей святости, что мог бы быть велик и во зле; он поборол силу зла, подчинил ее высшему началу, и она стала основанием и носителем добра. Потому-то народ иудейский, показывающий самые худшие стороны человеческой природы, «народ жестоковыйный» и с каменным сердцем, этот же самый

народ есть народ святых и пророков Божиих, народ, в котором должен был родиться новый духовный человек.

Весь Ветхий Завет представляет историю личных отношений являющегося Бога (Логоса или Иеговы) с представителями иудейского народа – его патриархами, вождями и пророками. В этих личных отношениях, составляющих религию Ветхого завета, замечается последовательность трех степеней. Первые посредники между еврейским народом и его Богом, древние патриархи Авраам, Исаак и Иаков, *верят* в личного Бога и живут этой верой; следующие за ними представители иудейства Боговидец Моисей, Давид, «муж по сердцу Иеговы», и Соломон, создатель великого храма, получают явные откровения личного Бога и стараются провести эти откровения в общественную жизнь и религиозный культ своего народа; в их лице Иегова заключает некоторый внешний завет или договор с Израилем как лицо с лицом. Последний ряд представителей иудейства, пророки, сознавая недостаточность этого внешнего союза, предчувствуют и возвещают другое, внутреннее соединение Божества с душою человеческой в лице Мессии, сына Давидова и Сына Божия, и этого Мессию они предчувствуют и возвещают не как высшего представителя иудейства только, а и как «знамя языков», как представителя и главу всего возрожденного человечества.

Если, таким образом, среда для вочеловечения божественного начала определялась национальным характером иудеев, то время его должно было зависеть и от общего хода истории. Когда идеальное откровение Слова в эллино-римском мире было исчерпано и оказалось недостаточным для живой души, когда человек, несмотря на огромные дотоле невиданные богатства культуры, нашел себя одиноким в пустом и скудном мире, когда везде явилось сомнение в истине и отвращение от жизни и лучшие люди от отчаяния переходили к самоубийству, когда, с другой стороны, именно вследствие того, что господствовавшие идеальные начала оказались радикально несостоятельными, явилось сознание, что идеи вообще недостаточно для борьбы с жизненным злом, явилось требование, чтобы правда была воплощена в живой личной силе, и когда внешняя правда, правда людская, государственная действительно сосредоточивалась в одном живом лице, в лице обожествленного человека, римского кесаря, – тогда явилась и правда Божия в живом лице вочеловечившегося Бога, Иисуса Христа.

ЧТЕНИЕ
ОДИННАДЦАТОЕ И ДВЕНАДЦАТОЕ

Воплощение божественного Логоса в лице Иисуса Христа есть явление нового духовного человека, второго Адама. Как под первым Адамом, натуральным, разумеется не отдельное только лицо наряду с другими лицами, а всеединая личность, заключающая в себе все природное человечество, так и второй Адам не есть только *это* индивидуальное существо, но вместе с тем и универсальное, обнимающее собою все возрожденное, духовное человечество. В сфере вечного, божественного бытия Христос есть вечный духовный центр вселенского организма. Но так как этот организм, или вселенское человечество, ниспадая в поток явлений, подвергается закону внешнего бытия и должно трудом и страданием во времени восстановлять то, что оставлено им в вечности, т. е. свое внутреннее единство с Богом и природою, – то и Христос, как деятельное начало этого единства, для его реального восстановления должен низойти в тот же поток явлений, должен подвергнуться тому же закону внешнего бытия и из центра вечности сделаться центром истории, явившись в определенный момент – в полноту времен. Злой дух разлада и вражды, вечно бессильный против Бога и в начале времен осиливший человека, должен в середине времени быть осилен Сыном Божиим и Сыном Человеческим, как перворожденным всея твари, для того чтобы в конце времен быть изгнанным изо всего творения, – вот существенный смысл воплощения. Латинские богословы средних веков, перенесшие в христианство юридический характер Древнего Рима, построили известную правовую теорию искупления как удовлетворения по поручительству нарушенного божественного права. Эта теория, как известно, с особенною тонкостью обработанная Анзельмом Кантербурийским и впоследствии в различных видоизменениях сохранившаяся и перешедшая также и в протестантскую теологию, не совсем лишена верного смысла, но этот смысл совершенно заслонен в ней такими грубыми и недостойными представлениями о Божестве и его отношениях к миру и человеку, какие равно противны и философскому разумению, и истинно христианскому чувству. Поистине дело Христово не есть юридическая фикция, казуистическое решение невозможной тяжбы, – оно есть действительный подвиг, реальная борьба и победа над злым началом. Второй Адам родился на земле не для совершения формально-юридического процесса, а для

реального спасения человечества, для действительного избавления его из-под власти злой силы, для откровения в нем на деле царства Божия.

Но прежде чем говорить о деле Христовом, для которого совершилось воплощение, неизбежно ответить на два вопроса: 1) о возможности самого воплощения, т. е. реального соединения Божества с человечеством, и 2) о способе такого соединения.

Что касается первого вопроса, то, конечно, воплощение *невозможно*, если смотреть на Бога только как на отдельное существо, пребывающее где-то вне мира и человека. При таком взгляде (деизма) вочеловечение Божества было бы прямым нарушением логического закона тождества, т. е. делом совершенно немыслимым. Но точно так же невозможно воплощение и с той точки зрения (пантеизма), по которой Бог есть только всеобщая субстанция мировых явлений, универсальное «всё», а человек лишь одно из таких явлений. При этом взгляде вочеловечение противоречило бы аксиоме, что целое (всё) не может быть равно одной из частей своих: Богу здесь так же нельзя стать человеком, как воде целого океана нельзя, оставаясь всей водою, быть вместе с тем одною из каплей этого океана. Но есть ли необходимость понимать Бога или как только отдельное существо, или как только общую субстанцию мировых явлений? Напротив, самое понятие Бога как всецелого или совершенного (абсолютного) устраняет оба односторонние определения и открывает путь иному воззрению, по которому мир как совокупность ограничений, будучи вне Бога (в этих своих границах), как вещественный, вместе с тем существенно связан с Богом своею внутреннею жизнью, или душою, которая состоит в том, что *каждое* существо, утверждая себя в своей границе как *это*, *вне* Бога, вместе с тем не удовлетворяется этою границею, стремится быть и *всем*, т. е. стремится к внутреннему единству с Богом; соответственно этому, по нашему воззрению, и Бог, будучи *сам по себе* трансцендентным (пребывающим за пределами мира), вместе с тем *по отношению* к миру *является* как действующая творческая сила, волящая сообщить мировой душе то, чего она ищет и к чему стремится, – т. е. полноту бытия в форме всеединства, волящая соединиться с душою и родить из нее живой образ Божества. Этим определяется уже и космический процесс в природе материальной, оканчивающийся рождением натурального человека, и следующий за ним исторический процесс, подготовляющий рождение человека духовного. Таким образом, это последнее, т. е. воплощение Божества, не есть что-

нибудь чудесное в собственном смысле, т. е. не есть нечто *чуждое* общему порядку бытия, а, напротив, существенно связано со всей историей мира и человечества, есть нечто подготовляемое и логически следующее из этой истории. Воплощается в Иисусе не трансцендентный Бог, не абсолютная в себе замкнутая полнота бытия (что было бы невозможно), а воплощается Бог Слово, т. е. проявляющееся во вне, действующее на периферии бытия начало, и его *личное* воплощение в индивидуальном человеке есть лишь последнее звено длинного ряда других воплощений, физических и исторических, – это явление Бога во плоти человеческой есть лишь более полная, совершенная теофания в ряду других неполных подготовительных и прообразовательных теофаний. С этой точки зрения появление духовного человека, рождение второго Адама не более непонятно, чем появление человека природного на земле, рождение первого Адама. И то и другое было новым, небывалым фактом в мировой жизни, и то и другое представляется в этом смысле чудесным; но это новое и небывалое было подготовлено всем прежде бывшим, составляло то, чего желала, к чему стремилась и шла вся прежняя жизнь: к человеку стремилась и тяготела вся природа, к Богочеловеку направлялась вся история человечества. Во всяком случае, когда говорится о возможности или невозможности вочеловечения Божества, то главное дело в том, как понимается и Божество и человечество; и при том понятии Божества и человечества, которое дано в этих чтениях, воплощение Божества не только возможно, но и существенно входит в общий план мироздания. Но если факт воплощения, т. е. личного соединения Бога с человеком, имеет свои основания в общем смысле вселенского процесса и в порядке божественного действия, то этим еще не решается вопрос о способе этого соединения, т. е. об отношении и взаимодействии божественного и природного человеческого начала в богочеловеческой личности, или о том, что́ есть духовный человек, второй Адам?

Вообще человек есть некоторое соединение Божества с материальною природою, что предполагает в человеке три составных элемента: божественный, материальный и связующий оба, собственно человеческий; совместность этих трех элементов и составляет действительного человека, причем собственно человеческое начало есть разум (ratio), т. е. отношение двух других. Если это отношение состоит в прямом и непосредственном подчинении природного начала божественному, то мы имеем

первобытного человека – прототип человечества, заключенный, еще не выделившийся из вечного единства жизни божественной; здесь природное человеческое начало содержится как зародыш, potentia, в действительности божеского бытия. Когда, напротив, действительность человека принадлежит его материальному началу, когда он находит себя как факт или явление природы, а божественное начало в себе лишь как возможность иного бытия, тогда мы имеем человека природного. Третье возможное отношение есть то, когда и Божество и природа одинаково имеют действительность в человеке, и его собственная человеческая жизнь состоит в деятельном согласовании природного начала с божественным, или в свободном подчинении первого последнему. Такое отношение составляет *духовного человека*. Из этого общего понятия о духовном человеке следует: во-первых, для того чтобы согласование божественного начала с природным было действительностью в самом человеке, необходимо, чтобы оно совершилось в единичном лице, – иначе было бы только реальное или идеальное взаимодействие между Богом и природным человеком, а не было бы нового духовного человека; чтобы было действительное соединение Божества с природой, необходимо лицо, в котором бы это соединение произошло. Во-вторых, чтобы это соединение было действительным соединением *двух* начал, необходимо реальное присутствие обоих этих начал, необходимо, чтобы эта личность была Богом и действительным природным человеком, – необходимы оба естества. В-третьих, для того чтобы самое согласование богочеловеческою личностью обоих естеств было свободным духовным действием, необходимо, чтобы в нем участвовала человеческая воля, отличная от божественной и чрез отвержение возможного противоречия с божественною волей свободно ей подчиняющаяся и вводящая человеческую природу в полное внутреннее согласие с Божеством. Таким образом, понятие духовного человека предполагает *одну богочеловеческую личность, совмещающую в себе два естества и обладающую двумя волями*[30].

---

[30] Это определение, вытекающее из нашего понятия «о духовном человеке», или втором Адаме, безусловно тождественно с догматическими определениями Вселенских соборов V–VII веков, выработанными против ересей несторианской, монофизитской и монофелитской, из коих каждая представляет прямое противоречие одному из трех существенных логических условий для истинной идеи Христа.

Первобытное непосредственное единство двух начал в человеке – единство, представляемое первым Адамом в его райском состоянии его невинности и нарушенное в грехопадении, не могло уже быть просто восстановлено. Новое единство уже не может быть непосредственным, невинностью: оно должно быть *достигнутым*, оно может быть только результатом свободного дела, подвига, и подвига двойного – самоотвержения божеского и человеческого; ибо для истинного соединения или согласования двух начал необходимо свободное участие и действие обоих. Мы видели прежде, как взаимодействием божественного и природного начала определяется вся жизнь мира и человечества, и весь ход этой жизни состоит в постепенном сближении и взаимном проникновении этих двух начал, сперва далеких и внешних друг другу, потом все ближе сходящихся, все глубже и глубже проникающих друг друга, пока в Христе природа не являтся как душа человеческая, готовая к всецелому самоотвержению, а Бог – как дух любви и милосердия, сообщающий этой душе всю полноту божественной жизни, не в силе подавляющей и не в разумении освещающем, а в благости животворящей. Тут мы имеем действительную богочеловеческую личность, способную совершить двойной подвиг богочеловеческого самоотвержения. Такое самоотвержение представляет до известной степени уже и весь космический и исторический процесс; ибо здесь, с одной стороны, Логос Божий свободным действием своей божественной воли или любви отрекается от проявления своего божеского достоинства (славы Божией), оставляет покой вечности, вступает в борьбу с злым началом и подвергается всей тревоге мирового процесса, являясь в оковах внешнего бытия, в границах пространства и времени; является затем природному человечеству, действуя на него в различных конечных формах мировой жизни, более закрывающих, нежели обнаруживающих истинное существо Божие; с другой стороны, и натура мирская и человеческая в своем постоянном томлении и стремлении к все новым и новым восприятиям божественных образов непрерывно отвергается самой себя в своих данных действительных формах. Но здесь (т. е. в космическом и историческом процессе) это самоотвержение с обеих сторон не есть совершенное; ибо для Божества границы космических и исторических теофаний суть границы внешние, определяющие его проявления для другого (для природы и человечества), но ничуть не касающиеся его внутреннего самоощу-

щения[31]; с другой стороны, и природа и природное человечество в своем непрерывном прогрессе отвергаются себя не свободным актом, а лишь по инстинктивному влечению. В личности же богочеловеческой божественное начало, именно вследствие того, что оно относится к другому не чрез внешнее действие, полагающее границы другому, не изменяя себя самого, а чрез внутреннее самоограничение, дающее другому место в себе, – такое внутреннее соединение с другим есть действительное самоотвержение божественного начала; здесь оно действительно нисходит, уничижает себя, принимает на себя зрак раба. Божественное начало здесь не закрывается только границами человеческого сознания для человека, как это было в прежних неполных теофаниях, а само воспринимает эти границы; не то чтобы оно всецело вошло в эти границы природного сознания, что невозможно, но оно *ощущает* актуально эти границы как *свои в данный момент*, и это самоограничение Божества в Христе освобождает Его человечество, позволяя Его природной воле свободно отречься от себя в пользу божественного начала не как внешней силы (каковое самоотречение было бы несвободно), а как блага внутреннего, и тем действительно приобрести это благо. Христос как Бог свободно отрекается от славы Божией и тем самым как человек получает возможность *достигнуть* этой славы Божией. На пути же этого достижения человеческая природа и воля Спасителя неизбежно встречаются с *искушением* зла. Богочеловеческая личность представляет двойственное сознание: сознание границ природного существования и сознание своей божественной сущности и силы. И вот, испытывая ограниченность природного бытия, Богочеловек может подвергаться искушению сделать свою божественную силу средством для целей, вытекающих из этой ограниченности.

Во-первых, для существа, подчиненного условиям материального бытия, представляется искушение сделать материальное благо целью, а свою божественную силу средством для его достижения: «аще Сын еси Божий, рцы да камение сие хлебы будут», здесь божественное естество – «аще Сын еси Божий» и обнаружение этого естества – слово («рцы») должно служить средством

[31] Чтобы пояснить это сравнением из природного мира – человек как существо сравнительно высшее, действуя на какое-нибудь низшее животное, не может явиться ему во всей полноте своей человеческой жизни; но те ограниченные формы, в которых, напр<имер>, собака воспринимает явление своего хозяина, принадлежат только уму животного, нисколько не ограничивая и не изменяя собственное бытие воспринимаемого им человека.

для удовлетворения материальной потребности. В ответ на это искушение Христос утверждает, что Слово Божие не есть орудие материальной жизни, а само есть источник истинной жизни для человека: «не о хлебе едином жив будет человек, но о всяком глаголе Божии». Преодолев это искушение плоти, Сын человеческий получает власть над всякою плотию.

Во-вторых, свободному от материальных побуждений Богочеловеку представляется новое искушение – сделать свою божественную силу орудием самоутверждения своей человеческой личности, подпасть греху ума – гордости: «аще Сын сси Божий, верзися низу, писано бо есть, яко ангелом Своим заповесть о Тебе сохранити Тя, и на руках возьмут Тя, да некогда преткнеши о камень ногу Твою». Это действие (верзися низу) было бы гордым зовом человека Богу, искушением Бога человеком, и Христос отвечает: «паки писано есть: не искусиши Господа Бога Твоего»[32]. Победив грех ума, Сын человеческий получает власть над умами.

В-третьих, но тут представляется последнее и самое сильное искушение. Рабство плоти и гордость ума устранены: человеческая воля находится на высокой нравственной степени, сознает себя выше всей остальной твари; во имя этой своей нравственной высоты человек может хотеть владычества над миром, чтобы вести мир к совершенству; но мир во зле лежит и добровольно не покорится нравственному превосходству, – итак, нужно принудить его к покорности, нужно употребить свою божественную силу как насилие для подчинения мира. Но такое употребление насилия, т. е. зла для целей блага, было бы признанием, что благо само по себе не имеет силы, что зло сильнее его, – это было бы *поклонением* тому *началу зла*, которое владычествует над миром: «и показа ему вся царствия мира и славу их, и глагола ему: сия вся тебе дам, аще пад поклонишимися». Здесь для человеческой воли прямо ставится роковой вопрос: во что она верит и чему хочет служить – невидимой ли силе Божией или силе зла, явно царствующей в мире? И человеческая воля Христа, победив искушение благовидного властолюбия, свободно подчинила себя

[32] Эти слова иногда понимаются так, будто Христос говорит искусителю: не искушай *Меня*, так как Я Господь Бог твой. Но это не имело бы никакого смысла, потому что Христос подвергается искушению не как Бог, а как человек. На самом же деле второе возражение Христа, так же как и первое, представляет прямой ответ на то, что предлагается искусителем: предлагается дерзновенным действием искусить Бога, и против этого, как и против первого предложения, Христос ссылается на Писание, запрещающее искушать Бога.

истинному благу, отвергнув всякое соглашение с царствующим в мире злом: «глагола ему Иисус: иди за мною, сатано, писано бо есть: Господу Богу твоему поклонишися и тому *единому* послужиши». Преодолев грех духа, Сын человческий получил верховную власть в царстве духа; отказавшись от подчинения земной силе ради владычества над землею, приобрел себе служение сил небесных: «и се ангели приступиша и служаху Ему».

Таким образом преодолев искушения злого начала, склонявшего его человеческую волю к самоутверждению, Христос подчиняет и согласует эту свою человеческую волю с волей божественной, обожествляя свое человечество вслед за вочеловечением Божества своего. Но внутренним самоотвержением человеческой воли еще не исчерпывается подвиг Христов. Будучи вполне человеком, Христос имеет в себе не один только чисто человеческий элемент (разумную волю), но и природный материальный элемент: он не только вочеловечился, но и воплотился – σὰρξ ἐγένετο. Духовный подвиг – преодоление внутреннего искушения – должен быть довершен подвигом плоти, т. е. чувственной души, претерпением страданий и смерти, поэтому-то в Евангелии после рассказа об искушении в пустыне сказано, что диавол отошел от Христа *до времени*. Злое начало, внутренно побежденное самоотвержением воли, недопущенное в центр существа человеческого, еще сохраняло свою власть над его периферией – над чувственной природой, и эта последняя могла быть избавлена от него также только через процесс самоотрицания – страдание и смерть; и после того как человеческая воля Христа свободно подчинилась его Божеству, она чрез это подчинила себе его чувственную природу и, несмотря на немощь сей последней (моление о чаше), заставила ее осуществить в себе Божественную волю до конца – в физическом процессе страдания и смерти. Так во втором Адаме восстановляется нормальное отношение всех трех начал, нарушенное первым Адамом. Человеческое начало, поставив себя в должное отношение добровольного подчинения или согласия с началом божественным как внутренним благом, тем самым получает вновь значение посредствующего, единящего начала между Богом и природою, и эта последняя, очищенная крестною смертию, теряет свою вещественную раздельность и тяжесть, становится прямым выражением и орудием Божественного духа, истинным *духовным телом*. В таком теле воскресает Христос и является Церкви Своей.

Должное отношение между Божеством и природой в человеке, достигнутое лицом Иисуса Христа как духовного средоточия

или главы человечества, должно быть усвоено всем человечеством как телом Его.

Человечество, воссоединенное с своим божественным началом чрез посредство Иисуса Христа, есть *Церковь*, и если в вечном первобытном мире идеальное человечество есть тело Божественного Логоса, то в природном происшедшем мире Церковь является как тело того же Логоса, но уже воплощенного, т. е. исторически обособленного в богочеловеческой личности Иисуса Христа.

Это тело Христово, являющееся сперва как малый зачаток в виде немногочисленной общины первых христиан, мало-помалу растет и развивается, чтобы в конце времен обнять собою все человечество и всю природу в одном вселенском богочеловеческом организме; потому что и остальная природа, по словам апостола, с надеждою ожидает откровения сынов Божиих; ибо тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы сынов Божиих; ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится доныне.

Это откровение и слава сынов Божиих, которой с надеждою ожидает вся тварь, есть полное проведение свободной богочеловеческой связи во всем человечестве во все сферы его жизни и деятельности; все эти сферы должны быть приведены к богочеловеческому согласному единству, должны войти в состав свободной теократии, в которой Вселенская церковь достигнет полной меры возраста Христова.

Таким образом, исходя из понятия Церкви как тела Христова (не в смысле метафоры, а метафизической формулы), мы должны помнить, что это тело необходимо растет и развивается, следовательно изменяется и совершенствуется. Будучи телом Христовым, Церковь доселе еще не есть Его прославленное, всецело обожествленное тело. Теперешнее земное существование Церкви соответствует телу Иисуса во время Его земной жизни (до воскресения), – телу хотя и являвшему в частных случаях чудесные свойства (каковые и Церкви теперь присущи), но вообще телу смертному, материальному, не свободному от всех немощей и страданий плоти, – ибо все немощи и страдания человеческой природы восприняты Христом; но как в Христе все немощное и земное поглощено в воскресении духовного тела, так должно быть и в Церкви, Его вселенском теле, когда она достигнет своей полноты.

Достижение же этого в человечестве обусловлено тем же, чем и в Богочеловеческой личности, т. е. самоотвержением человеческой воли и свободным подчинением ее Божеству.

Но если в Христе как единичном лице нравственный подвиг победы над искушениями злого начала и добровольного подчинения началу божественному совершился как дело по преимуществу внутреннее, как субъективный психологический процесс, то в совокупности человечества это дело совершается как процесс объективный, исторический, – причем самые предметы искушения, которые в психологическом процессе суть лишь представления, в историческом процессе получают объективную действительность, так что часть человечества действительно подпадает искушениям злого начала и только собственным опытом убеждается в ложности путей, заранее отвергнутых совестью Богочеловека.

Так как все человечество представляет те же три существенные элемента, что и отдельный человек, именно дух, ум и чувственную душу, то искушение зла для всего человечества представляется также трояким, – но в ином порядке, чем для личности Христа. Человечество уже получило откровение божественной истины в Христе, оно обладает этою истиною как действительным *фактом*, – поэтому первым искушением представляется злоупотребление этою истиною как такою во имя самой этой истины, зло во имя добра, – грех духа; зло нравственное по преимуществу, т. е. то, что у Христа было последним искушением (по ев<ангелисту> Матфею).

Церковь христианская исторически составилась изо всех людей, принявших Христа: но Христа можно было принять внутренним и внешним образом. Внутреннее принятие Христа, т. е. нового духовного человека, состоит в духовном возрождении, в том рождении свыше или от духа, о котором говорится в беседе с Никодимом, т. е. когда человек, сознав неистинность плотской, материальной жизни, ощущает в себе положительный источник другой, истинной жизни (независимый ни от плоти, ни от ума человеческого), закон которой дан в откровении Христовом, и, признав эту новую жизнь, открытую Христом, за безусловно должную как благо и истину, добровольно подчиняет ей свою плотскую и человеческую жизнь, внутренно соединяясь с Христом как родоначальником этой новой духовной жизни, главою нового, духовного царства. Такое принятие Христовой истины освобождает от греха (хотя и не от грехов) и образует духовного человека. Но может быть и внешнее принятие Христа, только признание чудесного воплощения Божественного существа для спасения людей и принятие Его заповедей по букве как внешнего, обязательного закона. Такое внешнее христианство заключает в себе возможность подпасть первому искушению злого начала. А именно: историческое появление христианства раздели-

ло все человечество на две части: на христианскую церковь, обладающую Божественною истиною и представляющую собою волю Божию на земле, – и на остающийся вне христианства, не знающий истинного Бога и во зле лежащий мир; и вот внешние христиане, верующие в Христову истину, но не возрожденные ею, могут почувствовать потребность и даже принять за свою обязанность покорить Христу и Его церкви весь этот вне лежащий и враждебный мир, а так как во зле лежащий мир добровольно не покорится сынам Божиим, то покорить его и *насильно*. Этому искушению религиозного властолюбия подпала часть Церкви, предводимая римскою иерархиею, и увлекла за собою большинство западного человечества в первый великий период его исторической жизни – средние века. Существенная ложность этого пути заключается в том скрытом неверии, которое лежит в его корне. В самом деле, при действительной вере в истину Христову предполагается, что она сильнее царствующего в мире зла и может сама собственной своей духовной нравственной силой покорить зло, т. е. привести его к добру; предполагать же, что истина Христова, т. е. истина вечной любви и безусловной благости, для своего осуществления нуждается в чуждых и даже прямо противных ей средствах насилия и обмана, значит признавать эту истину бессильной, значит признавать, что зло сильнее добра, значит не верить в добро, не верить в Бога. И это неверие, сначала незаметным зародышем скрывавшееся в католичестве, впоследствии явно обнаруживается. Так, в иезуитстве – этом крайнем и чистейшем выражении римско-католического принципа – движущим началом становится уже прямо властолюбие, а не христианская ревность; народы покоряются не Христу, а церковной власти, от них уже не требуется действительного исповедания христианской веры, – достаточно признания папы и подчинения церковным властям[33]. Здесь христианская вера оказывается случайной формой, а суть и цель полагается во владычестве иерархии; но это уже есть прямо само-

[33] Несколько лет тому назад в Париже мне пришлось слышать от одного французского иезуита следующее рассуждение: «Конечно, в настоящее время никто не может верить в большую часть христианских догматов, например в Божество Христа. Но вы согласитесь, что цивилизованное человеческое общество не может существовать без твердого авторитета и прочно организованной иерархии, но таким авторитетом и такою иерархией обладает только католическая церковь, поэтому всякий просвещенный человек, дорожащий интересами человечества, должен стоять на стороне католической церкви, т. е. должен быть католиком».

обличение и самоуничтожение ложного принципа, ибо здесь теряется всякое основание той самой власти, ради которой действуют.

Ложность католического пути рано сознавалась на Западе, и наконец это сознание нашло себе полное выражение в протестантстве. Протестантство восстает против католического спасения как внешнего факта и требует личного религиозного отношения человека к Богу, личной веры без всякого церковного традиционного посредства. Но личная вера как такая, т. е. как просто субъективный факт, не заключает в себе никакого ручательства своей истинности, – необходим для такой веры критерий. Таким критерием для протестантства первоначально является священное Писание, т. е. книга. Но книга нуждается в *понимании*; для установления же *правильного* понимания необходимо исследование и размышление, т. е. деятельность *личного разума*, который в конце концов и оказывается действительным источником религиозной истины, так что протестантство естественно переходит в рационализм, – переход и логически неизбежный и исторически несомненно совершающийся. Излагать моменты этого перехода здесь не место, и мы остановимся только на общем результате этого пути, т. е. на чистом рационализме. Сущность его состоит в признании, что разум человеческий не только самозаконен, но что он дает законы и всему существующему в области практической и общественной. Этот принцип выражается в требовании, чтобы вся жизнь, все общественные и политические отношения были устроены и управляемы исключительно на основаниях, выработанных личным человеческим разумом, помимо всякого предания и всякой непосредственной веры, – требование, проникавшее собою все так называемое просвещение XVIII века и послужившее руководящей идеей первой французской революции. Теоретически начало рационализма выражается в притязании вывести из чистого разума (a priori) все содержание знания, или построить умозрительно все науки: притязание это составляло сущность германской философии – наивно предполагаемое Лейбницем и Вольфом, сознательно, но в скромной форме и с ограничениями выставленное Кантом, решительно заявленное Фихте и, наконец, с полною самоуверенностью и самосознанием и с таким же полным неуспехом проведенное Гегелем.

Эта самоуверенность и самоутверждение человеческого разума в жизни и знании есть явление ненормальное, это есть гордость ума, и западное человечество в протестантстве и вышедшем из него рационализме подпало второму искушению. Но

ложность этого пути скоро обнаружилась, обнаружилась в резком противоречии между чрезмерными притязаниями разума и его действительным бессилием. В практической области разум оказался бессильным против страстей и интересов, и возвещенное французской революцией царство разума окончилось диким хаосом безумия и насилия; в области теоретической разум оказался бессильным против эмпирического факта, и притязание создать универсальную науку на началах чистого разума разрешилось построением системы пустых отвлеченных понятий.

Конечно, неудачи французской революции и германской философии сами по себе не доказывали бы еще несостоятельности рационализма. Но дело в том, что историческое крушение рационализма было лишь выражением его внутреннего логического противоречия, противоречия между относительною природою разума и его безусловными притязаниями. Разум есть некоторое отношение (ratio) вещей, сообщающее им некоторую форму. Но отношение предполагает относящихся, форма предполагает содержание; рационализм же, ставя разум человеческий сам по себе верховным началом, тем самым отвлекает его от всякого содержания и имеет в разуме лишь пустую форму; но вместе с тем вследствие такого отвлечения разума от всякого содержания, от всего данного в жизни и знании, все это данное остается для него неразумным, поэтому когда он с сознанием своих верховных прав выходит против действительности в жизни и знании, то находит в ней все для себя чуждым, темным, непроницаемым и ничего с нею сделать не может; ибо разум, отвлеченный от всякого содержания, превращенный в пустое понятие, естественно не может иметь никакой власти над действительностью. Таким образом, самовозвышение человеческого разума – гордость ума – ведет неизбежно к его конечному падению и унижению.

Ложность этого пути, изведанная на опыте, была признана западным человечеством, но оно освободилось от него только для того, чтоб подпасть третьему, последнему искушению.

Разум человеческий не мог совладать в жизни со страстями и низшими интересами человеческими, в науке – с фактами эмпирической действительности, т. е. и в жизни и в знании он оказался бессильным против *материального* начала: не следует ли заключить отсюда, что это материальное начало в жизни и знании – животная природа человека, вещественный механизм мира – и составляет истинную суть всего, что в возможно большем удовлетворении материальных потребностей, в возможно

полном познании эмпирических фактов и состоит вся цель жизни и знания? И вот господство рационализма в политике и науке европейской сменяется преобладанием материализма и эмпиризма. Этот путь еще не пройден до конца, но ложность его уже сознана передовыми умами на самом Западе. Так же как и предыдущий, этот путь страдает внутренним противоречием. Исходя из материального начала, начала розни и случайности, хотят достигнуть единства и цельности, создать правильное человеческое общество и универсальную науку. Между тем материальная сторона существующего, влечения и страсти человеческой природы, факты внешнего опыта – всё это составляет лишь общую подкладку жизни и знания, материал, из которого они создаются; но для того чтобы из этого материала действительно что-нибудь создалось, необходимо образующее, единящее начало и некоторая форма единства, и если оказалось уже, что разум человеческий не в силах служить таким образующим началом и не содержит в своей отвлеченности никакой действительной формы единства; если оказалось, что начало рационализма не в состоянии образовать ни правильной общественности, ни истинной науки, то отсюда следует, что должно обратиться к другому, более могущественному началу единства, а никак не то, что следует ограничиться материальной стороною жизни и знания, которая сама по себе не образует ни общества человеческого, ни науки. Поэтому когда мы видим, что экономический социализм хочет в основу всего общества положить материальный интерес, а позитивизм в основу всей науки – эмпирическое познание, то мы можем заранее предсказать неудачу обеим этим системам с такою же уверенностью, с какою мы бы утверждали, что куча камней сама собою, без архитектора и плана, не сложится в правильное и целесообразное здание.

Попытка действительно положить в основание жизни и знания одно материальное начало, попытка на деле и до конца осуществить ту ложь, что о хлебе едином жив будет человек, такая попытка неизбежно привела бы к распадению человечества, к уничтожению общественности и науки, к всеобщему хаосу. В какой мере суждено западному человечеству, павшему в последнее искушение злого начала, испытать все эти его последствия, заранее сказать нельзя. Во всяком случае, изведав на опыте ложность трех широких путей, испытав обманчивость трех великих искушений, западное человечество рано или поздно должно обратиться к богочеловеческой истине. Откуда же и в какой форме явится теперь эта истина? и прежде всего, есть ли это сознательное, но

невольное обращение к истине путем испытания на деле всякой лжи единственный возможный для человечества путь? Фактически не все христианское человечество пошло этим путем: его избрал Рим и воспринявшие римскую культуру германо-романские народы. Восток же, т. е. Византия и воспринявшие византийскую культуру народы с Россией во главе, остались в стороне.

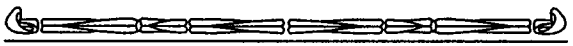
Восток не подпал трем искушениям злого начала, он сохранил истину Христову; но, храня ее в *душе* своих народов, Восточная церковь не осуществила ее в внешней действительности, не дала ей реального выражения, не создала *христианской культуры*, как Запад создал культуру антихристианскую. И она не могла создать ее, не могла осуществить христианскую истину. Ибо что должно разуметь под таким осуществлением, что должно разуметь под истинно христианскою культурою? Установление во всем обществе человеческом и во всех его деятельностях того отношения трех начал человеческого существа, которое индивидуально осуществлено в лице Христа. Это отношение, как мы знаем, состоит в свободном согласовании двух низших начал (рационального и материального) высшему божественному чрез их добровольное подчинение ему не как силе, а как благу. Для такого *свободного* подчинения низших начал высшему, для того, чтобы они *сами от себя* пришли к признанию высшего начала как блага, нужно, чтоб они имели самостоятельность. Иначе истине не на чем будет проявить свое действие, не на чем будет осуществиться. Между тем в православной церкви огромное большинство ее членов было пленено в послушание истины непосредственным влечением, а не пришло сознательным ходом своей внутренней жизни. Вследствие этого собственно человеческий элемент оказался в обществе христианском слишком слабым и недостаточным для свободного и разумного проведения божественного начала во внешнюю действительность, а вследствие этого и последняя (т. е. материальная действительность) пребывала вне божественного начала, и христианское сознание не было свободно от некоторого *дуализма* между Богом и миром. Таким образом, христианская истина, искаженная и потом отвергнутая человеком западным, оставалась несовершенною в человеке восточном. Это несовершенство, зависящее от слабости человеческого начала (разума и личности), могло быть устранено только с полным развитием этого последнего, которое и выпало на долю Запада. Таким образом, это великое западное развитие, отрицательное в своих прямых результатах, имеет косвенным образом положительное значение и цель.

Если истинное богочеловеческое общество, созданное по образу и подобию самого Богочеловека, должно представлять свободное согласование божественного и человеческого начала, то оно очевидно обусловливается как действующею силою первого, так и содействующею силою второго. Требуется, следовательно, чтобы общество, во-1-х, сохраняло во всей чистоте и силе божественное начало (Христову истину) и, во-2-х, со всею полнотою развило начало человеческой самодеятельности. Но по закону развития или роста тела Христова совместное исполнение этих двух требований как высший идеал общества не могло быть дано разом, а должно быть достигаемо, т. е. прежде совершенного соединения является разделение, которое при солидарности человечества и вытекающем из нее законе разделения исторического труда выражается как распадение христианского мира на две половины, причем Восток всеми силами своего духа привязывается к божественному и сохраняет его, вырабатывая в себе необходимое для этого консервативное и аскетическое настроение, а Запад употребляет всю свою энергию на развитие человеческого начала, что необходимо совершается в ущерб божественной истине, сначала искажаемой, а потом и совсем отвергаемой. Отсюда видно, что оба эти исторические направления не только не исключают друг друга, но совершенно необходимы друг для друга и для полноты возраста Христова во всем человечестве; ибо если бы история ограничилась одним западным развитием, если бы за этим непрерывным потоком сменяющих друг друга движений и взаимно уничтожающихся принципов не стояло неподвижное и безусловное начало христианской истины, всё западное развитие лишено было бы всякого положительного смысла и новая история оканчивалась бы распадением и хаосом. С другой стороны, если бы история остановилась на одном византийском христианстве, то истина Христова (богочеловечество) так и осталась бы несовершенною за отсутствием самодеятельного человеческого начала, необходимого для ее совершения. Теперь же сохраненный Востоком божественный элемент христианства может достигнуть своего совершения в человечестве, ибо ему теперь есть на что воздействовать, есть на чем проявить свою внутреннюю силу, именно благодаря освободившемуся и развившемуся на Западе началу человеческому. И это имеет не только исторический, но и мистический смысл.

Если осенение человеческой Матери действующею силою Божиею произвело вочеловечение Божества, то оплодотворение божественной матери (церкви) действующим началом человече-

ским должно произвести свободное обожествление человечества. До христианства природное начало в человечестве было данное (факт), божество было искомое (идеал) и как искомое действовало (идеально) на человека. В Христе искомое было дано, идеал стал фактом, событием, действующее божественное начало стало материальным, Слово плоть бысть, эта новая плоть есть божественная субстанция церкви. До христианства неподвижною основою жизни была натура человеческая (ветхий Адам), божественное же было началом изменения, движения, прогресса; после христианства, напротив, само божественное, как уже воплощенное, становится неподвижною основою, стихией жизни для человечества, искомым же является человечество, отвечающее этому божественному, т. е. способное от себя соединиться с ним, усвоить его. Как искомое, это идеальное человечество является действующим началом – истории, началом движения, прогресса. Как в дохристианском историческом ходе основою, материей, была натура, или стихия человеческая, действующим и образующим началом – разум божественный, ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ, и результатом (порождением) – Богочеловек, т. е. Бог, воспринявший человеческую натуру, так в процессе христианства основою или материей является натура или стихия божественная (Слово, ставшее плотью, или тело Христово, София), действующим и образующим началом является разум человеческий, а результатом является человекобог, т. е. человек, воспринявший божество; а так как воспринять божество человек может только в своей безусловной целости, т. е. в совокупности со *всем*, то человеко-бог необходимо есть коллективный и универсальный, т. е. всечеловечество, или вселенская церковь, Богочеловек индивидуален, человекобог универсален; так радиус круга один и тот же для всей окружности в любой из ее точек и, следовательно, сам по себе есть уже начало круга, точки же периферии лишь в своей совокупности образуют круг. В истории христианства представительницею неподвижной божественной основы в человечестве является церковь Восточная, представителем человеческого начала – мир Западный. И здесь, прежде чем стать оплодотворяющим началом церкви, разум должен был отойти от нее, чтобы на свободе развить все свои силы, и после того как человеческое начало вполне обособилось и познало затем свою немощь в этом обособлении, может оно вступить в свободное сочетание с божественною основою христианства, сохраняемою в Восточной церкви, и вследствие этого свободного сочетания породить духовное человечество.

⟨ЛЕКЦИИ, ЧИТАННЫЕ НА ВЫСШИХ ЖЕНСКИХ (БЕСТУЖЕВСКИХ) КУРСАХ В 1880/1881 УЧЕБНОМ ГОДУ⟩



ЛЕКЦИИ ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ В. С. СОЛОВЬЕВА ЗА 1880/81 ГОДА

ВВЕДЕНИЕ

I. *Характер умственной деятельности вообще. Факт и истина*[1]. *Механический порядок как мировой факт; порядок всеединства как мировая истина*

Наука объясняет существующее. Данная действительность еще не есть истина. Исходный пункт науки: истина есть, но не есть «это». Ум не удовлетворяется действительностью, находя ее неясною, и ищет того, что не дано, чтобы объяснить то, что дано. Ум считает наличный мир неверною, неразборчивою копией того, что должно быть. Наука постоянно восстановляет подлинный вид вещей, когда объясняет их. Объяснение действительности есть исправление действительности, причем ум не довольствуется легкими поправками, а требует исправлений радикальных, всегда перехватывая за то, что просто есть, за факт. Факт как таковой есть для ума нечто грубое, и примириться с ним он не может. Чтобы ум признал факт ясным, прозрачным, нужно коренное его изменение; нужно, чтобы он перестал быть только фактом, а сделался истиной. Таким образом, деятельность нашего ума определяется: 1) фактическим *бытием как данным* и 2) *истиною, которая есть предмет и цель ума, то, что является как его идея, действительность чего есть искомое.* Без данного и искомого, без факта и идеи истины немыслима деятельность ума как процесс. С одной стороны, имеем реальный, но не разумный факт, с другой – разумную, но еще не реализованную идею истины. Нужно, чтобы данное отвечало искомому. *Несоответствие данного искомому есть причина деятельности ума. Совпадение данного с искомым есть цель деятельности ума.* Если бы ум ограничивался

---

[1] См.: Критика отвлеченных начал. Рус<ский> В<естник> 1879 г. Ноябрь. Гл. XXXV–XXXIX.

восприятием данного, ему нечего было бы делать; он не сознавал бы своей задачи, и человек снизошел бы до бессмысленности животного. Если бы ум уже владел полнотою истины, задача была бы выполнена и для человека не было бы иного состояния, кроме абсолютного покоя божества. Настоящая же, человеческая деятельность ума обусловлена тем, что *он, сначала обладая истиною как только субъективной идеей, стремится обратить ее в объективно действительную.*

Искомое – истина – является для ума первоначально как субъективная идея, как мысль. Ум сталкивается с фактами. Они противоречат мысли и этим уже доказывают свою объективную действительность и силу. Против этой силы факта ум выступает, вооруженный своею мыслию, чтобы ею побороть факт, уподобить его истине. Если бы ум, имея истину как свою, признавал бы ее только *своею*, такое предприятие (т. е. осилить факт мыслию) было бы делом безумия. Если ум так смел относительно факта, если он не боится за истину, то это только потому, что он не считает ее только *своею* истиной. Она, состояние его сознания, есть для него вместе с тем нечто высшее. Она более, чем он. Истина для ума действительнее факта. Но на каком же основании он утверждает эту высшую действительность истины? Знать он ее не может, так как она еще искомое. Смелость ума по отношению к факту объясняется тем, что просто человек верит в истину. Деятельность ума необходимо основана на вере в истину. Ходячее мнение считает веру чем-то враждебным деятельности ума, признавая его назначением только знание. Это – недоразумение. Здесь результат принимается за основание. Результат, к которому стремится ум, есть, конечно, обладание (со)знанием, но исходная точка умственной деятельности есть вера. Человек верит в действительность истины. Движимый верою в объективную истину, человек стремится сделать свою веру знанием.

Эта цель может быть достигнута воплощением идеи в факте и обращением факта в идею.

Мы называем факт неразумным, желая этим сказать, что он является одиноким, оторванным от остальных фактов. Задача ума в данном случае – связать тот факт, на котором мы остановили свое внимание, с остальными фактами и тем осмыслить его. Когда факт таким образом объяснен, он становится чем-то необходимым, разумным.

Если задача ума – связать единичный факт с другими фактами, понятно, что исполнение этой задачи представляет много

степеней, смотря по количеству фактов и по качеству связи между ними. Чем с большим количеством фактов связываем данный факт, тем больше удовлетворен ум. Однако прежний характер *иррациональности*, которым был отмечен одинокий факт, остается в силе относительно групп фактов. Физические науки группируют факты в ряды, находят связь между рядами и, наконец, охватывают всю совокупность фактов и их рядов одним общим законом. Когда были установлены законы тяготения, сохранения энергии, единства сил, все мироздание было приведено в систему, в которой все явления и отделы явлений были механически связаны. Наука торжествовала победу разума над фактом. Однако эта победа не удовлетворяет ума. Возникает новый вопрос, касающийся качества связи, содержания найденного. *Мир как совокупность атомов, частиц и сложных тел, как агрегат частей, между которыми нет иной связи, кроме внешней, – есть только факт для ума.* Каждая частица в своем движении повинуется чему-то чуждому. Закон движения не вытекает здесь извнутри движущегося. Следовательно, хотя успехи физических наук и дали в результате то, что все мироздание приведено в систему, но лишь внешнюю, механическую. Мы достигли того, что много дробных фактов привели к одному знаменателю и получили один факт – механизм мироздания. Наша задача приведена к простейшему виду, но не разрешена.

Механическое мировоззрение понимает все существующее как существующее во внешнем отношении, в пределе соприкосновения с другими предметами. Но так как нельзя мыслить предел без определяемого, то мы должны принять, что этим отношением не исчерпывается действительное бытие всего существующего; мы должны допустить, что существующее, рядом с внешним отношением, имеет некоторую внутреннюю сторону. Всё существующее существует не только на своих границах, но и внутри их, имеет основание своей жизни не только в других, а и в себе самом.

Факт внешнего, механического отношения, или столкновения, всего существующего основан на том, что всё имеет стремление выходить из себя и тем исключать другое. Это стремление есть *психическое*, и потому всё должно быть признано одушевленным. Факт внешнего, материального отношения есть выражение внутреннего, психического состояния существа. Поскольку каждое существо утверждает себя и исключает другое, постольку оно обусловливает свои внешние, механические отношения. Каждый

становится непроницаемым и исключает другого – в этом состоит характер вещественного бытия. Таким образом, каждое существо в себе самом, в своем исключительном самоутверждении имеет начало своего материального бытия. Где это начало господствует, там мы имеем мертвую, вещественную природу, в которой всё относится друг к другу как нечто внешнее, механическое. *Поэтому вещество распадается механически, как скоро исчезает ограничивающее его внешнее единство, поверхностное и неустойчивое.* Но материальное начало нигде не господствует безусловно. Исключительно механический порядок есть лишь крайний предел, никогда в действительности не достигаемый, именно потому, что материальное начало представляет собой только одну сторону бытия. Оно есть, но не есть все, потому что есть и истина. Если внешнее отношение всего существующего – факт, то внутренняя, органическая связь есть истина. Здесь внутренняя солидарность, здесь свободное и положительное единство.

В материальной сфере каждое существо ограничено особым бытием. В нематериальной сфере каждое существо заключает всех в себе и себя во всех. Все составляют внутреннюю, или свободную, необходимость для каждого. В механическом порядке существо непроницаемо; напротив того, в истинном бытии оно открыто, проницаемо. Материальный мир состоит из дробных частей; это агрегат частей. В порядке всеединства целое имеет не только равную, но несравненно большую действительность, чем части. Чем более в целом частей, тем само оно реальнее и индивидуальнее. В материальном мире действительность имеет только атом. В идеальном мире полнотою бытия обладает существо универсальное, сущее всеединое, или Бог.

Основание материального начала есть стремление к утверждению себя. В божественном начале каждое существо стремится войти во все, внести их в себя, стать богом в Боге. – Стремление материального мира – стать всем вне всего. Стремление божественного мира – быть всем во всем.

Сопоставляя порядок мира материального с порядком мира органического, или божественного, спрашиваем себя, как они связаны. Всякое существо имеет то общее со всеми остальными, что оно есть. Все одинаково говорят: «я есмь». Но это «я есмь» имеет различный смысл. Существо всецелое говорит: «я есмь всё». Это определяет сферу бытия божественного. Существо частное говорит: «*я есмь это*», чем обусловливается материальная сфера бытия. Положения «я есмь это» и «я есмь всё» несоизмеримы и

противоположны. Соединить божественное начало с материальным может только такое существо, которое скажет: «я есмь это и всё». Такое существо есть человек.

II. *О существующем (Фактическая действительность как таковая и фактическая действительность в ее основе)*

Если внутренняя совместность всего существующего есть истина и если истина есть, значит каждое существо в его безотносительном бытии, в его сущности первее своей фактической действительности, в которой оно не совместно внутренно с другими. Каждое существо существует в своей истине, т. е. в положительном единстве со всем другим, не как слепая сила бытия, всё исключающая и утверждающая себя, а как нечто положительно восполняющее всё, всему дающее, от всего получающее. Прежде чем быть некоторым «Я», т. е. слепою силою самоутверждения, – всё существующее есть некоторая идея. Прежде чем существовать для себя, эта идея есть во всеедином – в Боге, как элемент божественного организма. В основании своем существо есть вечная идея и, как идея, органически соединено с другими существами; и Бог есть организм идей, которые в своей внутренней совместности составляют вечное содержание божественного бытия. *Здесь, в Боге, бытие покрывается идеей, факт тождествен с истиной. Безграничной силе самоутверждения, безусловному «я есмь» отвечает абсолютное всё.*

III. *О существовании (Как существует Бог. Как существуем мы. Существование в центре и на периферии. Законность существования каждого)*

Бог не только существует, но имеет право существовать. Всякое отдельное существо, все мы существуем, т. е. утверждаем себя, но должны еще получить право на существование, т. е. должны достигнуть того, чтобы, утверждая себя, утверждать других всех. В фактической действительности мы себя утверждаем как безусловное, но то, что мы утверждаем, есть нечто условное. Таким образом, форма утверждения противоречит его содержанию. Чтобы получить право существовать, мы должны восполнить содержание нашего бытия чрез соединение его с другими существами. В Боге соединение всего существует от века. Бог имеет право на существование, потому что, утверждая себя, утверждает всё.

Темный огонь существования всецело проникается в Нем светом идеи. Самоутверждение здесь только носитель безусловной любви. Роковая необходимость обращается в свободу. Как «всё», Бог свободен от себя, как всеединое, свободен от чего бы то ни было. Из всепроникающего центра «я есмь всё» полнота бытия является светлою, прозрачною сферою, неизменною в покое вечности.

Если таким является всё существующее из абсолютного центра бытия, в Боге и для Бога, то на периферии бытия, в элементах, которые составляют содержание божественной жизни, в элементах божественного организма мы также должны видеть идеи, но идеи, существующие реально. Это множество элементов божественного бытия не может быть только бытием идеальным, не может представлять собою только мысли Божии, потому что, если бы это были только мысли Божии, это были бы мысли ни о чем, так как вне Бога ничего не может быть. *Чтобы эти мысли не были пусты, они необходимо должны быть идеями существующими.* Все элементы божественного организма суть идеи, существующие реально. Предметы божественного утверждения не только высказываются Богом, но и сами себя высказывают. Они не только предикаты божественного существа, но и субъекты собственного. Не только Бог говорит: «я есмь они», но и они говорят: «я есмь это».

Рассмотрение существования в центре и на периферии приводит нас к заключению о законности бытия каждого существа, к постоянству взаимоотношения Бога и существ. Если Бог заключает и утверждает каждое существо, то Он заключает и утверждает его как идею в организме идей. Если для Бога из его абсолютного центра видна и прозрачна органическая связь и внутренняя совместность всех, то для каждого это единство не существует. Каждое потому и каждое, т. е. часть абсолютного целого, что не есть всё и, будучи покрываемо им, его собой не покрывает. Если бы каждое непосредственно находило себя как всё – всё слилось бы в безразличие и не стало бы Бога. Как абсолютная сила всеединства, Бог предполагает эту рознь; иначе не было бы предмета, на котором он мог бы проявить свою деятельность. Так, непосредственно, в своем бытии для себя, каждое существо есть только «это». «Это», т. е. его особенность, которая в целом (в Боге) существует в положительном единстве со всем, и есть идея, которая для каждого отдельного существа есть нечто исключительное, не покрывающее, а закрывающее для него всё остальное. Такое внешнее отношение каждого ко всем образует порядок вещественного, периферического бытия, существующий в пространстве и времени.

IV. *Сравнение миров божественного и природного*

Содержание мира божественного и природного одно и то же; то же всё, та же у них сила бытия, сила самоутверждения, способность говорить «я есмь». Различие в положении: один – перестановка другого. В мире божественном каждое существо есть идея. В мире природном идея теряет свою универсальность. Тем не менее сила бытия сохраняет свою безграничность. Самоутверждение в природе безусловно, содержание же ограничено, условно. Та сила бытия, которая скрыта в Боге как *субстрат* идеи, здесь выступает наружу, потому что сила бытия не покрывается идеей. Бог есть для идеи. Он всё для всего. Он ничего не исключает. Отдельное существо стремится быть просто для себя – это слепое, стихийное, материальное начало, которое не есть что<-то> новое, а та же сила самоутверждения, что и в Боге, но только получивши характер стихийной силы, характер необходимости в силу того, что не покрывается идеей.

Материальное начало имеет три признака. 1) Оно *случайно* для всего, и всё случайно для него. 2) Оно всем ограничено: материальный мир – мир границ. 3) Оно исключительно, всё остальное ему чуждо, непроницаемо. Последствием совместного существования этих признаков оказывается вражда всех существ. Так как материальный мир ограничен в каждой своей части совокупностью всех других частей и в то же время беспределен, безмерен в силе самоутверждения каждого из своих элементов, то возникает противоречие, которое и порождает вражду всех. Это противоречие могло бы разрешиться тем чисто механическим порядком всего существующего, который есть предел материального начала. Но такое разрешение, т. е. механическое взаимоограничение всех, вдвойне неудовлетворительно. Во-1-х, потому, что им дается как раз обратное тому, к чему каждое стремится; каждое хочет быть безусловным, от всего свободным и над всем господствующим, а является (в механическом порядке), напротив, со всех сторон обусловленным, ограниченным, всему подчиненным. Каждое хочет быть всем, а является вне всего ничтожною дробью целого. Безграничность каждого порождает ограниченность всех. Во-2-х, если бы даже одному существу и удалось материально подчинить себе всех других, то этим открылось бы только внутреннее противоречие материального начала, противоречие между силою самоутверждения и ограниченным содержанием. Итак, материальное начало не может оставаться в своей исключительно-

сти. Всё, лишенное единства в самом себе, стремится достигнуть его. Множественное бытие, не будучи (для себя) всеединством, должно сделаться или стать им.

V. *Бог и мир в своей сущности*

Если Бог – вечно сущий организм, то мир – организм становящийся. Органическая форма всеединства, которая скрывается для существа в его самоутверждении, постепенно восстановляется во всех в мировом процессе. И в самом деле, тот мир, который у нас перед глазами, действительный мир, никогда не есть только мир механический. Никогда вселенная не есть машина. Представление мира как машины есть абстракция. Это механическое представление мира так же мало имеет реальности, как понятия геометрические. И то и другое только пределы бытия. Геометрия рассматривает отвлечения пространственных форм бытия, но ни один геометр не считает своих точек, линий и плоскостей за что-нибудь реально существующее. Он знает, что точка – предел линии, линия – предел плоскости, плоскость – предел тела. Логика заставляет нас идти далее и признать, что как нет самостоятельных точек, линий и плоскостей, так не может быть и самостоятельных реальных тел как механического определения. Тела суть только границы психических существ. Но логика заставляет идти еще далее и признать, что нет отдельно существующих психических существ. Всякая особь есть нечто большее, чем она сама. Вся жизнь природы и состоит в том, что каждая часть стремится осуществить свою идею – стать тем, чем она есть вечно, чем-то целым.

То единство всего, которое вечно есть в Боге, утрачено в мире небожественном. Оно скрылось, потеряло ощутительную действительность. Однако хотя оно и скрыто, но влечет отдельные существа к внутреннему, более тесному соединению друг с другом, к осуществлению для себя той формы всеединства, которую все они имеют в Боге.

«Стремится всё в божественной отваге
Себя перерасти.
Земля тоскует по небесной влаге,
Чтоб с нею расцвести».

Всё одно в Боге, и всё становится одно в мире. Там – один, который есть всё, который пребывает вечно; здесь – всеединое становящееся, движущееся, достигающее осуществления. Есть Божество как неподвижный центр существующего, пребывающее в неизмен-

ном покое. Есть Божество стремящееся, страдающее, погруженное в тревогу мировой жизни, ищущее воплощения и с трудом его достигающее, – Божество как дух вечности и Божество как душа мира.

VI. *Душа мира и мировой процесс*

«Душа мира» есть термин, который метафизическая философия[2] употребляет для обозначения того, что на общепринятом языке и в науке (эмпирической) зовется природой вообще (не природой той или другой вещи), т. е. единого живого существа, которое проявляет свою деятельность в разнообразии мировых явлений. Природа, или душа мира, как некое единое существо только рождается

[2] Философия не создает новых понятий, а только перерабатывает те, которые находит в обыкновенном сознании. Эта переработка, или преобразование, понятий, причем их смысл, т. е. содержание, делается более сознательным и вполне отчетливым, требует иногда введения новых терминов во избежание недоразумений и логических противоречий. Так, в данном случае замена термина «природа» термином «душа мира» мотивируется тем, что новый термин полнее и отчетливее выражает понятие, для обозначения которого служит, и тем помогает нам избегнуть недоразумений и противоречий, которые вкрались бы в наши суждения, если бы мы оставили в употреблении ходячий термин «природа», который в обыкновенном сознании обозначает и просто совокупность внешних явлений, и внутреннюю силу, их производящую. В самом деле, со словом «природа» мы неясно, безотчетно связываем представление о каком-то живом субъекте, жизнь которого сказывается в мировых явлениях. Не только обыкновенное сознание, но и эмпирическая наука не может отрешиться от представления о природе как о живом существе, как о скрытой сущности мировых явлений. Те представители эмпиризма, которые стоят на точке зрения механической, склонны видеть во Вселенной только мертвую совокупность элементов и на этом основании осуждают схоластические учения о свойствах природы, как, напр<имер>, то, что природа боится пустоты или что она не делает скачков, – тем не менее эти же самые поборники эмпиризма кладут в основание своего мировоззрения то положение, что природа постоянна и неизменна в своих действиях, т. е. представляет собой некоторое существо, определенным образом действующее, а это положение в устах эмпирика равносильно отрицанию эмпирической точки зрения и стоит в логическом противоречии с основным принципом эмпиризма, так как чувственный опыт, этот единственный источник познания, по воззрениям эмпириков, даст нам только совокупность явлений, но никак не понятие об едином существе, проявляющемся в этих явлениях; такое понятие есть порождение ума трансцендентального. Если обыкновенное сознание инстинктивно, смутно усматривает в природе живое существо, если эмпирическая наука, впадая в прямое противоречие со своими основоположениями, смотрит на природу как на некоторый субъект, то метафизическая философия сознательно и отчетливо признает, что природа есть живое существо, что Вселенная не есть, не может быть механическим агрегатом частей, а есть их единство, жизнь, и этим логически предполагает единый и живой субъект, который она и называет мировой душой.

в мировом процессе. Первоначально, сама по себе, она не более как неопределенное стремление к действительному, внутреннему единству, пассивная возможность, потенция такого единства.

Как *неопределенное* стремление, не имеющее еще действительного содержания, мировая душа, или натура, не может сама собой достигнуть того, к чему бессознательно стремится, т. е. всеединства, не может сама из себя породить его. Для того чтобы привести в согласие, в гармонию разрозненные элементы хаотического бытия, нужно каждому элементу определить место в связи с другими, каждый элемент надо ввести в определенное отношение к другим – словом, надо соединить весь хаос разрозненных элементов не в форму единства просто, а в *определенную* форму. Эта определенная форма всеединства, внутренно, органически связывающая всё, содержится в Божестве как *идея*, в мире же, т. е. в совокупности элементов, вышедших из единства по закону конечного бытия, – в этом мире или, лучше сказать, *в этом хаотическом бытии всего, составляющем первоначальный факт, – вечная идея абсолютного организма должна быть постепенно реализована*, и стремление к этой реализации, стремление к воплощению божества в мире, стремление, единое и общее во всем и потому переходящее за пределы каждого, – это стремление, составляющее внутреннюю жизнь и начало движения во всем существующем, – и есть собственно мировая душа. Если сама в себе мировая душа реализировать божественного начала всеединства не может за неимением определенной формы, она должна получить ее от Божества, которое таким образом является как начало активное, образующее, определяющее мировой процесс. Божественное начало, вечное, единое, пребывающее само в себе в неизменном покое, по отношению к множественности элементов конечного бытия является как действующая сила единства. Множественность бытия в своей розни выступает против божественного единства, отрицая его. Но Божество, будучи началом всеединства по существу своему, отрицательным действием разрозненного бытия только вызывается к противодействию положительному, к обнаружению своей единящей силы над этим бытием, т. е. к новому его объединению, притом к объединению, определенному в форме абсолютного организма, или внутреннего всеединства. *Здесь, в мировом процессе, божественное начало – идеальная*[3] *сила всеединства – стремится реализоваться, или воплотиться, в хаосе элементов.*

[3] Т<о> е<сть> такая, какою она должна быть, – сущая, действующая, а не то, что сила в идее, в умозрении.

Таким образом, божественное начало стремится к тому же, к чему и мировая душа, – к воплощению божественной идеи, или к обожествлению всего существующего чрез введение его в форму абсолютного организма, но с тою только разницей, что мировая душа, как сила пассивная, как чистое стремление, первоначально не знает, к чему стремится, т. е. не обладает идеею всеединства; божественное же начало, в самом себе сила деятельная и образующая, имеет и дает мировой душе идею всеединства как определяющую форму.

В мировом процессе и божественное начало и мировая душа являются как стремление, но стремление в божественном начале – это стремление реализовать, воплотить в другом то, что оно уже имеет в себе, что знает и чем владеет, т. е. идею всеединства, идею абсолютного организма; стремление же мировой души есть стремление получить от другого то, чего она еще не имеет в себе, – идею абсолютного организма, и, получив уже, воплотить ее в том, что она имеет, с чем она связана, т. е. в материальном бытии, в хаосе разрозненных элементов. Но так как цель этого стремления одна и та же, именно воплощение божественной идеи, и так как осуществление этой цели возможно только при совместном действии божественного начала и мировой души (потому что божественное начало само по себе не может реализоваться в разрозненном материальном бытии, как в чем-то себе чуждом и противоположном, а мировая душа не может объединить этих элементов, не имея в себе определенной формы единства), то вследствие этого стремление божественного начала к воплощению идеи делается его стремлением к соединению с мировой душой как обладательницей материала для этой реализации, и, в свою очередь, стремление мировой души к объединению ее материальных элементов становится стремлением к божественному началу как содержащему абсолютную форму для этого единства. Таким образом, *воплощение божественной идеи в мире*, составляющее цель всего мирового движения, *обусловливается* соединением божественного начала с мировой душой, причем первое (т. е. бож<ественное> нач<ало>) играет роль действующего, определяющего, образующего или оплодотворяющего элемента, мировая же душа является силою пассивною, воспринимает идеальное начало и воспринятому сообщает материю для его развития, оболочку для его полного обнаружения. Но теперь спрашивается, почему это соединение божеств<енного> начала с мировой душой и происходящее

отсюда рождение вселенной, вселенского организма, или воплощенного божества, отчего это соединение и это рождение не происходит разом в одном акте божественного творчества? Зачем эти труды и усилия? Зачем природа должна испытывать муки рождения и зачем, прежде чем произвести совершенную форму, соответствующую идее, прежде чем породить совершенный и вечный организм, она производит столько безобразных, чудовищных порождений, не выдерживающих жизненной борьбы и бесследно погибающих, зачем все эти выкидыши и недоноски природы? Зачем природа так медленно достигает цели и такими средствами? Одним словом, зачем реализация божественной идеи есть постепенный и сложный процесс, а не один вечный акт?

Ответ на этот вопрос заключается в одном слове, в слове, выражающем один существенный признак той самой божественной идеи, из-за которой всё существует, – идеи всеединства, а именно это всеединство по существу своему должно быть *свободно*, т. е. единство Бога и всего существующего (мира или мировой души) – это единство должно быть обоюдно, т. е. идти не только от Бога, но и от природы, быть ее собственным делом. Но ее делом всеединство не может быть в одном акте, как оно вечно есть в Боге. В природе, напротив, непосредственно актуальное бытие принадлежит не всеединству, а материальной розни; всеединство же является здесь как чистое стремление, первоначально совершенно еще неопределенное и пустое – всё в хаосе, в единстве еще ничего. Следовательно, природное бытие, актуально разрозненное, может только *переходить* в единство, и переходить постепенно, потому что первоначально мировая душа совсем не знает всеединства; она стремится к нему бессознательно, как слепая сила; она стремится к нему, не имея его идеи, и потому содержание этого единства для нее первоначально есть нечто совершенно чуждое и неведомое, и если бы это содержание, т. е. всеединство во всей своей полноте, было бы разом сообщено или передано ей, то это для нее явилось бы только как внешний факт, как что-то роковое и насильственное, а для того чтобы получить его как свободную идею, она должна еще усвоить его или овладеть им. Первоначально, так как она есть неопределенное стремление к единству, то и единство божественное может быть ей сообщено только в самой общей и видимой форме, как закон, а не как идея еще.

После ряда внешних соединений, воплощений божественного начала в природном мире начиная от самого простого, общего и внешнего, выражающегося в том законе всемирного тяготения, по которому всё существующее бессознательным, слепым влечением притягивается друг к другу; переходя затем, далее, к более сложной форме соединения, выражающейся в законах химического сродства, по которым уже не каждое соединяется с каждым в безразличном протяжении, а определенные тела соединяются с определенными в определенных отношениях; переходя, далее, к еще более сложной и вместе с тем более индивидуальной форме единства, которую мы находим в строении жизни растительных и животных организмов, в которых начало единства, или мировая душа, уже явно, хотя все еще внешним образом воплощается в определенные образования, связывая материальные элементы в некоторое прочное и устойчивое целое, в самом себе имеющее закон своей жизни, – после всего этого процесса, в котором божественное начало все более и более осиливает хаотическую материю и, наконец, вводит ее в совершенную форму человеческого организма.

Когда таким образом создана в природе внешняя оболочка для божественной идеи – начинается новый процесс развития самой той идеи как начала внутреннего всеединства в форме сознательной и свободной деятельности.

Этот новый процесс имеет также характер постепенный и сложный, ибо, для того чтобы свободно осуществить божественную идею, человек должен усвоить ее. Первоначально человек и его сознание являются как произведение или результат естественного процесса. Длинное и сложное развитие органических видов в мире животном вырабатывает формы человеческого сознания, которые человек получает как готовые от природы. Таким образом, хотя он в качестве человека и имеет в своем сознании идеальную форму божественного начала – всеединство, но имеет ее как данное, как факт, т. е. он не свободен относительно этой идеи, он не владеет ею: в натуральном человеке не сознание владеет божественной идеей, а, напротив, эта идея всецело владеет сознанием, владеет им как некоторая роковая, невольная сила. Здесь человек есть только натуральный, и отношение его к божественной идее как к роковой силе, владеющей сознанием, есть *религия натуральная*. В природном человечестве мировая душа хотя и соединена с божественным началом внутренно, в сознании, но так как это соединение есть

результат предшествовавшего, чисто натурального и бессознательного процесса, то она не может иметь характер свободы, а потому и результат этого соединения, т. е. те формы единства, которые мировая душа порождает в природном человечестве, имеют характер невольный, являются как произведения духовного инстинкта или инстинктивного природного разума: единство *рода*, натуральное общество и государство, *язык* – выражение инстинктивного разума, *религия натуральная*. Таково природное человечество. В нем – в формах родового общества и государства, в формах слова и натуральной религии несомненно осуществляется идея всеединства, осуществляется как идеальная сила, проходящая через сознание, – всё это: и государство, и язык, и религия суть идеальные органические формы, гораздо более совершенные, более внутренние и духовные, нежели органические формы мира физического. Но и они не соответствуют еще истинной идее всеединства и потому не удовлетворяют мировой души в ее беспредельном стремлении к истинному всеединству, к такому, в котором все *от себя*, свободно входили бы в соединение, в котором бы все не были только соединены общей идеей как разумным, но все-таки данным, невольным *законом*, а в котором бы они сами соединялись в *идее* как общем внутреннем содержании всех их, *своем* для каждого, которым каждый свободно владеет.

Если в натуральном человеке только целое, только род владеет идеей, а для каждого, для *личности* идея является как закон, как *сила* для него обязательная, которой она невольно должна подчиняться, ибо для свободы всеединства личность должна сама *овладеть* идеей, усвоить ее как свою собственную, внутреннюю сущность, в которой она безусловно свободна, в которой *она есть Бог*; если в натуральном человеке божественное начало соединяется с мировой душой в роде, то здесь оно должно соединиться с нею в индивидуальном существе, воплотиться в богочеловеческой *личности*. Это есть рождение нового духовного человека, второго Адама, событие в мировой истории столь же и еще более важное, чем появление на земле природного человека – первого Адама. Но это воплощение Божества в одном лице есть только начало общего процесса – воплощения его во всем человечестве, но уже не как в природном единстве, а как в свободном духовном всеединстве, в котором каждая личность или, лучше оказать, мировая душа в каждой личности, сознавая свою безусловность, сознавая свое

божественное значение, находила основание для внутреннего свободного соединения со всеми; потому что, сознавая себя безусловною, истинною в положительном смысле, личность не может ничего исключать, она открыта для всего и всё открыто для нее.

Эти три центральные эпохи всемирной человеческой истории, как истории соединения божественного начала с человеческим, являются основой для трех видов религии.

1) Соединение божественного начала с *натуральным человеком* полагает основание натуральной религии.

2) Соединение божества с *духовным человеком*, или свободною личностью, запечатлено утверждением духовной религии, т. е. христианства.

3) Соединение божественного начала с духовным, или свободным, *человечеством* имеет представить в будущем исполнение идеала, данного христианством.

Так как эти соединения божественного начала с человеческим совершаются по необходимости постепенно, то весь ход развития человека как носителя мировой идеи представляет ряд связных актов, между которыми три вышеупомянутые эпохи имеют значение выдающихся пунктов, наметивших собой два переходных процесса: 1) переходный процесс личного сознания от натурального человека к свободной личности, к *духовному человеку* и 2) переход сознания от духовного человека, от личности, к *духовному человечеству*. Он совершается чрез философию в личном субъективном сознании, как его собственное дело, как процесс самого сознания. Философия, в сущности, возникает как переход от одной религии к другой – высшей, или от одной формы религии к другой – высшей. Этим определяется отношение философии к религии. Философия относится к религии *отрицательно* и *положительно*: отрицательно, поскольку она освобождает личное сознание от форм религии как чего-то данного, несвободного; положительно – поскольку она приготовляет человека к принятию высшей религии. Таким образом, вообще, философия является путеводительницей человека от одного состояния его сознания к другому в следующем постепенном переходе: 1) от природного состояния сознания к сознанию человека как свободной личности и 2) от этого периода к сознанию человеком человечества как всеединства личностей. С первым переходом сознания нас знакомит история философии древнего мира.

ИСТОРИЯ ДРЕВНЕЙ ФИЛОСОФИИ[4]

I. *Религия натуральная в ее двух полярных степенях – религии астральной и родовой*

История древней философии представляет переход от натуральной религии к христианской. Он начался на Востоке, в Индии, продолжался на Западе – в Греции и окончился на том пункте, в котором слилось влияние западное и восточное, – в Александрии. Итак, исходной точкой философского движения является натуральная религия. Натуральная религия есть воспроизведение в человеческом сознании (или мировой душе как выражающей единство в форме сознания), повторение в сознании того процесса, который мировая душа переживала в формах физического мира – до появления человека. Вся разница, и существенная, заключается в том, что в процессе физическом, или космическом, мировая душа, определяясь божественным началом и соединяясь с ним, производила формы единства как стихийная сила. Здесь, в процессе выработки натуральной религии, мировая душа соединяется с божественным началом в форме сознания при посредстве человека как существа сознающего. В сознании соединяется божественное начало с мировой душой и первоначально им (или ей) *владеет*. Самый ход развития натуральной религии, ее начало, степени и конец – представляют совершенную аналогию с соответствующими фазисами соединения божественного начала с мировой душой в мире дочеловеческом, т. е. физическом. Не проводя этой аналогии во всех ее степенях, следует, однако, остановиться на сходстве между начальною степенью мирового процесса в мире космическом и мифологическом, а затем еще сопоставить эти миры для сравнения последней степени того же процесса.

Первая форма соединения мировой души с божественным началом, т. е. первое единство, к которому мировая душа сводит множество элементов физического мира, выражается в законе притяжения, по которому множество вещественных атомов внешним образом соединяются мировой душой в связное механическое целое. Единицы образуют мировые тела, которые служат впоследствии почвой для дальнейшего, более тесного соединения

---

[4] Пособия: По истории философии вообще: *Льюис.* Ист<ория> фил<ософии>. *Alfred Fouillée.* Histoire de la philosophie. 1880. Для древнего мира специально: Религии древнего мира. Епископа Хрисанфа.

мировой души с божественным началом, для произведения более сложных и внутренних форм единства.

Подобно тому как первая степень космического процесса, создание небесных тел, есть единство астральное, так точно и первая степень мифологического процесса, первая форма единства, в которой божественное начало овладевает сознанием, есть религия астральная. Во всех различных мифологиях, у самых различных и исторически не связанных народов древнейшею первоначальною степенью религии видим звездопоклонство, религию астральную, или сабеизм, в кот<орой> божественное начало представляется сознанию как владыка звездных сил, как царь небесного воинства, а мировая душа является на этой степени религиозного сознания как владычица небесная, которая на древних изображениях египетских, ассирийских и сирийских представляется в виде стоящей на луне женщины в темно-синем усеянном звездами покрове.

Как в мировом космическом процессе после длинного ряда переходных степеней творческая сила мировой души, определяемая божественным началом, выразилась наконец в создании органического мира, родовой, органической жизни, которая некоторым постоянным и непрерывным единством связывает индивидуальные элементы, пребывая неизменною в изменениях, так и мифологический процесс, пройдя много аналогичных степеней, заканчивается религией родовой, органической жизни, в которой единство, составляющее всегда содержание религии, является в форме единства органического родового, постоянно фактически осуществляющегося в акте органического рождения. Последняя мифологическая религия, стоящая на рубеже мифической и исторической эпохи, есть все та же натуральная религия, но только выразившая в родовой, органической жизни проявление соединения божественного начала и мировой души. У финикиан и сирийцев эта степень религиозного сознания отлилась в культ Аттиса и Адониса, у индусов она выразилась в культе Шивы (Магадевы), у египтян Озириза, у греков – Диониса. Словом, везде мифологический процесс завершился религией родовой, органической жизни, повторив, таким образом, в области сознания пережитое душой в соответствующей степени космического процесса.

Но единство рода не есть то единство, которого ищет мировая душа, которое могло бы ее удовлетворить, так как это единство, несмотря на сложность и устойчивость своих форм, представляет собой не более как единство внешнее и потому призрач-

ное. Родовую жизнь, которую переживает всякая особь, нельзя рассматривать как истинное единство, потому что жизнь рода исключает жизнь особи. Таким образом, единство рода является единством элементов не существующих, единством пустым, вечно стремящимся и никогда не достигающим предела движения, потому что всегда жизнь в этой форме есть только жизнь внешняя, жизнь, которая есть смерть, рождение, которое есть разрушение.

Несостоятельность формы единства, выработанной в сознании жизнью рода, выступает рельефно в пластической, осязательной стороне родовой религии. Бог рождения и плодородия есть в родовой религии в то же время бог разрушения и смерти. Эту двойственность, это раздвоение индийская мифология наметила особенно ярко в образе Шивы – бога органического процесса, бога рождения, а также жестокого истребительного божества, бога смерти, о чем грозно напоминает его пояс из черепов.

II. *Переход от процесса мифологического к историческому*

Если в мире материальном, чисто природном мировая душа не идет дальше призрачного единства родовой органической жизни, которое потому и призрачно, что общая жизнь рода есть тем самым смерть и разрушение особи, то в человеке, в человеческом сознании мировая душа, подвергнутая родовому процессу, сознает, что она им не исчерпывает своего идеального содержания, что она нечто большее сравнительно с пустым единством родового процесса, который она только переживает, переносит, в который она входит, но с которым она не тождественна. Таким образом, когда мировая душа переживает в сознании родовой процесс, она сознает, что она не есть этот процесс (т. е. для души как стремления родовой процесс не есть осуществление стремления).

С того времени как мировая душа, действуя в человеческом сознании, сознает себя как нечто высшее относительно родового процесса, начинается освобождение человека от исключительного владычества природных сил, от исключительно материальной формы проявления божественного начала, проявления, которое развившейся, т. е. сознающей себя, душе дает себя знать как давление.

Освобождение человека от давления материальной природы, давления, выразившегося прежде всего в формах мифологической религии, которая приняла грандиозные, чудовищные размеры в той стране, где природа явила всю свою мощь и красу, в Индии, освобождение это, критическое отношение человека к материальной форме проявления божественного начала сказалось прежде всего в Индии. Здесь человек впервые возненавидел природу. Яркое, радикальное выражение отрицательного отношения человеческой души к природе находим у Капилы, основателя философской школы Санхья и непосредственного предшественника Будды (607–543 г. до Р. Хр.).

Ясным, совершенным знанием Капила считает то, которое помогает нам достигнуть освобождения от всякого зла. «По воззрениям Капилы, – говорит Бартельми Сент-Илер, – философия имеет только одну цель: упрочить за человеком обладание средствами к вечному спасению. Зло, от которого она его освобождает, есть возрождение, закон, тяготеющий над человеком до тех пор, пока душа не овладеет мудростью и не искупит себя ею»[5].

В первом стихе Карики (так называется сочинение Капилы; слово «Карика» значит «книга») читаем: «Конечная цель деятельности ума человека есть окончательное прекращение страдания».

Переходя от идеи философии к понятию о мире, природе и душе, Капила дает выразительное и полное различение материального начала природного мира от начала чувствующего и познающего (prâkriti и puruscha). Природу он определяет как корень всякой вещи, как нечто такое, что не может быть произведено (3-ий ст. Карики). В духе он видит зрителя, свидетеля, гостя и, однако, страдальца, который испытывает страдание жизни и смерти, пока не отрешится от материи. Различение puruscha и prâkriti выражено рельефно в 21-м стихе Карики, где Капила выясняет характер, природу соединения этих двух начал, а также в стихах 59, 65 и 66-м, в которых говорится о взаимодействии природы и духа.

«Соединение духа и природы имеет целью ознакомить дух с природой и дать духу возможность вечного освобождения. Это соединение подобно ассоциации хромого и слепца и образует вселенную».

«Как танцовщица перестает танцевать, показав свое искусство публике, так и природа перестает действовать, после того как она открылась духу».

---

[5] Barthélemy Saint Hilaire. Sur la Sânkhya. Mémoires de l'académie des sciences morales et politiques. T. VIII.

«Подобно зрителю, углубившемуся в самого себя и покойно сидящему, дух наблюдает природу, которая тогда перестает производить, потому что цель духа достигнута».

«"Я ее видел", – говорит себе зритель, наблюдающий природу. "Он видел меня", – себе говорит природа, которая перестает действовать. Хотя соединение этих начал может еще держаться, но нет более повода к творению».

Итак, деятельность человеческого сознания, направленная к освобождению от давления природных, материальных форм проявления божественного начала и подчинению природы свободным сознанием единства, безусловного, носит в Индии, можно сказать, характер грез. Душа грезит и в своих грезах дает философские учения, поэзию, науки – всё это в неопределенной форме, как бы во сне. Всё здесь смешано и перепутано; всё одно и то же и всё – ничто; всё, что есть и что не есть – иллюзия (Маya) и сон. Первоначальное единство является как безразличие, обнимающее собой «это» (Tat) и абсолютное всё (Ôm). Душа предстает пред себя в отрешении от всякого положительного содержания, которое ей давала религия, т. е. отрицается в душе активное начало (в смысле божественного начала, определяющего деятельность сознания или мировой души как выражающей единство в форме сознания), а в отдельности от активного начала душа, конечно, ничто. Священные книги буддистов полны отрицания жизни и всего сущего. В жизни для буддиста всё бедствия, пустота, лишения. Существующее не может не исчезать, по учению буддистов, т. к. всё сложное исчезает, а всё существующее сложно. Но велико значение отрицания индийской философии: оно было, так оказать, формою, в кот<орой> буддизм, это последнее слово инд<ийской> философии, отлил утверждение божественного начала. Характер буддийского мировоззрения резко очерчен в Абидарме[6] (Abhidharma – явный закон) или Праджнапарамите (Pradjnaparamîta – совершенная мудрость) в словах: Багава (Bhagavat – великодушный) говорит: «Учитель (Bâdhisattva – кандидат в будды[7]) только тогда покрыт великой броней, когда следующее размышление, навязываясь уму, его не смущает: Мне нужно вести к совершенной Нирване (уничтожению существования) несметное множество существ. Я дол-

[6] Abhidharma – часть буддийского канона Tripitaka (три корзины, или три сборника). Tripitaka содержит три части. Sutras pitaka – легенды и поучения; Vinaya pitaka – дисциплина, ритуал; Abhidharma pitaka – метафизика.

[7] *Koeppen*. Die Religion des Buddha. 76.

жен их вести, однако нет ни ведущих, ни ведомых. Тем не менее он ведет к совершенной Нирване все эти существа... Если, слыша это изложение закона, учитель не смущается и не устрашается, то должно признать, что он облачен в великую броню»[8].

ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ[9]

I. *Индийское мировоззрение как выражение определенного момента исторического процесса. Жрецы как представители индийского мировоззрения*

Индийское мировоззрение, в том виде как оно сказалось в браманской философии, а особенно в своем последнем слове – буддизме, представляет тот момент исторического процесса, когда мировая душа, освободившись от связи с материальным проявлением божественного начала, сознавая свою свободу и безусловность, сознает свое тождество с божественным началом и соединяется с ним, но только как с началом без содержания, без положительной абсолютной идеи, которая, собственно, составляет божественное начало и истинное тождество с ним мировой души. Здесь, в индийском мировоззрении, мировая душа отвращается от факта природы, но идея абсолютная, то, что не есть факт, еще не открывается ей в своем положительном содержании, а является в форме отрицательной идеи, т. е. содержанием божественного начала признается отрицание действующего божества, уничтожение существования, покой, Нирвана. В этом последнем слове резюмирован весь буддизм. Он, впрочем, только формулировал и пытался провести в область нравственных и социальных отношений то, что теоретически постепенно вырабатывалось в религиозно-философском учении браминов.

Брамины были жрецами той натуральной религии, памятник которой имеем в Ведах. Это первобытная религия древних индусов, лучше сказать ариев, потому что индусы тогда еще не определились как национальность. Подобно другим религиям

---

[8] *Burnouf.* Introduction à l'histoire du bouddhisme, стр. 479. *Koeppen*, 599.

[9] Пособия: 1) *Koeppen.* Die Religion des Buddha. Berlin, 1857; 2) *Burnouf.* Introduction à l'histoire du bouddhisme. Paris, 1844; 3) *Barthélemy Saint Hilaire.* Du bouddhisme. Paris, 1855; 4) *Max Müller.* Essays; 5) *Lassen.* Indische Alterthumskunde; 6) *Colebrooke.* Miscellaneous essays; 7) *Paul Wurm.* Geschichte des indischen Religion im Umriss dargestelt. Basel, 1874.

первобытных народов, религия индусов представляет различные формы проявления божественного начала в мире физическом: астральное проявление, проявление в действии солнца и в родовой органической жизни. Брамины должны были читать и знать наизусть Веды, священные книги этой религии, содержащие молитвы, заклинания, формы жертвоприношений, которыми жрецы заклинали богов к действиям на пользу человеку, испрашивали излияния на него материальных благ. Мало-помалу жрецы пришли к той мысли, что если молитва и жертва определяют волю богов, то молитва и жертва сильнее богов. Это сознание привело к идее Брамы. Первоначально слово brahma означало только «молитва», «жертва». Идея Брамы как верховного божества, важнейшего из всех богов, явилась позже и подверглась дальнейшему развитию. Если молитва человека доходит до богов, если боги слушаются молитвы человека, если человек действует ею на богов и чрез них на внешнюю природу, следовательно, молитва, brahma, есть общая связь существующего, единая связь, мировая душа.

Учение о браме как о мировой душе изложено в сборнике, носящем название Упанишад, что значит «скрытая тайна». Учение о едином начале всего существующего, которое всё заключает в себе, всё из себя выводит и всё в себя вбирает, связано еще с именем Вишну, второго воплощения индийской троицы, и развито в Purânas.

Поэтическое выражение основного догмата индийской философии имеем в Багаватгите. Багаватгита – божественная песнь, эпизод знаменитой поэмы Магабгараты. Есть основание предполагать, что Багаватгита составлена в сравнительно позднее время; именно одно из основных положений Капилы упоминается в ней как что-то давнее, имеющее авторитет. Содержание Багаватгиты есть беседа Кришны, одного из воплощений Вишну, с Арджуном, князем рода пандусов, о предметах мира сверхчувственного, божественного.

II. *Браманское учение о двух началах, или способах, бытия <и> трех качествах, или отношениях*

Основной догмат индийской философии, выраженный в поэтической форме в Багаватгите, есть *догмат о безусловном тождестве или безразличии* всего существующего в мировой душе. Из сопоставления идеи безразличия всего существующего с фактическим бытием, множественным и представляющим различия,

вытекает учение о двух началах, или способах, бытия и трех качествах, или отношениях.

Если в идее всё одно и то же, всё безразлично, то в действительности всё представляет различие границ и множественность форм. Таким образом, необходимо допустить два способа бытия, или два начала. Если мировая душа в самосознании находит себя единою, безразличною, то в бессознательной природной деятельности она порождает множественность форм. Это prâkriti – материальное начало, материя, или натура. Противоположное начало, единое и безразличное, называется purushâ (дух). Эти два определения, эти две формы мировой души – множественная и единая, или безразличная, материя и дух, prâkriti и purushâ – оба вечны, безначальны, но одно бытие – единое и безразличное есть истинная форма мировой души, пришедшей в себя, сознавшей себя; другое бытие есть видимое, неистинное, имеющее своим назначением посредство, переход мировой души к сознанию себя как единого, безразличного духа, purushâ.

Дух является связанным с противоположным началом – материей, или природой. Связь эта имеет три главные степени, которыми определяются три качества всякого бытия, иначе три *гуны*. Там, где дух, сознательное начало, подчинен, поглощен бессознательною силою материи, где дух пассивен, где он бездействует, имеем *tama-guna*, темное качество, пассивное, материальное состояние духа. Здесь имеем дух, не пришедший в себя, непосредственно связанный с фактическим, материально определенным бытием; это – фактическое, материальное отношение.

В последующей, второй степени дух уже начинает освобождаться от связи с данным фактическим состоянием, выбирая между различными предметами и состояниями природы, отрицая одни и стремясь к другим. Здесь дух проявляет себя как деятельное начало, и это качество называется radscha-guna – качество деятельное или страстное. Здесь, как и на первой степени, дух еще связан с множественным, раздельным бытием, но он свободно выбирает предметы, стремится к тому или другому.

На третьей, высшей степени отношения духа и материи материя или природа теряет для духа значение предмета его воли. Дух перестает стремиться к тем или другим природным состояниям и начинает относиться к природе объективно, т. е. он созерцает природу в ее разнообразии, но только в представлении. Это состояние духа называется sattra-guna, светлое качество.

III. *Нирвана*

Дух, по существу своему свободный, безусловный, не ограничивается объективным отношением к природе; он идет далее, он в состоянии сознать безусловность, безразличие всех качеств, ничтожество всех различий существующего в природе многообразия и, в сознании абсолютного безразличия, освободиться от всякой связи с природой, погрузиться в чистое бытие, равное небытию, слиться с мировой душой как таковой, утратить всякое субъективное и объективное определение, стать мировой душой. В этой свободе, в безусловном самосознании дух тождествен с мировой душой и в ней самой теряет всякое положительное определение, освобождается от качеств высших и низших, теряет материальное и идеальное отношение; такое состояние равно небытию; это – погашение существования, то, что буддизм назвал Нирваной. Понятие о Нирване заключалось скрыто в браманской философии. Буддизм его высказал.

IV. *Сущность буддизма как продолжения браманизма*

В буддизме имеем то же самое противоположение истинного и неистинного бытия, как и в философии браманской, но проведение этого противоположения последовательнее и ярче. Если в философии браманской – в Веданте и Багаватгите – истина есть единое, безразличное, различие не истина, буддизм логически заключает: так как отсутствие всякого различия, всякого определения есть отсутствие признака, а следовательно, и признака бытия, то, отсюда, истина есть ничто. Если всякое различие не истина, то, следовательно, не истина есть бытие, ибо бытие безразличное не есть бытие. Таким образом, различение духа, или единого, безразличного начала, и природы, начала множественности и многообразия, формулировано буддизмом в противопоставлении Нирваны и Nirvritti – бытию, Prâkriti. Истина есть ничто, или, по истине, ничего нет, – вот основное положение буддизма. Оно не может означать отрицания фактического бытия. Для буддиста фактическое бытие существует, а если он его отрицает, то только в смысле истины. Это отрицание значит, что, прилагая к фактическому бытию мерило истины, или бытия безусловного, ум находит, что фактическое бытие этому мерилу не соответствует и с точки зрения истины должно быть отвергнуто. Одно из тре-

бований нашего ума – считать безусловным то, что он признал за истину. Так как в фактическом бытии всё относительно, обусловлено, ограничено, ум во имя истины отрицает всё это ограниченное, условное. Так как буддизм и вся его философия, выросшая на почве натурализма, не знает другого бытия, кроме фактического, то понятно, что по отрицании последнего у нее ничего не остается, и идею она должна признать за ничто, за Нирвану.

Кроме указанного теоретического различия между браманизмом и буддизмом, состоящего в том, что буддизм последовательнее в проведении общего их основного положения, буддизм – и это главное – отличается практическим характером. В практическую, как и в теоретическую сферу буддизм вводит крайние заключения, которые логически требуются еще принципами браманской философии, но не высказываются в ней.

V. *Сущность буддизма вообще, или его историческое значение*

Историческое значение буддизма состоит в том, что он представляет собой первое освобождение человеческой личности не только теоретическое, но и практическое. Уже браманизм в принципе заключает такое освобождение. Браманизм вырос на почве натурализма, на почве натурального родового человечества. В Индии, как и во всем древнем мире, первоначальная жизнь человечества является только в родовой форме; личное начало было пассивно, не имело значения само по себе. В частности, браманизм возник в такой среде, в которой родовое начало было проведено с большею последовательностью, чем где-либо – в стране каст. Лицо само по себе там не играло и не могло играть никакой роли. Только как представитель касты, рода каждый имел определенное призвание, очерченный круг жизни. Между тем, дойдя до принципа безусловного единства, или безразличия, браманизм должен был отвергнуть различия, основанные на родовом разделении. В теории он так и сделал – касты отверг, но пред применением выводов своей теории он остановился. В Багаватгите Арджун настоятельно предлагает Кришне вопрос: «Зачем я должен сражаться с моими врагами, которые были моими друзьями, которых я не хочу убивать?».

Кришна не дает Арджуну прямого ответа и вызывает с его стороны еще бóльшую настойчивость. В обращении его слышит-

ся раздражение, когда он говорит: «Скажи же, наконец, Кришна, к чему я должен сражаться, когда ты сам мне говорил о безразличии и об оставлении всяких дел?».

Кришна не давал ответа, чтобы не впасть явно в противоречие с собственной своей теорией. Арджун, как представитель военной касты, как глава рода пандусов, должен был сражаться за интересы своего рода, мстить за его оскорбления. Кришна не решается отвергнуть этот мотив действий, прямо противоположный принципу единства, или безразличия, с такою полнотою развитому в теории.

Та практическая замкнутость, которой не решались отвергнуть представители браманской философии, была отвергнута основателем буддизма. Уже самым своим вступлением в религиозную жизнь Шакья-муни Будда отверг касты. Как царский сын, он не имел права вести религиозную жизнь, которая была уделом касты жреческой. То отрицание кастового начала, которое явил в самом первом действии основатель буддизма, было им провозглашено, распространилось в Индии и вызвало борьбу с браманизмом, преимущественно практического характера, так как теоретические положения у них в сущности одни и те же. Буддизм отверг внешние практические мотивы действий, вытекавших из начала родового. В буддизме человек, всякое существо есть нравственное лицо, и никаких обязанностей, кроме нравственных, для него не существует. Достоинство и значение лица определяется в буддизме исключительно степенью его нравственного совершенства, которое даже в самой высшей степени доступно всякому существу. Дойти до Нирваны могут все.

Итак, начало свободной нравственной личности – вот тот вклад, который буддизм внес в историю, завещав ей выработать дальнейшим своим ходом то содержание для свободной личности, дать которое сам буддизм не мог.

VI. *Критика буддизма*

После великого движения, произведенного буддизмом в Индии, и после распространения его от Цейлона до Японии духовная жизнь замирает на Востоке, а движение истории преемственно продолжается на Западе.

Много веков Европа знала об Индии только понаслышке, из рассказов бывалых людей, но в XVIII и XIX ст<олетиях> были

открыты памятники религиозной и философской жизни индусов. По важности значения это открытие справедливо сравнивают с открытием памятников классической литературы в эпоху Возрождения. От найденных памятников индийской мудрости повеяло на европейца духом юношеской поры духовной жизни человечества. Эти первые смелые шаги на пути самосознания и освобождения человеческой жизни оказались так полны обаяния, что вызвали увлечение в образованной Европе, которое сказалось восторженным поклонением вновь обретенной мудрости. Было провозглашено превосходство буддизма над христианством. Шопенгауэр утверждал, что истина, которую он излагал в форме новейшей философии, была давно известна человечеству в форме буддийской религии. В недавнее время последователь Шопенгауэра Гартман предсказал, что религиозное возрождение западного человечества произойдет под преимущественным влиянием восстановления буддизма.

Признавая естественность увлечения буддизмом, разделять его нельзя. Индийское мировоззрение и его последовательное выражение, буддизм, имеют для истории человечества *значение только как первые шаги* на пути перехода от натуральной религии к свободной человеческой личности и в качестве первых шагов представляют все преимущества и недостатки юношеской поры. Мы видим в последователях Будды сильную веру, необычайную энергию духа, но все это увлечение определяется пустым отвлечением, лишенным определенного содержания. Индийская философия представляет абсолютные требования, категоричные отрицания, но также отсутствие ясного содержания в самой идее, во имя которой совершается отрицание.

Отрицание природы – сущность индийской философии. *Буддизм отрицает природу во имя ее неспособности удовлетворить стремлениям духа.* Дух ищет безусловного; не находя его в природе, он ее отрицает, отрицает условное, отрицает всё. Уже самый напряженный характер этого отрицания свидетельствует о том, что подкладкой его было не спокойное, объективное, философское рассмотрение предмета, а *субъективное* состояние страдающего, приниженного, но могучего духа. Дух находил себя связанным с известным природным процессом. Дух являлся чуждым материальному процессу. Дух был страдательным в этом процессе и потому его отрицал. Но, отрицая природу, индус не знал ее.

Под влиянием субъективного отношения к природе индийская философия выработала свое представление о ней, которос

по необходимости было односторонним. Индийская философия берет природу только со стороны непосредственно ощущаемого и испытываемого материального существования, со стороны непосредственного фактического бытия. Она видит в природе только непрерывный материальный процесс, представляющий постоянный переход от одного состояния к другому. Но природа не есть только бессмысленный материальный *процесс*, природа носит в себе идеальное содержание. Самый процесс природный, если смотреть на него объективно, как на процесс мировой, представляет постепенное осуществление вечного содержания, постепенное рождение природой идеи, мировой души. До объективного отношения к природе, тем более до понимания природы как мирового процесса буддизм возвыситься не мог.

Субъективная, практическая точка зрения индийской философии, сказавшаяся первоначально в пантеизме Вед, была данью, которую человек как часть мира платил своему отдаленному прошлому, тому периоду, когда соединение божественного начала с мировой душой осуществлялось за пределами сознания, в материальном мире. Эта субъективная точка зрения сказалась, далее, в философии браманской и в буддизме отрицанием природы, своеобразным о ней представлением и, наконец, повлияла на содержание буддийского отрицания. *Отношение индуса к природе есть отрицание, не находящее своего утверждения.* При рассматривании природы исключительно со стороны ее действия на волю, на дух, путем практического освобождения духа от природы не могло возникнуть представления о характере положительной свободы, потому что, отрицая природу во имя субъективного недовольства ею, дух не мог осуществить в отрицании никакой идеи и остался с ничтожеством, с небытием, с Нирваною.

Основное положение буддизма, определяющее отношение человека к миру, самому себе и божеству, можно формулировать так. Существует страдание; оно есть общее положение; от этого положения должно избавиться; избавление достигается погашением жизни, осуществлением стремления к уничтожению существования, к уничтожению воли, к погружению в Нирвану.

Предшественник Будды, мудрец Капила, основатель философии Санхья, сравнивает отношение духа к природе с отношением зрителей к танцовщице. Отвержение духом природы он уподобляет пресыщению зрителей, отворачивающихся от танцовщицы, потому что они на нее насмотрелись. Но видеть не значит еще знать. В буддизме дух берет природу только в форме ощущения.

Дух только видит природу, но не знает ее. В философской книге Праджнапарамите находим анализ ощутительной, материальной действительности, на котором покоится основное положение буддизма – что всё существующее ничтожество, пустота – шунияти. Всё существует как отношение ощущающего к ощущаемому. Субъекта и предмета нет. Предмета, который производил бы ощущение, не находим, потому что все сводится к акту ощущения.

Итак, бытие сводится к ощущению. В опыте познающий не познает ни предмета, ни субъекта, налицо есть только ощущение. Ощущение, следовательно, есть отношение чего-то несуществующего к несуществующему, т. е. ничего к ничему. Отсюда: нет ни ощущающего, ни ощущаемого, ни ощущения. Этот вывод прямо основан на том, что буддийская философия исходит из одной эмпирической стороны познания, из чувственного опыта, стесненного субъективным отношением к природе.

Однако в самом буддизме обнаруживается невозможность для человеческого духа остановиться на отрицательном результате. *Неудовлетворенность собственным содержанием сказывается в нравственном учении буддизма.* Высшее совершенство и высшая цель, которой может достигнуть всякое существо, есть погашение существования, погружение в Нирвану. Логически эта цель может, должна быть достигнута каждым отдельным существом, потому что в каждом пробуждается сознание ничтожества и действует мотив погашения для воли. Логически буддизму следовало остановиться на этом требовании, т. е. чтобы существо личным процессом сознания достигало погружения в Нирвану. Но буддизм идет далее личного погружения в Нирвану, которому приписывает лишь низшую степень совершенства, осуществленную в Pratyeka-buddha – индивидуальных будд<ах>.

Настоящая же, высшая степень совершенства состоит в том, чтобы не только самому приходить к Нирване, но и других приводить к ней, не только себя спасать, но и всех. Универсальный характер буддийской морали выражается особым присущим буддизму элементом безграничного милосердия ко всему существующему. В этом отношении буддизм идет далее христианской морали, потому что христианство в своей исторической форме останавливается на обязанностях к людям, а буддизм провозглашает милосердие ко всему существующему. Вот образец истинно нравственного поступка в духе буддизма.

Нагарджуна, один из последователей Шакьямуни, основатель школы мадьямиков, имел в числе своих учеников Арьядеву. Под-

ходя как-то к городу, Арьядева увидел собаку, спина которой была страшно изъедена червями. Арьядева остановился в недоумении: если спасать собаку, то придется погубить червей, а если их пощадить, то неминуема смерть собаки. Арьядева отрезал кусок мяса от своего тела и собрал всех червей на этот кусок. Мгновенно всё исчезло, и Арьядева погрузился в совершенную Нирвану. Самопожертвование для каждого существа логически из принципа буддизма не вытекает. Следовательно, если бы Арьядева следовал букве буддийского учения, он должен был остановиться на той мысли, что все видимое им – обман, результат неведения. Собаки, червей, города – нет, и мотива действий также не существует.

Таким образом, буддизм освободил человеческую личность, но в принципе только, отрицательно. В силу этого принципа личность и вообще всякое существо имеет значение самостоятельное лишь в отрицании, поскольку отрицает в себе активное начало. Тем не менее бессознательно для себя буддизм заключает в себе положительно универсальную сторону в том, что признает за личностью положительное значение по себе. Однако полнейшее развитие идеи личного значения каждого существа дано христианством и последующей историей. В христианстве и вышедшем из него человеческом сознании положительное значение каждого существа и всего существующего раскрывается и осуществляется. Но прежде этого надо было в теории определить содержание существа и всего существующего.

ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ[10]

I. *Исходная точка греческой философии. Ионийская школа: Фалес, Анаксимен, Анаксимандр, Гераклит Эфесский*

В противоположность тому несвободному, напряженному состоянию человеческого сознания, которое сказалось в Индии окончательно отрицанием всего фактически существующего как начала зла, субъективного страдания, в Греции впервые встречаем свободное, объективное отношение сознания к природе. Возможность такого объективного отношения, результат мировых, в частности исторических и географических, условий жизни, давалась уже самой религией греческой, ибо хотя эта религия, как и все

[10] Пособие: *Zeller.* Philosophie der Griechen.

дохристианские религии, была первоначально религией природы, но с самого начала исторической эпохи формы этой религии – образы богов – создавались свободным поэтическим творчеством. Геродот прямо говорит, что эллинские имена и родословные богов созданы Гомером и Гезиодом. Эти чисто человеческие образы богов впервые в древнем мире являются в Греции. Боги Греции не чудовищные существа и силы, как в Индии и Египте; это боги человекоподобные, к которым человек не мог относиться исключительно как к чему-то чуждому, подавляющему. В природе и в богах природных греческий дух видел не господ и не врагов своей жизни, а однородных с собой, хотя и высших существ.

Если такое свободно-объективное отношение к природе находим уже в религии греческой, тем более должны ожидать его в греческой философии. Действительно, в самых начатках греческой философии природа является чистым предметом мысли, а не силой, тяготеющей над умом. Исходной точкой греческой философии, в противоположность философии индийской, был вопрос чисто теоретический. В Индии даже для философа природа была подавляющей силой, и он стремился узнать ее только как такую, чтобы от нее избавиться. Греческая философия начинается не решениями практического характера, мотивированными крайним стеснением воли, а изысканиями теоретического ума. Ум рассматривает окружающую природу, данные предметы и явления; видит их множественность, изменчивость, постоянство, ищет единой, всегда пребывающей основы этих явлений и прежде всего материального начала в природе, того начала, из которого происходит вся эта множественность, все явления. Подобно тому как в начале развития личного сознания, в младенчестве каждого отдельного человеческого ума первым теоретическим вопросом является вопрос: из чего сделаны предметы, с которыми сталкивается ребенок, так и в младенчестве общечеловеческом ум доискивается материальной причины существующего. Аристотель говорит: «Первые философы полагали начало всего в материи, считая ее тем, из чего все существующее состоит, из чего оно происходит, во что разрешается». Эту в изменчивых состояниях неизменно пребывающую сущность они называли стихией, т. е. началом всего существующего. Относительно того, какое вещество полагалось основным началом существующего, мнения философов расходились.

Первый по времени представитель ионийской школы *Фалес Милетский* (600 л. до Р. Х.) считал основным началом всего су-

ществующего *воду*, утверждая свое положение на том факте, что влажность – непременное условие жизни: пища, семена влажны. Начало влажности он называл водой. В этой теории Фалес сходился с учением грсч<еских> богословов о Тефисе как первотекущей и первородящей. «Земля покоится на воде», – говорит Фалес. «Солнце и звезды созданы из паров. Каждое существо имеет в воде начало бытия и плодоношения». По Фалесу, следует признать, что все существующее получает начало из влаги. Это влажное начало, как порождающее жизнь, само есть живое. Древняя философия не могла видеть в природе бездушного. «Всё одушевлено, всё полно богов», – говорит Фалес. Он указывает между прочим на магнит как на предмет, несомненно одаренный душой, так как он приводит в движение железо. Диоген Лаерций (1-я пол. III ст.) так рассматривал учение Фалеса: Фалес признавал воду началом всего, а мир представлял одушевленным и полным демонов.

Следующий в ряду греч<еских> философов ионийской школы – *Анаксимен Милетский* (VI в. до Р. Х.). Он нашел, что стихия, которую его предшественник Фалес признавал за общее материальное начало существующего, недостаточно проникает собой всё существующее, не имеет общности. Общим, всепроникающим началом Анаксимен признал *воздух*. Под воздухом он понимал тончайшее материальное начало, в котором видел основу физической и психической жизни. «Подобно тому как душа, будучи в сущности воздухом, проникает тело и управляет им, так и общий воздух проникает вселенную и управляет ею». Очевидно, когда мы признаем какое-нибудь конкретное, определенное начало общим началом, из которого всё существующее происходит и в которое всё оно возвращается, мы тем самым лишаем это начало конкретности, определенности. Воздух, который превращается в воду, не есть тот воздух, который мы отличаем от воды. Если, как утверждал Анаксимен, воздух есть разреженная вода и всё остальное, то, что не воздух, есть сгущение этой стихии, очевидно, что начало, которое является то в одном состоянии, то в другом, не есть ни то, ни другое. Отвлеченное от формы, оно есть нечто неопределенное. Это логически необходимое заключение сделал Анаксимандр Милетский (VI <в.> до Р. Х.).

Анаксимандр называет началом, ἀρχή (он первый употребил этот термин), сущего, стихией нечто беспредельное, ἄπειρον, говоря, что оно не вода и не воздух и не другое какое вещественное начало, а некоторая неопределенная природа, из которой порождается весь мир. «Из чего, – говорит Анаксимандр, – происходят

все существа, тем и погибают, ибо они должны оправдать, должны искупить вину своего существования в порядке времени». Искупление вины существования объясняется из самой природы ἄπειρον. Если истинно положение Анаксимандра, что сущее есть беспредельное, то всякое определенное бытие является отрицанием этого беспредельного, бытием неправым, виновным, говоря языком этическим; в силу своей виновности определенное бытие погибает, искупая вину своего существования. Из беспредельного все порождается выделением противоположностей. Самому ему нет начала, ибо тогда оно имело бы предел. Будучи беспредельным началом, оно есть начало не происходящее, безмерное, не рожденное, все содержащее, всем управляющее. Если всякое определенное бытие есть только отрицание истинно сущего, беспредельного, следовательно, это беспредельное не имеет никакого действительного существования наряду с остальными предметами природы. Оно только тот закон, по которому всякое конечное бытие в силу своей конечности имеет предел своего существования, переходит в свое другое существование, погибает. Беспредельное начало, τὸ ἄπειρον, не есть действительное существо, или вещь; оно имеет бытие только в мировом процессе, в возникновении и исчезновении определенных существ и вещей. Это исходная точка последнего из философов ионийской школы – Гераклита.

Гераклит Эфесский (ок. 500 л. до Р. Хр.) отрицает существование в природе чего бы то ни было постоянного, пребывающего. Он признает только вечный процесс: всё движется, ничто не пребывает. Всё движущееся походит на течение реки, в которую нельзя войти два раза, так как в промежуток времени между вхождениями река изменилась, и когда мы, по нашему мнению, входим вторично в ту же реку, мы входим в действительности в другую реку. Во всем существующем всё находится в постоянном непрерывном процессе, и бытие никогда не может остановиться. Последствием постоянного перехода одного в другое является то, что противоположности сходятся, из различий происходит лучшая гармония и все рождается путем раздора: целое из нецелого, сходящееся из разрозненного, согласное из несогласного, из всего одно, из одного всё, ибо гармония мира есть сложная, «подобная луку» (τόξον)[11] и лире (λύρα).

---

[11] В явлении пущенной стрелы лук представляет пример гармонии, возникшей из раздора, который происходил между разнородными элементами – тетивой, луком и стрелой в момент, когда тетива была натянута.

Предшественники Гераклита видели в неизменном при изменяющихся явлениях единстве стихию, которую понимали как ἀρχή. Гераклит нашел, что простого начала быть не может. Единство есть, но только функциональное – результат мирового процесса. Общий результат этого процесса – гармония сложная, составленная из контрастирующих явлений. «Как гармония лиры, будучи проста в явлении, не проста в составе, а слагается из различных звуков, так и мировой процесс представляет собой только единство множественного, согласие разногласного или противоположного». На этом основании Гераклит называет войну отцом, царем, господином всего существующего, вопреки Гомеру, который молил богов о прекращении раздоров между людьми и бессмертными. Гераклит говорит, что по прекращении раздоров всё погибло бы, потому что всё держится раздором. В силу такого характера бытия каждое существо и каждое явление есть отрицание другого, жизнь одного есть смерть другого. Так как всё переходит одно в другое, жизнь огня есть смерть воды, жизнь воздуха есть смерть земли, и наоборот, то и в нас самих существует такое же взаимоисключение: жизнь тела есть смерть души, и обратно. Все существующее находится в постоянной вражде не только друг с другом, но и с самим собою; все существующее переходит в другое. Если признать все существующее за процесс, ясно, что ничто не может оставаться неизменным. «Всё отрицает само себя», – говорит Гераклит. Отсюда понятно, почему он принял огонь символическим выражением своего начала. Огонь есть непрерывное самоуничтожение и живет своею собственною смертью, пожирая свой материал. Гераклит не мог допустить в существующем различие творческого начала от сотворенного, так как всё существующее есть, по его учению, самотворящий и самоуничтожающийся процесс, подобие и символ которого Гераклит видит в огне. «Всё разменивается на огонь», – говорит он, как товар на золото и золото на товар, причем только ценность остается та же. Тот закон, по которому всякое отдельное бытие непрерывно переходит в другое, по которому оно столько не есть, сколько есть, по которому оно столько «это», сколько и другое, приводит к определению истины как единого, общего во всем существующем, как общего смысла вселенной; это λόγος – слово, εἱμαρμένη, ἀνάνκη – судьба; δίκη – правда, Зевс, высший бог. Так формулировал истину Гераклит. Этот единый закон всего существующего, составляющий общий разум познаваемого, открывается нашему разуму; чувственный опыт, напротив того, скрывает этот закон, так как, по Гераклиту, отдельное бытие, которое по истине

не представляет ничего постоянного, неизменно пребывающего, в чувственном опыте фиксируется, выделяется, ему придается вид чего-то отдельного, постоянно существующего. Поэтому Гераклит отрицает чувственный опыт как источник познания. У Гераклита встречаем впервые отрицательное отношение к чувственному опыту как источнику познания. Чувственный опыт отрицался, правда, и в индийской философии, но с точки зрения практической, потому что он обманывает волю, дает вместо наслаждения страдание.

У Гераклита опыт отрицался, потому что он обманывает не волю, а разум, не представляет, как и что есть по истине и по разуму. «Плохие свидетели, – говорит Гераклит, – глаза и уши и годятся только для людей с варварской душой».

В учении Гераклита основной вопрос, поставленный в самом начале греческой философии, вопрос об единой материальной причине, об едином стихийном начале всего существующего получил такое разрешение, которое находится в противоречии с исходной точкой греческой философии. Первые философы ионийской школы, Фалес и Анаксимен, понимали единое неизменно пребывающее начало как материальный *субстрат*, в котором состоит и из которого происходит всё существующее. Гераклит такой материальной причины, единой, пребывающей, из которой всё происходит, не признает, считая единым всеобщим началом только *закон* мирового процесса, закон непрерывного вечного перехода одного бытия в другое. Всякое материальное проявление, открываемое чувственным опытом, не имеет никакого единства, никакого постоянства, постоянно одно только непостоянство, вечный процесс, непрерывный переход. Но если, таким образом, всё существующее не имеет единой материальной причины, из которой оно происходит, если всё существующее состоит и происходит не из единого, оно должно происходить из многого. Положение, что причиною всего существующего является многое, неопределенная множественность бытия, приводит к атомизму.

II. *Атомисты*

Представителями атомизма были Левкипп из Милета и Демокрит из Абдеры[12]. Они согласны с Гераклитом в том, что материальное бытие, что природный мир не представляет никакого

[12] Около 460 г. до Р. Хр.; Левкипп его современник.

единства сам по себе. Отсюда они заключают, что материальную причину всего существующего следует искать, определять не синтетически, а аналитически, что пребывающий элемент всего существующего, тот элемент, из которого всё состоит и происходит, получается чрез разложение конкретной природы, что эти природные элементы суть пределы такого разложения, неделимые, или атомы. По учению Демокрита, всё существующее в мире слагается из малейших частиц, которые не допускают дальнейшего деления, – из атомов, представляющих различную величину и, вследствие этого, различную тяжесть и различающихся, далее, фигурой, положением и взаимным отношением, или порядком.

Атомистическая теория составляет последний, крайний результат первого периода в развитии древнейшей космологической философии. Атомистическое учение составляет вообще последний результат той философии, которая ищет истинно сущего в основе мира материального, и современная наука, поскольку она, подобно первым греческим философам, ищет всеобщего начала в материи, не может идти дальше атомизма. Последней логической формой научного материалистического воззрения во все времена является атомизм.

III. *Элеаты*

Но если атомизм представляет собой последнюю степень философии материалистической, он не может быть последним словом философии вообще. Если логическое исследование материального мира приводит к тому результату, что в этом мире нет никакого единства, что он только совокупность множественных элементов, это показывает, что философия не может ограничиться исследованием материального мира, потому что в самом основании философии как основной вопрос, как основное требование ума (из которого происходит вся философия) лежит вопрос об едином начале, из которого происходит и объясняется вся множественность и случайность существующего. Поэтому мы видим, что и греческий ум не остановился на атомизме и перешел к новой фазе своего развития, поставил вопрос иначе – более точно и определенно: если единое начало всего существующего не находится в мире материальном, значит, оно находится независимо от него. Это исходная точка философии элеатской школы, основатель которой Ксенофан из Колофона (ок. 550 г. до Р. Хр.), по свидетельству Аристотеля, взглянув на всё существующее, нашел, что истинно есть только единое и что единое есть Бог.

От сочинений Ксенофана Колофонского до нас дошли немногочисленные отрывки, имеющие характер более полемически-богословский, чем философский. Из этих фрагментов мы узнаем сущность его учения, которое состоит в утверждении единого сущего как самостоятельно, неизменно пребывающего начала, независимого от материальной множественности явлений. Признавая такое безусловное единое начало, Ксенофан, естественно, восставал против многобожия народной религии. Для него Бог – один, а многие боги Олимпа суть, по его мнению, не более как вымыслы поэтов, которые наклеветали на божество, приписав своим богам позорные дела, которых стыдиться должны бы были и люди. Они создали богов по своему образу. Подобным образом быки и лошади, если бы были способны к творчеству, создали бы себе богов в виде быков и лошадей.

Учение об едином как истинно сущем, которое Ксенофан высказывал в полемической форме, изложено в форме догматически-философской его учеником Парменидом из Элеи. Парменид оставил два сочинения – одно об истине, другое о заблуждении, или о кажущемся. Согласно Пармениду, истина есть только единое сущее. «По истине, – говорит он, – есть только сущее, только единое; то, что не есть не сущее, не единое, немыслимо, потому что его и нет совсем. Если нет небытия, нет и множественности, потому что множественность есть ограничение единого сущего небытием. Истина не может быть ограничена небытием. Всякое ограничение, всякое небытие есть только заблуждение». Этим утверждением идеального единства, безусловно единого, или сущего, исчерпывается вся элеатская философия.

Ученик Парменида Зенон развил эти же утверждения, но в иной форме, именно: если Парменид говорит, что есть только единое сущее, а многого материального нет, то Зенон доходит до того же результата отрицательным путем, доказывая нелепость, несообразность тех заключений, которые произойдут, если признать множественность и небытие.

IV. *Пифагорейцы*

Очевидно, однако, недостаточно утверждать истину единого, неистину множественного бытия, которое дано как факт, и, если единое есть истина, из него должно быть выведено многое. Должно найти что-нибудь посредствующее между единой истиной, данной в идее уму, и множественной действительностью,

которая открывается чувственным опытом. Такое посредствующее начало философия пифагорейская указала в числах. Число есть нечто среднее между бытием чисто идеальным и чувственным. Число не есть чистая идея ума и не есть данное опыта. Это именно посредствующее звено между тем и другим.

Об основателе пифагорейской школы Пифагоре[13] не дошло до нас никаких достоверных известий. Об его учении знаем главным образом по отрывкам из Филолая, его ученика, и из «Метафизики» Аристотеля, который говорит о пифагорейском учении вообще. По Филолаю, мы должны признать два начала существующего, которые он называет ἄπειρον и πέρας – неопределенное и предел. Очевидно, это другие названия для факта и идеи, действительности и истины. Здесь допускается беспредельное, т. е. неопределенная множественность бытия как факт, как материальная действительность; потом в силу непреложного требования ума утверждается, что беспредельное ограничивается некоторым нематериальным пределом, выражающим собой осуществление идеального единства. Из этого противоположения идеальной определенности и материальной неопределенности возникает ряд последовательных отношений, которые все более и более определяют фактическую множественность идеальным единством. Если мы имеем, таким образом, с одной стороны – чисто идеальное бытие, а с другой – бытие материальное, то спрашивается: что, какая сила приводит материальную неопределенность к идеальному определению? Какою силою идея осуществляет ее в материальной действительности, потому что сама по себе идея и ее отношения к материальной действительности, выражаемые в системе чисел, представляют по пифагорейскому учению (так же как и «единое» элеатов) бытие неподвижное, отрешенное, не имеющее действующей силы. Это вечная форма бытия; но спрашивается: чем, какою силою эта форма реализуется, какою силою неопределенная множественность явлений вводится в эту определенную форму? Возникает вопрос о *действующей* причине (causa efficiens, ἀρχή τῆς κινήσεως) вселенной.

Предшествующая философия решала сперва вопрос о материальной причине, о том, из чего всё существующее происходит, затем о причине формальной, т. е. идеальной форме существующего; наконец, в третий момент своего развития древнейшая греческая философия занята вопросом о причине, переводящей

[13] Около 540 г. до Р. Хр.

форму в материю. На этот вопрос отвечают две последние системы древнейшей греч<еской> философии – система Эмпедокла Агригентского и Анаксагора.

V. *Эмпедокл*[14]

Эмпедокл допускал: 1) материальную множественность явлений в четырех главных видах, или четырех материальных стихиях (он первый говорит о четырех стихиях), 2) он утверждал идею единства как безусловную форму всего существующего, 3) как действующую причину всего существующего, как нечто посредствующее между единством и множественностью, между идеей и действительностью он утверждает силу любви или всемирного влечения всего существующего друг к другу и противоположную силу раздора. В его учении вся множественность бытия, первоначально неопределенного, образует в простом единстве идеальную сферу. Так как она обнимает неопределенную множественность всякого возможного бытия, все возможные различия, то у него (у бытия) является стремление выделиться из этой абсолютной сферы. Это стремление порождает множественность единичных существ. Действуя еще далее, это стремление к выделению, раскрытию, обособлению уничтожает единичное существо, которое стремится распасться на элементы еще далее, до бесконечности. В силу внутреннего противоречия такого стремления возникает обратное действие согласия, любви (φιλία): множественные элементы соединяются в единичные существа, которые этой же силой любви соединяются между собой и вводятся в безусловное единство абсолютной сферы. В учении Эмпедокла действующая причина является как слепая стихийная сила, как бессознательное влечение.

Последний из древнейших гречес<ких> философов Анаксагор впервые определил эту действующую причину как начало идеальное и реальное, как сущую идею, как νοῦς.

VI. *Анаксагор*[15]

Воззрения Анаксагора представляют высший пункт греческой философии древнейшего периода. Он подвел итоги тому, до чего греки додумались до него. Дойдя до этого пункта, мы яснее мо-

[14] Около 440 г. до Р. Хр.
[15] Около 500 г. до Р. Хр.

жем видеть общий ход греческой философии. У Анаксагора синтетически соединены три главные момента развития философии, которые остановили на себе внимание его предшественников.

1) Анаксагор видит в существующем *материальную стихийную множественность*, которую называет *хаосом* – ὁμοῦ πάντα χρήματα, т. е. все вещи вместе. *Определение материальной причины существующего как хаоса*, как смешения всех вещей, правильнее, чем определение атомистической теории, которая в материальной множественности видит совокупность отдельных самостоятельных атомов. Такой атомистической раздельности не существует: атом – только отвлечение ума, крайний предел, к которому стремится ум. В действительности атом существует так же мало, как и математическая точка. Итак, состояние природы есть, по Анаксагору, состояние смешения.

2) Анаксагор признает, что *хаос носит в себе возможность единства*, и притом под единством (под идеальным, или формальным, началом) он подразумевает не то безусловное, безразличное единство, на котором останавливались элеаты, а единство определенное и сложное, которое может быть обращено в *космос*, в гармоническое целое. Все существующее представляет определенные качественные различия. Каждое имеет определенное свойство, в силу которого однородное соединяется с однородным, и всякое конкретное бытие есть ὁμοιομέρεια – соединение элементов по внутренним их качествам, чем определяется и самый закон соединения. Все эти элементы находятся в смешении и безразличии. Это – неясное бытие, из которого мир исходит как из своего материального начала. Истинное бытие всего существующего есть космос – соединение элементов по родовым качествам. Понятие космоса как соединения элементов, качественно различных, имеющих особенности, составляет прогресс и относительно элеатов с их неопределенным единым сущим, и относительно пифагорейцев, которые понимали единство в смысле гармонии количественной, так как исходя из понятия числа как того, что налагает идеальный предел на материальное бытие, безграничное, пифагорейцы искали во всем математических отношений и только в них видели отражение идеи всеединства. Число безразлично к определяемому, потому что хотя оно отвечает на вопрос «сколько?», но не отвечает на вопрос «что?». Количественное отношение есть общее; для него безразличны индивидуальные особенности того, что входит в это отношение.

Между тем сами количественные отношения определяются качественными, индивидуальными различиями. Это легко выяснить на примере из химии. Тела входят в соединения друг с другом, причем сохраняются между ними определенные количественные отношения. В этом случае свойства тел не безразличны. Самое количественное отношение двух тел определяется качественными их свойствами. Одно тело соединяется с другим в определенном отношении. С прочими телами данное тело соединяется в иных количественных отношениях, так что эти последние зависят от свойства тел.

Введение Анаксагором понятия качественной особенности дает определенное удовлетворяющее разум основание для соединения всех элементов существующего. Атомисты видели начало соединения в случайности – τύχη. Демокрит говорил: «Существуют атомы, пустота, движение атомов; из этого движения рождаются все сложные тела». Но почему атомы движутся, на этот вопрос здесь объяснения нет. Их движение принимается как дело случая. Пифагорейцы же полагали началом соединения не случай, а некоторую границу, данную в числовых отношениях. Таким образом, введение Анаксагором понятия качественной особенности представляет несомненный прогресс. У Анаксагора началом соединения является не случай, т. е. отсутствие всякого основания, не число – количественное отношение, общее и внешнее, а внутреннее, качественное свойство изменяющегося. «Ничто в мире не делается по случаю, а с необходимостью; все однородное по своему свойству привлекается к однородному», – говорит Анаксагор.

Но хотя все существующие элементы имеют, по Анаксагору, определенные качества, вследствие которых они (элем<енты>) входят в соединения, они соединяются не безразлично; в них предрасположено известное соединение. Каждый из этих элементов может вступать не во всякое соединение с другим, а лишь в определенное; но каждый элемент может соединяться с другими элементами, образуя различные целые. Насколько гармонически соединены в этом общем целом все элементы, настолько оно является совершенным целым. На примере это еще очевиднее. Язык состоит из большого числа различных слов. Каждое из них не есть простой безразличный атом языка, который мог бы вступить в соединение с другими безразлично. Каждое слово есть то же, что анаксагоровская ὁμοιομέρεια, – т. е. соединение, имеющее свой особенный смысл, свое особенное качество, свою

индивидуальность. Каждое слово соединяется не безразлично с каким попало. Тем не менее одни и те же слова могут входить в различные соединения для выражения различных идей, и, очевидно, для того чтобы эти слова вошли в определенные сочетания, необходимо предположить существование той общей идеи, которая для своего выражения пользуется именно словами в этом их определенном сочетании.

Прилагая это к воззрениям Анаксагора, можно сказать, что по его учению хотя все элементы и имеют определенные качества, хотя они и склонны входить по этим качествам в соединения, однако, чтобы вышел именно этот космос, а не другой, менее совершенный, необходимо, чтобы существовала общая идея, которая для своего осуществления должна соединить все элементы в одно определенное сочетание, как одна творческая идея соединяет множество различных слов в одну цельную поэму. Отсюда вытекает следующее заключение: действующее начало, т. е. то, что производит соединение всего, должно быть определено как нечто, имеющее идею такого соединения в самом себе. Это начало есть ум.

3) У Анаксагора мы имеем начало ума как действующей причины. Эмпедокл видел эту причину в безразличной силе внутреннего притяжения – φιλία, которое стремится слить всё в одну абсолютную сферу без различия индивидуальных особенностей. У Эмпедокла как соединяемое понималось без различия качеств, так и соединяющее являлось безразличным влечением всего ко всему.

VII. *Беглый взгляд на древнейший период греческой философии*

С понятием ума как действующей причины греческая философия вступила в новый фазис своего развития. В предшествующих философских воззрениях и системах действовал, искал и определял свое искомое ум человеческий, но ум сам не обращался на себя, не был самосознательным, не сознавал себя в своей деятельности, определялся прямо природой объективной. Те принципы, которые развивались в древнейшей греческой философии, выражали некоторые внешние для ума определения природного бытия. Фалесовская вода, гераклитовский огонь, «единое» элеатов, гармония пифагорейцев – все это были начала для ума внешние, которыми определялось космическое бытие, для которого сам ум

был чем-то случайным. В философии Анаксагора ум приходит или возвращается к себе, сознание находит в уме верховное начало – действующую причину бытия.

Мировая душа – ибо ум человеческий есть только высшее ее проявление – в предшествующем развитии философии (т. е. до Анаксагора) сознавала известное определенное идеальное бытие, но не сознавала, что это *она* его сознает. Она знала, что такое идея, знала некоторое содержание идеи, но не останавливалась на идеальной форме этого сознания, не останавливалась на том, что это *она* имеет эту идею. У Анаксагора душа впервые приходит к этому сознанию, но как всегда этот первый шаг не вполне ясен. Хотя у Анаксагора познаваемое определяется уже как *ум*, но внутреннее тождество этого ума с умом познающего субъекта еще не усматривается. Впервые ясно усмотрено и провозглашено было это тождество софистами.

VIII. *Софисты*

О софистах существует множество разнообразных и противоречивых понятий. Желая уяснить себе сущность этой фазы истории философии Греции, обратимся сначала к самому слову, которым называют ее представителей. Σοφιστής происходит от σοφία и значит мудрствующий. Предшествующие философы не называли себя мудрецами или мудрствующими, а только философами, т. е. любящими мудрость. Это обстоятельство не случайно, но, прежде чем приступить к обсуждению справедливости притязаний софистов, не лишнее остановиться на сопоставлении их с буддистами. Есть аналогия между ними уже в общем притязании. Буддисты, так же как и софисты, считали себя преимущественно обладателями мудрости (Bodhi), как увидим ниже при сравнении софистики и буддизма по отношению к их принципу и исторической роли. Но аналогия на этом не останавливается.

Итак, самым именем софисты заявили притязание на преимущественное обладание мудростью, и они имели на то право, потому что те отрицательные результаты, которые скрыто содержались в предшествовавших философских учениях, были сознаны, вполне выяснены и высказаны софистами. Они выяснили и высказали то сознание, которое содержалось в предшествовавшем учении и составляло настоящую, но безотчетную причину философской деятельности; они провозгласили тот принцип, который скрыто

содержался в этих учениях, но последствия которого не выводились ясно. Это начало, этот принцип есть *отрицание внешности и признание превосходства познающего субъекта, человеческой личности над всякою внешностью*. Это составляет первое, основное условие всякой философии, ее raison d'être. Задача философии состоит в том, чтобы уразуметь существующее, уничтожить ту внешность, которая отделяет сознающий ум от существующего, ту изолирующую грань, которая делает существующее чуждым познающему уму. Такая задача предполагает уверенность ума в своем превосходстве над внешним миром, возможность для ума осилить внешность, невозможность для внешности осилить ум. Такая задача предполагает отрицание внешности, не вражду с ней, так как вражда была бы ее признанием, а отрицание внешности в смысле признания ее несостоятельности. Такое признание уже содержалось скрыто в предшествовавшей греческой философии, его можно видеть особенно в учении Гераклита, в атомизме, у элеатов. Потому-то софисты, будучи генетически связаны со всей предшествующей греческой философией, состоят в особенно тесной связи с вышеупомянутыми тремя школами.

1) Основное утверждение Гераклита – что во внешней природе (которую он признавал существующей) нет ничего неизменного, ничего тождественного с собой, что всё переходит, что во внешнем бытии нельзя найти никакого постоянно пребывающего определения – легко приводит к признанию того, что если никакого постоянного определения нет во внешнем бытии, то всё, что мы высказываем, утверждаем, все определения суть внутренние, т. е. даваемые познающим субъектом. Всякое определение есть дело познающего. Это заключение скрыто в учении Гераклита и высказано софистами.

2) В атомизме находим отрицание непосредственно существующего для чувства, конкретной множественности, признание, что истина существует, только не данная в опыте, не имеющая бытия для чувства, никаким чувствам не доступная – атомы. Атомы, которые здесь признаются единственным подлинным бытием, не данные чувствам, не данные в опыте, очевидно, суть определения, результаты деятельности познающего ума. И здесь, следовательно, отрицается внешность, и положительная сила, производящая истину, признается за человеческим субъектом. В самом атомизме ни у Левкиппа, ни у Демокрита нет этого заключения, ясно высказанного. Софисты высказывают его ясно.

3) У элейцев находим, как и у атомистов, решительное отрицание конкретного, существующего для чувства и данного в опыте мира. Отрицание это не в пользу множественных, невидимых, не данных в опыте атомов, а в пользу утверждаемого умом единства или единого сущего, хотя у элеатов не определяется ясно, откуда мы познаем, откуда берем безусловное единое и простое сущее. Но так как внешний опыт нам не дает единого сущего, следовательно, и оно есть порождение познающего ума. Это заключение, неясно сознаваемое Парменидом (около 520 г. до Р. Хр.), вполне ясно высказано софистами.

С элейской школой софисты связаны еще другой стороной. У элеатов, именно у Зенона, впервые встречаем применение чисто философского метода, который был впоследствии с большей полнотой развит софистами. Предшествующие философы излагали свое учение в форме поэтической или догматической. Они поучали или рассказывали. Зенон Элейский (около 500 г. до Р. Х.) первый стал рассуждать. У него впервые встречаем метод диалектический. И предшествующие философы не могли обходиться без рассуждений, без диалектики, но у них это был элемент второстепенный. Зенон употреблял исключительно диалектический способ. Он никаких утверждений прямо не высказывал, а только исследовал данные положения диалектически, выказывал их противоречие и из него выводил отрицательные заключения. Его диалектика обращалась на отрицание внешнего бытия, преимущественно на отрицание пространства и движения. Он допускал, что пространство и движение реальны, что они представляют реальность независимо от ума, затем на различных примерах он выставлял на вид неизбежные при этом допущении противоречия, а отсюда заключал о нереальности пространства и движения. Наиболее простой и ясный из этих примеров следующий. Положим, что в известном определенном пространстве движется тело – пущена стрела на некотором расстоянии от цели. Если пространство представляет собой нечто внешнее, реально существующее, если оно есть протяжение, имеющее части, оно делимо до бесконечности. Эта стрела, прежде чем попасть в цель, должна пройти 1/2 пути, 1/4, 1/8 и т. д. до бесконечно малых частей, которых всегда будет оставаться бесконечно много, – словом, она не двинется с места: стрела, летящая к цели, всегда покоится. Говоря проще, всякое пространство делимо до бесконечности; чтобы пройти эти части, требуется бесконечно долгое время, и никакое тело не пройдет даже самой маленькой части пространства.

Отрицание внешности, высказанное у Зенона определеннее, чем у других элейцев, имело целью доказать истинность единого сущего, но самое единое сущее имело характер бытия внешнего для познающего ума. Только софисты сознали, что единое сущее, как внешнее определение, несостоятельно, как ими же была доказана несостоятельность «многого» атомистов.

В результате развития сознания, сказавшегося деятельностью софистов, положительная сила остается за познающим умом, который отрицает в себе всякий внешний признак. В софистике впервые сознание приходит в себя, освобождается от внешности. В софистике познающий субъект, человеческая личность отрешается ясно и сознательно каких бы то ни было внешних определений, переходит к себе.

Сущность софистики состоит в отрицании всякого внешнего бытия и в связанном с этим отрицанием исключительном признании верховного значения человеческой личности. Имея в виду философов, своих предшественников, искавших безусловного бытия вне человека, софист Горгиас[16] из Леонтины в книге о природе, или несуществующем, доказывает, что ничего безусловно вне человека не существует. Доказывая это положение, Горгиас разбирает определения, которые философы давали сущему.

1) Множественность атомистов, единство элеатов, противоположение бытия конечного и бесконечного одинаково противоречат, переходят в противоположность, одинаково *несостоятельны*.

2) Если бы и существовало внешнее бытие, оно было бы безусловно *непознаваемо*, потому что познающий субъект, ум никогда не может выйти из себя, никогда не может относиться к чему-нибудь внешнему. Всякая мысль, всякое утверждение есть его собственная мысль, его субъективное утверждение, реальность есть только состояние субъекта.

3) Если бы и можно было познавать что-нибудь, то это познание *не могло бы быть высказано* или передано другому, потому что, как мысль субъекта, оно было бы его неотчуждаемою принадлежностью.

Другой софист, Протагор, прямо высказывает, что человек – мерило всякой истины, всякого бытия, существующего, что оно существует, и несуществующего, что оно не существует. Всякое бытие имеет известное значение, поскольку оно утверждается

[16] От 485–378 г. до Р. Хр.

познающим субъектом. Это равно относится и к тому бытию, которое признавалось безусловным. Относительно богов Протагор говорил, что не знает, есть они или нет. Признать их препятствует и трудность дела, и кратковременность человеческой жизни. В этих словах, которыми Протагор начинает свою книгу об истине, ясно высказывается совершенное пренебрежение познающего субъекта, личности человеческой ко всякой внешней истине. Он не отрицает богов, но признает, что для него не важно, существуют они или нет, если он сам не дойдет до их признания. Принятие их бытия на веру не имеет для него никакого значения. «Усилиями собственного разумного исследования я не могу дойти до богов, – как бы говорит Протагор, – помимо же моего разума они для меня не имеют никакой важности и интереса, поэтому я спокойно оставляю этот вопрос нерешенным». Это изречение Протагора о богах недаром сохранилось. Оно существенно для философской мысли вообще. Ум должен пройти чрез этот скептический атеизм, выражающий сознание безусловного превосходства внутренней силы ума, пренебрежение ко всякому внешнему авторитету. Это изречение Протагора гораздо важнее для философии, чем все предшествовавшие догматические положения философов. Нельзя требовать, чтобы теперь философская мысль проходила чрез воду Фалеса и огонь Гераклита, но миновать атеизм Протагора она не может.

Софисты очевидно представляют большую аналогию с буддистами. И там, и здесь отрицается всякое внешнее бытие и всякие внешние боги. И то, и другое является в этом смысле нигилизмом, и там и здесь признается верховное значение за человеческою личностью; и то и другое имеет характер гуманизма. Но нельзя не заметить и большой разницы: в то время как софист Индии напряженно и усиленно боролся с внешним бытием, с природным началом и, достигнув победы над ним и сознав свое отрицательное превосходство, не находил в себе никакой новой жизненной силы и, истощенный, погружался в Нирвану, греческим софистам, которые уже в общенациональном сознании находили *форму человека*, победа над внешним бытием давалась легче, и хотя они после этой победы, так же как и буддисты, не находили никакого положительного содержания для освобожденной человеческой личности, но у них оставалась личная энергия, с которой они и вступали в жизнь, не стесняясь никакими существующими формами и порядками этой жизни, которые они заранее уже отвергли,

и стремясь исключительно во имя своей личной силы и энергии получить господство над темной массой людей.

Если человеческое сознание в буддизме говорило внешнему бытию, материальному факту: я больше тебя, потому что я могу отречься от существования, умереть, – то сознание софиста говорило этому внешнему факту: я больше тебя, потому что могу жить вопреки тебе, могу жить в силу своей собственной воли, своей личной энергии. Софистика есть безусловная самоуверенность человеческой личности, не признающей объективного содержания, но чувствующей возможность вместить в себе всякое такое содержание.

Соответственно этой аналогии и этой разнице в *принципе* буддизма и софистики, является аналогия и большое различие в *исторической роли*, которую буддизм сыграл в индийском обществе, а софистика в греческом. Оба были силами отрицательными, разрушительными для наличного общественного порядка. В Индии и в Греции общественный порядок был основан на известных внешних природных началах, подавлявших свободную личность. Понятно, что когда пробудилось самосознание этой личности, оно должно было явиться разрушительной силой для чуждого ей порядка.

Освободившись от внешних природных начал, от внешнего рабства, которое господствовало в индийском обществе, буддист внутренно уходил из того общества в себя, искал свободы только в сознании своего отрицательного превосходства над внешностью и в погашении той воли, которая связывала человека с этой внешностью.

Софисты же, сознав свою безусловную свободу от какого бы то ни было внешнего начала, стремятся сами получить в силу личной энергии власть и господство во внешней среде. Софисты открыто выступили в греческой жизни, проповедуя и стремясь к власти личного ума над массами. По учению софистов, так как единственная положительная сила есть сила личности, то определяющее значение в человеческом обществе, верховная власть должна принадлежать наиболее сильной, наиболее сознающей свою силу, энергической личности, которая так или иначе должна захватить эту власть и господствовать над массами. Но если сильная самосознающая личность имеет основанием своего превосходства и господства только личную, внутреннюю, субъективную силу, такое господство будет тиранией. По политическому

учению софистов общество человеческое должно быть тиранией энергической личности над темными массами.

Таким образом, хотя в софистике имеем положительное, радикальное освобождение личности, оно все-таки субъективно. Личность имеет положительное чувство силы, но лишена объективного содержания. Для объективного освобождения нужно, чтобы личное начало нашло внутреннее содержание, чтобы господство факта уступило место господству идеи.

Это требование объективной идеи для освобожденной личности мы находим у Сократа, который был величайшим софистом и величайшим противником софистов. Он был софист, потому что, как софисты, решительно отвергал господство внешнего факта, не находил безусловной правды ни в каком внешнем бытии и ни в каком внешнем авторитете: ни в богах народной религии, ни в природе материального мира, ни в гражданских порядках своего отечества. Но он был вместе с тем величайшим противником софистов, потому что не признавал за свободной личностью права господства во имя своей личной воли и энергии и решительно утверждал, что свободная, или внешняя, личность имеет цену и достоинство, лишь поскольку она эту внешность заменит внутренним содержанием, поскольку она будет жить и действовать по идее, общей во всех и потому внутренно обязательной для каждого.

IX. *Критика учения софистов*

Отрицательная деятельность софистов отрешила сознание от всякого внешнего содержания, не только того, которое ему давалось религией и общественным и государственным бытом, но и того, которое вырабатывалось не пришедшей еще в себя философией, т. е. философией, еще не освободившейся от внешнего начала. Софисты отвергали принцип знания, теоретическое содержание познания. Это отрицательное отношение к познанию передалось от софистов к Сократу, который выразил его своим: «Я знаю только то, что ничего не знаю». В этом признании Сократ полагал особенную свою заслугу как философ, и когда на вопрос: «Кто есть мудрейший из всех греков?» дельфийский оракул назвал Сократа, Сократ понял это так, что он мудрее всех, потому что он знает, что ничего не знает, тогда как прочие также ничего не знают, но думают, что знают что-нибудь.

Таким образом, здесь человеческая личность, освобожденная от всякого внешнего содержания, теряет даже характер познающего субъекта, так как познавать нечего: всякое познание отвергнуто. За устранением познания с личностью остается соединенным только ее собственное начало, ее самость, ее воля. Но и воля необходимо должна иметь некоторое содержание, должна чем-нибудь определяться, а так как все объективные определения, составлявшие содержание общей нравственности, все законы деятельности, все нормы воли, указывавшие ей должную цель, так как все эти определения, дававшиеся природной религией и народным общественным строем, были отвергнуты, для воли оставалось одно определяющее начало, то, которое давалось ей собственно материальной природой личности. У софистов воля, освободившись от фактического и нравственного закона, определялась исключительно личной страстью. Действительно, мы видим, что софисты, отринув в теории всякий материальный факт, всякое данное содержание и сведя все значение личности к ее воле, неизбежно впадают в практический материализм, и все они (как общее правило, не как частное индивидуальное исключение) в своей деятельности служат личной страсти. Сначала они сознательно выставляют одну из личных страстей, именно властолюбие как высший мотив деятельности. Софисты проповедуют, что личность, сознавши свою силу, должна подчинить себе других людей, должна властвовать. Однако непреодолимые затруднения, которые осуществление стремления к господству встречает на практике, заставили софистов понизить свои требования; софисты удовольствовались удовлетворением более легких страстей, преимущественно корыстолюбия. Они приобретают богатства и живут для материальных наслаждений.

Этот переход сознания от безусловной свободы, которую оно впервые почувствовало в софистике, к узкому материализму практического характера весьма поучителен. Он показывает, что сила личности при всей беспредельности есть чисто формальная, которая сама по себе не имеет никакого содержания, для которой всякое содержание есть нечто внешнее, которая может от всякого содержания освобождаться, но создать содержание сама не в силах. Потому-то когда прежнее содержание было отвергнуто, как являвшееся в чуждой для личности форме, личность неизбежно подпадала под власть другого содержания. Освободившись от авторитета государственной власти, от форм натуральной религии и от стеснений, налагавшихся общественным строем, она

подпадает под власть материального начала в человеке, общего у него с остальной природой. Таким образом, практика очевидно противоречит теории. Личность освободилась, отринула власть факта над собой, власть факта в форме натуральной религии и натурального общества, чтобы подпасть под власть факта низшего порядка, стать наравне с животными.

Из этого противоречия, которому подпали софисты, стремится выйти Сократ.

X. *Сократ*[17]

Как софисты, и Сократ имеет в воле личности исходную точку своей философии. Для него, как для них, первоначально нет никакого данного содержания познания и воли, но он ставит в принцип, что воля должна иметь для своей деятельности некоторый безусловный предмет и цель, что отрицание личностью данного фактического содержания жизни и познания имеет силу и достоинство только благодаря тому безусловному утверждению другого, лучшего содержания, которое скрывается за этим отрицанием.

Итак, все существующее сведено к человеческой личности. Сама она сведена к практическому началу – к воле, но воля должна иметь безусловный предмет или цель. Эта цель – высшее благо, summum bonum. Это благо, цель воли, не есть что-либо внешнее, всё внешнее уже отринуто. Благо должно быть внутренним содержанием человеческого сознания. Человек должен свободно усвоить это содержание. Тем не менее оно не есть личное, а общее, безусловное, и, как общее для всех, оно теряет свою субъективность; как объективное, оно познаваемо. Сократ, отрицая, как софисты, всякое данное познание, утверждал решительно познаваемость безусловного блага. Он говорил, что оно не познано, что все верховные начала, которыми прежде определялось сознание, не заключают в себе этого искомого, что высшее благо должно еще быть усвоено человеческим сознанием. Этому усвоению идеи вечного блага как высшего начала была посвящена вся жизнь Сократа. Способ, которым он считал возможным достигнуть познания идеи блага, соответствовал последнему как внутреннему содержанию, которое из себя должно быть усвоено

[17] Род. в 469 г. до Р. Х.

человеческой личностью. Это был способ положительной диалектики. В исследовании высшей идеи или вечного блага Сократ предполагал уже общее понятие этого блага. «Должно быть нечто безусловное, – говорил он, – общее, объективное, для всех обязательное». Исследуя все данные в сознании понятия, он доказывал их несоответствие искомому и таким приемом достигал того, что искомое получало более определенный характер. Но у Сократа мы находим только первые попытки положительной диалектики, без всякого окончательного результата. Настоящего определения высшего блага он не получил. Он остался человеком, верующим в безусловную идею, ищущим определить ее, но не определившим. До конца жизни он мог сказать: «Знаю только то, что ничего не знаю».

XI. *Киренейская школа. Аристипп. Гегезий*

Пытаясь с разных сторон довершить дело учителя, ученики Сократа давали различные определения высшей идеи. Первым из его учеников, представляющим самую низшую степень развития сократовской мысли, является Аристипп, основатель киренейской школы, бывший сначала учеником Протагора, а затем перешедший к Сократу.

В учении Аристиппа отразилось влияние его обоих учителей. Вместе с Протагором он утверждал, что мы знаем только свои собственные ощущения; таким образом, он является решительным сторонником сенсуализма. Не должно при этом смешивать философский сенсуализм с наивным сенсуализмом общего сознания.

Обыкновенный наивный сенсуализм принимает показания опыта – ощущения – за прямое выражение внешней объективной, существующей независимо от субъекта действительности, за прямых свидетелей реальности. От такого сенсуализма рано освободилась греческая философия. Не говоря об элеатах, мы должны указать на Гераклита, который отнесся отрицательно к чувственному опыту, назвав глаза и уши плохими свидетелями.

Совсем иное значение имеет сенсуализм Протагора и Аристиппа. Аристипп не только не признает ощущений за показателей действительности, он самую внешнюю реальность признает совсем непознаваемою; в ощущениях видит только факты внут-

реннего сознания. Для него ощущение свидетельствует не о бытии внешних вещей, а о бытии ощущающей личности, о бытии ощущающего субъекта.

Всё содержание существования сводится, по Аристиппу, к ощущению, и в этом он ученик Протагора. Но, как ученик Сократа, Аристипп ставит вопрос: «Какая цель этого существования?». Так как круг существования очерчен областью ощущений, то цель можно искать только в этой области. Опять, как ученик Сократа, Аристипп ставит цель общую, безусловную, в которой могут сойтись все. Эта цель – удовольствие, или наслаждение, но не частное, не то, которое удовлетворяет случайной личной страсти, а удовольствие в гармоническом отношении приятных ощущений, притом не то удовольствие, которое владеет личностью как чуждая сила, а то, которым ум владеет, такое приятное состояние, в котором ум сохраняет свою свободу, не подавляется чувственностью, а только ею наслаждается. Но в этом соединении двух элементов в учении Аристиппа, соединении наслаждения с силой духа, который управляет наслаждением, ограничивает, определяет его, заключалось начало разложения киренейской школы. Гегезий[18] поставил вопрос: «Цель существования есть наслаждение, но достижима ли она? Может ли ум, ставя эту цель как безусловную, ручаться за ее осуществление?». Так как ответ мог быть только отрицательный, то Гегезий, оставаясь эвдемонистом, пришел к решительному пессимизму. Принцип наслаждения обратился у него в принцип отчаяния. Современники называли его πεισιθάνατος за то, что он, следуя своему принципу, предпочитал смерть жизни. Он говорил: «Высшее благо есть наслаждение, но наслаждение, когда и достигается, всегда случайно и не постоянно, следовательно, жизнь не имеет никакой цены и смерть предпочтительнее жизни». Здесь опять безусловная ценность существования переносится на нечто внешнее, случайное для самого человека, и переносится настолько безусловно, что сам человек и жизнь его являются лишенными всякого значения. Это прямое противоречие, явная измена тому принципу человеческой свободы, человечности, человеческого превосходства, который только что был добыт философией. Сам основатель киренейской школы Аристипп опирался на безусловное значение человеческой личности, наслаждение признавал целью, высшим благом, с условием что человек не теряет самого себя, что он владеет приятным

[18] 300 л. до Р. Хр. в Александрии при Птолемее.

предметом, но, владея им, им не обладаем, ἔχω οὐκ ἔχομαι или mihi res non me rebus subjungere conor.

Если, с одной стороны, исходя из принципа наслаждения мысль пришла к отрицанию жизни за то, что в ней наслаждение недостижимо или случайно, то, с другой стороны, та же случайность и внешность наслаждения приводит к заключению прямо противоположному, именно к отречению не от жизни, а от внешних благ.

XII. *Антисфен*

Если наслаждение случайно и не постоянно, то оно лишено всякой цены – вот заключение, к которому пришел Антисфен, основатель школы цинической. Антисфен относился к внешним благам настолько презрительно, что говорил: «Я хочу скорее быть сумасшедшим, чем испытать наслаждение. Для счастия достаточно добродетели». Под добродетелью же, поясняет он далее, должно разуметь внутреннюю силу духа, сократическую силу σωκρατικὴ ἴσχυς. В учении Антисфена выступает с новой силой принцип нравственной личности, которая окончательно отрешилась, отрицается не только от всех внешних начал жизни и познания, но и от того, что внутри человека имеет характер случайности, условности, что не зависит вполне и безусловно от нравственной воли самого человека, от нравственной личности. В силу такой постановки личности решительнее, чем прежде, резче, чем Сократ, Антисфен выступает против всех основ тогдашней общественной жизни. В учении Антисфена греческая философия впервые приходит к космополитизму. По Антисфену, все законы государства и общества лишены всякой цены для человека, потому что он имеет закон для себя и всей вселенной единственно в самом себе. Антисфен освобождает принцип сократической нравственности от той примеси материального начала, которая не была выделена Сократом и которую с решительной силой выставил Аристипп. Антисфен пошел далее; он не только поставил на вид примесь материального начала в сократической нравственности, но и развил принцип нравственной личности во всей чистоте. Его идеал – нравственная личность, сознающая свое безусловное значение и вполне довольная этим сознанием. Но эта чистота нравственной личности есть в то же время ее пустота. Посмотрим, каково содержание существования для этой нравственной личности, которое

утверждается на ее сознании. Если обратимся к жизни Антисфена и Диогена, то увидим, что все содержание жизни нравственной личности сводится к вражде, к борьбе с этой внешностью, с этим материальным началом человеческого существа, от которого они отрешились в принципе. Все существование Антисфена и Диогена проходит в том, что они, так сказать, пикируются с внешностью, от которой считают себя свободными. Такое напряженное отношение к внешности, такой усиленный аскетизм показывает, что действительной свободы тут еще нет, что нравственная личность хотя и признана, но пока существует только как принцип, а содержания, которое сообщило бы ей действительную свободную жизнь, она еще не находит. Освободившись от гоньбы за благами, личность приходит к вражде с ними. Но очевидно, что как человек не может остановиться на удовлетворении материальной своей природы и уходит в себя, останавливается на себе, так он не может остановиться и на человеческом начале в его пустоте[19]. Это начало является формой, требующей содержания. Какое же содержание *может* удовлетворить требованию человека? Натуральное начало отвергнуто. Остается искать в иных сферах – в области метафизики, в мире бытия божественного. При этом необходимо, чтобы искомое начало не было навязываемо извне, а принималось бы свободно; ведь недаром человеческая личность сознала свою свободу и безусловность, правда еще только формальную. Понятно, что личность, освободившаяся от данного авторитета, от форм внешности, потребует содержания как своего свободного состояния, захочет сама прийти к нему. Предметы божественного содержания были до сих пор основаны на вере, являлись как данные. Личность захочет познать их от себя.

XIII. *Эвклид*

Переход от этической точки зрения киренейцев и циников к метафизической точке зрения Платона представляет учение Эвклида.

Свою философскую школу Эвклид основал в Мегаре, куда переселился из Афин по смерти Сократа. Как Аристипп и Антисфен, Эвклид исходил из понятия блага, но в то же время как они давали благу исключительно нравственное значение, как норме

[19] См. Критика отвлеченных начал. Гл. XX и XXI.

человеческой деятельности и жизни, Эвклид утверждал совершенно верное положение, что для того чтобы быть нормой и высшей целью человеческой деятельности, идея блага должна иметь сама по себе самостоятельное объективное значение. Она должна быть чем-то хотя и внутренно доступным, но независимым, не субъективной идеей блага, не состоянием личности, а чем-то высшим, безусловным, истинным. Эвклид определяет *благо как единое сущее*. Остановиться только на этом определении объективного значения блага было бы возвращением к идеям Парменида и элеатской школы. Недостаточно утверждать благо как единое сущее, как истину. Этим утверждением не дается определения положительного содержания блага. Если на вопрос: «Что такое благо?» – Эвклид отвечает, что оно есть истина, единое сущее, то таким ответом он только вызывает новый вопрос: «что такое истина? что такое единое сущее? какое его положительное содержание?». Словом, недостаточно утверждать, что благо есть, истина есть, надо еще знать, *что* она такое. Вопрос о сущности истины необходимо приводит к вопросу о познании истины, с которого Платон и начинает свои изыскания.

XIV. *Взаимоотношение греческой философии и породившего ее общества*

Прежде чем перейти к дальнейшему движению философской мысли, нужно остановиться на отношении греческой философии к тому обществу, среди которого она возникла и развилась. В Греции, как и во всем древнем мире, общество было основано на начале родовом. Уже очень рано в Греции под влиянием различных исторических и этнографических условий род обратился в город, πόλις, но сущность родовой жизни от этого не изменилась, и город, хотя не был связан единством физического происхождения, единством крови, представлял тем не менее некоторое натуральное, природное единство, в котором личное духовное начало было подчинено и подавлено. Какие бы формы ни принимала гражданская жизнь в древнем мире, было ли государство монархией, управлялось ли оно аристократией или же демократией, сущность общественной жизни все одна и та же и состоит в том, что род в той или другой форме подчиняет себе личность, не дает простора ее развитию. Известно, что всякая попытка личности выйти из этого подчинения, всякий случай, когда личность получала зна-

чение выдающееся и становилась опасною для общины или рода, предупреждался насильственными мерами. Община ревниво охраняла свои права, стремилась устранить такую личность, хотя бы эта личность основывала свои притязания на тех же началах, как и община, не удалялась от нее. Аристид и Фемистокл, например, подверглись преследованию за выдающуюся личную силу. Насколько же более зорко община должна была следить за неприкосновенностью своих прав и оберегать их от тех людей, которые ставили верховным началом для деятельности нечто такое, чего род не признавал! Таковы были с самого начала философы.

Исходною точкой философии было недовольство, неудовлетворенность ума тем содержанием, которое ему давала религиозная и политическая жизнь его народа. Философия искала чего-то большего в вещах, далеких от жизни. Но пока верховных начал искали в гармонии, огне, воде, отвлеченном единстве, масса общества не обращала внимания на философов; она чуждалась их, смеялась над ними, но не преследовала их, не находя их опасными. Однако скоро начались и преследования, причем обнаружилась удивительная чуткость народного инстинкта. Так, первый философ, подвергшийся преследованию, был именно тот, который более всего приблизил верховное начало к человеческой личности, который дал верховному началу не отвлеченное определение, а определил его как дух, образующий вселенную и управляющий ею. Только стараниями друзей он избавился от смерти и был изгнан. Это Анаксагор. Далее выступают софисты. С одной стороны, софисты очень близко коснулись тех начал или основ, на которых держалось древнее общество, и потому должны были возбудить бóльшую ненависть и вражду, чем их предшественники. С другой стороны, личное начало, которому служила философия, во время софистов получает уже бóльшую силу в самом греческом обществе. Софистов преследуют, но искоренить софистики не могут. За софистами является Сократ. Здесь опасность для общества, для основ общественного быта еще серьезнее, потому что Сократ не только отрицает эти основы, но утверждает нечто такое, что может их заменить, что более удовлетворяет дух человеческий, чем та внешняя традиционная нравственность, которая определяла собой общественную жизнь. Он выставляет принцип внутренней свободы личности, личной нравственности. Опасность со стороны чуждого роду начала была для родовой жизни, понятно, очень велика. Сократ пал жертвою противоречия со средой, которой его принцип грозил гибелью. Однако эта жертва была последнею.

После Сократа, именно в силу того, что он внес некоторое положительное начало для новой жизни и нравственности, старое общество, уже разрушенное внутренно и по инерции продолжающее жить сообразно традиционным основам, еще держится, но не имеет сил для энергического отпора новым началам.

XV. *Платон*

Задача познать божественное начало, познать содержание бытия от себя, принять его, свободно усвоить, – эта задача впервые исполнена философией платонической. Платон, веруя в божественное начало в человеке, не догматизирует, а ищет от данного состояния человеческого сознания дойти до искомого божественного начала. Потому-то первым вопросом платонической философии имеем не вопрос об определении искомого божественного начала, а вопрос о познании, о том, как человек от себя может познать божественное начало. Решению этого вопроса посвящен диалог Платона «Теэтет», который имеет, таким образом, основное значение для всей Платоновой философии и требует обстоятельного рассмотрения.

Разбор «Теэтета»
Платонова критика сенсуализма и научного эмпиризма

Та неустойчивость и неопределенность чувственного познания, которая допускает только субъективный, меняющийся критерий истины, есть выражение такой же неустойчивости в самом бытии явлений, и теория Протагора о субъекте как мериле всех вещей находится во внутренней связи с учением Гераклита о безусловном непостоянстве, подвижности, текучести бытия. И Платон не отвергал, что действительность, доступная внешним чувствам, действительность явлений имеет характер непрерывного изменения. Вопрос в том, есть ли эта непрерывно изменяющаяся, безусловно неопределенная действительность всё существующее или только одна сторона бытия. Платон утверждал, вопреки учению Гераклита, что если бы эта изменяющаяся действительность явлений, этот непрерывный процесс или поток исчерпывал собою все существующее, тогда невозможна была бы даже та условная сравнительная определенность, то относительное пребывание, которое находим и в чувственном опыте. Если бы всё находилось

в постоянном течении, невозможно было бы ощущение. Платон, излагая учение Гераклита, различает двоякое движение. 1) Всё движется внешним движением, изменяя место в пространстве. Одного этого движения недостаточно для утверждения всеобщей и безусловной текучести бытия, потому что вещи и переменяя свое место, свое внешнее положение в пространстве могли бы *пребывать* неизменными сами в себе (т. е. в своем внутреннем качестве), поэтому 2) всё движется внутри себя, всё внутренно изменяется, не только не оставаясь постоянно на одном месте, но и изменяя безостановочно свое *состояние*.

Но если всё изменяется и не тождественно, я не могу констатировать даже простой факт сознания, не могу иметь определенного ощущения, не могу сказать, что испытываю, напр<имер>, ощущение белого цвета, так как всё переходит и не может остановиться ни на один момент времени. Я не могу сказать и вообще, что я ощущаю, ибо ощущение было бы уже пребыванием, остановкою, а Гераклит отрицает возможность такой остановки. Когда я начинаю ощущать, то в тот же момент и перестаю ощущать, потому что условия, при которых я начал ощущать, изменились.

Итак, с точки зрения Гераклита, невозможно не только познание объективное, понятие вещей, невозможно даже констатирование фактического бытия предметов, немыслимо простое суждение. Но такое учение, очевидно, само себя уничтожает. Чтобы всё непрерывно изменялось, нужно предположить что-нибудь изменяющееся; необходимо, чтобы что-нибудь переходило в другое, чтобы что-нибудь переходящее существовало, чтобы всё не сводилось бы к движению, иначе приходится предположить, что всё вообще не существует, надо прийти (что и делают последовательные ученики Гераклита) к отрицанию объективного бытия, субъективного познания, к отрицанию чего бы то ни было.

Опровергнув учение Протагора о человеке как мериле всех вещей и учение Гераклита о всеобщем движении – эти две опоры сенсуализма, Платон в «Теэтете» наносит наконец прямой и решительный удар самому сенсуализму, опровергая окончательно то положение, что *знание есть ощущение*. Этот удар он наносит, указывая в нашем знании присутствие элементов, не покрывающихся ощущением, выходящих за пределы чувственного впечатления. – Всякое ощущение имеет некоторый специфический характер. Существуют определенные роды ощущений: зрительные, слуховые, осязательные и т. д. Область каждого из них строго ограничена и не переходит в другие области. Ощущения зрительные остаются

в области органа зрения, ощущения слуховые имеют пребывание в органе слуха и т. д. Однако в действительности наш ум делает эти различные роды ощущений предметом общего суждения. Каким же особым орудием познания ум при этом пользуется? Сравнивать ощущения, напр<имер>, слуховые и зрительные наш ум не может ни органом зрения, ни другим каким органом внешних чувств, потому что каждый из них действует только в пределах своей области и переступать за нее не может. Общее в том и другом ощущении не может быть предметом ни того, ни другого. Однако мы утверждаем это общее, мы сравниваем различные ощущения, мы говорим, напр<имер>, что зрение и слух *два* чувства, что они *различны* между собой, что каждое *тождественно* с собой и *не тождественно* с другим, что в известном отношении они представляют *сходство*.

Таким образом, суждение, которым мы не действуем в сфере ощущений непосредственно, вводит нас в особую область, где данные чувств – ощущения – становятся предметом особой деятельности ума, называемой мышлением. Суждение не имеет никакого чувственного орудия для себя и, следовательно, может быть только проявлением нечувственной самостоятельной деятельности ума. Итак, мы не только ощущаем, но, несомненно, рассуждаем или мыслим. Знание является здесь как суждение об ощущении, как мышление, как мнение. Теэтет дает второе определение знания, как *мнения* или *мнения истинного* (потому что могут быть и ложные мнения). Оно оказывается, однако, несостоятельным. Сократ указывает Теэтету на то, что мы можем иметь истинное мнение, однако без знания. Не зная дела сами и только доверяя тому, что о нем утверждают другие, мы можем составить себе о нем мнение. Если то, что утверждали другие, истинно, то и мое мнение будет истинным мнением, но без знания. В ответ на это указание Теэтет определяет *знание как истинное мнение с отчетливым рассуждением*, как такое мнение, которое не только утверждается умом, но умом может быть анализировано, может быть разложено на свои логические элементы, – словом, то, за чем теперь упрочился термин «рефлексия». Теэтет называет это знание δόξα ἀληθὴ μετὰ λόγου, т. е. истинное мнение с рассуждением.

Как это понимать, Сократ поясняет в «Теэтете» на примере *слова* – совокупности слогов и букв. Ты произносишь слово «Сократ», и, разлагая это слово на его составные элементы – слоги и буквы, ты можешь отдать в этом слове логический отчет. Знание составных элементов слова и их взаимоотношения составляет

познавательный элемент в этом слове – его λόγος. Если познавательный элемент слова, или его λόγος, сводится к отношению его элементов или стихий, сами эти элементы или стихии суть простые, не заключающие никаких других элементов, не допускающие никаких других отношений. Сами эти элементы будут поэтому непознаваемы. Слово «Сократ» разложить можно, но каждую отдельную букву разложить нельзя, ни одной букве нельзя дать логического определения. В таком случае познание будет выражением отношения элементов непознанных и непознаваемых. Самое познание оказывается лишенным содержания, потому что, если истинное знание выражает собой некоторое определенное отношение, λόγος элементов и если эти элементы непознаваемы, мы не можем знать, какое определенное логическое отношение должно было привести их к тому, чтобы они в сложности составили истинное понятие.

Если мы допустим, что то сложное, которое подлежит познанию, не есть совокупность только или сложение этих простых и потому непознаваемых элементов, а само есть нечто новое, имеющее самостоятельное логическое содержание, которым определяется логическое основание его частей, его элементов, т. е. что познанию подлежит не отношение частей и элементов только, но самое слагаемое из них целое имеет самостоятельный логический характер и есть некоторая определенная идея, то самое это сложное целое окажется простой стихией. Если познание сложного основывается на показании отношений стихий, то и это сложное окажется непознаваемым.

Если, далее, под λόγος вещи будем разуметь не отношение ее составных элементов, а будем разуметь некоторые определенные черты или отличительные признаки вещи, то и тогда неизбежно некоторое внутреннее противоречие: если, чтобы познать известный предмет, я должен определить его признак, то, что его характеризует среди других предметов, для этого я должен *уже знать* отличие характеризуемого предмета от других, иначе я не мог бы иметь его в виду как «этот» предмет и, следовательно, не мог бы и определять рефлексией его отличительный признак. Отсюда Сократ в «Теэтете» выводит, что знание не есть ни ощущение, ни истинное мнение, соединенное с рассуждением (рефлексия). Настоящий предмет познания не есть ни ощутимая действительность, ни мыслимое отношение ее частей. Это не значит, однако, чтобы Платон отвергал чувственный и рассудочный элемент в познании. Он хочет только показать, что эти два элемента не

исчерпывают всего познания; мало того, если бы ими познание ограничилось, они бы сами себя уничтожали. Если бы было только познание отношения вещей логического и формального, то не было бы взаимодействия субъекта и объекта, не было бы явления объекта субъекту. Но если бы был один этот акт (т. е. познание отношения вещей) и не было бы являющегося самого по себе, то не было бы и взаимодействия. Чтобы оно возникло, необходимо существование являющегося и субъекта явления, ощущающего и ощущаемого самих по себе, независимо от акта ощущения и от логического отношения. Если бы было только это отношение и не было бы относящихся, невозможно было бы самое отношение, уничтожилось бы рассудочное познание.

Таким образом, не только для достижения познания безусловной истины, но и для оправдания познания чувственного и рассудочного необходимо познание предмета в его безусловной самостоятельной действительности, в его сущности, в его безотносительном бытии. Ответы на возникающие отсюда вопросы дает Платонова теория идей.

ВВЕДЕНИЕ В ТЕОРИЮ ИДЕЙ ПЛАТОНА

XVI. *Движение мысли от чувственного восприятия к умозрительной вере в идеи для уяснения истины Платонова учения. – Сопоставление платонического идеализма с буддизмом. Что такое существенная идея*

Теория идей Платона составляет основное содержание, основную истину греческой философии. Чтобы уяснить истину этой системы, мы должны пройти (хотя с величайшею поспешностью) весь мысленный путь, отделяющий ее от современного научного мировоззрения. Хотя по-видимому между ними лежит непроходимая бездна, но, как я сейчас постараюсь показать, непрерывная нить логического мышления должна привести всякий последовательный ум от чувственного опыта явлений к умозрительной вере в идеи.

Прежде всего я должен остановиться на некоторых элементарных истинах. Нам даны природные явления, составляющие то, что мы называем внешним, вещественным миром. Этот мир как такой (т. е. как внешний и вещественный), бесспорно, есть только видимость, а не существенность. Возьмем какой-нибудь

вещественный предмет – положим, этот *стол*. Из чего, собственно, слагается этот предмет? Мы имеем, во-первых, определенный пространственный образ, фигуру или форму, далее – определенный цвет, затем известную плотность или твердость: всё это наши собственные ощущения. Цвет этого стола есть наше зрительное ощущение, т. е. некоторое видоизменение в нашем чувстве зрения, фигура стола слагается из соединения наших зрительных и мускульных ощущений, наконец, непроницаемость, или телесность, его есть ощущение нашего осязания. Мы видим, осязаем этот предмет – всё это только наши ощущения, только состояния, имеющие место в нас самих. Если бы у нас не было этих определенных внешних чувств, то этот вещественный предмет, этот стол не мог бы существовать таким, каким он существует, ибо все его основные качества прямо зависят от наших чувств. Если бы не было чувства зрения, то не было бы цвета, потому что цвет есть только зрительное ощущение; если бы не было чувства осязания, если бы не было осязательных существ, то не было бы и того, что мы называем твердостью, так как это явление твердости есть только осязательное ощущение. Таким образом, этот внешний предмет, этот стол в том виде, в каком он реально представляется, то есть именно как чувственный, вещественный предмет, не есть какая-нибудь самостоятельная, независимая от нас и от наших чувств действительность, а есть только соединение наших чувственных состояний, наших ощущений.

Обыкновенно думают, что, если б исчезли из мира все чувствующие существа, мир все-таки остался бы тем, чем он есть со всем разнообразием своих форм, со всеми красками и звуками. Но это очевидная ошибка: что значит звук без слуха? – свет без зрения?

Уже с точки зрения естественнонаучной мы должны признать, что если бы не было чувствующих существ, то мир радикально бы изменил свой характер. В самом деле, для физики звук, напр<имер>, сам по себе, т. е. независимо от слуха и слуховых органов, есть только волнообразное колебание воздуха; но ведь колебание воздуха само по себе еще не есть то, что мы называем звуком: для того чтобы это колебание воздуха сделалось звуком, необходимо ухо, на которое бы подействовало это колебание и возбудило бы в нервном слуховом аппарате определенные видоизменения, являющиеся в чувствующем существе, которому принадлежит этот аппарат, как *ощущение* звука.

Точно так же свет для научного мировоззрения есть только колебательное движение волн эфира. Но движение эфирных волн само по себе не есть то, что мы называем светом, – это есть только механическое движение и ничего более. Для того чтобы оно стало светом, красками и цветом, необходимо, чтоб оно воздействовало на зрительный орган и, произведя в нем соответствующие изменения, возбудило так или иначе в чувствующем существе те ощущения, которые, собственно, и называются светом.

Если я слеп, то от этого, конечно, свет не перестанет существовать, но это только потому, что есть другие зрячие существа, которые имеют световые ощущения. Но если б никаких зрячих существ не было, то, очевидно, и света как света не было бы, а были бы только соответствующие колебания эфира.

Итак, тот мир, который мы знаем, есть во всяком случае только явление для нас и в нас, наше представление, и если мы ставим его целиком вне себя, как нечто безусловно самостоятельное и от нас независимое, то это есть натуральная иллюзия.

Мир есть представление; но так как это представление не есть произвольное, так как мы не можем по желанию созидать вещественные предметы и уничтожать их, так как этот вещественный мир со всеми своими явлениями, так сказать, навязывается нам и ощутительные его свойства определяются нашими чувствами и в этом смысле от нас зависят, то самая его действительность, его существование, напротив, от нас не зависит, а дается нам, то, будучи в своих чувственных формах нашим представлением, он должен, однако, иметь некоторую независимую от нас причину или сущность.

Если то, что мы видим, есть только наше представление, то из этого не следует, чтобы это представление не имело независимых от нас причин, которых мы не видим. Обязательный же независимый характер этого самого представления делает допущение таких причин необходимым. Таким образом, в *основе* зависимых явлений предполагается самостоятельная сущность или существенная причина, которая и дает им некоторую относительную реальность. Но так как относительная реальность этих предметов и явлений, множественных и разнообразных, предполагает взаимоотношение или взаимодействие многих причин, то и производящая их сущность должна представлять некоторую множественность, так как в противном случае она не могла бы заключать достаточного основания или причины данных явлений.

Поэтому подлинная основа бытия представляется необходимо как совокупность множества элементарных сущностей или причин вечных и неизменных, составляющих последние основания всякой реальности, из которых всякие предметы, всякие явления, всякое реальное бытие слагается и на которые это реальное бытие может разлагаться. Сами же эти элементы, будучи вечными и неизменными, неразложимы и неделимы. Эти основные сущности и называются атомами, т. е. неделимыми.

Итак, в действительности существуют самостоятельно только неделимые элементарные сущности, которые своими различными соединениями и своим многообразным взаимодействием составляют то, что мы называем реальным миром. Этот реальный мир действительно реален только в своих элементарных основаниях или причинах – в атомах, в конкретном же своем виде он есть только явление, только обусловленное многообразными взаимодействиями представление, только видимость.

Но как же должны мы мыслить самые эти основные сущности, самые атомы?

Обыкновенный материализм разумеет под атомами бесконечно малые частицы вещества; но это есть очевидно грубая ошибка. Под веществом мы разумеем нечто протяженное, твердое или солидное, т. е. непроницаемое, одним словом, нечто телесное, но – как мы видели – все телесное сводится к нашим ощущениям и есть только наше представление. Протяженность есть соединение зрительных и мускульных ощущений, твердость есть осязательное ощущение; следовательно, вещество как нечто протяженное и твердое, непроницаемое есть только представление, а потому и атомы как элементарные сущности, как основания реальности, т. е. как то, что не есть представление, не могут быть частицами вещества. Когда я трогаю какой-нибудь вещественный предмет, то его твердость или непроницаемость есть только мое ощущение, и комбинация этих ощущений, образующих целый предмет, есть только мое представление – это есть во мне.

Но то, что производит это во мне, т. е. то, вследствие чего я получаю это ощущение непроницаемости, то, с чем я сталкиваюсь, очевидно, есть не во мне, независимо от меня, есть самостоятельная причина моих ощущений.

В ощущении непроницаемости я встречаю некоторое противодействие, которое и производит это ощущение, следовательно, я должен предположить некоторую *противодействующую силу*, и только этой-то силе принадлежит независимая от меня

реальность. Следовательно, атомы как основные или последние элементы этой реальности суть не что иное, как элементарные силы.

Итак, атомы суть действующие, или активные, силы, и все существующее есть произведение их взаимодействия.

Но взаимодействие предполагает не только способность действовать, но и способность воспринимать действия других. Каждая сила действует на другую и вместе с тем воспринимает действие этой другой или этих других. Для того чтоб действовать вне себя на других, сила должна *стремиться* от себя, стремиться наружу. Для того чтоб воспринимать действие другой силы, данная сила должна, так сказать, давать ей место, притягивать ее или ставить перед собою. Таким образом, каждая основная сила необходимо выражается в *стремлении* и в *представлении*.

В стремлении она получает действительность для других или действует на других, в представлении же другие имеют для нее действительность, она воспринимает действие других.

Итак, основы реальности суть стремящиеся и представляющие или воспринимающие силы.

Воспринимая действие другой силы, давая ей место, первая сила ограничивается этою другою, различается от нее и вместе с тем обращается, так сказать, на себя, углубляется в свою собственную деятельность, получает определение для себя. Так, напр<имер>, когда мы трогаем или ударяем какой-нибудь вещественный предмет, во-первых, мы ощущаем этот предмет, это другое, эту внешнюю силу: она получает действительность для нас; но, во-вторых, в этом же самом ощущении мы ощущаем и самих себя, так как это есть *наше* ощущение, мы, так сказать, этим ощущением свидетельствуем свою собственную действительность как ощущающего, становимся чем-нибудь для себя. Мы имеем, таким образом, силы, которые, во-первых, действуют вне себя, имеют действительность для другого, которые, во-вторых, получают действие этого другого, или для которых это другое имеет действительность или представляется им, и которые, наконец, имеют действительность для себя, – то, что мы называем сознанием в широком смысле этого слова. Такие силы суть более чем силы – это *существа*.

Таким образом, мы должны предположить, что атомы, т. е. основные элементы всякой действительности, суть живые элементарные существа, или то, что со времени Лейбница получило название монад.

Итак, содержание *всего* суть живые и деятельные существа, вечные и пребывающие, своим взаимодействием образующие всю действительность, всё существующее. Взаимодействие основных существ, или монад, предполагает в них качественное различие; если действие одной монады на другую определяется ее стремлением к этой другой и в этом стремлении собственно и состоит, то основание этого стремлении заключается в том, что другие основные существа, другие монады представляют собою нечто качественно различное от первой, нечто такое, что дает первому существу новое содержание, которого оно само не имеет, восполняет его бытие; ибо в противном случае, если б эти два основные существа были безусловно тождественными, если бы второе представляло только то же, что и первое, то не было бы никакого достаточного основания, никакой причины для того, чтобы первое стремилось ко второму. (Для пояснения можно указать на закон полярности, господствующий в физическом мире: только противоположные или разноименные полюсы притягивают друг друга, так как они друг друга восполняют, друг для друга необходимы.)

Итак, для взаимодействия основных существ необходимо, чтобы каждое из них имело свое особенное качество, вследствие которого оно становится предметом стремления и действия всех других и в свою очередь может воздействовать на них определенным образом.

Существа не только воздействуют друг на друга, но воздействуют так, а не иначе, воздействуют определенным образом. Если все внешние качественные различия, известные нам, принадлежат к миру явлений, если они условны, непостоянны и преходящи, то качественное различие самих основных существ, вечных и неизменных, должно быть также вечным и неизменным, т. е. безусловным.

Это безусловное качество основного существа, которое позволяет ему быть содержанием всех других и вследствие которого также все другие могут быть содержанием каждого, – это безусловное качество, определяющее все действия существа и все его восприятия, – потому что существо не только действует так, каково оно есть, но и воспринимает действия других согласно тому, что оно есть само, – это безусловное качество, говорю я, составляет собственный внутренний, неизменный характер этого существа, делающий его тем, что оно есть, и составляющий его *идею*.

Итак, основные существа, образующие собою всё, не суть, во-первых, только неделимые единицы – атомы, они не суть, во-вторых, только живые действующие силы, или монады, они суть определенные безусловным качеством существа, или идеи.

Для того чтоб *всё* могло иметь безусловную действительность, необходимо, чтобы оно представляло определенное содержание, т. е. необходимо, чтобы каждая единица, составляющая это всё, каждый член этого целого был чем-нибудь особенным, не мог быть заменен или смешан с чем-нибудь другим, необходимо, чтоб он был вечной, пребывающей идеей.

Учение об идеях как вечных и неизменных сущностях, лежащих в основе всех преходящих существований и явлений и составляющих подлинное содержание безусловно сущего, или вечное, неизменное *всё*, – это учение представляет положительный прогресс сравнительно с последними выводами индийской философии, которые представляются буддизмом. Буддизм говорит: «Данный мир, природное бытие, всё существующее не есть истинно сущее, есть призрак; если же так, если то, что есть, не есть истина, то истина есть то, что не есть, или ничто». Платонический идеализм говорит, напротив: «Если то, что для нас непосредственно существует, природное бытие, или мир явлений, не есть истина, подлинно сущее – и в этом платонизм согласен с буддизмом, – то это бытие, эта действительность может признаваться неистинной только потому, что есть другая действительность, которой принадлежит характер истины и существенности». Данная действительность неистинна и неподлинна только по отношению к другой, истинной и подлинной, действительности, или, другими словами, эта природная действительность имеет свою истину, свою подлинную сущность в другом, и это другое есть идея; и притом, так как истинная, подлинная действительность не может быть беднее, не может заключать в себе меньше, чем заключает в себе призрачная действительность, то необходимо предположить, что всему, что находится в этой последней (т. е. в видимой или призрачной действительности), соответствует нечто в истинной или подлинной действительности, другими словами – что всякое бытие этого природного мира имеет свою идею, или свою истинную, подлинную сущность. И, таким образом, эта истинная действительность, эта подлинная сущность определяется не как идея просто, а как идеальное *всё*, или как мир идей, царство идей.

Для уяснения того, что́ есть идея, может служить указание на внутренний характер человеческой личности.

Каждая человеческая личность есть прежде всего природное явление, подчиненное внешним условиям и определяемое ими в своих действиях и восприятиях. Поскольку проявления этой личности определяются этими внешними условиями, поскольку они подчинены законам внешней, или механической, причинности, постольку свойства этих действий или проявлений этой личности, свойства, составляющие то, что называется эмпирическим характером этой личности, суть только природные условные свойства.

Но вместе с этим каждая человеческая личность имеет в себе нечто совершенно особенное, совершенно неопределимое внешним образом, не поддающееся никакой формуле и, несмотря на это, налагающее определенный индивидуальный отпечаток на все действия и на все восприятия этой личности. Эта особенность есть не только нечто неопределимое, но вместе с тем нечто неизменное: она совершенно не зависит от внешнего направления воли и действия этого лица, она останется неизменной во всех обстоятельствах и во всех условиях, в которые может быть поставлена эта личность. Во всех этих обстоятельствах и условиях личность проявит эту неопределимую и неуловимую особенность, этот свой индивидуальный характер, наложит свой отпечаток на всякое свое действие и на всякое свое восприятие.

Таким образом, этот внутренний индивидуальный характер личности является чем-то безусловным, и он-то составляет собственную сущность, особое личное содержание или особенную личную идею данного существа, которою определяется существенное значение его во всем, роль, которую он играет и вечно будет играть во всемирной драме.

Качественное различие основных существ необходимо выражается в различии их отношений: если бы все основные существа были безусловно тождественны, тогда они и относились бы друг <к> другу безусловно одинаким образом; если же они не тождественны, если каждое из них представляет свой особенный характер или идею, то каждое из них должно и относиться ко всем другим особенным образом, должно занимать во *всём* свое особенное определенное место, и это-то отношение каждого существа ко всему есть его *объективная* идея, составляющая полное проявление или осуществление внутренней его особенности или субъективной идеи.

Но как возможно вообще отношение между основными существами при их качественном различии и отдельности? Очевидно, оно возможно лишь тогда, когда, различаясь между собою непо-

средственно, они в то же время сходятся или уравниваются между собою в чем-нибудь для них общем, причем для существенного отношения между идеями необходимо, чтобы это общее само было существенным, т. е. было бы особенною идеей или основным существом. Таким образом, существенное отношение между идеями подобно формально-логическому отношению между различными понятиями – и здесь и там является отношение большей или меньшей общности или широты. Если идеи нескольких существ относятся к идее одного существа так, как видовые понятия к родовому, то это последнее существо покрываст собою эти другие, содержит их в себе: различаясь между собою, они равны по отношению к нему, оно является их общим центром, одинаково восполняющим своею идеею все эти другие существа. Так является сложный организм существ; несколько таких организмов находят свой центр в другом существе с еще более общею или широкою идеей, являясь, таким образом, частями или органами нового организма высшего порядка, отвечающего или покрывающего собою все низшие, к нему относящиеся. Так, постепенно восходя, мы доходим до самой общей и широкой идеи, которая должна внутренно покрывать собою все остальные. Это есть идея безусловного блага или, точнее, безусловной благости или любви. В сущности, всякая идея есть благо – для своего носителя его благо и его любовь. Всякое существо есть то, что оно любит. Но если всякая особенная идея есть некоторое особенное благо и особенная любовь, то всеобщая универсальная или абсолютная идея есть безусловное благо и безусловная любовь, т. е. такая, которая одинаково содержит в себе всё, отвечает всему. Безусловная любовь есть именно то идеальное всё, та всецелость, которая составляет содержание божественного начала. Ибо полнота идей не может быть мыслима как механическая их совокупность, а именно как их внутреннее единство, которое есть любовь.

XVII. *Действительность, или мир реальных существ, и космос, или мир существенных идей*

Учение об идеях указывает нам объективную сущность божественного начала, или то, что составляет собственную метафизическую область его бытия, независимую от природного мира явлений, хотя и связанную с ним. Мы узнали, как должно мыслить положительные основы всякого бытия, которые, с одной стороны,

относятся к видимому миру явлений как его субстанциальные начала или производящие причины, а с другой стороны, образуют собою собственное содержание или внутреннюю полноту божественного начала. Мы прошли для этого три мысленные ступени, и достигнутый результат, говоря школьным языком, представляет три момента. 1) Для того чтобы быть основами реальности, искомые сущности должны представлять собою безусловно самостоятельные единицы, реальные центры бытия – атомы[20]. 2) Для того чтобы производить действительное многообразие бытия, эти центральные единицы должны действовать и воспринимать действие, т. е. находиться во взаимодействии между собою, и, следовательно, они должны быть действующими, или живыми силами. 3) Наконец, для того чтобы составлять существенное всё или быть содержанием безусловного бытия, эти единичные силы должны сами представлять собою известное содержание, или быть определенными идеями.

Различные метафизические системы останавливались преимущественно на одном из этих трех моментов, упуская из виду остальные, хотя логически они не только не исключают, а, напротив, требуют друг друга, и, таким образом, полная истина в ответ на основной метафизический вопрос заключается в синтезе этих трех понятий: атома, живой силы (монады) и идеи, – синтезе, который может быть выражен простым и общеупотребительным словом, именно словом *существо*.

В самом деле, понятие существа внутренно соединяет в себе три сказанные понятия, так как существо, чтобы быть таковым, должно, во-первых, составлять самобытную единицу, особенный центр бытия, ибо в противном случае оно будет не существом, а только принадлежностью другого существа; во-вторых, существо должно обладать деятельною силою, быть способным к действию и видоизменению, ибо мертвая и косная масса не есть существо; в-третьих, наконец, существо должно иметь качественно определенное содержание, или выражать определенную идею, ибо в противном случае оно не будет настоящим, т. е. особенным, этим,

[20] Здесь мы имеем пока в виду только их отношение между собою и к тому внешнему феноменальному бытию, для которого они суть основы и центры. По отношению же к абсолютному существу они не могут иметь значения безусловно реальных центров: для него они являются проницаемыми, поскольку они сами в нем коренятся. Поэтому, говоря об неделимых единицах, или атомах, мы употребляем только относительное определение.

а не другим существом; иными словами, существо как такое необходимо есть вместе и атом, и живая сила (монада), и идея.

Необходимо признать *множественность* основных существ и безусловное *всё* мыслить как их совокупность; ибо без такой множественности невозможно действие – так как всякое действие есть отношение одного к другому, – следовательно, невозможна *действительность как система действий и реальность как результат их*. И если в таком случае мир превращается в чистый призрак, то, с другой стороны, этим отнимается и у бытия Божия его необходимое условие, ибо, лишенный предмета действия, Бог сам теряет всякую действительность, становится чистою возможностию, или чистым ничто. Но если отрицание множественности существ приводит зараз к отрицанию и Бога, и мира, то к такому же точно результату приводит и противоположное признание безусловной множественности, т. е. допущение многих безусловно самобытных существ. В самом деле, в качестве безусловно самостоятельных, т. е. имеющих всё от самих себя, эти существа лишены были бы всякой внутренней необходимой связи между собою, не было бы никакого основания для их взаимодействия, и, следовательно, вся происходящая из такого взаимнодействия действительность и реальность была бы невозможна. С другой стороны, при полной самобытности многих существ они были бы независимы и от единого безусловного начала, были бы совершенно чужды ему; оно не имело бы в них своего собственного внутреннего содержания и оставалось бы при своем мертвом единстве как безразличное, пустое бытие; будучи ограничено вне самостоятельными существами, оно не могло бы быть безусловным или абсолютным – более того, имея *вне себя* всю полноту существ, тем самым превращалось бы в чистое ничто.

Если, таким образом, и признание безусловного единства, и признание безусловной множественности существ приводят одинаково к отрицательным результатам и отнимают возможность всякого разумного мировоззрения, то, очевидно, истина лежит в соединении того и другого, или в допущении *относительного* единства и *относительной* множественности. Утверждать невозможность такого соединения есть очевидное petitio principii: оно действительно невозможно, если уже признать заранее эти противуположные термины *истинными в их исключительности*, т. е. отдельно один от другого. Если признавать, что единое может быть как такое только само в себе, исключая всякую множественность, то от этого единого, конечно, нет никакого перехода к

множественности; точно так же если признавать чистую множественность самую по себе, вне всякого внутреннего единства, то, очевидно, от такой множественности нет моста к единому. Но ведь именно признание за исходную точку исключительного единства и исключительной множественности и есть произвольная мысль, разумом не оправдываемая, и невозможность прийти с этой точки зрения к какому-нибудь удовлетворительному результату уже указывает на ее несостоятельность. Напротив, так как мы можем логически начинать только с безусловного, безусловное же по самому понятию своему не может быть чем-нибудь исключительным, т. е. ограниченным, не может, следовательно, быть *только* единым или только многим, то и следует прямо признать в согласии как с логикой, так равно и с внешним и с внутренним опытом, что нет и не может быть ни чистого единства, ни чистой множественности, что всё, что есть, есть необходимо и единое, и многое. С этой точки зрения многие существа не имеют подлинного бытия в своей отдельности или в безусловном обособлении, но каждое из них может существовать в себе и для себя, лишь поскольку оно вместе с тем находится во взаимодействии и взаимопроникновении с другими, как неразрывные элементы одного целого, так как и собственное качество или характер каждого существа в своей объективности состоит именно в определенном отношении этого существа ко *всему* и, следовательно, в определенном взаимодействии его со *всем*.

Но это, очевидно, возможно лишь в том случае, если эти существа имеют между собою существенную общность, т. е. если они коренятся в одной общей субстанции, которая составляет *существенную среду* их взаимодействия, обнимая их все собою и не заключаясь ни в одном из них в отдельности. Таким образом, множественность существ не есть множественность безусловно отдельных единиц, а лишь множественность элементов одной органической системы, обусловленной существенным единством их общего начала (как и жизнь известных нам природных организмов обусловлена единством органической души, их образующей). Такой органический характер основных существ, с другой стороны, зависит от того, что эти существа суть идеи. В самом деле, если бы основные существа были только реальными единицами или же только действующими силами и, следовательно, относились друг к другу чисто внешним образом, каждое было только в себе и вне других – в таком случае и единство их было бы лишь внешним, механическим, причем самая возможность даже

такого единства, самая возможность какого бы то ни было взаимодействия подлежала бы вопросу. Если же, как мы это должны признать, основные существа не суть только единицы, обладающие силами, или единицы сил, а еще и определенные идеи, и, следовательно, связь их состоит не только в их внешнем действии друг на друга, как реальных сил, а прежде всего определяется их идеальным содержанием, дающим каждому особенное значение и необходимое место во всем, – то отсюда прямо вытекает внутренняя связь всех существ, в силу которой их система является как организм идей.

Как я уже выше заметил, общий характер идеального космоса представляет некоторое соответствие с взаимоотношением наших рассудочных понятий – именно в том, что частные существа, или идеи, обнимаются другими, более общими, как видовые понятия обнимаются понятием родовым.

Но, с другой стороны, между взаимоотношением в области рассудочных понятий и таковым же в области существенных идей есть коренное различие и даже противуположность. Как известно из формальной логики, объем понятия находится в обратном отношении к его содержанию: чем шире какое-нибудь понятие, чем больше его объем, т. е. чем большее число других частных понятий под него подходит, тем менее у него признаков, тем оно беднее содержанием, общее, неопределеннее (так, например, «человек», как общее понятие, обнимающее собою все человеческие существа и, следовательно, по объему гораздо более широкое, нежели, например, понятие «монах», настолько же беднее этого последнего содержанием, так как в понятии о человеке *вообще* заключаются только те признаки, которые общи всем людям без исключения, тогда как в понятии «монах», кроме того, заключается еще множество других признаков, составляющих особенность монашеского звания, так что это последнее понятие, более узкое, чем понятие «человек», вместе с тем богаче его внутренним содержанием, т. е. богаче положительными признаками). Такое отношение зависит, очевидно, от самого происхождения общих рассудочных понятий. Будучи получаемы чисто отрицательным путем отвлечения, они не могут иметь вследствие этого никакой самостоятельности, никакого собственного содержания, а суть лишь общие схемы тех конкретных данных, от которых они отвлечены. Отвлечение же именно состоит в устранении или отрицании тех особенных признаков, которыми определяются частные понятия, входящие в объем понятия общего. (Так, в приведенном

примере отвлеченное понятие «человек» составляется именно через устранение или отрицание всех тех признаков, частных и отличительных, которые могут заключаться в понятиях о различного рода людях.) Совершенно напротив – *между идеями* как положительными определениями особенных существ *отношение объема к содержанию необходимо есть прямое*, т. е. чем шире объем идеи, тем богаче она содержанием. Если общее родовое понятие, как простое отвлечение, как пассивное следствие рассудочной деятельности, может только отрицательно определяться своими видовыми понятиями, исключая из себя их положительные признаки, то идея, как самостоятельная сущность, должна находиться, напротив, в деятельном взаимоотношении с теми частными идеями, которые ею покрываются или составляют ее объем, т. е. она должна определяться ими положительно. В самом деле, так как и общая идея сама по себе есть уже нечто или выражает самостоятельное существо, то, находясь в известных отношениях с другими частными идеями или существами, воспринимая их действие и воздействуя на них сообразно своему собственному характеру, она очевидно тем самым осуществляет на них этот свой собственный характер, развивает свое собственное содержание с различных сторон и в различных направлениях, реализует себя в различных отношениях; и, следовательно, чем с бóльшим числом частных идей она стоит в непосредственном отношении, или чем больше идей составляет ее объем, тем многообразнее и определеннее она себя осуществляет, тем более полным и богатым является ее собственное содержание. Таким образом, вследствие положительного характера, необходимо принадлежащего взаимодействию идеальных существ, частные идеи, составляющие объем идеи общей, вместе с тем составляют и ее содержание, или, точнее говоря, – содержание этой более широкой идеи в ее осуществлении или объективности прямо или положительно определяется теми более узкими идеями, которые входят в объем ее, и, следовательно, чем шире объем, тем богаче содержание. Поэтому известное изречение Спинозы «omnis determinatio est negatio» (всякое определение есть отрицание)[21] никак не может применяться к действительным существам, обладающим положительным содержанием, или идеей; ибо здесь определение, т. е.

[21] Разумеется, я беру здесь этот афоризм в его общем значении для пояснения своей мысли, не входя в рассмотрение того специального смысла, который ему может принадлежать в системе самого *Спинозы*.

действие на это существо других, встречает в нем уже некоторую собственную положительную силу, которая этим действием вызывается к проявлению или обнаружению своего содержания. Как живая сила, существо не может относиться чисто страдательно к действию других: оно само действует на них и, восполняясь ими, само их восполняет; следовательно, определение другими есть для него вместе с тем и самоопределение, результат одинаково зависит как от внешних сил, на него действующих, так и от него самого, и всё отношение имеет, таким образом, характер положительный.

Так, например, всякое человеческое лицо, имеющее свой собственный характер и представляющее некоторую особенную идею, вступая во взаимодействие с другими или определяясь другими и определяя их, тем самым обнаруживает свой собственный характер и реализует свою собственную идею, без чего этот характер и эта идея были бы чистою возможностью; они становятся действительностью только в деятельности лица, в которой она необходимо определяется и другими; следовательно, здесь определение есть не отрицание, а осуществление; отрицанием же оно было бы лишь в том же случае, если бы лицо не имело никакого характера, не представляло никакой особенности, если бы оно было пустым местом, но это, очевидно, невозможно. Из всего оказанного ясно, что должно разуметь под идеями совершенно определенные, особенные формы метафизических существ, присущие им самим по себе, а никак не произведения нашей отвлекающей мысли; по этому воззрению идеям принадлежит предметное (объективное) бытие по отношению к нашему познанию и вместе с тем подлежательное (субъективное) бытие в них самих, т. е. они сами суть субъекты или, точнее, имеют своих собственных субъектов. Идеи равно независимы как от рассудочных отвлечений, так и от чувственной реальности. В самом деле, если вещественная действительность, воспринимаемая нашими внешними чувствами, сама по себе представляет лишь условные и преходящие явления, а никак не самобытные существа или основы бытия, то эти последние, хотя бы и связанные известным образом с этою внешнею реальностью, должны, однако, формально от нее различаться, должны иметь свое собственное независимое от явлений бытие, и, следовательно, для познания их как действительных необходим особенный способ мыслительной деятельности, который мы называем уже известным в философии термином умственного созерцания или интуиции (intellektuelle Anschauung, Intuition) и который состав-

ляет первичную форму истинного знания, ясно отличающуюся как от чувственного восприятия и опыта, так и от рассудочного или отвлеченного мышления; это последнее, как было показано, не может иметь никакого собственного положительного содержания: отвлеченное понятие по самому определению своему не может идти дальше того, от чего оно отвлечено, не может само по себе превращать случайные и частные факты в необходимые и всеобщие истины или идеи. Тем не менее отвлеченному мышлению несомненно принадлежит особенное, хотя лишь отрицательное и посредствующее значение, как переходу или границе между чувственным восприятием явлений и умственным созерцанием идей. В самом деле, во всяком общем отвлеченном понятии содержится отрицание всех входящих в объем его явлений в их частной, непосредственной особенности и вместе с тем самым утверждение их в каком-то новом единстве и новом содержании. Отвлеченное понятие, таким образом, есть отрицание частного явления и указание всеобщей идеи. Так, в прежнем примере общее понятие «человек» не только заключает в себе отрицание частных особенностей того или другого человека в отдельности, но также еще утверждает некоторое новое высшее единство, которое обнимает собою всех людей, но вместе с тем от всех их различается и, следовательно, должно иметь свою особенную, независимую от них объективность, делающую его общею для них объективною нормою (на такую норму мы прямо указываем, когда говорим: «будь человеком» или «поступай сообразно человеческому достоинству» и т. п.). Но самой этой объективной нормы, самого содержания высшего единства, обнимающего всю человеческую действительность, хотя и свободного от нее, мы, очевидно, не достигнем путем отвлечения, в котором это новое единство получается лишь как пустое место после отрицания того, что не есть оно. Отсюда ясно, что отвлеченное мышление есть переходное состояние ума, когда он достаточно силен, чтобы освободиться от исключительной власти чувственного восприятия и отрицательно отнестись к нему, но еще не в состоянии овладеть идеею во всей полноте и цельности ее действительного предметного бытия, внутренно и существенно с нею соединиться, а может только (говоря метафорически) касаться ее поверхности, скользить по ее внешним формам. Плодом такого отношения является не живой образ и подобие сущей идеи, а только тень ее, обозначающая ее внешние границы и очертания, но без полноты форм, сил и цветов. Таким образом, отвлеченное мышление, лишенное собственного содержания, должно служить

или *сокращением чувственного восприятия*, или *предварением умственного созерцания*, поскольку образующие его общие понятия могут утверждаться или как *схемы явлений*, или как тени идей[22].

XVII. *Действительность, или мир реальных существ, и космос, или мир существенных идей* (Продолжение)

Что касается этих последних, то если бы даже необходимость их признания и не опиралась на ясные логические основания, то мы все-таки должны были бы признать их на иных, фактических основаниях, сообщающих им достоверность общечеловеческого опыта: действительность идей и умственного созерцания несомненно доказывается фактом художественного творчества. В самом деле, те идеальные образы, которые воплощаются художником в его произведениях, не суть, во-первых, ни простое воспроизведение наблюдаемых явлений в их частной и случайной действительности, ни, во-вторых, отвлеченные от этой действительности общие понятия. Как наблюдение, так и отвлечение или обобщение необходимы для разработки художественных идей, но не для их создания – иначе всякий наблюдательный и размышляющий человек, всякий ученый и мыслитель мог бы быть истинным художником, чего на самом деле нет. Все сколько-нибудь знакомые с процессом художественного творчества хорошо знают, что художественные идеи и образы не суть сложные продукты наблюдения и рефлексии, а являются умственному взору разом в своей внутренней целости (художник видит их, как это прямо утверждали про себя Гёте и Гофман), и дальнейшая художественная работа сводится только к их развитию и воплощению в материальных подробностях. Всякому известно, что отвлеченная

[22] На смешении идей с понятиями основан между прочим знаменитый в схоластике спор номиналистов и реалистов. Обе стороны были в сущности правы. Номиналисты, утверждавшие universalia post res, разумели первоначально под universalia общие понятия и в этом смысле справедливо доказывали их несамостоятельность и бессодержательность. Хотя, определяя их как только nomina или voces, впадали в очевидную крайность. С другой стороны, реалисты, утверждавшие universalia ante res, разумели под ними настоящие идеи и потому основательно приписывали им самостоятельное бытие. Но так как обе эти стороны плохо различали эти два значения слова universalia или, во всяком случае, не определяли этого различия с достаточною точностию, то между ними и должны были возникнуть нескончаемые споры.

рассудочность, так же как и рабское подражание внешней действительности суть одинаково недостатки в художественном произведении; всякому известно, что для истинно художественного образа или типа безусловно необходимо внутреннее соединение совершенной индивидуальности с совершенною общностью или универсальностью, а такое соединение и составляет существенный признак или собственное определение умосозерцаемой идеи, в отличие от отвлеченного понятия, которому принадлежит только общность, и от частного явления, которому принадлежит только индивидуальность. Если, таким образом, предметом художества не может быть ни частное явление, воспринимаемое во внешнем опыте, ни общее понятие, производимое рассудочною рефлексией, то этим предметом может быть только сущая идея, открывающаяся умственному созерцанию.

В силу этой прямой связи художества с метафизическим миром идеальных существ мы находим, что тот же самый национальный гений, который впервые постиг божественное начало как идеальный космос, – тот же самый национальный гений был и настоящим родоначальником художества. Поэтому, говоря о греческом идеализме, должно разуметь под ним не философский только идеализм Платона, а все идеальное миросозерцание греческого народа, выражавшееся во всей его культуре и бывшее настоящею его религией. Платонизм возвел только к философскому сознанию те идеальные основы, которые уже лежали в художественной религии или религиозном художестве греков. От Платона греки узнали только философскую формулу того идеального космоса, который уже был им известен как живая действительность в Олимпе Гомера и Фидия.

XVIII. *Точка зрения Платона. Познание чувственное и рациональное. Нравственное изменение в познающем как условие познания истины. (Философская смерть)*

Для правильного понимания и основательной оценки платонической философии важно не упускать из виду точки зрения Платона. В силу ее выходит, что то, что нормальному человеку, простому здравому смыслу является реальностью и настоящею основою истины, у Платона не есть истина, и наоборот; Платонова истина представляется для обыкновенной точки зрения

фантастическою областью. В философской литературе нередко оценивают платоническую философию с тех точек зрения, которые Платоном в основе его миросозерцания отвергнуты и показаны как неистинные. Так, напр<имер>, в известном сочинении о Платоне Грота Платонова философия рассматривается исключительно с сенсуалистической точки зрения, причем понятно, что, представленная в ложном свете, вся система Платона оказывается чистою фантазией. Многие немецкие историки философии (напр<имер>, Целлер, Ибервег) судят об идеях Платона с точки зрения рассудочного мышления. Тут Платоновы идеи выдаются за понятия отвлеченного рассудка, и всё то, что составляет оригинальное содержание Платонова учения об идеях, всё то, почему они представляют нечто большее, чем понятия, рассматривается как гипостазирование понятий, которое эти историки философии объясняют непоследовательностью, философскою неразвитостью Платона, его склонностью к фантастическому. Такое отношение к Платону во всяком случае неправильно; оно грешит полным отсутствием объективного основания, так как в том диалоге («Теэтет»), который составляет исходный пункт Платоновой системы, Платон именно показывает, что как данные чувственного опыта, так и содержание рассудочного мышления не представляют собой действительности, подлинно существующего, а что то, что лежит за пределами чувственных данных и рассудочных понятий, должно заключать подлинную истину.

Если образ бытия, переходящего за пределы данных чувственного опыта и рассудочного познания, представляется не более как фантазией, то такое представление зависит не от неистины самого образа, а от неистины точки зрения. Тот факт, что натуральному человеку истина представляется как фантазия, говорит против натуральной точки зрения, а не против истины.

То, что Платон выставляет как истину, основано у него на глубокой критике натуральной точки зрения. Он отрицает для ощущений внешних чувств и для понятий рассудка всякую возможность быть принятыми за выражение истинного, постоянного и неизменного бытия. Он неопровержимо показывает, что ни на том, ни на другом остановиться нельзя, что сенсуализм и отвлеченный рационализм сами себя уничтожают. Нельзя сказать, что все его аргументы бесспорны, но сущность того, что он говорит, остается неустранима. Действительно, в новейшее время сенсуализм и отвлеченный рационализм оправдали в своем развитии утверждение Платона, совершив сами такое отрицание, которое

старался совершить для них Платон. Правда, в древней философии они не были развиваемы с такою последовательностью, как в новой, тем не менее Платон, логически выводя все заключения, которые содержатся в их основных посылках, пришел к тому результату, к которому пришли и они в наше время, т. е. к отрицанию возможности, оставаясь верными своему принципу, объяснить объективное бытие, так как чувственное познание сводится к чисто субъективным данным ощущения, а рассудочные данные – к субъективному мышлению.

Если ни чувственный опыт, ни рассудочное мышление не дают нам истины, то, чтобы решить вопрос о том, что же дает нам истину, мы должны рассмотреть прежде всего, *что* в чувственном опыте и рассудочном мышлении оказывается не удовлетворяющим требованиям истины и почему. Тогда нам легче будет видеть, какое условие должно выполняться тем познанием и тем бытием, которые могут утверждаться как истинные.

То, что дается нам внешним, чувственным опытом, потому не есть истина, что оно представляет нечто случайное и изменчивое, только фактическое взаимодействие объекта с познающим субъектом. В чувственном познании субъект имеет предмет познания как внешний, внешним образом на него действующий. Это реальное взаимодействие вещей случайно, потому что обусловливается непрерывным движением всего существующего. Всё существующее в реальном мире вечно в движении, в неустойчивости. Всякая реальная истина есть моментальная и не может быть удержана. Фиксирование ее оказывается ложным.

Рассудочное мышление хотя и выражает собой некоторое постоянное взаимоотношение вещей, но чисто отрицательное и внешнее. Всякое рассудочное понятие выражает собой только то, что *не есть* данный предмет или данная вещь. Соединяя представления о данных предметах, единичных, оно соединяет их не в их положительном содержании, а в тех общих признаках, которые, будучи общими всем им, не выражают настоящей сущности и действительности ни одного из мысленно сосдиняемых предметов.

Общее (понятие) есть отрицание единичного (явления).

Таким образом, если чувственное познание отличается характером чисто единичным и случайным, то познание чисто рациональное, или рассудочное, хотя имеет в себе признак общности и неизменности, но эта общность и неизменность не более как отрицательные, т. е. такие, которые внутренней сущности взаимо-

действующих вещей не выражают. То познание, которое должно выражать собою внутреннюю, положительную сущность вещей, должно основываться на их положительном взаимодействии.

Но человек в натуральном состоянии – познающий субъект, как он себе дан, находится именно в том положении, в котором всё существующее является для него – как нечто чуждое и внешнее, и познает он это существующее, с одной стороны, в чувственном восприятии, с другой стороны, в отрицательных отношениях вещей, которые (отношения) обозначают собой лишь мыслимые границы истинно существующего.

Следовательно, для истинного познания существующего необходимо, чтобы самый человек вышел из своего натурального состояния, чтобы в познающем совершился некоторый внутренний процесс, ибо истинное познание не дается как готовое; чтобы до него дойти, познающий должен изменить чувственное познание (собственно чувственно познающего), другими словами, он должен изменить свое относительное положение к существующему, и тогда только он приобретет истинное познание существующего.

С точки зрения Платона, для истинного познания подлинно сущего необходимо некоторое психическое изменение в познающем. Надо, чтобы путем процесса он вышел из состояния натурального, в котором находится. В «Федоне» Платон говорит, что философ, т. е. желающий познать истину, имеет своим постоянным занятием только умирать. Условием для познания истины полагается смерть натурального человека. Оно и понятно, раз истина показана как τὸ ὄντως ὄν, а не как γένεσις[23].

Эта смерть натурального человека не имеет в Платоновом мировоззрении того чисто отрицательного характера, который имеет буддийская Нирвана. Для Платона смерть натурального человека, составляющая первое условие философской деятельности или познания истины, есть только первое условие, из которого следует новый процесс, уже положительного характера. Для буддизма этою смертию кончалось все. Для Платона с этой смерти начинается новая жизнь для познания истины и жизнь в истине. Философская смерть Платона переходит в философский эрос, который и есть положительное условие для познания истины и жизни в истине. Понятие эроса, или философской любви, развито

[23] τὸ ὄντως ὄν – идеальный мир истинно сущего, γένεσις – фактическое, материальное бытие.

Платоном в его диалоге «Симпозион», или «Пир», и составляет настоящий ключ для понимания его философии в ее жизненном значении.

XIX. *Взаимоотношение мира и космоса. Главные черты и мысль диалога «Симпозион», или «Пир»*

Говоря о бытии подлинном, выражающемся в идеальном космосе, и бытии неподлинном, выражающемся в материальном мире, платоническая философия вовсе не принимает то и другое за две самостоятельные области бытия. Если бы смотреть на них как на две самостоятельные области бытия, не было бы основания называть материальное бытие неподлинным. По Платону, мир, материальный мир процесса и движения, не есть самостоятельное бытие, а только другое положение того самого сущего, которое своею истинною формою пребывает в идеальном космосе. Это два положения одного и того же; всё существующее находится и в том, и в другом. Положение в материальном мире есть извращеннос; положение в мире идеальном – первоначальное и вечное. В нем существующее имеет свою полноту, тогда как материальный мир представляет утрату полноты сущего. Притом всё существующее, поскольку оно находится в этом извращенном положении, не может в нем удержаться. Стремление к материальной исключительности оказывается неосуществимым. Всё в материальном мире находится в вечном стремлении, непрерывном процессе и движении. Но так как всё существующее в первоначальном мире первоначально есть и пребывает в мире идеальном, так как, приходя в это извращенное положение, оно не отделяется и не может отделиться от вечной сущности, так <как> материальное существование есть лишь его временное актуальное состояние, то внутренняя сущность, вечная присущая существующему идея выражается во всем материальном как стремление возвратиться в свое первоначальное истинное положение, к идеальному космосу, осуществить его в своем новом положении. Таким образом, тот факт, что в материальном мире всё в процессе, выражает истину и неистину материального мира, именно: 1) стремление утвердиться в материальной исключительности и 2) вследствие невозможности этого достигнуть – стремление осуществить

безусловное начало, осуществить идею, которая составляет его первоначальную сущность.

Таким образом, если материальный мир, и в этом Платон согласен с Гераклитом, есть процесс, то он не бесцельный, не бессмысленный. В нем действует стремление постепенно осуществить идею, которую материя имеет в потенции. Это стремление породить идею в материальном мире Платон называет эросом. Как стремление к реализации идеи, эрос составляет посредство и связь космоса идеального с миром материальным. В эросе божественное бытие нисходит в область материи, а материальное бытие возвышается до бытия божественного. Во всем природном мире действует этот эрос, стремясь породить идеальные формы во множественном мире материи. В мире дочеловеческом он действует слабо, бессознательно, и порождения его оказываются не более как бледными, отдаленными копиями вечных идей. В человеке впервые это стремление является как идеальное, этот эрос познает самого себя, стремится постигнуть и осуществить идею как такую. В человеке эрос становится началом нового, духовного рождения, и, как на всех степенях проявления этого эроса, достижение высшей степени обусловливается упразднением низшей, возвышением над ней, смертью ее, так и в человеке новое, духовное рождение идеи обусловливается смертью всех натуральных стремлений. Отсюда понятно, что сознательный, философский эрос подготовляется философскою смертью.

В диалоге Платона «Симпозион», или «Пир», показано в мифической отчасти форме положительное проявление эроса в человеке, предполагающее, как отрицательное условие, философскую смерть.

Вот главные черты этого диалога.

На пире у поэта Агафона все собеседники говорят похвальное слово любви, т. е. Эросу. Агафон величает его прекрасным и благим богом. Это возвеличение вызывает возражение со стороны Сократа, который говорит: «Если бы Эрос был прекрасным богом, каким описал его Агафон, он не мог бы быть Эросом прекрасного; между тем он именно есть это. Сам Агафон определил Эрос как любовь к прекрасному, и в таком случае Эрос не может быть прекрасным. Любовь есть стремление; если бы Эрос осуществлял красоту, он не мог бы быть любовью к прекрасному. Мы любим то, в чем нуждаемся, и Эрос нуждается в красоте, или любит всё прекрасное». Затем, оставляя Агафона, Сократ передает то учение об Эросе, которое сообщила ему Диотима, жрица в

Мантинес. Сократ продолжает так: «Говоря с ней об Эросе, я, подобно Агафону, назвал его великим и прекрасным богом, на что Диотима возразила мне то, что я ответил Агафону. «Но как же, – возразил я ей, – неужели, если Эрос не прекрасен, мы должны считать его безобразным?» – «Неужели ты думаешь, – отвечала Диотима, – что то, что не прекрасно, должно быть безобразным? Это всё равно, что немудрого назвать невеждой. Разве ты не знаешь, что существует истинное мнение о вещах, которое, если оно и безотчетно, не может быть названо неведением и, однако, не составляет ни знания, ни мудрости, потому что оно безотчетно. Подобно тому как есть нечто среднее между мудростью и неведением, есть нечто среднее между прекрасным и безобразным». – «Но, – возражает Сократ, – всеми признано, что Эрос великий бог». – Кем всеми? Знающими и незнающими? «Вообще, всеми». – Однако мы сами признали сейчас, что Эрос не есть бог; ведь ты должен признать, что боги прекрасны и блаженны, и не решишься утверждать, что между ними есть один не прекрасный и не блаженный? Но не называешь ли ты блаженными тех, кто обладает благом и красотой?

Относительно же Эроса ты решил, что он нуждается в благе и красоте; следовательно, он не бог, если имеет недостаток в том, что составляет божество. – «Но кем же считать его? неужели смертным?». Нет, но, согласно с сказанным, чем-то средним – демоном. Демоническое есть посредствующее между божественным и человеческим. Демоны изъясняют людям волю богов и богам передают мольбы и жертвы людей. Через демонов распространяется жреческое и пророческое искусства, совершается освящение жертв, даются предсказания божества, ибо бог сносится с людьми не иначе как через посредство демонов. Кто мудр, тот знает демонов; напротив того, кто обходится без их посредства, тот принадлежит к разряду существ низменных. Таких демонов много, и Эрос один из них. – «Но кто же его отец и мать?» – Когда родилась Афродита, все боги были на пире. В числе гостей находился сын Марса Порос. По окончании пира он вышел в сад Зевса и там заснул. Этот Порос и есть отец Эроса. Мать его – Пения, жалкая нищая, которая во время пира богов стояла у порога их чертогов, ожидая подаяния. Обстоятельства рождения Эроса связали его судьбу с судьбой Афродиты: он сделался ее спутником и слугой.

Вот смысл этого мифа. Эрос есть стремление к абсолютной полноте и имеет двойственную природу, содержа лишь потенциально то, к чему стремится, – изобилие, полноту. Порос (πόρος –

богатство) имеет стремление осуществить вне себя присущую ему абсолютную полноту жизни. Пения (πενία – бедность) обладает свойством отрицательным – отсутствием полноты, которую содержит лишь в потенции, стремится к ней.

Как сын Пороса и Пении, Эрос обнаруживает черты, наследованные им от отца и матери. Подобно последней, он беден и не нежен, напротив того – груб, грязен, плохо одет; он не имеет крова и отдыхает, обыкновенно, лежа на земле под открытым небом, у ворот, на улице. Он не умеет приберечь того, что получает, и потому никогда не бывает богат. Природе отца он обязан тем, что постоянно имеет в виду все хорошее и прекрасное, что он храбр, мужествен, впечатлителен, ловкий охотник, ищет познания вещей жизни, философствует, искусный волшебник и софист. По природе он не смертен и не бессмертен, а воскресает, когда ему хорошо, и умирает в противном случае. Он же стоит посреди между мудростью и неведением. Он ищет мудрости, потому что не имеет ее, ибо мудро одно только божество, а Эрос не бог. Точно так же он не настолько невежествен, чтобы не желать быть мудрым; его нельзя упрекнуть в том, что, будучи непонимающим, оставаясь в пороке неведения, он пребывал бы в самодовольстве. Если, таким образом, Эрос стоит посреди между мудростью и невежеством и потому ищет мудрости и философствует, то причину этого должно опять видеть в его происхождении: его отец мудр и обладает познаниями, а мать не имеет их и лишена смысла. Такова природа этого демона. «Если такова природа этого демона, – продолжает Сократ, передавая свой разговор с Диотимой, – то где же дела его в человечестве?». Диотима, прежде чем ответить на вопрос прямо, хочет дать точное определение Эроса. – Эрос не есть вообще любовь, и недостаточно определить его как любовь к прекрасному. Эрос есть любовь как стремление к творчеству в прекрасном, любовь рождать прекрасное. – Это определение выясняет всю сущность диалога, которую надо понимать так.

Если Эрос есть стремление существующего в материальной форме к идеальному бытию, то это еще не есть стремление возвратиться к идеальному бытию. В этом последнем всё вечно есть и не требует восполнения, так как оно и потерять ничего не может. Стремление не в том, чтобы искать возвратиться к форме идеального бытия, а в том, чтобы вечную форму, идеальную сущность реализовать в том материальном процессе, из которого исходит это стремление. И если абсолютная идея сама в себе, в своем вечном и первоначальном бытии, если верховная идея есть

абсолютное благо или благость, то идея, осуществляемая существами в материальном процессе, определяется как красота.

Так как Эрос есть стремление к воплощению идеи, то он определяется как стремление творить или порождать прекрасное. Это творчество в прекрасном имеет в человеке многие степени, которые в диалоге и намечены Диотимой. Эрос, действующий в человеке, не отличается первоначально от Эроса, действующего в мире дочеловеческом. Это Эрос натуральный. Он проявляется как стремление к прекрасным телам. Возвышаясь постепенно над этим стремлением, Эрос обнаруживает новое направление в творчестве: он устремляется к прекрасным делам или занятиям, т. е. к деятельности человеческой, свободной и разумной. Но это не высшая степень. И здесь идея является человеку в своих частных образах. Прекрасные дела являются частными проявлениями идеи, никак не выражающими собой абсолютной полноты.

Пройдя в постепенности и порядке чрез все степени Эроса, чрез творчество в красоте, сначала в прекрасных телах, потом в прекрасных делах и занятиях, далее в истинных познаниях и науке, дойдя, наконец, до последней степени этих проявлений, каждый, совершивший этот процесс, внезапно усматривает нечто чудесно прекрасное по существу своему, именно то, ради чего были прекрасны предыдущие его создания. Возвысившись над всеми этими частными созданиями и проявлениями красоты, приняв смерть для всего единичного и частного, он не только усматривает прекрасное, а и соединяется с ним в самом себе, соединяется не с тем, следовательно, что прекрасно только в одном отношении, а с тем, что абсолютно прекрасно в самом себе. «О Сократ, – восклицает Диотима, – только на этом пункте жизни человек может созерцать первоначально прекрасное и сказать, что оно истинно живет. И ты можешь ясно видеть, что только тот, кто достиг созерцания прекрасного без теней и покровов, способен порождать истинно прекрасное и достигнуть бессмертия, потому что всякий Эрос, всякое стремление к творчеству прекрасного имеет целью вечность и бессмертие. Но никто не достигает бессмертия до осуществления истины в телесной форме, т. е. до осуществления красоты, равно как никто не заслужил бессмертия одним только этим творчеством. Творчество в прекрасных делах и занятиях более приближает человека к бессмертию, давая ему славу в потомстве, тем не менее настоящее бессмертие получает лишь тот, кто соединяется с бессмертным по существу и стано-

вится причастным его вечности. – «Убедившись в этом, – говорит Сократ, – я стараюсь и в других вкорснить убеждение, что для соединения с абсолютным идеальным бытием ничто не может помочь чловеческой природе, кроме Эроса. Поэтому я утверждаю, что всякий человек должсн ценить проявления Эроса, заниматься ими и других побуждать к тому же. Я же по мере сил прославляю достоинство и дары Эроса».

Платонический Эрос надо понимать как лежащее в основе существующего стремленис воплотить абсолютную идею – как мифическую форму для выражения понятия мировой души, на котором зиждется космология Платона.

РЕЧЬ В. С. СОЛОВЬЕВА, СКАЗАННАЯ НА ВЫСШИХ ЖЕНСКИХ КУРСАХ 30-го ЯНВАРЯ 1881 г. ПО ПОВОДУ СМЕРТИ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

В Достоевском русское общество потеряло не поэта или писателя только, а своего духовного вождя.

Пока совершается исторический процесс развития обществ, неизбежно проявляется зло, для борьбы с которым существует двоякого рода власть: мирская и духовная. Мирская ограничивает злое начало злом же, борется с ним карами и насилием, осуществляя только некоторый внешний порядок в обществе. Вторая власть, духовная, не признавая этот внешний порядок за выражение безусловной правды, стремится к осуществлению этой последней посредством внутренней духовной силы, так чтобы зло являлось не ограниченным только внешним порядком, а вполне побежденным началом добра. И как высшая мирская власть так или иначе сосредоточивается в одном лице – представителе государства, точно так же и высшая духовная власть в каждую эпоху обыкновенно принадлежит во всем народе одному лицу, которое яснее всех сознает духовные идеалы человечества, сознательнее всех стремится к ним, сильнее всех действует на других своею проповедью. Таким духовным вождем русского народа в последнее время был Достоевский.

Пока фактическое положение общества основано на неправде и зле, пока добро и правда только стремятся найти себе осуществление, положение подобных людей не есть положение царей, обладающих своей державой, а положение пророков, часто непризнаваемых. Их жизнь есть борьба и страдание. Такова была и жизнь Достоевского.

Чтобы доказать его право на звание духовного вождя и пророка, которое мы дали ему, обратимся к фактам его жизни. Первое условие для того, чтобы иметь право на это звание, – сознать и живо почувствовать ту неправду, которая господствует в среде общества, и затем решиться посвятить свою жизнь на борьбу против нее; не пророк тот, кто уживается, кто мирится с этою не-

правдою: не возвышаясь над уровнем материальной жизни, он не в состоянии быть не только вождем других по пути к духовному царству, но и просто членом этого царства.

Достоевский выступил на литературное поприще с повестью «Бедные люди», представляющей живое и оригинальное изображение общественной неправды, того противоречия, которое существует между внутренним достоинством человека и всеми его внешними отношениями. Но он не останавливается только на этом воспроизведении неправды, присущей действительности, как сделал бы то чистый художник. Как пророк он не только сознавал яснее других существование неправды в обществе, а взял на себя задачу осуществления правды в действительности – это второе условие, необходимое для вождя и пророка. В молодости он попадает в кружок людей, которые стремились осуществить нравственные свои идеалы в действительности. Неизвестны те средства, <с> помощью которых они думали достигнуть своей цели, известно только то, что они не дошли ни до чего практического; однако эти люди были найдены опасными и приговорены к смертной казни, и только в день, назначенный для ее исполнения, она была заменена каторгой. С ними вместе в Сибирь на каторгу был сослан и Достоевский. Тут обнаружилась новая черта, дававшая ему новое право на звание духовного вождя русского народа. Достоевский не озлобился постигшим его насилием и тем обнаружил нравственную мощь духа, сильнейшую всякой внешней силы. Он вернулся из Сибири без личной злобы и ненависти, но с тем же чувством общественной неправды и с тем же стремлением к нравственной борьбе с нею. В записках из Мертвого Дома эта неправда выставляется еще резче, чем в первых его повестях. Герои Мертвого дома, те отверженные, стоящие вне закона люди, которых общество отказывается признавать своими членами, являются – и, разумеется, не только под пером Достоевского, а и в действительности, которой он всегда оставался верен – не только нравственно равными большинству правоспособных и привилегированных членов общества, а иногда и бесконечно лучше их.

В дальнейших произведениях Достоевского основные идеи его деятельности получают новое углубление; здесь он указывает уже не наружное противоречие между нравственными требованиями и положением общества, а на противоречие между внутреннею духовною силою человека и фактическим состоянием его души. И здесь Достоевский является проповедником того убеждения, что никакое нравственное падение, никакая нравственная

низость и гадость не могут заглушить духовной силы человека; он уверен, что человеческая душа есть часть Души Божественной и потому может возродиться из всякой низости, из всякой мерзости. За это многие упрекали Достоевского: зачем он останавливается на черной стороне души и жизни, зачем берет людей ненормальных, нравственно больных, исключительно порочных, и представляли его утверждающим, будто человеку необходимо нужно пройти через всю эту мерзость, чтобы достигнуть нравственной высоты. Это неправда. Нужно спросить у этих обвинителей, не то же ли делал и Иисус Христос, обращавшийся с мытарями и грешниками, и не за то же ли обвиняли и его тогдашние книжники и фарисеи. Мы, христиане, не обвиняем за это Христа, а потому не должны обвинять и Достоевского. В его произведениях проповедуется не необходимость неправды, а необходимость силой духа побороть всякую внешнюю неправду, а затем и неправду внутреннюю. Достоевский, вначале пострадав за протест против неправды, никогда и впоследствии не отказывался от этого протеста, но только искренним его убеждением было то, что зло не может быть искоренено насилием, что против грубой силы следует бороться не такою же грубою силою, а бесконечною силою любви. Многие упрекали его также в том, что он проповедовал внутреннее самосовершенствование вместо того, чтобы деятельно способствовать осуществлению добра, упрекали его в аскетизме. Это несправедливо. Достоевский не был аскетом – ему это было не нужно. Страдальческий подвиг был на него наложен помимо его воли, но то, что он перенес его без злобы и ненависти, ясно показывает, что он был выше всякого аскетизма. И проповедовал Достоевский не аскетизм, а духовное возрождение людей и общества в силе бесконечной и всеобъемлющей любви для осуществления вселенского царства правды на земле, и проповедовал он это сильнее, живее и неуклоннее, чем кто-либо из современников, и за это должны мы признать его духовным вождем русского народа и пророком Божиим.

СМЫСЛ СОВРЕМЕННЫХ СОБЫТИЙ

Содержание речи, произнесенной на Высших женских курсах профессором В. С. Соловьевым 13-го марта 1881 года

В предыдущих лекциях находим несколько руководящих мыслей, которые помогут нам уяснить смысл современных событий. Мы видели, что исходная точка платонизма есть отрицание действительности как подлинного бытия, как истины. Платон <не> признает данную действительность, противополагает ей мир истинного, должного.

Это противоположение в платонизме, как и вообще в философии, есть по преимуществу теоретическое. Недолжный, ненормальный характер действительности заключается, с точки зрения Платона, в ее неразумности, случайности, неистинности. То, что он признает настоящим, должным, разумным, идеальный мир открывается умственному созерцанию – деятельности теоретической, умственной. Конечно, и философия Платона содержит элемент нравственный, но он на втором плане. Дальше теоретического противоположения мира истинного и неистинного не пошла древняя философия, и самое заключение ее – неоплатонизм (как видно уже из его названия) есть не более как систематическое дополнение к философии Платона.

Впервые христианство дало этому античному противоположению истинного и неистинного мира значение нравственное, жизненное, практическое. Подобно платонизму, христианство исходит из отрицания действительности, но оно отрицает ее не как бытие неистинное только, а как бытие противонравственное, как зло. Зло и тягость существующего почувствовались здесь с особенною, необычайною силой. Весь мир во зле лежит, сказал апостол, и это правда. Всё то, что мы называем злом в нравственном смысле: насилие, порабощение, истребление одного существа другим, – всё это есть мировой закон, закон природы, которая тем только и живет, что существа борются и истребляют друг друга.

Но этот общий закон природы не стал бы ощутителен как зло, если бы не существовало никакого другого закона. Несомненно, что уже в природе нечеловеческой проявляется еще другое начало, другой закон, но действует он здесь как слепая, бессознательная, несознаваемая внутренно сила. Такой же инстинктивный характер имеет этот высший закон и в природном человечестве, но человек на этом не останавливается; на известной точке развития он доходит до сознания и ощущения другого закона бытия как *внутреннего* начала его собственной, не материальной жизни. Это сознание и ощущение божественного начала бытия, противоположного материальному, впервые совершилось в лице Христа и составляет сущность христианства. Весь мир во зле лежит, говорит любимый ученик Христа, но мы знаем, что мы сыны Божии, и мы победили (тех, кто от мира), ибо Тот, Кто в нас, больше того, кто в мире, и это есть победа, победившая мир – вера наша[1].

В христианстве мы имеем не просто учение, подобное другим религиозным учениям, а действительный, реальный мировой факт, рождение нового человека. Этот мировой факт, это воплощение в факте истины, как живого начала, основы новой жизни, не было процессом только внутренним, субъективным, совершившимся внутри, а таким, в котором внутреннее перерождение сопровождалось изменением материальной природы человека, изменением всех его внешних отношений.

Но это внешнее, объективное перерождающее действие должно было распространиться на весь человеческий мир путем долгого и сложного процесса. Причина замедления и усложнения понятна: Христос и те из его последователей, в которых совершился факт рождения духовного человека, говоря о Боге, божественной жизни, духовном человеке, знали, о чем они говорили: то, что они разумели, были события их собственной, их внутренней жизни; все это было ими пережито. Но раз что они дали этой пережитой действительности внешнее выражение, раз что они объективировали ее в образах, люди, которые этого процесса не переживали, над которыми всё еще тяготело господство материального начала, могли внешним образом, так сказать, на слово принять новые формы жизни, согласовать их с прежними представлениями и создать таким образом внешнюю формальную систему духовной жизни, духовного царства.

---

[1] Первое послание Иоанна. Гл. 4 ст. Гл. 5, ст. 19. ст. 4.

Так и случилось: большинство человечества приняло христианство с формальной стороны. Явились доктрины и учреждения по внешности христианские, но лишенные внутренней жизни христианства; таков характер средневековой теологии и средневековой церкви. Происшедшее отсюда теоретическое отношение к основным началам действительной жизни, не только несовместное с сущностью христианства, но диаметрально противоположное его духу, неизбежно повлекло за собой и практическое вырождение христианства.

Христианство завещало человечеству осуществить царство правды, которое открылось как внутренний и мировой факт, как процесс действительной жизни (состоящий во внутреннем изменении субъекта в духе объективного образца и в объекти<ви>ровании субъективного процесса перерождения). В христианстве извращенном явилось стремление путем внешних средств, путем насилий осуществить ложно понятое царство Божие. Вспомним тех поборников католического православия, которые во время Альбигойских войн отдавали приказания истреблять поголовно всех, правых и виноватых, говоря: «На том свете Господь отличит правоверных». Этих фанатических ревнителей о букве закона, которые путем насилий и убийств стремятся осуществить правду, и должно считать родоначальниками современных революционеров.

В средневековом христианстве, в средневековой церкви открытое истинным христианством Божественное начало, христианский Бог превратился в начало внешнее, совершенно чуждое истинно человеческому началу, и в этом качестве оно должно было рано или поздно потерять всякую силу. Результатом процесса овнешнения было отречение человека от Бога, признание Его не существующим. Однако от христианства осталось в человеческой душе бесконечное стремление осуществить на земле, в данном мире, в данной действительности что-то лучшее, какое-то царство правды, хотя действительный характер царства правды и утратился.

Итак, Бога человек потерял, Божественное начало, скрытое в душе человека и открытое в христианстве, потерялось из виду. Остались в распоряжении человека только начало человеческое, рациональное, и инстинкт, животная природа. И вот мы видим стремление на этих началах основать царство правды; являются попытки реализовать его во имя чистого разума; эту роль выпол-

няет французская революция 89 года провозглашением безусловности прав разума. Однако немедленно вслед за переворотом обнаруживается, что разум сам по себе есть начало <не>определенное, безразличное, формальное, что он может своим анализом разбить традиционные формы жизни, но бессилен дать жизни содержание сам из себя. Жизненное содержание разум получает или из бытия Божественного, или из бытия материального. Когда первое было закрыто, оставалось только второе. Поэтому мы видим, что вслед за провозглашением чисто человеческого начала, прав разума, дается полный разгул животным страстям. И если первая половина задачи французской революции, провозглашение безусловных прав человека имело некоторый благотворный результат, явившись довершением того, что было начато христианством, упразднив рабство в форме остатков феодализма, в форме крепостного состояния, то во второй своей половине революция, основываясь на насилии, привела лишь к худшему деспотизму.

Современное революционное движение началось с того, чем кончила французская революция, и такой ход движения логичен. Дело в том, что господствующее миросозерцание отказалось не только от теологических принципов, а и от метафизической идеи права чистого разума, которая лежала в основе революции 89 г. Если же отнять и теологические принципы и метафизическую идею безусловной личности, остается только зверская природа, действие которой есть насилие.

Но если современная революция начинает с насилия, если она пользуется им как средством для осуществления какой-то новой правды, она тем самым обнаруживает, что в ней кроется явная ложь; ложь в принципе и на практике; в *принципе* – потому что, признавая только материальное начало в мире и человеке, нельзя говорить о чем-то должном, о чем-то таком, что не существует, но должно существовать, ибо с точки зрения материальной всё есть материальный факт и никакого безусловного начала не может быть; это ложь по *факту*, потому что, если бы действительно современная революция искала царства правды, она не могла бы смотреть на насилие как на средство его осуществить. Если она признает правду, должное, истинное, нормальное, если она верит в правду, она должна признавать, что правда сама собою сильнее неправды. Употреблять же насилие для осуществления правды значит признать правду бессильною. Современная революция на

деле показывает, что она признает правду бессильною. Но по истине правда сильна, а насилия современной революции выдают ее бсссилие. Для человека, с человеческой точки зрения всякое насилие, всякое внешнее воздействие чуждой ему силы есть бессилие. Такая внешняя сила есть для зверя – сила, а для духовного существа – бессилие, и если человеку нс суждено возвратиться в зверское состояние, то революция, основанная на насилии, лишена будущности.

НЕЗАВЕРШЕННОЕ

⟨О СВЯЗИ ДУШИ И ТЕЛА⟩

<л. 1> Разлагая сущее на его простейшие основы, мы нашли, что оно сводится к двум первоначальным элементам, из которых так или иначе составляется всё, что мы называем существующим или действительным. А именно мы имеем, во-1х, бытие внутреннее, психическое, субъективное, в котором сущее дано самому себе, или есть для себя; это <л. 1 об.> внутреннее бытие в своей простейшей пассивной форме есть *ощущение*, в простейшей же активной своей форме оно является как *усилие*. Сущее, поскольку оно [обнаруживается] открывается в этой внутренней форме бытия, сущее как ощущающее и стремящееся, мы называем душою, или психическим существом. Во-2х, мы имеем бытие внешнее, физическое, объективное, [мы имеем то, что составляет] в котором сущее дано другому, существует для другого, составляя предмет ощущения и усилия, то, что душа ощущает как другое, различное от нее самой, и что она движет своим усилием; это внешнее, ощущаемое и движимое мы называем телом. [Совершенное] Коренное различие между этими двумя основными элементами всякого бытия, <л. 2> различие, доходящее до прямой противуположности, столь же несомненно, как и тесная связь, их соединяющая. Будучи чужды друг другу по самой природе своей, взаимно исключая друг друга (ибо ощущаемое как такое ни в каком случае не может быть самим ощущением и движимое как такое никаким образом не может быть усилием или стремлением к движению), они фактически соединены между собою и постоянно действуют друг на друга. Как же это возможно? Каким образом, если тело есть другое для души, может она иметь его в самой себе в акте ощущения (ибо ощущение есть не что иное, как это совпадение или тождество [ду<шевного>] психического и телесного бытия), каким образом душа может воспринимать в себя действие и действительность <л. 2 об.> своего другого в ощущении и каким образом она сама может [на него] действовать на это другое, для нее внешнее, каким образом актом своего внутреннего усилия может она производить [внешний] факт внешнего движения в теле? Какое отношение между душою и телом должны мы мыслить, чтобы и единство их, и существенное различие были одинаково понятны?

Этот вопрос об отношении души и тела [играл] занимал, как известно, немалое место в истории философии, особенно новой, и ход нашего исследования делает теперь необходимым заняться рассмотрением этого важного вопроса.

Прежде всего не подлежит сомнению, что если [мы примем изве<стную?>] <л. 3> указанную противуположность между психическим и телесным бытием признать за безусловную, если понимать душу и тело как две безусловно отдельные субстанции, не имеющие между собою ничего общего, то фактическая их совместность и взаимодействие оказываются не только непонятными, но и прямо немыслимыми. Так что с этой точки зрения, с точки зрения дуализма заранее устраняется всякая возможность удовлетворительно решить вопрос об отношении души и тела. Хотя известно несколько попыток объяснить это отношение, не покидая принципов дуализма, но [совершенно] крайняя несостоятельность – притом совершенно неизбежная – всех этих попыток бросается в глаза. Так, не говоря уже о схоластическом принципе естественного <л. 3 об.> влияния (influxus physicus), который не дает совсем никакого объяснения, а [есть лишь простое констатирование] лишь просто констатирует самый факт, долженствующий быть объясненным, – и три другие известные теории – а именно теория вызывающих причин (causes occasionelles) Гейлинкса, теория видения в Боге (la vision en Dieu) Мальбранша и теория предустановленной гармонии (harmonie préétablie) Лейбница, – все они вместо [объя<снения>] разрешения вопроса только переносят его в другую сферу и [представляют таким образом лишь пример] запутывают его введением посторонних, внутренней связи с делом не имеющих элементов.

Все эти три теории отрицают действительную связь души и тела, признавая, что фактически <л. 4> несомненный параллелизм их действий и изменений [коренится] имеет свое основание не в них самих, а в воле и разуме верховного существа. Так, по Гейлинксу, изменения тела в действительности не производят никаких соответств<ующих> ощущений и представлений в душе, а служат только поводом, по которому Бог вызывает эти последние в душе. Точно так же стремления души или усилия воли не производят в действительности соответствующих движений в теле, а только служат для Бога поводом к их произведению. По Мальбраншу, так как [тела] вещи не могут действовать на душу, то она и не знает о них самих ничего, а может только созерцать их представления или идеи в Божественном разуме. Наконец, со-

гласно Лейбницу, души и тела получили <л. 4 об.> первоначально от Божественного творчества такое устройство, в силу которого, несмотря на отсутствие между ними всякой естественной связи, все изменения и движения их совершаются в полном согласии, подобно тому как двое часов, одинаково поставленных, показывают одно и то же безо всякой материальной связи между собою.

Легко видеть, что эти теории не только уже предполагают бытие верховного существа и, следовательно, с философской точки зрения имеют характер чисто гипотетический, но даже и при допущении [этого] бытия Божия эти теории вовсе не отвечают на вопрос. Несомненно, что раз допущено бытие верховного существа, то всё существующее и совершающееся, следовательно, и взаимодействия души с телом, имеет <л. 5> свое последнее основание в [этом] [природе и] воле верховного существа. Но так как это последнее основание есть общее для всего, то оно, очевидно, [нисколько не] не содержит никакого определенного объяснения для того или другого частного отношения. Дело в том, что одна и та же воля Божия, проявляясь в отношении различных вещей, очевидно сообразуется с этими различиями, т. е. каждое частное проявление ее необходимо соответствует природе тех вещей и отношений, в которых она проявляется, в чем и состоит разум или мудрость Божественная. Так и в нашем случае, спрашивается, собственно, каким образом собственная природа души и тела делает возможным проявление в них божественного действия в этом их определенном взаимоотношении, по которому движения тела выражаются в ощущениях души <л. 5 об.> и усилия или стремления души, в свою очередь, выражаются в соответствующих телесных движениях. Предустановленная гармония здесь ничего не объясняет, ибо спрашивается, каким же образом могут быть согласованы две совершенно разнородные природы. Ведь часы, о которых говорит Лейбниц, имеют совершенно одинакую природу и устройство, тогда как между душою и телом с точки зрения дуализма нет ничего общего. Правда, монадология Лейбница может дать [нов<ый>] некоторый определенный смысл теории предустановленной гармонии, но это только потому, что в монадологии Лейбниц совершенно покидает точку зрения безусловного дуализма души и тела.

С этой точки зрения в самом деле связь души и тела, как не имеющих между собою ничего общего, является просто <л. 6> немыслимою, и так как тем не менее несомненно, что эта связь фактически существует, a ab esse ad posse valet consequentia, то и

необходимо признать, что дуализм хотя и имеет свое [оправ<дание>] основание в действительной противуположности души и тела, но что он заблуждается, признавая эту противуположность за безусловную, что она на самом деле может быть только относительная, для того чтобы возможна была та их связь, которая дана в действительном опыте.

Итак, a priori необходимо признать, что душа и тело не суть [какие-н<ибудь>] внешние, безусловно друг от друга независимые и разобщенные субстанции, а что они внутренно между собою связаны, обусловливают друг друга и действуют друг на друга, что между ними есть некоторая <л. 6 об.> действительная общность и единство, так что общий вопрос об отношении души и тела получает более определенную форму, а именно спрашивается: в чем состоит единство души и тела или каким образом они обусловливают друг друга.

Когда даны два термина A и B, то единство их может мыслиться или так, что A [всецело бе<зусловно>] вполне определяется B, всецело входит в него, или [так что] наоборот, или, наконец, это единство может мыслиться как сложное, то есть так, что A и B взаимно определяют друг друга, причем [еще] вопрос о ближайшем способе этого определения остается еще открытым.

Итак, в нашем вопросе прежде всего представляется возможность утверждать, что психическое бытие всецело определяется <л. 7> физическим и что психическое существо, душа, есть на самом деле лишь видоизменение или функция тела. Объективным [основа<нием>] поводом для такого воззрения служит тот несомненный факт, что в сфере нашего настоящего опыта психическое бытие в своих данных состояниях или проявлениях зависит от бытия телесного, [и его] от движений вещества. Но еще более несомненно, что психическое бытие по самому существу своему, как внутреннее или субъективное, не может быть всецело или без остатка сведено к бытию внешнему или объективному, так как это было бы прямым противоречием. Ощущение и усилие как внутренние состояния, в которых субъект дается самому себе, [тем самым не могут быть тождественны] по существу несоизмеримы с вещественным качеством и движением, в которых нечто дается субъекту как другое, ему внешнее. <л. 7 об.> Не только психическое бытие как субъективное не может быть выведено из телесного, но это последнее как предмет ощущения и усилия, как ощущаемое и движимое предполагает уже психическое бытие, в котором оно ощущается и которым оно движется. Телесное

бытие есть бытие предметное, но быть предметом значит быть относительно чего-нибудь другого или для другого, и, таким образом, телесное бытие по самому понятию своему зависит от своего другого, т. е. бытия психического, для которого оно есть предмет. Тело как тело, т. е. как ощущаемое и движимое (ибо к этому сводится всё, что мы мыслим под понятием тела), прямо обусловливается [психически<м?>] ощущением и усилием существа психического. Таким образом, гораздо более логичным является противуположное матерьялизму воззрение, <л. 8> которое сводит физическое бытие к психическому и в теле видит только видоизменение или функцию психического субъекта. Но и на этом невозможно *<текст обрывается>*

<л. 9> Итак, должно допустить, что зависимость здесь обоюдная и что начало единства для психического и телесного бытия не заключается всецело ни в одном из них, а в чем-нибудь третьем, к чему они относятся одинаковым образом. На этом основывается воззрение, впервые ясно высказанное Спинозою, а в новейшее время развитое Фехнером, Гербертом Спенсером, [и] Тэном и др. Согласно этому воззрению психическое и телесное бытие <л. 9 об.> суть лишь две вполне друг другу соответствующие стороны или виды одного и того же, как бы выгнутая и вогнутая [сторона] поверхности одного зеркала. Одно и то же безусловное бытие (субстанция Спинозы) [во внутреннем или субъективном явлении] с внутренней или субъективной стороны (в атрибуте мышления, по терминологии Спинозы) каждой своей части, [или] каждого своего элемента, каждого своего явления (модуса) является как бытие психическое, а с внешней или объективной стороны является как бытие телесное (в атрибуте протяжения, по Спинозе). Таким образом, не душа есть явление тела, как утверждает матерьялизм, и не тело есть только явление души, как утверждает субъективный идеализм, а и тело, и душа суть соподчиненные, вполне друг другу соответствующие <л. 10> и всецело друг друга покрывающие явления одной безусловной субстанции. Различие души и тела, субъекта и объекта существует только в относит<ельном> явлении, в безусловной же субстанции они тождественны. Эта теория субстанциального тождества представляет собою истину столь же несомненную, сколько и бесплодную в философском смысле. Всё есть одинаково явление абсолютного и всё тождественно между собою в абсолютном, но вопрос не в этом. Правильно определяя отношение психического и телесного бытия к третьему, именно бытию абсолютному, которого они

суть одинаково явления и в котором они равны между собою, эта теория нисколько не определяет взаимного отношения этих двух форм бытия между собою. [Правда] Поэтому, если душа и тело равно относятся к абсолютной субстанции, то из этого еще не следует их равенство между собою, <л. 10 об.> ибо когда дело идет об абсолютном или, говоря математически, о величине бесконечной, то аксиома, что две величины, равные одной и той же третьей, равны между собою, не имеет уже применения. Все конечные величины находятся в одинаковом отношении к величине бесконечной, именно все они составляют бесконечно малую часть величины бесконечной, но из этого, конечно, не следует, чтобы все они были равны между собою.

Совершенно так же, как отношение конечных величин между собою нисколько не определяется их отношением к величине бесконечной, так и отношение частных форм бытия к бытию абсолютному нисколько не определяет их взаимного отношения, а оно-то и составляет вопрос. Сравнение с <л. 11> выпуклой и вогнутою поверхностью зеркала справедливо в [данном случае] применении к [связи души и тела] душе и телу, лишь поскольку им утверждается повсеместная и неразрывная связь этих двух форм бытия, как повсеместно и неразрывно связаны выпуклая и вогнутая стороны зеркала; всякая же дальнейшая аналогия оказалась бы непригодной. Так, если обе поверхности зеркала всецело покрывают друг друга, то этого никак нельзя сказать о душе и теле: телесное бытие не покрывает всецело или без остатка бытия психического: отношение между ними во всяком случае не есть равенство, они не равнозначительны. В самом деле, тогда как тело существует для души, дано ей в ее собственных внутренних состояниях, ощущается ею как [свой] ее предмет, [тело напротив] для тела как такого, напротив, душа <л. 11 об.> не существует, не дана ему в его собственных состояниях, [душа не ощущается телом, ибо это последнее] тело не ощущает психического бытия, так же как не ощущает самого себя, ибо, будучи предметом ощущения, оно как такое не может ощущать. Таким образом, душа знает о теле, так же как и о себе самой и о своей связи с телом, она обнимает тело собою, т. е. своими внутренними состояниями, своим знанием содержит его в себе идеально, но тело как такое ничего не знает о психическом бытии и о своей связи с ним, не обнимает собою психического бытия и не содержит его в себе самом, ибо если телесное качество и движение есть предмет ощущения и знания, то ощущение и знание как внутренние состоя-

ния никогда не могут быть предметом телесного качества или движения. <л. 12>

Таким образом, [отно<шение>] связь души и тела не может быть понимаема как простая соотносительность [подо<бно?>] по аналогии с положительным и отрицательным полюсами магнита, выпуклой и вогнутой поверхностью зеркала и т. п. Психическое и телесное бытие, представляя между собою некоторую существенную разность, именно ту, что тело входит идеально в состав души, а душа не входит в [пон<ятие>] состав тела [находятся], и соответственно этому отношение их является более сложным, нежели простая полярность. Так как это отношение, согласно предыдущему, есть внутреннее, т. е. вытекает из собственной природы относящихся, то для истинного определения этого отношения необходимо оставить всякую внешнюю <л. 12 об.> предвзятую точку зрения и постараться определить искомую связь из самого понятия души и тела, ибо если они связаны между собою с внутреннею необходимостью, то основание этой связи должно находиться не вне их, а в их собственном понятии, выражающем их внутреннюю природу, или сущность. Мы видели, что искомая связь есть двухсторонняя, т. е. что вследствие [специ<ального?>] особого характера каждой из этих основных форм бытия душа относится к телу не так, как тело к душе. Первое отношение не нуждается в какомнибудь особенном определении, так как оно дано нам в нашем внутреннем сознании: это идеальное или субъективное отношение состоит в том, <л. 13> что мы ощущаем тело, что оно есть наш объект[1] [если б], но так как вопреки субъективному идеализму тело не может быть только нашим объектом, а есть нечто большее, [есть] должно иметь некоторую собственную действительность, то необходимо предположить, кроме этой чисто идеальной или субъективной связи, связь реальную или объективную, т. е. идущую от тела. Исходя из понятия тела как особой формы бытия (независимо от его субъективного отношения к душе в ощущении), мы должны логически прийти к понятию души как другой, особой формы бытия, необходимо связанной с первой, и этот логический переход [дает нам внутреннюю] покажет нам внутреннюю реальную связь этих форм, поскольку вообще логическое мышление

[1] Исходя из понятия души как ощущающего субъекта мы приходим к понятию тела как ощущаемого объекта, – это отношение есть чисто идеальное или субъективное, для которого нет надобности предполагать какую-либо действительность за телом вне той, которую оно имеет [как] в ощущении как психическом бытии.

<л. 13 об.> раскрывает возможность или мыслимость тех отношений, которые даны в действительности как факт. Так, в данном случае объективное отношение телесного и психического бытия существует в действительности, и задача в том, чтобы [представить его в мысли] сделать его мыслимым, т. е. связать в мысли то, что связано в действительности, т. е. сделать логический переход от [эл<ементарных>] общих элементарных форм бытия телесного к общей форме бытия психического. [Я говорю] Само собою разумеется, что при этом логическом процессе можно иметь в виду только общую [форму] формальную сторону как в бытии телесном, так и в психическом, ибо [вопрос] требуется <л. 14> показать их общую необходимую связь души и тела вообще, а не частные отношения тех или других психических и физических явлений. Итак, мы должны исходить из общей формы телесного бытия. Если материя телесного бытия представляется бесконечным разнообразием ощущаемых качеств и движений, то форма телесного бытия сводится к одному определению, к пространству или протяжению. Таким образом, формальные элементы телесного бытия суть элементы геометрические, и мы должны начать наш логический процесс с элементарных геометрических понятий.

Первое простейшее начало всякой телесной формы, первый простейший геометрический элемент <л. 14 об.> есть *точка*. Но, будучи началом или начальным элементом всякой протяженной телесной формы, точка сама по себе, как не имеющая никакого протяжения, не может образовать никакой телесной формы. Не существует точка сама по себе, или в отдельности взятая, в действительности. Но следует ли отсюда, что это есть только отвлечение нашего ума? Очевидно, нет, ибо если точка не существует на самом деле как отдельное бытие, не существует сама по себе, то она может существовать [иметь дей<ствительность>] в другом или на другом, иметь действительность в связи с другим как элемент этого другого. И в самом деле, точка существует, имеет определенное бытие как <л. 15> предел линии, т. е. как граница или место пересечения двух (многих) линий. Геометрическая точка всецело определяется как место, в котором две или многие линии граничат друг с другом, т. е. пересекают друг друга. Но так как линия в любом месте своего протяжения может пересекаться другими, то, следовательно, мы находим точку в любом месте линии. Отсюда можно было бы предположить, что линия вся состоит из точек или есть не что иное, как простой агрегат, механическое соединение точек; между тем, как ни легко и про-

сто представляется это предположение, [дока<зать>] показать его нелепость еще легче и проще. [Дело в том, что] Во-первых, точки не сущ<ествуют> в отд<ельности>. След<овательно,> во-вторых, геометрическая <л. 15 об.> точка не имеет никакого протяжения или есть нуль протяжения, то сколько бы мы ни складывали геометрических точек вместе, никогда не получится никакого протяжения, т. е. никакой линии, точно так же как сколько бы мы ни складывали нулей между собою, они никогда не составят единицу. Совокупность одних точек, т. е. безо всякого расстояния между ними, необходимо совпадет в одну точку, так как сами они не имеют никакого протяжения, таким образом, протяжение или форма линии дается не точками самими по себе, а расстоянием между ними. Таким образом, хотя линия безо всякого сомнения заключает в себе точки на всяком месте своего протяжения и в этом смысле состоит из точек, но [она не образуется одни<ми>] в своем качестве <л. 16> линии, т. е. как протяженная форма первого измерения, линия не образуется одними точками. Свою форму (длины) линия имеет независимо от точек, так как они по существу своему не могли бы ей дать эту форму; другими словами, линия, имея точку как свой матерьяльный элемент, [формально от] самостоятельная форма, независимая ни от каких определенных точек. Линия есть определенное место точек, постоянная связь или единство неопределенного числа возможных точек. Но если линия по *форме* своей, как протяжение в длину, не зависит от точек, имеющих в ней свое место, то, с другой стороны, эти точки по своему действительному бытию независимы от той линии, в которой они имеют место. В самом деле, если действительная точка определяется как место пересечения двух или многих линий, <л. 16 об.> то, очевидно, линия сама по себе или отдельно взятая еще не дает никакой определенной точки, она есть только возможность всяких точек, для действительного же их определенного бытия необходимо совместное бытие или пересечение нескольких определенных линий, и точка, как место этого их пересечения, будучи зараз и одинаково определенной ими всеми и, следовательно, зараз и одинаково завися от них всех, тем самым не зависит ни от одной из них в отдельности. Таким образом, уже по самому определению своему как граница нескольких линий, точка имеет некоторую относительную независимость от линии как такой, т. е. от формы линии, которая сама по себе [есть] содержит лишь возможность, а не действительность точек. Т. е., другими словами, <л. 17> точка независима от линии матерьяльно (по

действительному [бы<тию>] существованию своему, [quoad] per existentiam), тогда как линия независима от точки формально или по существу (per essentiam).

Но если для определенного бытия точки достаточно пересечения нескольких линий, то этого совершенно недостаточно для определенного бытия самой линии. Сколько бы линий и в скольких бы точках ни пересекали данную линию, этим, очевидно, определяются единственно только самые точки пересечения, т. е. отдельные места на данной линии, а не вся эта линия как такая, т. е. на всем своем протяжении, и так как сколько бы и на каком бы расстоянии мы ни взяли определенных точек в [одном] известном направлении, [они всегда могут быть соединены как прямыми] между ними всегда остается неопределенная возможность других точек, различным образом расположенных, так что данные точки всегда могут быть соединены различными линиями, как прямыми, так равно и кривыми и ломаными, то, следовательно, данные места пересечения предполагаемых линий не <л. 17 об.> только не определяют нам искомую линию в ее действительности, но не указывают даже на общий характер ее, т. е. не показывают, прямая она, или кривая, или ломаная. Для того чтобы линия была действительно определена, необходимо, чтобы она пересекалась *непрерывно* на всем своем протяжении, т. е., другими словами, чтобы между пересекающими не было никакого расстояния. Но это невозможно, потому что линии, между которыми нет никакого расстояния, совпадают, т. е. образуют одну линию, но одна линия опять-таки не может пересекать другую непрерывно по ее протяжению, так как это будет опять не пересечение, а совпадение. Таким образом, для того, чтобы линия имела действительное определенное бытие, требуется соединение таких условий, которые несоединимы в пределах линии вообще, а именно <л. 18> требуется, с одной стороны, чтобы пересекающие (и своим пересечением определяющие искомую линию) линии были непрерывно между собою связаны, а с другой стороны, чтобы они не совпадали, т. е. чтобы совокупность их не представляла одной линии или протяжения по одному измерению, а чтобы совокупность имела кроме длины и ширину, но это совершенно невозможно в пределах линии, ибо так как линия сама по себе не имеет безусловно никакой ширины, то никакое непрерывное суммирование линий не даст нам ничего, кроме одного протяжения в длину, т. е. одной линии. Таким образом, в пределах линии мы имеем непрерывность только в одном направлении, требуемая же непрерывность в двух направлениях,

т. е. непрерывное протяжение в длину и ширину, [образует<ся>] дается уже <л. 18 об.> не линией, а плоскостью, т. е. новою пространственною формою двух измерений. И, таким образом, линия, не могущая получить действительного определенного бытия в своих собственных пределах, получает таковое как предел плоскости, т. е. как место пересечения двух или нескольких плоскостей, ибо только плоскости, а не линии пересекают друг друга по одной непрерывной линии, тогда как линии могут пересекать друг друга только в точках и, следовательно, могут определять только точки.

Легко видеть, что как сложение точек, т. е. нулей протяжения, не может дать никакого протяжения, и, след<овательно>, линия не может слагаться из точек, так же точно и сложение нулей ширины, <л. 19> т. е. линий, не может дать никакого протяжения в ширину, и, следовательно, плоскость никогда не может быть получена из сложения линий. Второе измерение, или протяжение в ширину, есть самостоятельная форма плоскости, необъяснимая из понятия линии и делающая плоскость формально независимою от линий, ее составляющих. Она есть самостоятельное место этих линий, постоянная связь и единство неопределенного числа возможных линий. В самом деле, сама по себе, или в отдельности взятая, плоскость заключает в себе лишь неопределенную возможность линии, [ибо] для того же чтобы эта возможность осуществилась, т. е. для того чтобы получить некоторую действительную линию, необходимо пересечь данную плоскость другою. Таким образом, если плоскость формально или по понятию, существу своему, per essentiam, независима от линии, то линия в свою очередь материально, <л. 19 об.> т. е. по своему действительному бытию, или существованию (existentia), независима от плоскости как такой, ибо плоскость сама по себе, или в отдельности взятая, не дает еще никакой определенной линии, для чего необходимо пересечение нескольких плоскостей. Как граница плоскостей, линия очевидно не может быть простою принадлежностью плоскости, не может [быть] аналитически заключаться в плоскости, она требует совместного бытия нескольких определенных плоскостей, т. е. предполагает некоторое положительно синтетическое условие для своего [действитель<ного?>] бытия. Как совместная и нераздельная принадлежность нескольких плоскостей, она [независима] является самостоятельным элементом по отношению к каждой из них.

Но если линия определяется несколькими плоскостями, которых она есть граница, то плоскость не может определяться ни

линиями, так как она есть место <л. 20> для неопределенного числа возможных линий, ни плоскостями, так как для своего действительного определения она должна бы была пересекаться непрерывным рядом плоскостей на всем своем пространстве, но непрерывный ряд параллельных плоскостей невозможен, так как плоскости, не имеющие между собою никакого расстояния (по положению) и не имеющие сами по себе никакой толщины (по определению), совпадают в одну плоскость, одна же плоскость может пересекать другую только в линии, а не в плоскости, ибо в противном случае они также совпадут. Для того чтобы непрерывный ряд параллельных плоскостей не совпадал в одну плоскость, необходимо, чтобы он имел некоторую толщину, т. е. чтобы он был не простым сложением плоскостей, каковое никогда не может дать никакой толщины, а величиною третьего измерения, или *телом*. <л. 20 об.> Таким образом, плоскость, не находя своего действительного определения в области двух измерений, получает таковое как предел тела, т. е. как место пересечения или граница двух тел. Тело само по себе заключает неопределенную возможность плоскостей, которые могут получить действительность только от пересечения другим телом. Третье измерение, или толщина (глубина), есть самостоятельная форма тела, не вытекающая из понятия плоскости, но, с другой стороны, хотя по самому понятию своему тело есть возможность плоскостей, но так как эта возможность осуществляется, как сказано, не телом в отдельности взятым, а совпадением тел в одной общей границе, которая и есть плоскость, то это дает [относ<ительно>] всякой плоскости самостоятельность относительно тела в отдельности взятого, так как она зависит только от тел вместе взятых. Итак, если тело формально <л. 21> независимо от плоскости, ибо сколько бы мы плоскостей ни складывали, никогда не получится форма третьего измерения, то плоскость матерьяльно независима от данного тела, поскольку условием ее существования является совместность нескольких тел, которых она есть общая граница.

Что касается до действительности самого тела, то она не определяется ни плоскостями, которые суть лишь его матерьяльные безразличные элементы, так как тело есть лишь место неопределенного числа возможных плоскостей, – ни телами, ибо для того, чтобы тело было определено действительно другими телами, необходимо, чтобы эти тела граничили с ним во всем его объеме, или, другими словами, наполняли собою весь его объем, но в таком случае они с ним совпадали бы. Тело как такое не мо-

жет ограничиваться <л. 21 об.> или определяться другими телами, ибо тела ограничивают друг друга только в плоскости своего пересечения, т. е. всегда поверхностно, а не объемно, снаружи по двум измерениям, а не по трем – тела ограничивают друг друга не как тела, а как поверхности, или плоскости. Для того же чтобы тело было действительно определено как тело, т. е. во всем своем телесном трехмерном объеме, необходимо, чтобы ограничивающее или определяющее *проникало* тело или заключало его в себе внутренно. Но как линия, [заключает в себе точку (плоскость линию и тело плоскость)] заключая в себе возможность [всех] всяких точек, не определяет сама по себе никакой действительной точки, для чего необходима встреча по крайней мере двух линий (а равно одна плоскость не определяет никакой линии и одно тело не определяет никакой действительной плоскости), точно так же и то определяющее или ограничивающее, <л. 22> которое способно проникать телесную форму и, следовательно, заключает в себе возможность всяких тел, тем самым (т. е. поскольку оно заключает лишь неопределенную возможность тел) не может само по себе определять никакого действительного тела – для этого оно само должно быть известным образом или, так сказать, в известном месте или части своего существа определено действием другого, однородного ему и, следовательно, сверхтелесною формою, и, таким образом, всякое действительное тело является как граница или место взаимодействия двух (многих) сверхтелесных форм. Но эти сверхтелесные формы, из которых каждая заключает в себе неопределенную возможность всяких тел, причем, однако, для действительного осуществления некоторого определенного тела требуется, чтобы <л. 22 об.> на данную сверхтелесную форму действовали другие, ей однородные, – эта сверхтелесная форма есть не что иное, как форма бытия психического, или души [т. е. существа]. В самом деле, если линия должна быть понята как движение точки (по первому [одн<ому>] измерению), если плоскость может быть понята как обращение вокруг себя линии (по двум измерениям), если тело должно быть понято как обращение вокруг себя плоскости (по трем измерениям), то та высшая форма, которою определяется тело, уже не может быть понята как обращение вокруг себя тела, т. е. по трем измерениям. Так как такое обращение ничего, кроме тела, дать не может, следовательно, эта высшая форма по отношению к телу может пониматься не как внешнее его движение (обращение вокруг себя), а как движение внутреннее, как углубление или вовращение (involution) тела. Но

это <л. 23> обращение на себя, или вовращение, эта внутренняя деятельность и есть самоощущение. Но очевидно, что самоощущение как обращение на себя, или возвращение к себе, возможно только при взаимодействии нескольких существ, ибо иначе актуальное бытие одного существа, не встречая сопротивления, будет распространяться прямо, будет экстензивным и никогда не получит интензивности, или внутренней действительности; другими словами, действительное самоощущение возможно только под условием ощущения, ощущение же не есть состояние или принадлежность одного существа, а есть именно такое состояние или положение, в котором совпадают несколько психических существ ([из коих] действующих друг на друга и воспринимающих это действие), место же их совпадения, или их общая граница, и есть тело, которое <л. 23 об.> есть собственно то, что ощущается в ощущении, или непосредственный предмет ощущения, тогда как психические существа, действующие на данное психическое существо, суть лишь причины или производители ощущения.

Теперь ясно, что как точка не существует сама по себе, т. е. точка в отдельности взятая есть лишь отвлечение нашего рассудка, но, однако же, точка несомненно имеет действительное существование как граница двух линий, во всяком случае, столь же действительная, как сами эти линии, и притом независимая ни от одной из них в отдельности взятой, а составляющая общее место их совпадения, как, далее, линия не имеет бытия в отдельности, но существует действительно как предел плоскостей, столь же действительный, <л. 24> как сами эти плоскости, и независимый, хотя и неотделимый от них, как [дале<е>], наконец, плоскость, не имеющая действительного бытия в отдельности или отвлечении, [действ<ует>] существует как реальная граница тел, независимая от каждого из них, так же точно и тело, не имея никакого действительного существования само по себе, не будучи вещью самой по себе или субстанцией, будучи в своей безусловной отдельности лишь пустым отвлечением, тем не менее имеет совершенную реальность как граница психических существ, столь же действительная, во всяком случае, как и сами эти существа, причем оно не может быть произведением или принадлежностью ни одного из этих существ в отдельности, а есть общее нераздельное место их совпадения, в котором <л. 24 об.> эти существа имеют действительное бытие друг для друга, [или ощущают друг друга] подобно тому как линии имеют бытие друг для друга в точке своего пересечения, плоскости в линии и тела в плоскости их пересечения.

⟨О СВЯЗИ ДУШИ И ТЕЛА. ЧЕРНОВИК⟩

<л. 85> Мы свели понятие вещества к понятию тела. Вещество не существует отвлеченно. Нет отвлеченного вещественного начала, вещества an sich, существуют только определенные тела. Но что же такое тело? [Мы видели] Так как всякое искомое понятие может быть определено только каким-нибудь другим [уже] данным понятием, с кот<орым> оно наход<ится> в некот<ором> соотношении, всякий x или y мож<ет> б<ыть> опред<елен> каким-нибудь a или b, с кот<орым> он связан; или, друг<ими> слов<ами>, все опред<еляется> св<оим> отнош<ением> к тому, что не есть оно, но с чем оно связ<ано>, – то вопрос: что такое тело, свод<ится> к вопросу: в каком отношении находится тело (наше x или искомое) к тому, что не есть оно, но с чем оно связ<ано>, т. е. к тому, что мы называем *духом*, <л. 85 об.> или душою. Мы вид<ели>, что [отн<ошение> это] между [этими] ними сущ<ествует> несомн<енная> противуположн<ость>, [и что так] котор<ой> оправд<ывается> теория дуализма. Но когда дуализм утвержд<ает> эту противуп<оложность> в безусл<овном> смысле и рассм<атривает> дух и тело как две [против<уположные>] отдельные сущн<ости> (субст<анции>), не им<еющие> между собою ничего общ<его>, то [явл<яется> вопр<ос> о взаимод<ействии>] фактич<еская> их совм<естность> и взаимод<ействие> оказыв<аются> не только необъясним<ыми>, но и немыслим<ыми>. Ибо, как мы видели, все известн<ые> попытки сдел<ать> мыслим<ым> и понятным это взаимод<ействие> с точки зрения дуализма или [предст<авляют>] не [предст<авляют>] содерж<ат> в себе никак<ого> объясн<ения>, а только просто [констат<ируют> или] описат<ельно> утвержд<ают> факт (какова теория influxus physicus), или [же по своей натянутости и искусств<енности>] содерж<ат> в себе молчалив<ое> отриц<ание> факта, какова теория видения в Боге Мальбранша, или, након<ец>, по своей искусств<енности> и натянут<ости> не вызыв<ают> никак<ого> доверия (каковы теории causes occasionelles Гейлинкса и harmonie préétablie Лейбница). Таким образом, призн<авая> вместе с дуализмом противуп<оложность>

души и тела, мы должны [приз<нать>] вопреки дуализму признать, что они не суть внешние друг другу независимые субстанции, но [имеют внут<реннюю?>] что они внутренно <л. 86> связ<аны> между собою или обусловл<ивают> друг друга. [И во-перв<ых> несомн<енно>] Таким образ<ом>, мы должны призн<ать>, что дуализм им<еет> только <относ>ительное знач<ение>, и перейти к точке зрения монизма, утвержд<ающего> существ<енное> единство [этих двух] души и тела (так же как он утвержд<ает> в друг<ом> порядке идей единство Бога и мира). Но какое же это единство, т. е. каким образом эти два бытия обусловл<ивают> друг друга<?> [Во-перв<ых>, несомненно, что дух<овное> м<ожет> зависеть от телесн<ого> в св<оем> сущ<ественном> конкр<етном> опред<елении> им и это дает оправд<ание> матерьялизму. Но точно так же как мы вид<им> само] Во-перв<ых>, несомн<енно>, что телесн<ое> нач<ало> мож<ет> быть мыслимо только под услов<ием> друг<ого>, т. е. духовного, [следов<ательно>, их отнош<ение> не есть в котором они сущ<ествуют>] сущ<ествует> только относительно его, а не в себе и для себя, что оно завис<ит> от него. [Но эта з<ависимость>] [Этим оправд<ывается> отвл<еченный> идеал<изм>] Но [когда] ид<еализм> [утв<ерждает>] ид<ет> далее и утвер<ждает> эту зависим<ость> [утвержд<ает>] как безусл<овную>, [в смысле идеализма, для которого] призн<ает> тело [есть] только как *предст<авление>* духа, сводит все реальн<ые> опред<еления> к идеальн<ым>, т. е. вместо того чтобы связать два терм<ина>, отриц<ает> один. Но это, как мы вид<ели>, против<оречит> тому несомн<енному> факту, что дух также зависим от тела, также опред<еляется> им (в чем и сост<оит> правда матерьялизма). Итак, должно допустить, что зависим<ость> есть здесь обоюдная, или взаимная. [Но это] На этом основ<ывается> теория [тождества], впервые высказ<анная> Спинозою, а в нов<ейшее> время развит<ая> Фехнером, Вундт<ом>, Герб<ертом> Спенс<ером> и Тэном, <л. 86 об.> согласн<о> которым психич<еское> и телесн<ое> нач<ала> суть лишь две вполне друг другу соотв<етствующие> стороны или виды одного и того же, как бы вогнутая и выпуклая стороны одного зеркала. Этим утвержд<ается> полное равенство или равнопр<авие> этих нач<ал>. [Но вопрос об их взаимод<ействии> этим, как мы вид<ели>, не разр<ешается>, ибо] Но если это сравн<ение> и теория, им поясняем<ая>, справ<едливы>, поск<ольку> ими утверж<дается> повсюдн<ая> связь и неразрывн<ость> этих двух нач<ал>, как повсюдно и неразрывно связ<аны> вогн<утая>

и выпукл<ая> стор<оны> зерк<ала>, – то вместе с тем этим не дается место тому специфич<ескому> различ<ию>, кот<орое> сущ<ествует> между псих<ическим> нач<алом> и тел<есным>, а именно что когда тело сущ<ествует> для души, душа не сущ<ествует> для тела, душа знает о теле и связь св<ою> с ним, тело же как такое, будучи связ<ано> с душ<ою>, не знает о душе и об эт<ой> связи, ибо если допуст<ить> так<ое> зн<ание>, то это уже не буд<ет> тело, а душа. Т<аким> о<бразом>, призн<авая> вполне действ<ительность> телесн<ого> бытия, мы не мож<ем> допуст<ить> его равенство с быт<ием> психич<еским> или его равнозначит<ельность>. Тело и душа не только не тожд<ественны> между собою, но и не равны. <л. 83> Тело вход<ит> идеально в сост<ав> души как ее предст<авление> (хотя оно и не есть только предст<авление>), тогда как душа не вход<ит> идеально в сост<ав> тела. Итак, тело должно быть понято как реальный образ<ующий> элем<ент> души, от которого душа зависит в матерьяльн<ом> отнош<ении>, но кот<орое> вполне определяется душою формально. Следующий ход мыслей должен уяснить и сделать наглядн<ым>, а вместе с тем и дать точное опред<еление> этому отнош<ению>.

Точка есть [мес<то>] предел линии, т. е. граница или место пересеч<ения> двух (мног<их>) линий. Линия состоит из точек, но только матерьяльно, а не формально. Линия есть форма точек, точка (точки) есть материя линии. Линия есть место точек. Линия есть постоянная связь или единство неопред<еленного> числа точек. Линия есть движение точки. Линия образуется точками, но не состоит (не складывается) из них. Протяж<ение> в длину есть собственное опред<еление> линии, не вытекающее из понятия точки, которая есть нуль протяжения. <л. 83 об.>

Точка, будучи местом пересечения (границею) двух (многих) линий, тем самым приобретает относительную независимость от каждой из них. Для определ<ения> существ<ования> точки необход<имы> по крайней мере две линии, ибо одна линия сама по себе есть только форма возможных точек, [или] но не совокупн<ость> действ<ительных> точек. Но если для опред<еления> точки достаточно пересечения линий, то этого недостаточно для [пересеч<ения>] определения линии. Сколько бы линий в скольких бы точках ни пересекали данную линию, [их пересеч<ением>] этим опред<еляются> единств<енно> только точки пересечения, т. е. отдельные места на данной линии, а не вся эта линия во всем св<оем> протяжении. И так как сколько бы

мы точек не взяли в од<ном> напр<авлении>, они всегда могут быть соединены как прямой, так равно кривою и ломаною линией, то, следов<ательно>, пересеч<ение> линий не только не дает нам никакой действ<ительной> линии, но даже не указыв<ает> на общий характер ее, т. е. не показ<ывает>, прямая ли она, или кривая, или ломаная. Для того чтобы линия была определена, необходимо, чтобы она пересекалась *непрерывно* <л. 84> на всем своем протяжении, т. е., другими словами, чтобы между пересекающими линиями не было никакого расстояния. Но это невозможно, потом<у что> линии, между кот<орыми> нет никак<ого> расстоян<ия>, совпад<ают> между собою, т. е. образуют одну линию, но одна линия опять-таки не может пересекать другую непрерывно по ее протяжению, ибо это будет опять не пересечение, а совпадение. Итак, [если] линия не может иметь действительного определ<енного> бытия иначе как через непрер<ывное> пересеч<ение> по ее протяжению, а это пересеч<ение> невозм<ожно> в пределах линии. Оно возможно только в пределах плоскости, в обл<асти> двух измерений, и линия опред<еляется> не иначе как место пересеч<ения>, граница, предел двух (мног<их>) плоскостей. Линия по отнош<ению> к плоскости предст<авляет> соверш<енно> то же самое, что точка по отнош<ению> к линии, далее: плоск<ость> не мож<ет> б<ыть> опред<елена> [иначе] ни линиями, так как она есть место всех возможн<ых> линий, ни плоскостью, так как для того чтобы опред<елять>, они должны пересек<аться> на всем своем простр<анстве> (по двум измер<ениям>), но <л. 84 об.> плоскости, между котор<ыми> нет никак<ого> расст<ояния>, совп<адают> в одну, одна же плоск<ость> не мож<ет> пересек<ать> друг<ую> на всей ее площади, так как она совпад<ет> тогда с нею. Итак, в пределе двух измерений невозм<ожно> опред<елить> бытие плоскости, она должна опред<еляться> в области трех измерений, т. е. в области тел. Плоскость есть место пересеч<ения>, граница тел. Но относит<ельно> тела должно повт<орить> то же самое. Тело не мож<ет> опред<еляться> ни плоск<остями>, кот<орые> суть лишь его матерьяльн<ые> безразличн<ые> элем<енты>, так как тело есть лишь место неопред<еленного> числа возможн<ых> плоскостей, – ни телами, ибо для того, чтобы тело было вполне опред<елено> другими телами, необход<имо>, чтобы они пересекали его во всем его объеме, что невозможно, так как тогда произошло бы совпад<ение> и тождество. Тело как такое не может опред<еляться> или огранич<иваться> другими телами, ибо тела

ограничив<ают> друг друга только в [одной] плоскости своего пересечения, след<овательно> снаружи, по двум измерениям, а не по трем, – тела ограничив<ают> друг друга не как тела, а как плоскости. Для того <л. 82> же чтобы тело было опред<елено> как тело, т. е. во всем своем телесном трехмерном объеме, необходимо, чтобы ограничив<ающее> или определяющ<ее> проникало тело или заключало его в себе (относ<илось> к нему внутренно), как линия закл<ючает> в себе точку, и т. д. Но как линия, заключая в себе возм<ожность> всех точек, не опред<еляет> одна никак<ой> действ<ительной> точки, для чего необход<имы> по крайн<ей> мере две линии, так точно и здесь то опред<еляющее> или огран<ичивающее>, кот<орое> заключ<ает> в себе возм<ожность> множ<ества> тел, не мож<ет> опред<елять> действ<ительно> ни одного тела, для этого оно должно подвергн<уться> действ<ию> однородн<ого> ему друг<ого> сущ<ества>, и, так<им> обр<азом>, опред<еляемое> тело явл<яется> как граница или место взаимод<ействия> двух (мног<их>) сверхтелесн<ых> сущ<еств>. Но эти сущ<ества>, [которые] из коих кажд<ое> закл<ючает> в себе бескон<ечную> возм<ожность> всяк<их> тел, причем, однако, действ<ительное> осущ<ествление> тела треб<ует>, чтобы на это сущ<ество> действ<овало> друг<ое> однор<одное> сущ<ество> (как лин<ия> etc.), есть не что иное, как сущ<ества> психич<ескис>, собств<енное> опред<еленис> кот<орых> есть для себя бытие или ощущение. В самом деле, если плоскость мож<ет> б<ыть> понята как обращ<ение> вокруг себя линии по двум измер<ениям>, если <л. 82 об.> тело должно быть понято как обращ<ение> вокруг себя плоскости по трем измерениям, то психич<еское> сущ<ество>, которое уже невозможно поним<ать> как обращ<ение> вокруг себя тела по трем измерениям, должно быть понято как вовращение в себя (involution) тела, но это обращ<ение> на себя, эта внутренняя деятельность и есть самоощущение. Но очевидно, что это обращ<ение> на себя или возвращение к себе возм<ожно> только при взаимод<ействии> двух сущ<еств>, ибо иначе деят<ельность> одн<ого> сущ<ества>, не встречая сопрот<ивления>, буд<ет> идти прямо экстенсивно и никогда не получит интенсивности, или внутренн<ей> действ<ительности>. Друг<ими> словами, самоощущ<енис> возм<ожно> только под услов<ием> ощущ<ения>, ощущ<ение> же не есть сост<ояние> одного сущ<ества>, а есть именно такое состояние, в кот<ором> совпад<ают> два психич<еских> сущ<ества>, место же этого совпадения и есть тело. – Теперь

ясно, что если точка не существ<ует> сама по себе, т. е. точка отдельно вз<ятая> есть лишь абстракт, но, однако, точка имеет действ<ительное> сущ<ествование> как граница двух линий, независим<ая> ни от одной из них в отдельн<ости>, а сост<авляет> общ<ее> место совпад<ения> их, если точно <л. 122> так же линия не им<еет> действ<ительного> сущ<ествования> сама по себе etc., и плоск<ость> [и тело] etc., то точно так же и тело не им<еет> ник<акого> действ<ительного> сущ<ествования> само по себе, будучи как отдельно взятое только лишь абстракц<ия>.

Но оно имеет соверш<енную> реальность как граница психич<еских> сущ<еств>, прич<ем> оно не есть произведение ни одного из эт<их> сущ<еств> в отдельн<ости> взятых, а общее место их совпад<ения>, в кот<ором> ощущ<ается> одн<о> сущ<ество> друг<им>.

Так<им> обр<азом>, с эт<ой> точки зрения устран<яются> все односторонние теории о св<язи> тела с псих<ическим> сущ<еством> и эта связь получ<ает> такое опред<еление>, которое одинаково содерж<ит> в себе и единство, и специфич<еские> различ<ные> опред<еления>. Если нет тела без психич<еского> сущ<ества>, без субъекта, – и этим удовл<етворяется> идеал<изм>, – то точно так же нет действ<ительного> психич<еского> сущ<ества>, самоощущ<ения>, без тела, т. е. без взаимод<ействия> с друг<им> психич<еским> сущ<еством>. Если тело и психич<еское> сущ<ество> неразр<ывны> между собою, то, однако, они неравнопр<авны> и неравнозн<ачительны>, ибо самость, или для себя бытие, дает решит<ельное> [пре<восходство>] первенство психич<ескому> сущ<еству>, которое уже не может быть понято как взаимоотнош<ение> других только, но имеет...

ПОДГОТОВИТЕЛЬНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

⟨ЧТЕНИЯ О БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВЕ. ЧЕРНОВИКИ⟩

1

<л. 74> Бог есть *сущий*, т. е. ему прин<адлежит> быт<ие>, он облад<ает> быт<ием>. Но нельзя быть просто, только быть; утверждение *я есмь* или *это есть* необходимо вызывает вопрос, *что́*, т. е. *что́* есмь или есть? Нельзя быть вообще, т. к. бытие вообще есть только отвлеч<енное> понят<ие> (поясн<ить>). Действ<ительное> же бытие необходимо треб<ует> изв<естного> содерж<ания> или сущности, т. е. того, что отвеч<ает> на вопр<ос:> *что́ есть*. Всяк<ое> сущ<ество>, всё существ<ующее>, т. е. всё, [о чем высказ<ываются>] прин<имает> бытие как сказуем<ое> – всяк<ое> сущ<ество> предст<авляет> опред<еленное> содерж<ание>, или сущн<ость>, и быт<ие> этого сущ<ества> [есть] сост<оит> лишь в том, <л. 74 об.> что оно так или иначе утвержд<ает>, проявл<яет> или разв<ивает> это св<ое> сод<ержание>, эт<у> св<ою> с<ущность>. В сам<ом> деле, если бы мы предп<оложили> как<ое>-ниб<удь> сущ<ество>, кот<орое> никак<им> обр<азом> не утв<ерждаст> и не проявл<яет> никак<ого> содерж<ания>, не предст<авляет> ничего, не явл<яется> нич<ем> ни в себе и для себя, ни для друг<ого>, то мы бы не им<ели> прав<а> призн<ать> само быт<ие> так<ого> сущ<ества>, пот<ому> что в так<ом> случ<ае> пред<икат> быт<ия> лиш<ен> был бы всяк<ого> смысла, не было бы того, чье бытие утв<ерждается>, нельзя было бы сказать, о чем гов<орится>, что оно есть, и, след<овательно>, на вопр<ос:> *что́ есть* единств<енный> отв<ет> был бы: *ничто* (О Гегеле).

Если Бог как сущ<ий> не мож<ет> облад<ать> только быт<ием> вообще, так как это знач<ило> бы, что он есть ничто или что его нет совс<ем>, и если, с друг<ой> <л. 75> ст<ороны>, он не мож<ет> б<ыть> чем-ниб<удь>, им<еть> то или друг<ое> частн<ое> содерж<ание>, то единств<енным> возм<ожным> отв<етом> на вопр<ос:> *что́ есть Бог*? явл<яется> уже данный нами, им<енно> что Бог есть *всё*. Всё (как ед<иное>) сост<авляет> т<аким> о<бразом> содерж<ание>, или сущн<ость>, Бож<ест-

ва> – и быт<ие> Бож<ие> есть утв<ерждение> или проявл<ение> эт<ого> сод<ержания>, эт<ой> сущн<ости>. Это полож<ение>, что Бог есть *всё*, звуч<ит> пант<еистически> (о пантеизме).

[Бог есть всё] Если *всё* составляет содерж<ание>, или сущн<ость>, Божию, то Бог как субъект или сущий, т. е. как облад<ающий> эт<им> содерж<анием>, или сущн<остью>, различ<ается> от нее, как во всяком сущ<естве> мы разл<ичаем> его сам<ого> как субъекта от того, что сост<авляет> его содерж<ание>, что́ им утв<ерждается> или выр<ажается> – отлич<аем> выражаемое от выражающ<его>. Итак, Бог как сущ<ий> находится <л. 75 об.> в некот<ором> отнош<ении> к св<оей> сущн<ости>, или сод<ержанию>. Он утв<ерждает> или проявл<яет> его. Для того чтобы утв<ерждать> его как *свое*, он долж<ен> облад<ать> им субст<анциально>, быть всем или нач<алом> всего в вечн<ом> акте, в вечной действ<ительности>. Бог долж<ен> закл<ючать> или сод<ержать> в себе всё в неразр<ывном> и непоср<едственном> субст<анциальном> единстве. В этом перв<ом> полож<ении> всё сод<ержится> в Боге (т. е. в Бож<ественном> субъекте или сущ<ем>) как в св<оем> общ<ем> корне, поглощено или погр<ужено> в нем как в св<оем> общ<ем> источн<ике>, след<овательно>, здесь оно как всё не различ<ается> действ<ительно> и сущ<ествует> только в возм<ожности>, потенц<иально>. В эт<ом> перв<ом> полож<ении> действителен, акт<уален> только Бог как сущ<ий>, содержание же его, всё или сущн<ость>, только потенц<иально>. Для того же чтобы она была действ<ительной>, Бог не только должен содерж<ать> ее в себе, но и утверждать для себя.

2

Субъект	связь	предик<ат>
<u>Я</u>	<u>есмь</u>	<u>всё</u>
форма	материя	содерж<ание>
(сущее)	(бытие)	(сущность)
	природа	идея
ψῦχή	ἄπειρον	πέρας

3

<л. 19> Мы различаем в бож<ественном> бытии само божество как *всеединое* или положительное (самостоятельное, личное) единство всего, и это *всё*, которое содержится <в> божеств<енном> единстве, которое имеет действ<ительное> бытие только в нем, помимо же его есть только потенция (δύναμις), первая

материя (ὕλη) или не-сущее (μὴ ὄν). Поскольку божество есть вечное и абсолютное самоопределение (ибо как полнота всего, как всеединое), оно не мож<ет> им<еть> ничего внешнего себе и, след<овательно>, может опред<еляться> только самим собою и есть свое собств<енное> самоопределение. Поэтому, хотя божество как сущее имеет в себе беспредельную, или неопредел<енную>, возможн<ость> бытия (ибо то, что такой возможн<ости> не им<еет>, прекращ<ает> св<ое> бытие и оказ<ывается> не сущ<ествующим>), [но в нем эта] как сущес всеединое оно эту возм<ожность> всегда (вечно) осуществляет, всегда наполняет беспредельность абсолютн<ым> содерж<анием>, всегда утоляет бесконечную жажду бытия, всему сущему свойственную. Не то видим <л. 19 об.> мы в тех частных сущностях, которые в своей совокупности или всеединстве сост<авляют> содерж<ание> всеединого божества. Каждая из эт<их> сущн<остей> именно как *каждая*, т. е. *одна из всех*, не есть и не мож<ет> быть актуально всем. Таким образом, для него открыв<ается> возможн<ость> *другого*; «всё», абсол<ютная> полнота бытия для него явл<яется> как стремл<ение>, как жажда бытия, как [темный] жизнен<ный> пламень. [Т<аким> о<бразом>] Он есть «это», но хочет, будучи «этим», быть всем, но «всё» это актуально для него не сущ<ествует>, след<овательно>, стремл<ение> ко всему (быть всем) [явл<яется>] есть в нем безусловно неопредел<енное> и беспредельн<ое>, в себе самом границы не имеющ<ее>. Т<аким> о<бразом>, это беспредельн<ое> (τὸ ἄπειρον), кот<орое> в бож<естве> есть только возможн<ость>, никогда не допускаем<ая> до действит<ельности> (как всегда удовлетворяемое стремл<ение>), здесь, в частн<ом> сущ<естве> получ<ает> знач<ение> существ<енного> элем<ента> его бытия, <л. 20> есть центр и основа тварной жизни (μήτηρ τῆς ζωῆς). Но этот центр натуры не открыв<ается> непосредственнно и в частн<ых> сущ<ествах>, ибо первонач<ально> все они объемлются единством Бож<ественным> и не существ<уют> *для себя* в отдельн<ости>, не созн<ают> себя отд<ельно> от Бож<ественного> всеед<инства>, не сосредоточ<иваются> в себе, и потому τὸ ἄπειρον в них остается скрыт<ым>, потенциальн<ым> (хотя не в том смысле, как в Боге, в котором это есть potentia post actum, а в них это potentia ante actum) [собств<енно> сущн<ость> бытия, воля].

В эт<ом> ед<инстве> св<оем> с бож<еством> всё сущ<ее> образ<ует> один бож<ественный> мир в трех главн<ых> сферах

смотря по тому, как<ой> из осн<овных> способ<ов> бытия – субст<анциальный?> – идеальн<ый> или реальн<ый> – в них преоблад<ает> или как<им> из бож<ественных> действий (воля, предст<авление>, чувство) они по преим<уществу> определяются.

4

<л. 8> воспринимает высшее влияние божественной истины, божественного слова не как внешней космической или мифологической силы, а как силы чисто идеальной, сознательной и сознаваемой в своих действиях, здесь душа человека стремится найти единое и общее не в пустом безразличии мистического созерцания, а в [идеальных] объективных созданиях, осуществляющих красоту, разум и законы[.] [В] – в искусстве, в философии и в государстве. Конечно[е], создание этой идеальной сферы, этого мира без крови и слез есть великое торжество верховного ума, начала истинного единства и истинной общности – но торжество далеко не полное и не всеобъемлющее.

Правда, в сфере знания, творчества и чистого закона исчезает эгоизм и борьба, исчезает власть хаотического духа над человеческой душой, но ведь всё это не может наполнить [эту] душу: идеальная сфера не покрывает всей души, которая <л. 8 об.> не только идеальна, но и реальна.

Если, как это несомненно, зло лежит в личной жизни, в области воли и действия, то ведь эта область находится за пределами той идеальной сферы, в которой живут светлые тени: искусство и наука.

Эти две самостоятельные области, недоступные друг для друга, следовательно весь мир идей, как бы богат он ни был, может только отвлекать человека от его злой и страдающей воли, а не побеждать ее. Эта злая и страдающая воля есть реальный факт, который не может быть упразднен ни индийским сознанием, что этот факт есть иллюзия (потому что и здесь он является иллюзией только для сознания, а для всей жизни остается по-прежнему фактом), ни тем что человек будет время от времени уходить от этого факта в область чистого творчества и созерцания, потому что все-таки он должен будет из этой области снова вернуться к злобной жизни.

⟨ЛЕКЦИИ, ЧИТАННЫЕ НА ВЫСШИХ ЖЕНСКИХ (БЕСТУЖЕВСКИХ) КУРСАХ. ПОДГОТОВИТЕЛЬНЫЕ МАТЕРИАЛЫ И КОНСПЕКТЫ. 1880–1882 гг.⟩

1

<л. 20> [Милостивые государыни!

[Среди других наук, со<ставляющих>]

В кругу наук, составл<яющих> высшее образование, вы встречаетесь с философией, и, конечно, прежде всего, прежде всякого знакомства с нею, вы обращаетесь к ней с некоторыми общими треб<ованиями>, [с какими] теми же требованиями, как и ко всем другим наукам. [Ища *высшего* образования, вы [без сомн<ения>] [наверно]] К науке, как и ко всякому делу, можно, [конечно] разумеется, обращаться с требованиями разного рода. Но вы ищете *высшего* образования и потому, наверно, сознательно или инстинктивно требуете от науки самого высшего, что она только может вам обещать; вы наверно скорее готовы <л. 20 об.> смотреть на нее как на небесную Богиню, нежели как на дойную корову.

Высшее, что можно требовать от науки, [это то, чтобы она объяснила] высшая ее задача [состоит в объяснении того, что есть, в указании того, что должно быть, и в научении] – объяснять нам то, что есть, указывать, что должно быть, и научать тому, что мы должны делать. И прежде всего наука стрем<ится> объяснить то, что есть, или познать сущ<ествующее> в его ист<ине>.]

<л. 21> [Высш<ее>, что можно треб<овать> от [науч<ного> знан<ия>] науки, высш<ая> [его] ее зад<ача> – это объясн<ить> то, что есть, и научить тому, что должно делать.

И, во-перв<ых>, объяснить то, что есть, существующ<ее>, или познать существ<ующее>]

Но что же такое это существ<ующее>, треб<ующее> объясн<ения>? Очев<идно> оно не есть истинное, потому что если бы оно было истинн<ым>, тогда нам *нечего* было бы и искать,

нам нужно было бы только брать [это] всё сущ<ествующее> так, как оно нам дается [в пря<мом> непоср<едственном> опыте], как оно нам предст<авляется>. Тогда для ума не было бы никак<ой> зад<ачи> <л. 21 об.> [ему нечего было бы искать]. Между тем ведь на сам<ом> деле ум наш берет существ<ующее> именно только как задачу, разрешение же ее, то есть истину, он не берет как готовую, а только ищет ее. [Знач<ит>, то, что дано, наличная действ<ительность>, не есть истина, а только] Ист<ина> есть, но не есть это – вот исх<одная> точка всяк<ого> научн<ого> позн<ания> и всяк<ой> умств<енной> деят<ельности>. <л. 23> [Но если это есть задача науки, знач<ит> то, что дано, наличн<ая> действ<ительность> не есть истина, ее истину надобно еще найти. Сама же истина есть, но не есть это. Наука etc.] [Это треб<ование>] Что знач<ит> требование – объяснить то, что есть? [оно] Знач<ит> очев<идно>, что ум наш, встречаясь с тем существующ<им>, кот<орое> нам дано, с тою действит<ельностью>, среди кот<орой> мы жив<ем> и действ<уем>, не удовл<етворяется> ею, не мож<ет> на ней останов<иться>, находя ее [не отвеч<ающей> св<оим> требов<аниям>] не соотв<етствующей> себе, для себя неясной, ищет чего-то за нею, чего-то такого, что прямо не дано нам, что нужно найти и, найдя, объясн<ить> из него то, что дано.]

<л. 22> Объясн<енная> действ<ительность> есть испр<авленная> действ<ительность>, и не должно дум<ать>, что [в эт<?>] ум наш недовол<ен> только какими-нибудь частн<ыми> неверн<остями> и неточн<остями> наш<его> фактич<еского> быт<ия>, что он мож<ет> удовл<етвориться> неск<олькими> легк<ими> частн<ыми> попр<авками> его. НЕТ! Он им<еет> стремл<ение> радик<альное> и треб<ует> безусл<овного>.

<л. 20 об.> [Это требование есть] Коренная, характерист<ическая> его черта [ума челов<еческого>, кот<орый>] есть им<енно> способн<ость> и стремл<ение> переход<ить> или перехват<ывать> за всё, что дано ему, [что] с чем он встреч<ается>, за всё, что просто *есть*, что есть только как факт. Эта простота факта невыносима для ума. Факт сам по себе, в отдельности взятый, [только как факт] есть нечто грубое и [глупое] бессмысленное, для ума совершенно нестерпимое, с чем он не может примириться.

<л. 21 об.> [Помимо философии и физич<еская> наука скаж<ет> вам, что [та д<ействительность>] наша наличн<ая> действ<ительность>, тот мир, кот<орый> откр<ывают> нам наши внешн<ие> чувств<а>, есть бытие только кажущееся, а не истин-

ное, подложное, а не подлинное, что это только <л. 22> неверная и неразборч<ивая> копия с искомого оригин<ала>. Ведь все дело физ<ической> науки сост<оит> в пост<оянном> испр<авлении> тех обманч<ивых> показ<аний>, кот<орые> даются нам факт<ическим> опыт<ом>, в пост<оянном> [испр<авлении>] восст<ановлении> подлинн<ого> вида вещей.]

<л. 23> Для того чтобы ум примирился с фактом, чтобы он призн<ал> факт удовлетв<оряющим> себе или ясным, прозрачным для себя, нужно не то или друг<ое> частн<ое> измен<ение> в эт<ом> факте, а измен<ение> коренн<ое> и сущ<ественное>, нужно, чтобы факт перестал быть только фактом, нужно, чтобы он стал [истиною] тем, чего всегда ищет ум, то есть истиною. Т<аким> о<бразом>, ум им<еет> перед соб<ою> две вещи: во-перв<ых>, фактич<еское> бытие, данное ему, но его не удовлетв<оряющее>, и, во-2х, истину или то, что мож<ет> удовл<етворить> ум (его собств<енный> предм<ет> или цель), <л. 23 об.> но что прямо не дано ему, что [есть] первон<ачально> явл<яется> только как его собств<енная> субъект<ивная> идея, действ<ительность> кот<орой> есть еще только искомое.

Без эт<их> двух элем<ентов>, то есть без данного и искомого, без [факта и идеи] реальн<ости> и идеи, без факта и ист<ины>, немыслимо познание как деят<ельность> ума, как умств<енный> процесс, ибо эта деят<ельность>, этот проц<есс> сост<оит> именно в том, что наш ум, имея перед собою, с одной стороны, реальный, но неосмысленный факт, а с другой стороны – разумную [и истинную], но не [реализован<ную> действ<ительную>] реализованную еще идею истины, стремится внутренно соединить или свести эти две противуположн<ости>, так чтобы истина покрывалась фактом и факт истиною, чтобы идея совпадала с реальностью, чтобы данное отвечало искомому. Первонач<альное> несовпадение этих двух сторон существ<ующего> и есть *побуждение* для ума к его деят<ельности>, и оконч<ательное> их совпадение есть <л. 24> цель этой деят<ельности>. Иначе, если бы, т. е. ум имел дело только с одним из этих противуп<оложных> элем<ентов>, если бы он огранич<ивался> только реальн<ым> фактом или же определялся только истинною идеей, то ему нечего было бы делать. В первом случае, [он] не выходя из своего фактич<еского> сост<ояния>, не предст<авляя> себе ничего другого, он довольств<овался> бы данным, ни к чему бы не стремился, [и след<овательно> ничего бы и не производ<ил>. Во-вторых] так как не созн<авал> бы для себя никак<ой> зада-

чи, и во втором случ<ае> ему и не к чему было бы стремиться, [В перв<ом> случ<ае> ум ничего бы не делал, потому что не сознавал бы св<оей> задачи, а во втором] потому что его задача была бы уже исполнена. [Если бы] Ум, [был] совершенно чуждый идеальн<ой> ист<ине> и всецело погруж<енный> в неразумн<ую> действ<ительность>, [то он] пользов<ался> бы довольств<ом> сыт<ого> животн<ого>. [Если бы напрот<ив> он был] Ум, пребыв<ающий> в одной чистой истине, обладающ<ий> уже ею вполне и нераздельно, [то он] пользовался бы <л. 24 об.> вседовольством божества, но в обоих случаях ум оставался бы в бездействии.

Настоящее же человеч<еское> сост<ояние> ума, его деятельность, движение и прогресс зависят от того, что, не будучи вполне ограничен нераз<умной> действ<ительностью> и не облад<ая> вполне идеальн<ой> истиной, не покрываясь ни тем ни другим, а [зан<имая>] став посредине, ум постоянно переход<ит> от одного к друг<ому>, стрем<ится> сознав<ать> истину, воплот<ившуюся> в факт<ических> данных, и эти последн<ие> тем преврат<ить> в реальную истину. (Как же мож<ет> б<ыть> соверш<ено> такое воплощ<ение> и такое превращ<ение>? [Чтобы понять его нам] И прежде всего, что же это такое собств<енно> факт и что такое истина?)

О вере

[Всё] Когда наш ум встреч<ается> с чем-ниб<удь> сущ<ествующим> и хочет объясн<ить> его, чего он собств<енно> хоч<ет>, чем он недоволен, чего ищет? Когда мы наз<ываем> что-нибудь неразумным, <л. 25> случ<айным> факт<ом>, что мы собств<енно> им<еем> в виду? Не то ли, что этот факт, это явл<ение>, эт<от> предм<ет> предст<авляется> нам как нечто отдельное, вне связи со всем друг<им>, [что мы должны на первый раз мыслить] как нечто чуждое и [случайное] внешн<ее> всему другому, [нечто бессм<ысленное>] и то, к чему наш ум стрем<ится> при встрече с так<ими> явл<ениями> или предм<етами>, задача ума здесь не сост<оит> ли именно в том, чтобы так или иначе связать это явл<ение> или эт<от> предм<ет> с другими и тем *осмысл<ить>* [и объясн<ить>] его. В сам<ом> деле, когда мы хот<им> объясн<ить> какое-нибудь явл<ение>, мы именно стараемся пост<авить> его в связь с другими, и в этой связи и полаг<аем> смысл явл<ения>, [Но отсюда ясно, что задача ума им<еет>] когда эта связь, [это] наст<оящес> данное перест<ает>

быть только факт<ом>, станов<ится> чем-то необход<имым> и разумн<ым>, выраж<ающим> уже собою нечто общее, некот<орую> идею или ист<ину>. <л. 25 об.> Но если задача ума сост<оит> в том, чтобы связать между собою отдельн<ые> разрозн<енные> явл<ения> и предм<еты> и так<им> образ<ом> прсврат<ить> единичн<ый> факт в выраж<ение> или оболочку общей идеи, то ясно, что исполн<ение> эт<ой> задачи предст<авляет> множество степен<ей> как по колич<еству> связываем<ых> факт<ов>, так и по качеству сам<ой> связи. Если дело в том, чтобы связ<ать> отд<ельный> факт с друг<ими>, потому что его отд<ельность> есть именно то, что прот<иворечит> уму, то понятно, что с чем больш<им> числ<ом> друг<их> факт<ов> он буд<ет> связ<ан>, тем более удовл<етворит> треб<ованиям> ума. Если изв<естный> факт связ<ан> только с некот<орым> факт<ом>, сост<авляет> с ним один ряд или одну группу, то хотя в пред<елах> эт<ого> ряда или эт<ой> группы кажд<ый> факт и явл<ение> <л. 26> объясн<яется> и осмысл<ивается> им<енно> по св<осй> связи с всеми друг<ими> сродн<ыми> факт<ами>, [того же ряда и той же группы] но [все эт<и> [если при] факты, леж<ащие> вне эт<ого> ряда или эт<ой> группы, не будучи связ<аны> с факт<ами>, леж<ащими> вне, явл<яются?> по отн<ошению> ко всему ост<альному> случ<айными>, бессвязн<ыми> и неразумн<ыми>, бессм<ысленными>] по отнош<ению> ко всем остальн<ым>, не вход<ящим> сюда факт<ам>, прежн<ий> характ<ер>, случ<айный> и нерац<иональный>, ост<ается> здесь в силе, и постольку треб<ования> ума ост<аются> неудовл<етворенными> и ум побужд<ается> к дальнейш<ему> движ<ению>. [(Так, напр<имер>, если бы мы все факты)]

И вот мы вид<им>, что разл<ичные> физич<еские> науки, повинуясь [этому] коренному требов<анию> умств<енной> деят<ельности>, пост<авляют> в связь все большее и большее число факт<ов>, [связ<ывая>] соединяя их в отд<ельные> ряды и группы, зат<ем> ищут связи между эт<ими> рядами и группами, сначала между ближайш<ими>, в более узк<их> пределах, потом все шире и шире и, наконец, <л. 26 об.> стремятся охватить всю совокупн<ость> данных нам во внешн<ем> опыте явл<ений> и прсдм<етов>, весь наш мир одним общим законом.

[Вам изв<естно>, что точн<ые> физич<еские> науки соверш<?>]

После того как был уст<ановлен> зак<он> всем<ирного> тягот<ения>, а затем в новейшее время всеобщ<ий> зак<он>

сохр<анения> энерг<ии> и потом была развита и научно обосн<ована> теория единства физич<еской> силы, для точн<ой> физ<ической> науки все мирозд<ание> <л. 27> предст<авилось> как одна механич<еская> система вещ<ественных> эл<емнтов> и только, в кот<орой> кажд<ое> явл<ение> наход<ится> в необх<одимой> механич<еской> связи со вс<еми> друг<ими>, кажд<ое> явл<ение> одинаково механич<ески> обусловлено.

<л. 26 об.> И вот когда точн<ые> науки достиг<ают> этого крайн<его> предела св<оих> стремл<ений> и торж<ествуют> [свою] победу разума над фактом – [спрашив<ается>] можно ли сказать, что эта поб<еда> удовл<етворяет> ум челов<еческий>, что задача его разреш<ена>? Нет, потому что тут-то и явл<яется> нов<ый> существ<енный> вопр<ос>, касающ<ийся> не колич<ественного> объясн<ения>, т. е. связ<и> между собою факт<ов>, а качества сам<ой> эт<ой> связи – вопрос не объема научн<ой> ист<ины>, а ее содерж<ания>.

<л. 27> [Но] Я спраш<иваю>: вся эта [сист<ема>] механич<ески> связанн<ая> совокупн<ость> атомов, частиц и сложн<ых> тел, толкающ<их> и двиг<ающих> друг друга, весь этот мировой механизм – что он такое для ума человеч<еского?> И ед<инственный> отв<ет>, кот<орый> тут можно дать, – что всё это есть только факт. [Дело в том, что утвержд<аемая>] Зд<есь> механ<ическая> св<язь>, здесь всё понято как внешн<яя> совок<упность> част<иц>, как агрег<ат>. Далее, св<язь>, кот<орая> зд<есь> утв<ерждается>, есть связь чисто внешняя. Кажд<ый> ат<ом>, кажд<ая> част<ица> и кажд<ое> тело в своем движ<ении> повинуется чему-то ей чужд<ому>, [ей да<нному>] опред<еляется> движ<ением> друг<их> внешн<их> ей атомов, част<иц> и тел. [и т<аким> о<бразом>] [Но то, что есть внешн<ее>] Закон эт<ого> движ<ения> не вытек<ает> изнутри сам<ого> движущ<егося>, а дан ему извне, т. е. это есть лишь факт, кажд<ая> часть мирозд<ания> повинуется фактич<ески> силе всех друг<их> част<ей>, кот<орые> для нее сам<ой> есть чужд<ые>, внешн<ие> и пот<ому> случ<айные>. О случ<айности>. Т<аким> о<бразом>, если зд<есь> всё мирозд<ание> и связано в одну сист<ему>, то по свойству <л. 27 об.> сам<ой> этой связи, внешн<ей>, механич<еской>[из данн<?> таково, что], всё дело сводится лишь к тому, что масса разрозненн<ых> факт<ов> соедин<яется> в одну сумму, не утрач<ивая> св<оего> факт<ического>, внешн<его> [для] характ<ера> множ<ества> дробей, факт<ически> привед<енных> к одному знамен<ателю>: ум имеет перед собою один велик<ий>

факт – механизм мирозд<ания>. И если зад<ача> ума сост<оит> *в объясн<ении>* факта, а не в конст<атации>, то здесь, конечно, [мы имеем] задача эта только приведена к простейшему виду, а не разреш<ена>.

[Та связь всего сущ<ествующего>, кот<орую> уст<анавливает> механ<ическое> мировоззр<ение>, [есть] сост<оит> в том, что всё сущ<ествующее> [подлеж<ит>] наход<ится> во внешн<ем> взаимод<ействии>, т. е. что кажд<ое> сущ<ество> подлеж<ит> действ<ительности> внешн<ей>, вещ<ественной>, огранич<ивается> ею, мех<анически> сталкив<ается> с нею и движ<ется> ею. Но внеш<нее> действ<ие>, внешний толчок мож<ет> и восприн<иматься> только]

<л. 28> [В] С механ<ическо[м]й> [мировоззр<ении>] точки зрения всё сущ<ествующее> поним<ается> *вне себя сам<ого>*, в св<оем> внешнем отнош<ении> к другому. [Но отнош<ение> невозм<ожно>] Всё берется зд<есь> только в пределе св<оего> соприк<основения> или столкн<овения>> с друг<им>. Но одно из двух: или мы должны допуст<ить>, что существ<уют> только границы или пределы без того, что огранич<ивается> или опред<еляется> [что сущ<ествуют> механич<еские> толчки без то<лкающего>], а это соверш<енно> нелепо, или же мы должны призн<ать>, что всё сущ<ествующее> ряд<ом> с св<оими> внешн<ими> отнош<ениями>, образующ<ими> механ<ическую> всел<енную>, им<еет> некот<орую> внутр<еннюю> сторону, что всё сущ<ествует> не только на св<оих> гран<ицах> <л. 28 об.> с друг<им>, но и внутри эт<их> гран<иц>, что всё имеет св<ое> осн<ование> не только в друг<ом>, но и в себе сам<ом>.

Сам тот факт, что всё сущ<ествующее> внешн<им> образ<ом> действ<ует> друг на друга, сталк<ивается> друг с другом, основ<ывается> на том, что всё сущ<ествующее>, т. е. кажд<ый> атом, кажд<ая> молекула и кажд<ое> тело, им<еет> внутр<еннее> стремл<ение>, стремл<ение> из себя, и тем искл<ючает>, вытесн<яет> друг<их>. Но внутр<еннее> стремл<ение> есть сост<ояние> псих<ическое>, стремиться мож<ет> только душа, и, след<овательно>, всё сущ<ествующее>, имея в основ<ании> св<оем> нек<оторое> стремл<ение>, должно быть признано одуш<евленным>.

Т<аким> о<бразом>, весь этот миров<ой> механ<изм> есть только произвед<ение>, фактич<еский> результ<ат> некот<орого> внутр<еннего>, псих<ического> сост<ояния> и

движ<ения> кажд<ого> сущ<ества> [именно сост<авляет> самоутвержд<ение> и происход<ит>].

[Каждое сущ<ество> прежде всяк<ого> внешн<его> отнош<ения> к друг<ому> есть само по себе, просто есть <л. 29> утверждение себя как существ<ующего> безусл<овно>. Это безусл<овнос> и самоутв<ерждающееся> сущ<ество> предст<авляет> собою коренной факт, нечто соверш<енно> темное для разума, противореч<ащее> ему и притом в трех отн<ошениях>; во-перв<ых>, оно прот<иворечит>]

Т<аким> о<бразом>, всё сущ<ествующее>, т. е. кажд<ый> атом, молек<ула> и тело, есть прежде всего самост<оятельное> сущ<ество>, имеющ<ее> свою душу, и механич<еский> поряд<ок> мирозд<ания>, всё веществ<енное> бытие им<енно> есть только выраж<ение> известн<ого> внутр<еннего> сост<ояния>, в кот<ором> наход<ятся> инд<ивидуальные> существа, образ<ующие> это мирозд<ание>. [Какое же это сост<ояние>? Очев<идно> сост<ояние> внутр<еннего> самоутв<ерждения>, стремл<ения> кажд<ого> сущ<ества> быть всем только в себе и для себя. При так<ом> стремл<ении>] А им<енно> поск<ольку> каждое сущ<ество>, <л. 29 об.> замыкаясь в себе, станов<ится> непрониц<аемым> для друг<ого> и друг<ое> для него, и эта непрониц<аемость>, взаимн<ое> отчужд<ение> и искл<ючение> сущ<еств>, именно и сост<авляет> [сущ<ественный>] отлич<ительный> характ<ер> веществ<енного> бытия. Т<аким> о<бразом> все сущ<ества>, т. е. кажд<ое> сущ<ество> в сам<ом> себе, именно в св<оем> искл<ючительном> самоутв<ерждении>, им<еет> [то нача<ло>] основ<ание> и св<оей> собств<енной> матерьяльн<ости> и матерьяльн<ости> для него вс<его> друг<ого>, ин<ыми> слов<ами>, нач<ало> материи [есть только] закл<ючается> в душе, есть некот<орый> фаз<ис> бытия психич<еского>. Там, где это нач<ало> господств<ует>, там мы им<еем> так наз<ываемую> мертвую, неодуш<евленную> природу, потом<у> ч<то> там внутр<еннее>, псих<ическое> нач<ало> кажд<ого> [индивид<уального>] сущ<ества> [скрыто, замкнуто], будучи сосредоточ<ено> в нем сам<ом>, <л. 30> [а наружу проявл<яется>], [т. е. по отнош<ению>] ко вс<ем> друг<им> обращ<ено> только [внешн<ей>] отрицат<ельной> стороной как внешняя, механич<еская> сила, всё здесь мертво для другого, соед<инено> с ним только механич<ески>, а потому механич<ески> же и распад<ается>. Внутренн<яя> рознь, обособл<ение>, отчужд<ение> не устраняемо, а только огранич<иваемо> внешн<им> зак<оном>

механич<еского> взаимод<ействия>, единств<ом> поверхн<остным> и неустойч<ивым>.

Но матерьяльн<ое> нач<ало> нигде не господств<ует> безусл<овно>, и [основ<анный>] вытек<ающий> из него чисто механич<еский> порядок не только не есть единств<енный> порядок всего существ<ующего>, но нигде не осущ<ествляется> в св<оей> чистоте, предст<авляет> только крайний предел, к кот<орому> матерьяльн<ое> нач<ало> увлек<ает> всё сущ<ествующее>, но кот<орого> оно <л. 30 об.> никогда не мож<ет> достигн<уть>, именно потому, что это только одно из начал, выраж<ающее> только одну сторону бытия, именно сторону чистого факта.

Матерьяльное нач<ало> в кажд<ом> и во вс<ем> и механ<ический> поряд<ок>, отсюда вытек<ающий>, – вот факт по преим<уществу>, факт общий, основн<ой>, к кот<орому> свод<ится> всё искл<ючительно> фактич<еское>, все противящ<ееся> уму, все нераз<умное> и недолжн<ое>. Это мировой факт, и он есть – но есть и ист<ина>. И теперь, когда мы сказали, в чем сост<оит> миров<ой> факт, нам уже буд<ет> легче гов<орить> о его прот<ивоположности> и о миров<ой> ист<ине>.

Если внешнее, механич<еское> отнош<ение> <л. 31> всего существу<ющего> есть факт, то внутренняя, органич<еская> связь всего сущ<ествующего> есть ист<ина>. Если там мы имеем рознь и раздор всех сущ<еств>, насильств<енное> огранич<ение>, внешн<ее> отриц<ательнос> ед<инство>, то здесь мы должны найти внутреннюю [и свободн<ую>] солидарность всех, свободное и положительное всеединство, если в пор<ядке> механ<ическом> кажд<ое> сущ<ество> огранич<ено> для себя св<оим> особ<ым> быт<ием> и всё ост<альное> явл<яется> для н<его> как внешн<яя> необх<одимость>, или случ<айность>, то в ист<инном> орг<аническом> пор<ядке> кажд<ое> сущ<ество> ищ<ет> и наход<ит> всех в себе и себя во вс<ех>, т. е. все сост<авляют> внутр<еннюю>, своб<одную> необход<имость> для кажд<ого> и кажд<ое> для всех. <л. 31 об.> Сущ<ества> в механич<еском> порядке непрон<ицаемы> друг для друга, и эта непрон<ицаемость> есть основ<ание> вещ<ества> и вещ<ественного> мира. В орг<аническом> порядке всеединства сущ<ества> наход<ятся> во внутренн<ем> взаимодейств<ии>, след<овательно> открыты, прониц<аемы> друг для друга, и это сост<авляет> основ<ание> мира духовн<ого>. В мех<аническом> пор<ядке> реальн<ость> принадлеж<ит> дробн<ым> частям, а всяк<ое> целое есть только внешн<ий> агрегат част<ей>, сам по себе не имеющ<ий>

ник<акой> действ<ительности>. В порядке всеед<инства>, напротив, всяк<ое> целое имеет [такую] действ<ительность> и индивид<уальность>, и чем оно обширнее, чем более част<ей> и элем<ентов> оно внутренно в себе закл<ючает>, чем оно богаче действ<ительным> содерж<анием>, <л. 32> тем оно реальнее и индивид<уальнее>.

[Так что] И если с механ<ической> точки зрения, с точки зрения внешн<его> факта собств<енная>, безусл<овная> действ<ительность> принадл<ежит> атому – бесконечно малой дроби бытия, то с точки зрения истины собств<енная>, подлинн<ая> действ<ительность>, полнота бытия принадл<ежит> сущ<еству> безусл<овно> универсальному, [абсол<ютному> организму, т. е.] тому целому или единому, которое внутр<енно> содерж<ит> в себе всё – сущему всеед<иному>, или Богу.

Если пор<ядок> механ<ический> им<еет> св<ое> основ<ание> в матерьяльн<ом> нач<але>, присущ<ем> кажд<ому> сущ<еству> и сост<оящем> в [беспред<ельном>] стремл<ении> к беспред<ельному> утвержд<ению> себя и св<оего> существов<ания>, то порядок органич<еский> им<еет> св<ое> основ<ание> в этом бож<ественном> нач<але>, в силу кот<орого> кажд<ое> <л. 32 об.> сущ<ество> стрем<ится> внутр<енно> восполн<ить> свое сущ<ествование> всем друг<им>, стрем<ится> войти во всё и в себя вместить всё – стать богом в Боге. И если матерьяльн<ое> нач<ало> как стремл<ение> [дроби] части быть всем для себя, т. е. быть всем вне всего, есть нечто по сущ<еству> неразумн<ое>, страд<ательное>, внутр<енно> противореч<ивое>, то бож<ественное> нач<ало> в кажд<ом> сущ<естве> как стремление его быть всем во всем или вместе со всем, как стремл<ение> оторв<авшейся> части войти в свое целое есть нечто разумное и должное.

Сопоставл<ение> эт<их> дв<ух> пор<ядков> бытия вызыв<ает> вопр<ос>: в каком же отн<ошении> они наход<ятся> между

2

<л. 95> Всякое существо [– абсолютное так же как и частное, единичное, говор<ит>] одинаково есть и одинаково говорит: «я есмь». Но когда существо всецел<ое>, или абсол<ютное>, говорит «я есмь», это значит «я есмь всё», когда же «я есмь» говорит [едини<чное>] существо частное, это знач<ит> «я есмь это».

[Эти] И оба эти утвержд<ения> остав<ались> бы сами по себе, не связ<анными> между соб<ою>, если бы не было существа, кот<орое> могло бы сказать: «я есмь это и всё». Такое существо есть человек.

3

<л. 28> для него непоср<едственно> есть нечто особ<енное>, искл<ючительное>, не покр<ывающее>, а закр<ывающее> для него всё ост<альное>, кот<орое> стан<овится> здесь внешн<им> и чужд<ым>. Т<аким> о<бразом>, получ<ается> нов<ое> отн<ошение>: всё сущ<ествующее> как сущ<ествующее> для себя, вне Бога, – нов<ый> поряд<ок> бытия, кот<орый> и сост<авляет> наш мир как отличн<ый> от мира [Бож<ественного>] Бога – внешн<ее>, перифер<ическое> бытие существ в простр<анстве> и врем<ени>. [Всё сущ<ествует> в] Это есть только нов<ое> полож<ение> тех же сущ<еств>, некот<орая> перестан<овка> тех же элем<ентов>.

Бытие не покр<ывается> идеей. <л. 30> Идея тер<яет> св<ою> унив<ерсальность>, станов<ится> т<олько> *эт<им>*. Между т<ем> сила быт<ия> и самоутв<ерждения> «Я есмь» ост<ается> так<ой> же беспред<ельной> и безусл<овной> отд<ельной> сущ<ностью> для себя, так же безусл<овно> есть и хоч<ет> быть как Бог. Самоутв<ерждение> его безусл<овно>, а содерж<ание> огран<иченно> и усл<овно>.

<л. 28> Та сила бытия, кот<орая> в Боге скрыта внутри как невидим<ый> субстр<ат>, подкл<адка> идеи, зд<есь> выступ<ает> наружу, заявл<яет> себя как нечто само по себе и для себя.

<л. 30> То, что в Боге скрыто, здесь выст<упает> наружу, а то, что в Боге всегда явно – абсол<ютная> идея, или всеед<инство>, – то здесь скрыв<ается> в мистич<еской> глуб<ине>, теряет видимую наличн<ую> действ<ительность>, станов<ится> таинств<енной> силой, стрем<ящейся> к воплощ<ению>.

Т<аким> о<бразом>, мир предст<ает> обрат<ным> полож<ительно> сущ<ему>, это извращ<ение> Бога <бытия?>.

<л. 28 об. > Бог есть для идеи, т. е. для всего, потому что он всегда есть всё, никогда не утв<ерждает> себя искл<ючительно>, потому ничего не исключ<ает>, всё содерж<ит> в себе. Отд<ельное> сущ<ество>, напр<отив>, стрем<ится> *быть*, просто быть для себя во что бы то ни стало. Это стремл<ение> явл<яется>, т<аким> о<бразом>, как слеп<ая>, стих<ийная> сила, как то материяльн<ое> нач<ало>, о кот<ором> я гов<орил> в прошл<ом> чт<ении>.

<л. 29> Во-1х, материальное начало есть чистое существование, факт, и потому нечто соверш<енно> случ<айное>. Оно случ<айно> для всего, и все случ<айно> для него. Оно *всем ограничено*, всё огранич<ено> одно друг<им>, и весь вещ<ественный> мир есть мир границ.

Во-2х, матерьяльн<ое> нач<ало> в кажд<ом> есть его *исключит<тельное>*. В силу его каждое есть только это и ничего более, всё остальное ему чуждо и для него непроницаемо. Поэт<ому> вещ<ественный> мир есть мир непроницаем<ости>, косности и тяжести.

В-3х, мат<ериальное> нач<ало> в кажд<ом> есть нечто неопред<еленное>, беспред<ельное> и безмерн<ое>.

Каждое сущ<ество> *есть*.

Оно есть *это*.

Оно есть это *беспредельно*.

Из эт<ой> беспред<ельности> кажд<ого> очев<идно> выт<екает> противоречие и вражда всех. Это внешн<ее> противореч<ие> всех могло бы внешн<им> же образ<ом> разреш<иться> в том механич<еском> огранич<ении> кажд<ого> всеми, кот<орое> сост<авляет> роков<ой> пред<сл> мат<ериального> нач<ала>, <л. 29 об.> но такое разреш<ение> вдвойне неудовлетв<орительно>. Во-1х, им дается как раз обратное тому, к чему кажд<ое> в силу св<осго> мат<ериального> нач<ала> стрем<ится>, а им<енно> кажд<ос> хоч<ет> быть безусл<овным> и неогр<аниченным>, ото всего своб<одным> и надо вс<ем> госп<одствующим>, а явл<яется> со вс<ех> стор<он> обусл<овленным>, всеми огран<иченным>, вс<ем> подчин<енным>. Кажд<ос> хоч<ет> б<ыть> вс<ем>, а явл<яется> вне всего, ничт<ожною> дробью беск<онечного> цел<ого>. Т<аким> о<бразом>, одинак<ово> у вс<якого> хот<ящего> безусл<овного> сущ<ествования> производ<ится> то, чего никто не хоч<ет>, безгран<ичность> кажд<ого> порожд<ает> ограниченн<ость> всех. Во-2х, если бы даже – что невозм<ожно> – отд<ельное> сущ<ество> достигло внешн<ей> беспред<ельности>, т. е. если бы ему удал<ось> насильств<енно> подч<инить> себе или уничт<ожить> вс<ех> друг<их>, так что [оно] ничто не огранич<ивало> бы его самоутв<ерждения>, то тогда открыл<ось> бы внутр<еннее> противорсч<ие> мат<ериального> нач<ала>. –

<л. 30 об.> Ит<ак>, мат<ериальное> нач<ало> не мож<ет> ост<аваться> в св<оей> искл<ючительности>.

Всё мат<ериальное> ед<ино> в сам<ом> себе, в св<оем> сам<оутверждении>, стрем<лении> получ<ить>, достигн<уть> его. [Оно] Кажд<ое> первон<ачально> и непоср<едственно> уже им<еет> всеед<инство> (есть всё), но оно им<еет> его не в себе, не как *это*, а в друг<ом>, в Боге, в себе же и для себя оно мож<ет> и должно получ<ить> его, не будучи вс<ем>, оно должно сделаться или стать вс<ем>. Если Бог есть вечно сущее всеед<инство>, вечн<ый> и абс<олютный> орг<анизм>, то мир есть орг<анизм> станов<ящийся>.

Нигде нет механ<изма>.

Denn Alles sich mit göttl<ichem...>

Душа мира в природе и в человеке.

<л. 31> Ес<ли> вн<утренняя> совм<естность> вс<его> сущ<ествующего> есть ист<ина> и если и<стина> есть, то, знач<ит>, кажд<ое> сущ<ество> [перв<ее>] в св<оей> глуб<инной> осн<овс> первее св<осй> факт<ической> действ<ительности>, сущ<ествует> в св<оей> ист<ине>, т. е. в полож<ительном> ед<инстве> со вс<ем>, не как случ<айная> и слеп<ая> сила бытия, всё искл<ючающая>, обособл<енная> и ото вс<его> отчужд<енная>, а как нечто полож<ительно> восп<олняющее> всё и вс<ем> восп<олняемое>, всему нечто дающее собою и ото всего для себя получ<ающее>. Прежде чем быть некот<орым> *Я*, т. е. силою безусл<овного> самоутв<ерждения>, всё сущ<ествующее> есть некот<орая> *идея*. Друг<ими> сл<овами>, всё сущ<ествующее>, прежде ч<ем> сущ<ествовать> в себе и для себя, сущ<ествует> во всеед<ином>, или Боге, как нек<оторая> часть абс<олютного> цел<ого>, как нек<оторый> элем<ент> бож<ественного> орг<анизма>. Всяк<ое> сущ<ество> есть вечн<ая> идея и как идея [внутр<енно> совм<естно>] органич<ески> соед<инено> со вс<еми> друг<ими>, и Бог есть вечн<ый> орган<изм> идей, <л. 31 об.> кот<орые> в св<оей> вн<утренней> совм<сстности> как всеед<иная> идея [образ<уют>] сост<авляют> вечн<ое> и неизм<енное> содерж<ание> бож<ественного> бытия. Зд<есь>, в Боге, очев<идно> бытие [(сущ<ествующий> факт)] покр<ывается> идеей, факт тожд<ествен> с истин<ой>, безгран<ичной> силе самоутв<ерждения>, безусл<овному> *Я есмь* отв<ечает> такое же безгр<аничное> и безусл<овное> *содерж<ание>*, абс<олютное> всё. Бог не только сущ<ествует> (что было бы только факт<ом>), но он имеет право сущ<ествовать>, потому что, утв<ерждая> себя, он тем самым утв<ерждает> всё. Темн<ый> огонь сущ<ествования> всецело проникн<ут> в нем светом всеед<иной> идеи. [Сила]

Самоутв<ерждение> явл<яется> зд<есь> только носит<елем> безусл<овной> любви, роков<ая> необход<имость> сущ<ествования> превращ<ается> зд<есь> в свободу, ибо существует как всё. Бог свобод<ен> от себя, существ<уя> как всеед<иное>, он своб<оден> от чего бы то ни было. Из [абс<олютного>] всепроник<ающего> центра бож<ественного> «Я есмь» всё сущ<ествующее>, вся полн<ота> бытия явл<яется> как [безусл<овно>] соверш<енно> светл<ая>, прозр<ачная> сфера, пребыв<ающая> [в] неподв<ижно> <л. 32> и неизм<енно> в покое вечн<ости>.

Если так<им> явл<яется> всё сущ<ествующее> из абс<олютного> центра св<оего>, в Боге и для Бога, то иначе должно б<ыть> на периферии бытия, в сам<их> тех множ<ественных> элем<ентах>, кот<орые> сост<авляют> содерж<ание> бож<ественной> жизни. Эти эл<ементы> бож<ественного> орг<анизма> суть, как мы сказ<али>, идеи, но идеи, сущ<ествующие> реальн<о>. [Если бы это были только мысли Божии, не им<еющие> сами по с<ебе> ник<акой> действ<ительности>, то тогда]

Ит<ак>, все элем<енты> бож<ественного> орг<анизма> суть идеи сущ<ествующие>, т. е. сост<авляющие> предм<еты> Бож<ественного> утв<ерждения>, не только высказ<ываются> Богом, когда он гов<орит> «Я есмь всё», но сами себя выск<азывают>, не только суть предик<аты> Бож<ественного> бытия, но и субъекты собств<енного>. Не только Бог гов<орит:> «Я есмь они», но кажд<ое> из н<их> гов<орит>: «Я есмь это». Но что же отс<юда> выход<ит>? Если Бог закл<ючает> в себе и утв<ерждает> кажд<ое> сущ<ество>, з<начит> и у<тверждает> е<го> вместе со всеми как идею в орг<анизме> ид<ей>. Если для Бога из его абс<олютного> <32 об.> центра видна и прозр<ачна> всеоб<щая> орг<аническая> связь и внутр<енняя> совм<естность> всех, то для *кажд<ого>* сущ<ества> сам<ого> по себе эта св<язь> и это всеед<инство> непос<редственно> не сущ<ествуют>. Оно ведь потому и есть кажд<ое>, т. е. одно из мног<их>, некот<орая> часть абс<олютного> целого, потому оно и есть это, что оно непоср<едственно> не есть всё; будучи содерж<анием> бож<ественного> всеед<инства>, само для себя непоср<едственно> его не содерж<ит>, будучи покр<ываемо> им, его собою не покрыв<ает>. Если бы оно, т. е. кажд<ое>, непоср<едственно> утвержд<ало> себя как всё, то оно не отлич<алось> бы ото всего, всё слилось бы в одно пустое безразлич<ие> и нич<его> бы не было. Не было бы тогда и Бога.

Ит<ак>, непоср<едственно>, в св<оем> бытии для себя, как часть, как эл<емент>, кажд<ое> сущ<ество> не есть всё, оно есть только это. «Это», т. е. его особ<енность>, кот<орая> в цел<ом>, в Боге, сущ<ествует> вместе, в полож<ительном> единстве со вс<ем>, и есть идея.

4

<л. 23> При<рода>, или д<уша> м<ира>, Natura, как некот<орое> единое сущ<ество> только рожд<ается> в миров<ом> проц<ессе>, она еще не сущ<ествует> действ<ительно>, она только переход<ит> в бытие.

Сама по себе первоначально она есть только неопред<еленное> стремл<ение> к действ<ительному> единству, неопред<еленная> пассивн<ая> возможн<ость> (потенция) так<ого> ед<инства>. Как неопред<еленное> стремл<ение>, не имеющ<ее> еще ник<акого> действ<ительного> содерж<ания>, миров<ая> душа, или натура, не может сама собою достигн<уть> того, к чему она стрем<ится>, т. е. всеед<инства>. Она не мож<ет> из сам<ой> себя пород<ить> его. Для того чтобы прив<ести> в гарм<онию> или соглас<ие> разрозн<енные> и вражд<ебные> элем<енты>, необход<имо> кажд<ому> опред<елить> особ<ое> место, ввести его в опред<еленное> <л. 23 об.> отнош<ение> ко вс<якому> друг<ому>. Ин<ыми> сл<овами>, необход<имо> [дать всему] не просто соед<инить> всё, но соед<инить> всё в опред<еленной> форме. Эта опред<еленная> форма всеед<инства> внутренно, органич<ески> связ<ывает> всё, содерж<ащееся> в Бож<естве> как вечн<ая> идея, в мире же, т. е. в совокупн<ости> элем<ентов> вышедш<их> из ед<инства> по закону конечн<ого> бытия, в этом мире или, лучше сказ<ать>, в эт<ом> хаотич<еском> бытии всего сост<оит> первон<ачальный> факт. Вечн<ая> идея абсол<ютного> организма должна быть постеп<енно> реализов<ана>, и стремл<ение> к эт<ой> реализ<ации>, стремл<ение> к воплощ<ению> <л. 24> бож<ественного> в мире, стремление [присущ<ее>] общее и единое во вс<ем> и потому переход<ящее> за пред<елы> кажд<ого>, – это стремл<ение>, сост<авляющее> внутр<еннюю> жизнь и нач<ало> движ<ения> во вс<ем> сущ<ем>, и есть собств<енно> миров<ая> душа, и если, как я сейч<ас> сказ<ал>, сама по себе миров<ая> душа реализ<оваться> не мож<ет> за неим<ением> в себе опред<еленной> для того формы [для так<ого> эт<ого>], то очев<идно> она должна по-

луч<ить> эту форму от того, что эту ф<орму> вечно сод<ержит>, т. е. от Бож<ественного> нач<ала>, кот<орое> т<аким> о<бразом> явл<яется> как активн<ый> образ и опред<еленное?)> нач<ало> миров<ого> проц<есса>. <л. 24 об.> Само по себе Бож<ественное> нач<ало> есть вечное всеед<иное>, пребыв<ающее> <в> абсол<ютном> покое и неизм<енности>. Но по отн<ошению> к выступ<ающей> из него множ<ественности> конечн<ого> бытия [по отнош<ению> к хаосу] бож<ественное> нач<ало> явл<ястся> как действующ<ая> сила ед<инства>. Множ<ественное> бытие в своей розни [выст<упает> из] восст<ает> прот<ив> бож<ественного> ед<инства>, отриц<ает его?>, но Бож<ество>, будучи по сущ<еству> св<оему> нач<алом> всеед<инства>, [противодейств<ием>] отриц<ательным> дейст<ием> разрозн<енного> бытия вызыв<ается> только к полож<ительному> противод<ействию>, к обнаруж<ению> св<оей> единящ<ей> силы над эт<им> разрозн<енным> бытием, т. е. к [свед<ению>] нов<ому> его объед<инению>, прит<ом> к объед<инению> опред<еленному> в форме абс<олютного> организма или внутр<еннего> всеед<инства>. [Прот<?>] Т<аким> о<бразом>, <л. 82> здесь бож<ественное> начало является как идеальн<ая> сила абсол<ютного> всеединства, стремящаяся реализоваться или воплотиться в хаосе разрозненных элементов. Т<аким> о<бразом>, бож<ественное> начало стремится к тому же, к чему и мировая душа – к воплощению божественной идеи или к обожествлению всего существующего чрез введение его в форму абсол<ютного> организма, – но с тою только разницею, что мировая душа как сила пассивная, как *чистое стремление* первоначально не знает, к чему стремится, т. е. не обладает идеею всеединства. Бож<ественное> же начало в самом себе как сила деятельная и образующая имеет и дает мировой душе [органич<ескую> опред<еляющую> форму] идею всеед<инства> как опред<еляющую> форму.

<л. 82 об.> В мировом процессе и божественное начало и мировая душа являются как стремление, но стремление в бож<ественном> начале – это стремление реализовать, воплотить в другом *то*, что оно уже имеет *в себе*, что знает и чем владеет, т. е. идею всеед<инства>, идею абсол<ютного> организма, стремление же мировой души есть стремление получить от другого то, чего она еще не имеет в себе, и, получивши уже, воплотить ее в том, что она имеет, с чем она связана, т. е. в матер<иальном> бытии, в хаосе разрозненных элементов. Но так как [то, что бож<ественнос>

нач<ало> хоч<ет> сообщ<ить> друг<им>] цель стремления одна и та же, именно воплощ<ение> бож<ественной> идеи, и так как <л. 83> осуществление этой цели возможно только при совместном действии бож<ественного> начала и мировой души (потому что бож<ественное> начало само по себе не мож<ет> реализоваться в разрозненн<ом> матер<иальном> бытии как в чем-то себе чуждом и противовуп<оложном>, а мировая душа не может объединить эти элем<енты>, не имея в себе [идеи] определ<енной> формы единства), то вследствие этого стремление бож<ественного> начала к воплощению идеи делается его стремлением к соединению с мировою душою как обладающею матерьялом для этой реализации, и в свою очередь стремление мировой души к объединению [всего сущ<ествующего>] ее матер<иальных> элем<ентов> становится стремлением к бож<ественному> началу как содержащему абсол<ютную> форму для этого единства.

<л. 83 об.> Т<аким> о<бразом>, воплощение бож<ественной> идеи в мире, составляющее цель всего мирового движения, обусловливается соединением бож<ественного> начала с мировою душой, причем первое (т. е. бож<ественное> нач<ало>) играет роль действующего, определяющего, образующего или оплодотворяющего элемента, мировая же душа является силою пассивною, кот<орая> воспринимает ид<еальное> нач<ало> и воспринятому сообщает материю для его развития, оболочку для его полного обнаружения. Но теперь спрашивается, почему это соединение бож<ественного> начала с мировою душою и происход<ящее> отсюда рождение вселенского организма как воплощенного божества – отчего это соединение и это рождение не происходят разом в одном акте божественного творчества? Зачем эти труды и усилия, зачем <л. 84> природа должна испытывать муки рождения и зачем, прежде чем произвести совершенную форму, соответствующую идее, прежде чем породить совершенный и вечный организм, она производит столько безобразных, чудовищных порождений, не выдерживающих жизненной борьбы и бесследно погибающих, – зачем все эти выкидыши и недоноски природы? Зачем природа [таким] так медленно достигает своей цели и такими дурными средствами? Одним словом, зачем реализация божеств<енной> идеи есть постепенный и сложный процесс, а не один вечный акт?

Ответ на этот вопрос весь заключ<ается> в одном слове, в слове, выражающем один существенный признак той самой божественной идеи, из-за которого всё существует, – идеи

всеединства, а именно это всеединство по существу своему должно быть *свободно*, т. е. единство Бога <л. 84 об.> и всего существующего (мира, или миров<ой> души) – это единство должно быть обоюдное, т. е. идти не только от Бога, но и от природы, быть ее собственным делом. Но ее делом всеединство не может быть в одном акте, как оно вечно есть в Боге. В природе, напротив, непосредственно актуальное бытие принадлежит не всеединству, а [прот<ивоположному>] матерьяльной розни – всеединство же является здесь как чистое стремление, первоначально совершенно еще неопределенное и пустое – всё в хаосе, в единстве еще ничего, – следов<ательно>, природ<ное> бытие, актуально разрозненное, может только *переходить* к единству и переходить постепенно, потому что первоначально мировая душа совсем не знает всеединства, она стремится к нему бессознательно, <л. 85> как слепая [стих<ийная>] сила, [и если бы] она стремится к нему, [но] не имея его идеи, и потому содержание этого единства для нее первонач<ально> есть нечто совершенно чуждое и неведомое, и если бы это содержание, т. е. всеединство во всей своей полноте, было бы разом сообщено или передано ей, то это для нее явилось бы только как внешний факт, как что-то роковое и насильственное. А для того, чтобы получить его как свободную идею, она должна еще усвоить его, или овладеть им. Первонач<ально>, так как она есть неопр<еделенное> стрем<ление> [только] к ед<инству>, то и ед<инство> бож<ественного> мож<ет> быть ей сообщ<ено> только в самой общей и внешн<ей> форме как *закон*, а не как идея еще.

<л. 85 об.> [ед<инство> как *закон*

М<ировая> д<уша> не удовл<етворяется> эт<им> внешн<им> ед<инством>. Нов<ое> стремл<ение> вызыв<ает> нов<ое> соед<инение> Бож<ественного> нач<ала>, уже более внутр<еннее>.

Ряд<ом> так<их> соед<инений> и происх<одящих> из них нов<ых> форм мир<ового> ед<инства> прир<ода> достиг<ает>, нак<онец>, порож<дения> так<ой> орг<анической> формы, в кот<орой> всеед<инство> явл<яется> уже не как внешн<ий> зак<он> жизни, а как внутр<енняя>, т. е. им сам<им> сознав<аемая>, идея.]

<л. 86> После ряда внешних [соед<инений>] воплощений божеств<енного> нач<ала> в природн<ом> мире – начиная от сам<ого> простого, общего и внешнего, выражающегося в том законе всемирн<ого> тяготения, по котор<ому> всё су-

ществ<ующее> бессознательным слепым влечением притягивается друг к др<угу>; переходя [далее] затем к более сложной форме соединения, выражающейся в законах химическ<ого> сродства тел, по кот<орым> уже не каждое [безразл<ично>] соединяется с каждым в безразличн<ом> притяжении, а определенные тела сосдиняются с определенными в определ<енных> отношениях; переходя, далее, к еще более сложной и [соверш<енной>] вместе с т<ем> более индивид<уальной> форме единства, которую мы находим в [образ<овании>] строении и жизни растит<ельных> и животных организмов, в котор<ых> начало единства, или миров<ая> душа, уже явно, хотя все еще внешн<им> обр<азом> воплощ<ается> в опред<еленных> и постоянн<ых> [формах ед<инства>, проник<ающих>] образованиях, связывая матерьяльные элементы в некоторое прочное и устойчивое целое, в самом себе имеющ<ее> закон своей жизни, – <л. 86 об.> после всего этого процесса, в кот<ором> бож<ественное> нач<ало> всё более и более осиливает хаотич<ескую> материю и, након<ец>, вводит ее в совершенную форму человеческ<ого> организма – когда т<аким> о<бразом> создана в природе внешняя оболочка для бож<ественной> идеи – начинается новый процесс развития самой этой идеи как начала внутр<еннего> всеед<инства> в форме созн<ательной> и своб<одной> деят<ельности>. Этот нов<ый> проц<есс> им<еет> также хар<актер> постепен<ный> и сложн<ый>, ибо, для того чтобы своб<одно> осущ<ествить> бож<ественную> идею, челов<ек> долж<ен> *усвоить* ее.

Первон<ачально> челов<ек> и его созн<ание> являются как произведение или результат естеств<енного> процесса. Длинн<ое> и сложн<ое> разв<итие> ор<ганических> [форм] видов в мире животн<ом> выраб<атывает> форму челов<еческого> сознания, кот<орую> челов<ек> получ<ает> как готов<ую> от прир<оды>. Он по прир<оде> челов<ек>, он родится человеком. Т<аким> о<бразом>, хотя он в качестве человека и имеет в своем сознании идеальн<ую> <л. 87> форму бож<ественного> нач<ала> – всеед<инство>, но имеет ее как данное, как факт, т. е. он не свободен относит<ельно> этой идеи, он не влад<еет> ею; в натуральном человеке не сознание владеет бож<ественной> идеей, а, напротив, эта идея всецело владеет сознанием, след<овательно> влад<еет> им как нек<оторая> роков<ая>, невольная сила. Здесь челов<ек> есть только натур<альный>, и [религ<ия>] отнош<ение> его к бож<ественной> идее как к рок<овой> силе, влад<еющей> сознанием, есть *религия натуральная*. В природном

человечестве миров<ая> душа хотя и соединена с божеств<енным> начал<ом> внутренно, в сознании, но так как это соед<инение> есть *результат* предшеств<ующего> чисто натурального и бессознат<ельного> процесса, то оно не мож<ет> им<еть> характер свободы, а пот<ому> и результ<ат> эт<ого> соед<инения>, т. е. те формы единства, котор<ые> миров<ая> душа порождает в природн<ом> человечестве, <л. 87 об.> имеют характ<ер> невольн<ый>, явл<яются> как произведен<ие> духовн<ого> инстинкт<а> или инстинктивного природного разума: [и прежде вс<его> миров<ая> душа] единство *рода*, натур<альное> общество и госуд<арство>, *язык* – выражение инстинкт<ивного> разума, *религия натуральная*...

Таково природн<ое> человеч<ество>. В нем в формах родового общест<ва> и госуд<арства>, в формах слова и натур<альной> религ<ии> несомн<енно> осущест<вляется> идея *всеед<инства>*, осуществляется как идеальная сила, проходящая через сознание, – всё это: и госуд<арство>, и яз<ык>, и религ<ия> суть идеальн<ые> [организмы] органич<еские> формы, гораздо более соверш<енные>, более внутр<енние> и духовн<ые>, нежели орган<ические> формы мира физического. Но и они не соотв<етствуют> еще истинной идее всеединства и потому не удовл<етворяют> мировой души в ее <л. 88> беспредельн<ом> стремлении к истинному всеед<инству>, к такому, в кот<ором> все *от себя*, свободно входили бы в соединение, в котор<ом> бы все не были только соединены общей идеей как разумным, но все-таки данным, невольным *законом*, а в котор<ом> бы они сами соединялись в *идее* как общем внутреннем содержании всех их, *своем* для каждого, которым каждый свободно владеет. Если в натур<альном> человеке только целое, только род владеет идеей, а для кажд<ого>, для *личности* идея является как *закон*, как *сила* для него обязательная, которой он невольно должен подчиниться, то для свободн<ого> всеединства личность должна сама *овладеть* идеей, усвоить ее как свою *собственную*, внутреннюю сущность, в кот<орой> он безусловно свобод<ен>, в котор<ой> *он есть Бог*. Если в натур<альном> челов<еке> божеств<енное> начало соедин<яется> <л. 88 об.> с мир<овой> душою только в роде, то здесь оно должно соединиться с нею в [личн<ом>] индивид<уальном> существе, воплотиться в богочеловеческ<ой> *личности*. Это есть рождение нового духовного человека, второго Адама – событие в мировой истории столь же и еще более важное, чем появление на земле природного человека – первого

Адама. Но это воплощение Божества в одном лице есть только начало нового общего процесса – воплощения его во всем человечестве, но уже не как природном единстве, а как свободн<ом> духовн<ом> всеедин<стве>, в котор<ом> каждая личность или, лучше сказ<ать>, миров<ая> душа в каждой личности, сознавая свою безуслов<ность>, свое божеств<енное> значение, в эт<ом> бож<ественном> значении находила основание для внутр<еннего>, свободн<ого> соединен<ия> со всеми, – потому что, сознавая себя безусловн<ой> в истинно положит<ельном> смысле, [она] личность не мож<ет> ничего исключать, она для всего открыта и всё открыто для нее.

<л. 89> Для внутр<еннего>, своб<одного> соед<инения> необх<одимо> предв<арительное> противуп<оложение> и отчужд<ение>. Это есть зак<он> общ<ий> и непрел<ожный>. Вот почему хотя личн<ость> им<еет> св<ою> ист<ину> в нар<оде>, народ в челов<ечестве>, челов<ечество> в Боге, но для того чтобы эта ист<ина> стала своей, была постигн<ута> и усвоена, человеч<ество> должно было отп<асть> от Бога, народы должны были обособ<иться> от челов<ечества> и личн<ость> – отд<елиться> от народа. Отпад<ение> челов<ечества> от Бога есть дело доврем<енное>. Обособл<ение> народ<ов> в челов<ечестве> есть дело доисторич<еское>, но отд<еление> личн<ой> жизни от быта народн<ого> соверш<ается> на глаз<ах> ист<ории>, <л. 89 об.> и в эт<ом> обособл<ении> челов<еческой> личн<ости>, в эт<ом> проц<ессе> индивидуализ<ации> и сост<оит> собств<енно> весь смысл всем<ирной> истории. Потому что челов<еческая> личн<ость>, это *Я* – есть и крайний пред<ел> отпад<ения> части от целого и тем сам<ым> нач<ало> их воссоед<инения>; [противуп<оложение> всему] самоутв<ерждение> отд<ельного> достиг<ает> зд<есь> крайн<его> напряж<ения>, только личн<ость> мож<ет> безусл<овно> сосредот<очиться> в себе и противуп<оложить> себя всему, а потому только личн<ость> мож<ет> и соед<иниться> безусл<овно> свободно и оконч<ательно> со всем. Только личн<ость> челов<ека> есть носит<ель> и крайней лжи и полной ист<ины>, и в ее разв<итии> – весь интерес всемирн<ой> ист<ории>, и наст<упление> оконч<ательного> просв<ещения> есть необход<имо> просв<ещение> личн<ости>. Поэт<ому> понятно, какое важн<ое>, как<ое> центр<альное> знач<ение> в <л. 90> наш<ей> ист<ории> им<ел> тот мом<ент>, когда в П<етре> В<еликом> ярко обнаруж<илось> прот<иворечие> личного начала с форм<ами> нар<одного> быт<а> и

нач<алось> то движ<ение>, вследств<ие> кот<орого> народн<ое> цел<ое> расп<алось> на две половины – на массу народ<а>, ост<ающуюся> в трад<иционных> родов<ых> форм<ах>, и на совокупн<ость> отд<ельных> личн<остей>, вступ<ивших> на путь индивид<уального> просвещ<ения> – так наз<ываемую> интеллиг<енцию>. Это раздв<оение> интеллиг<енции> и народа, начавш<ееся> с петров<ской> реформы, явл<яется>, т<аким> о<бразом>, нач<алом> русск<ого> просвещ<ения>.

Славяноф<илы> и зап<адники>

Зад<ача> индивид<уального> просв<ещения> – исх<одя> из личн<ой> самод<еятельности> найти ист<инное> <л. 90 об.> содерж<ание> и руков<одящее> нач<ало> жизни. Русск<ой> интелл<игенции> не пришл<ось> самост<оятельно> разреш<ить> эту зад<ачу>, котор<ая> уже была поставл<ена> и в теч<ение> мног<их> век<ов> разреш<алась> интеллиг<енцией> западноевроп<ейской>. И поскольку разв<итие> личн<ости> и индив<идуальное> просв<ещение> им<ели> знач<ение> вселенское, общечелов<еческое> – русск<ая> интеллиг<енция> не могла сделать иначе как примкн<уть> к этому просв<ещению>, должна была пойти в ученье к Европе, пройти европ<ейскую> школу. И сначала, разум<еется>, школу элем<ентарную>.

XVIII век

<л. 91> С XIX в<ека> начин<ается> прав<ильное> и послед<овательное> усв<оение> русск<ой> интелл<игенцией> нач<ал> западн<ого> индив<идуального> просв<ещения>. Какие же это были начала?

Исх<одная> точка инд<ивидуального> просв<ещения> есть стремл<ение> личн<ости> из себя опред<елить> и устр<оить> все свои отнош<ения>, всё что прежде опред<елялось> пред<анием> и автор<итетом>. Пред<ание> и авт<оритет> имели прежде вс<его> характ<ер> религиозн<ый>, и перв<ое> проявл<ение> личн<ого> нач<ала> [явл<ялось>] им<ело> место в обл<асти> религ<ии>. Личн<ость> хоч<ет> сама опред<елить> св<ое> отн<ошение> к абс<олютной> ист<ине> св<оей> жизни, вступ<ить> в непосредств<енную> связь и взаимод<ействие> с Бож<еством>.

Отрицается всяк<ое> внешн<ее> поср<едничество> между душ<ой> челов<ека> и <л. 91 об.> Богом, отриц<ается> внешн<яя> церковь, утвержд<ается> прямое, непоср<едственное> общ<ение> души с Богом. Таково основн<ое> нач<ало> *мистициз<ма>*,

отриц<ающего> внешн<юю> религ<ию>, утвержд<ающего> религ<ию> внутр<еннюю>. И в эт<ом> его ист<ина>, [пот<ому что>] ибо что такое религ<ия> без эт<ого> внутр<еннего>, прям<ого> общ<ения> души с Богом. Вся внешн<яя> рел<игия>, все религ<иозные> и церк<овные> формы – всё это им<сет> смысл и силу только как выраж<ение>, обнаруж<ение> и реализ<ация> этой внутр<енней> связи души с Богом, внутр<еннее> ощущ<ение> душою Бога [в кот<ором> Бог как действит<ельно> существующий], без этого религ<ия> [превр<ащается>] есть или восполн<ение> действ<ительности> для <л. 92> челов<ека> и челов<ечества>, или же средство обмана и маск<а> насилия. Но если это внутр<еннее>, субъект<ивное> отнош<ение> души к Богу есть ист<инный> ист<очник> мистиц<изма> и сост<авляет> настоящ<ее> основ<ание> всякой религ<ии>, то мистиц<изм> греш<ит> тем, что останавл<ивается> на этом одн<ом> основ<ании>, не ид<ет> дальше, довольств<уется> одн<им> фундам<ентом> вм<есто> храма. [Это] Мистиц<изм> есть перв<ый> шаг в разв<итии> личн<ого> нач<ала>. Здесь оно, достат<очно> сильное для того, чтобы освоб<одиться> от всех внешн<их> форм, от всего религ<иозного> *пред<ания>*, недост<аточно> сильно для [того чтобы освоб<одиться>] своб<одного> отнош<ения> к сам<ому> Бож<еству>, оно им всецело <л. 92 об.> поглощ<ается>, и мист<ицизм> явл<яется> как самозакл<ание> души для Бога. Но Бог не нужд<ается> в эт<ом> самоз<аклании>, да и душе оно мож<ет> дать только минутное удовлетв<орение>. Душа не мож<ет> ведь распл<ыться> как капля. И как бы она в него ни погруж<алась>, как бы она ни была поглощ<ена> бож<ественной> [созерц<анием>] жизнью, если эта бож<ественная> жизнь откр<ывается> для нее только в ее собств<енном> внутр<еннем> ощущ<ении>, то она неизбежно опять возвращ<ается> к себе – она есть то, что *остает<ся>*, а Бож<ественная> жизнь оказ<ывается> одн<им> из ее сост<ояний>, и вот мист<ицизм> – самозакл<ание> челов<еческого> нач<ала>, сменяется его самопризн<анием>, самоутв<ерждением> личности, разума <л. 72> челов<ека> как верх<овного> нач<ала> всего, явл<яется> то напр<авление> индив<идуального> просвещ<ения>, кот<орое> в св<оих> разл<ичных> видоизм<енениях> получ<ило> назв<ание> *гуман<изма>*, *рац<ионализма>*, *ид<еализма>* и сущн<ость> кот<орого> сост<оит> в том, что всё став<ится> в зависим<ость> от свободно-разумн<ого> нач<ала> челов<еческой> личн<ости>, не призн<ающего> нич<его> выше себя и допуск<ающего> всё

другое, лишь поскольку оно вход<ит> в форму его *понятий*, явл<яется> как его *идея*. И в эт<ом>, кон<ечно>, рац<ионализм> прав – в самом деле, для того чтобы личн<ость> могла своб<одно> соед<иниться> с как<им> бы то ни было сод<ержанием> и усв<оить> его, чтоб она могла позн<ать> его как ист<иннос>, оно должно быть введено в понятия личн<ого> разума, должно стать его идеей; это есть <л. 72 об.> необх<одимая> *форма*, кот<орая> должна прин<адлежать> всяк<ой> ист<ине>, только форма – где же содерж<ание>?

герм<анская> филос<офия>

невозм<ожность>

Если ясно, что всё, чтобы б<ыть> усв<оенным> чел<овеческой> личн<остью>, должно стать пон<ятием> разума, т. е. должно быть понято, то столь же ясно, что всё само по себе не мож<ет> б<ыть> понятием, п<отому> ч<то> тогда и понимать было бы нечего. Ит<ак>, при вс<ей> св<оей> безусл<овной> прав<де> как необх<одимой> формы ист<ины> личн<ый> разум челов<ека> нужд<ается> в содерж<ании> и с эт<ой> ст<ороны> явл<яется> зависим<ым>. И незач<ем> б<ыло> *иск<ать>* эт<ого> содерж<ания> личн<ой> жизни. Оно само навязыв<ается> с неотраз<имой> силою. Если рац<ионализм> мог отвергнуть <л. 73> мистич<еское> религ<иозное> содерж<ание> личн<ой> жизни как что-то субъект<ивное> и фантаст<ическое>, то он не мог сдел<ать> того же с матерьяльн<ым> содерж<анием> челов<еческой> жизни, кот<орое> грубо заявл<яет> свои права как неустраним<ый> факт действ<ительности>. Бог не навяз<ывается> челов<еку>, не насил<ует> его, от Бога можно уйти, но от материи и ее треб<ований> не уйти челов<еку> – и вот после того как личн<ое> созн<ание>, отвергнув в себе бож<ественное> нач<ало>, усомн<илось> и в св<оем> [чисто] форм<ально>-чел<овеческом> начале, увидав пустоту и бесплодн<ость> чист<ого> раз<ума>, бессод<ержательность> отвл<еченных> идей, ему остав<алось> только вполне отдаться <л. 73 об.> [материальному началу] материи и в животной природе челов<ека> призн<ать> наст<оящий> источник его жизни. Чисто челов<еческое> нач<ало> сильно только в идее, но нужна реальн<ость>, и она дается мат<ериальной> природ<ой>. Но мат<ериальная> жизнь чел<овека> есть именно то, что не зав<исит> от него сам<ого>, от его личн<ого> нач<ала>, в мат<ериальной> ж<изни> он прим<ыкает> к внешн<ей> природе, его обусловл<ивающей>; как мат<ериальное> сущ<ество> чел<овек> есть только часть

вещ<ественного> мира, явл<яющаяся> вполне завис<имой> от др<угих> явл<ений>, никак<ой> самост<оятельности> не имеющ<ая>. Т<аким> о<бразом>, обращ<ение> к мат<ериальному> нач<алу> в чсл<овеке> вед<ет> к призн<анию> мат<ериальной> прир<оды> вообще как наст<оящего> бытия и основ<ания> всяк<ой> ист<ины>.

<л. 28> В эт<ом> нов<ом> св<осм> напр<авлении> индив<идуальнос> просв<ещение> очев<идно> прих<одит> к самоотр<ицанию>. Ведь его исх<одной> точк<ой> было призн<ание> безусл<овных> пр<ав> личн<ости>. Но [у нее нет] прир<ода> не призн<ает> эт<их> безусл<овных> прав. Что зн<ачат> без<условные> пр<ава> чел<овека> перед кирпич<ом>, кот<орый> пад<ает> ему на голову, перед землей, кот<орая> обвалив<ается> у н<его> под ног<ами>. Если и буд<ут> устр<анены> все пагубн<ые> для чел<овека> случ<айности>, то ост<анется> одно неустр<анимое> явл<ение>, один непрел<ожный> зак<он> мат<ериальной> прир<оды>, от кот<орого> не уйд<ет> личн<ость> со вс<еми> св<оими> мним<ыми> прав<ами>, – зак<он> смерти.

И какие это безусл<овные> права и абс<олютное> знач<ение> у сущ<ества>, кот<орое> сегодня есть, а завтра нет. Чел<овеческая> <л. 28 об.> личн<ость> могла заявл<ять> и защищ<ать> свои права против всяк<ого> челов<еческого> насил<ия>, против гнета предания и авт<оритета>, могла отст<аивать> эти пр<ава> прот<ив> пап и королей, но против силы мат<ериальной> прир<оды> она бессильна – и бесправна, п<отому> ч<то> etc. – отказ<ывается> от св<оих> пр<ав>.

Этим безысх<одным> противор<ечием> между заявл<ением> бсзусл<овных> прав личн<ости>, во имя кот<орых> сов<ершается> всё просв<етительное> движ<ение>, и ее факт<ическим> бессил<ием> и лог<ическим> бесправ<ием> перед призн<анной> за ист<ину> мат<ериальной> прир<одой> – на эт<ом> прот<иворечии> ост<ановилось> зап<адное> инд<ивидуальное> просв<ещение>.

Далее в том же напр<авлении> двиг<аться> невозм<ожно>. Все нач<ала> челов<еческой> жизни – мист<ицизм>, рац<ионализм> и мат<ериализм> <л. 29> – исчерп<аны>. Кроме Бога над соб<ой>, разума в себе и вещ<ественного> мира круг<ом> себя и под соб<ой> для челов<ека> [конечно] ничего [знать] сущ<ествовать> не мож<ет>. А это в позн<ании> и призн<ается> несост<оятельным>.

Русск<ое> просв<ещение> послед<овательно> прошло тот же путь.

Русск<ий> мистиц<изм.

Нравственно-практич<еский> характ<ер>.

Филантропия и обскурант<изм>.

Русск<ий> гуманизм.

Из писем Бел<инского>

Нигилизм

Его двойное противоречие.

<л. 29 об.>

NB. К предыдущему.

Папство было в силах избавиться от плотского разврата (преобразования Григория VII), но было осилено грехами духа (Иннокентий III).

5

<л. 44> *Анаксимандр*

Началом и стихией сущего называл *беспредельное* (τὸ ἄπειρον), первый употребивши этот термин «начало» (ἀρχή), говоря, что оно не есть ни вода, ни другая какая-либо из так называемых стихий, а некоторая иная неопределенная природа, из которой порождаются все миры. И из чего, говорит он, происходят все существа, тем же и погибают, как и должно, ибо они должны оправдаться и искупить вину своего существования в порядке времени.

Из беспредельного всё порождается выделением противуположностей. Самому же ему нет начала, ибо тогда оно имело бы и предел, будучи же беспредельным началом, оно есть <л. 44 об.> непроисходящее и неисчезающее, бессмертное и нерожденное, всё в себе содержащее и всем управляющее.

<л. 45> *Гераклит*

Говорит, что всё движется и ничто не пребывает, и, уподобляя все существующее течению реки, говорит, что невозм<ожно> войти дважды в одну и ту же реку. – Противуположн<ости> сход<ятся>, и из различий происход<ит> лучшая гармония, и все рождается раздором. Свяжи целое и нецелое, сходящееся и расход<ящееся>, согласн<ое> и несогл<асное>, и изо всего одно и из одного всё. – Ибо гармония мира есть сложная, подобно лире и луку. (Объясн<ить>.) – Раздор назыв<ает> Гер<аклит> отцом, царем и госп<одином> вс<его> сущ<ествующего>. Пориц<ает> Гомера ..... Ибо все сущ<ествующее> есть только чрез взаимн<[ую]ое> [враж<ду>] противод<ействие> и борьбу. Жизнь одн<ого> есть см<ерть> другого.

Но не только все сущ<ествующее> наход<ится> в пост<оянной> вражде друг с другом, но и с сам<им> соб<ою>. Все сущ<ествующее> есть пост<оянное> самоуничт<ожение>, пост<оянный> перех<од> в св<ое> друг<ое>.

<л. 45 об.> *Огонь*. Вселенная не созд<ана> никем из богов, но всегда была, есть и будет вечно живой огонь, попеременно возгор<ающийся> и погасающий.

На огонь всё разменив<ается>, и огонь на всё – как золото на вещи и вещи на золото. – Из огня всё состоит и в него же разрешается, и происходит всё по закону необходимости и чрез превр<ащение> в противуп<оложное> соглас<уется?> всё существ<ующее>.

ὁδός ἄνω κάτω μίη.

Ἓν τὸ σοφὸν. κτλ.

Πολυμαθίη νοῦν οὐ διδάσκει

Общее. (Сон и бодрств<ование>)

Худые свидетели глаза и уши и годятся только для людей с варварскими душами. Сухая душа мудрейшая и лучшая, и скрытая невидимая связь лучше явной.

6

<л. 40> *Анаксимандр* (611 до Р. Х. в Милете): ἐξ ὧν <δὲ> ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην <...> τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

А из каких [начал] вещам рожденье ... назначенный срок времени.

Гераклит (500 в Эфесе). 1. διαφερόμενον <γὰρ> ἀεὶ ξυμφέρεται.

2. συνάψειας οὖλα etc.

3. εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν.

4. ἀγαθὸν καὶ κακὸν εἶναι ταὐτὸν.

5. τὰ ἐναντία ταὐτά.

6. Heraclitus ergo cum diceret omnem rem esse et non esse et opposita simul consistere, contradictionem veram simul esse statuebat et omnia dicebat esse vera. ... per Heraclitum contradictiones simul veras esse docuit... Heracliti autem sententiam hanc esse, ait, omnia vera esse et omnia falsa.

7. Εἰ δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνὸν καὶ Δίκην ἐρεῖν· καὶ γινόμενα πάντα κατ᾽ ἔριν καὶ χρεώμενα.

8. Πόλεμος πατὴρ πάντων.

9. Против Гомера.

10. Τῶν δὲ ἐναντίων τὸ μὲν ἐπὶ τὴν γένεσιν ἄγον καλεῖσθαι πόλεμον καὶ ἔριν· τὸ δ' ἐπὶ τὴν ἐκπύρωσιν ὁμολογίαν καὶ εἰρήνην· καὶ τὴν μεταβολὴν ὁδὸν ἄνω κάτω· τόν τε κόσμον γίνεσθαι κατὰ ταύτην.

11. Ἄνθρωποι θεοὶ θνητοί· θεοὶ ἄνθρωποι ἀθάνατοι ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, θνήσκοντες τὴν ἐκείνων ζωήν.

<л. 40 об.> 12. Καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν καὶ ἐν τῷ ξῆν ἡμᾶς ἐστί καὶ ἐν τῷ τεθνάναι.

13. Ταὐτό τ' ἔστι ζῶν καὶ τεθνηκὸς ... τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι, ἐκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.

14. Ὁδὸς ἄνω κάτω μίη.

15. ὅτι πῦρ <...> τὰ συμπάντα δι' ἀέρος τρέπεται εἰς ὑγρὸν, τὸ ὡς σπέρμα τῆς διακοσμήσεως, ὃ καλεῖ θάλασσαν.

16. Ψυχῇσι θάνατος ὕδωρ γενέσθαι.

17. Ψυχῇσι (φάναι) τέρψιν, μὴ θάνατον, ὑγρῇσι γενέσθαι, τέρψιν δὲ εἶναι αὐταῖς τὴν εἰς τὴν γένεσιν πτῶσιν.

18. Ἐστὶ ταὐτὸ τέρψις, ἀτερψίη.

19. Ψυχὴ ξηρὰ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.

20. Ἀΐδης καὶ Διόνυσος ὠϋτὸς.

20. ὡς γὰρ ἐκείνην φυλάττουσαν ἐκ μὲν ἑαυτῆς τὸν κόσμον, ἐκ δὲ τοῦ κόσμον πάλιν αὖ ἑαυτὴν ἀποτελεῖν, πυρὸς τ' ἀνταμείβεσθαι πάντα, φησὶν ὁ Ἡράκλειτος, καὶ πῦρ ἀπάντων, ὥσπερ χρυσοῦ χρήματα, καὶ χρημάτων χρυσός.

21. Πάντα τε γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην καὶ διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς ἡρμόσθαι τὰ πάντα.

22. У Стобея: Ἡράκλειτος εἱμαρμένην δὲ λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν τῶν ὄντων.

23. Ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει, Ζηνὸς ὄνομα.

24. Ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο ὥστε γινώσκειν (ἢ γὰρ θεὸς ἢ θηρίον) ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον.

<л. 41>

Физиологизм, идеологизм

по материи позн<ания> – сенсуализм – идеализм

по предмету позн<ания> – [реализм] феноменализм – нуменализм

по источнику – эмпиризм – рационализм

по цели – гедонизм – формальный морализм

Положительная философия
по мат<ериалу?> позн<ания> – аффектуализм
по предм<ету> позн<ания> – панзоизм
по источн<ику> – [интуитивизм] мистицизм
по цели – эвдемонизм

первобытная теософия
школьная философия
окончательная теософия

10 пифагорейских категорий: 1. πέρας – ἄπειρον. 2. περιττὸν – ἄρτιον. 3. ἓν – πλῆθος. 4. δεξιὸν – ἀριστερόν. 5. ἄρρεν – θῆλυ. 6. ἠρεμοῦν – κινούμενον. 7. εὐθὺ – καμπύλον. 8. φῶς – σκότος. 9. ἀγαθὸν – κακόν. 10. τετράγωνον – ἑτερόμηκες.

Ксенофан: 1. Εἷς θεὸς, ἔν τε etc.
2. Οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει.
3. Αἰεὶ δ' ἐν ταὐτῷ τε μένειν κινούμενον οὐδέν
οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοθεν ἄλλῃ.
4. ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.
Парменид. 1. τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.
2. Τωὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα.
Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν, <л. 41 об.>
εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο παρὲκ τοῦ ἐόντος.
3. ἡ μέν, ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
Πειθοῦς ἐστι κέλευθος, ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ.
ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,
τὴν δέ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν (οὐ γὰρ ἐφικτόν)
οὔτε φράσαις.
4. ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα·
μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδοῦ κατὰ τήνδε βιάσθω,
νωμᾷν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουήν
καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.
Μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτῃ δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
οὖλον, μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον·
οὔ ποτ' ἔην οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἓν ξυνεχές·

5. Χρή σε λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ εἶναι τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
Πρῶτ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος εἴργε νόημα·
αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
πλάζονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φορεῦνται.
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
κοὐ ταὐτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

7

<л. 42> [Философия] Учение Анаксагора предст<авляет> итог всего предш<ествующего> разв<ития> греч<еской> фил<ософии> [всего древн<его>]. Это учение содерж<ит> в себе все те главн<ые> мом<енты>, на кот<орых> поперем<енно> остан<авливался> филос<офский> ум грек<ов>.

Во-1х, Ан<аксагор> вид<ит> в существ<ующей> материальн<ой> стих<ии> множ<ественность>, кот<орую> он назыв<ает> Хаосом или смеш<ением> вс<ех> вещ<ей> – ὁμοῦ πάντα χρήματα. Мат<ериальная> прич<ина>. Прогр<есс> отн<осительно> атомизма. Во-2х, он призн<ает>, что этот хаос [им<еет>] нос<ит> в себе возм<ожность> ед<инства>, и прит<ом> не того прост<ого>, на кот<ором> ост<ановились> эл<еаты>, а единства опред<еленного> и сложн<ого>, что эт<от> хаос мож<ет> быть превр<ащен> в косм<ос>, т. е. в некот<орое> гарм<оническое> целое, [и эт<о> гарм<оническое>], в силу того что все элем<енты> сущ<его> предст<авляют> опред<еленное> кач<ественное> различ<ие>, в силу кот<орого> однородное соед<иняется> с однородн<ым>. Так что всякое <л. 42 об.> конкр<етное> бытие, напр<имер> челов<еческое> тело, не есть просто внешн<ее> соед<инение> част<иц> или атомов, а соед<инение> элем<ентов>, уже по св<оим> внутр<енним> кач<ествам> предрасп<оложенных> к такому именно, а не к друг<ому> как<ому>-ниб<удь> соед<инению>, – так<ие> элем<ентарные> кач<ественные> опред<еленности> Анаксаг<ор> назыв<ает> гомэомериями. Первон<ачально> все эти элем<енты> наход<ятся> в смеш<ении> и безразл<ичии>, в хаосе. Это есть неист<инное>, недолжн<ое> бытие, ист<инное> же и должн<ое> бытие всего сущ<ествующего> есть космос, т. е. гармонич<еское> соед<инение> элем<ентов> по их родов<ым> качеств<ам>. Здесь виден прогр<есс> не только по отн<ошению> к элеат<ам>,

кот<орые> не шли далее ут<верждения> прост<ого> безусл<овного> единства, но также прогр<есс> и относ<ительно> пифаг<орейцев>, <л. 43> кот<орые> поним<али> идею единства как гармонию, но как гармон<ию> по преим<уществу> колич<ественную>, так как, исходя из понят<ия> *числа* как того, что налаг<ает> некот<орый> идеальн<ый> пред<ел> на матерьяльн<ое> бытие, само по себе безгран<ичное> или неопред<еленное>, они во вс<ем> иск<али> матем<атические> отношен<ия> и в них видели чистейш<ее> выраж<ение> ид<еального> всеед<инства>. Но число и мера есть [отнош<ение>] опред<еление> внешн<ее> и относ<ительное>, само по себе безразл<ичное> к опред<еленности>, ибо отвеч<ая> на вопр<ос> «сколько?», оно не отв<ечает> на вопр<ос> «что?». Колич<ество> есть отнош<ение> сов<ершенно> общее, для кот<орого> безразл<ичны> инд<ивидуальные> особ<енности> того, что вход<ит> в эт<о> отн<ошение>. Между т<ем> эти особ<енности> не только сущ<ествуют>, но и опред<еляют> соб<ою> самые колич<ественные> отнош<ения> (прим<ер> из химии).

У атом<истов> начало соед<инения> – случ<ай>, у Пифаг<ора> число, у Анакс<агора> инд<ивидуальное> кач<ество>. «Нич<то> не дел<ается> по случ<аю> ....»

<л. 43 об.> Учение Анаксагора как Summa древнейшей греческой философии.

1. (causa materialis) ὁμοῦ πάντα χρήματα. Прогресс относительно атомизма.

2. (causa formalis) Качественное соединение по гомэомериям. Прогресс относительно элеатов и пифагорейцев.

3. (causa efficiens). Νοῦς – прогресс относительно Эмпедокла.

В понятии Νοῦς философствующий ум приходит к самому себе.

Переход к софистам. Софисты и буддисты.

8

<л. 27> Соф<исты> опуст<ошают> созн<ание> ото вс<его> [того] сод<ержания>, кот<орым> оно прежде опред<елялось>, не только от того сод<ержания>, кот<орое> дав<алось?>.

Все свед<ено> к личн<ости>. Личн<ость> свед<ена> к *воле*. Содерж<ание> воли – у софист<ов> матерьяльно. Сокр<ат>: summum bonum, цель существ<ующего> – общее, объект<ивно> *познаваемое*. Метод познания.

Аристипп: сенсуал<изм>, наслажд<ение> (ἡδονή). ἔχω οὐκ ἔχομαι. Mihi res non me rebus subjungere conor. Феодор: χαρά.

Гегезий πεισιθάνατος: счастие – пустое слово, жизнь не им<еет> ник<акой> цены, смерть предпочтительна.

Антисф<ен>: для счастия достат<аточно> одной добродетели.

9

<л. 16> Мегарики утв<ерждают>, что пот<енция> не отлич<ается> от действ<ительности>, то, что не действ<ительно>, не им<еет> и потенц<ии>, так что, напр<имер>, тот, кто не строит дома, не им<еет> и способн<ости> или возм<ожности> строить, и т. д. Но в так<ом> случ<ае> тот, кто не занят в данн<ое> вр<емя> постр<ойкой>, не мог бы быть и зодч<им>, ибо быть зодч<им> знач<ит> только им<еть> способн<ость> к постр<ойке> зданий, и если зодч<ий>, в то вр<емя> как он не стр<оит>, тер<яет> свое иск<усство>, то откуда он его снова получ<ает>, когда начин<ает> строить? – Также все чувств<енное> или телесн<ое> в т<аком> случ<ае> имело бы бытие только в действ<ительном> восприятии или ощущ<ении> (что свод<ится> к уч<ению> Протаг<ора>), но [в т<аком> случ<ае>] тогда и чувства чел<овека>, или способн<ость> к ощущ<ению>, сущ<ествовали бы> только в действ<ительном> ощущ<ении> и не было бы разн<ицы> между слеп<ым> и зряч<им>, глух<им> и слыш<ащим>, ибо эта разн<ица> полаг<ает> только возм<ожность> или пот<енцию> зрения или слуха, ибо в действ<ительности> и зряч<ий> часто не вид<ит.> – Нужно, далее, при так<ом> воззр<ении> отриц<ать> всяк<ое> измен<ение> и движ<ение>, ибо если бы данн<ому> актуально измен<ению> или движ<ению> не предш<ествовала> его пот<енция>, то они происход<или> бы из нич<его> и были бы чудом. На самом же деле пот<енция> отлич<ается> от действ<ительности>, и потенц<иально> сущ<ествующее>, т. е. быть могущ<ее>, мож<ет> и не быть (акт<уально>), так же как потенц<иально> не сущ<ествующее> или могущ<ее> не быть, есть (т. е. актуально), так же имеющ<ее> потенц<ию> движ<ения> мож<ет> не двиг<аться> (я могу ход<ить>, но сижу) [и с друг<ой> стор<оны> псих<ическое> тело, кот<орое> вечно движ<ется>, не им<еет> пот<енции> движ<ения>]. Вообще же потенц<ия> оказ<ывается> из акта, т. е. когда явл<яется> усл<овие> эт<ого> акта, то есть если есть потенц<ия>, ему соотв<етствующая>, то он необход<имо> происход<ит>. <л. 16 об.> Потенц<ия>

быв<ает> [пол<ожительной> и отриц<ательной>] активн<ой > и пассивн<ой>; далее, акт быв<ает> чисто физич<еским>, или необход<имым>, или же духовн<ым>, или своб<одным> Ἐπεὶ δ' αἱ μὲν ἐν τοῖς ἀψύχοις ἐνυπάρχουσιν ἀρχαί τοιαῦται, αἱ δ' ἐν τοῖς ἐμψύχοις καὶ ἐν ψυχῇ καὶ τῆς ψυχῆς ἐν τῷ λόγον ἔχοντι, δῆλον ὅτι καὶ τῶν δυνάμεων αἱ μὲν ἔσονται ἄλογοι αἱ δὲ μετὰ λόγου. Различ<ие> между ними. Абстрактные возможн<ости?> знач<ат?> желания.

Действит<ельность>; невозм<ожность> ее общ<его> опред<еления>, поясн<ить> частн<ыми> пример<ами>. Различ<ается> действ<ительность>, имеющ<ая> границу или цель вне себя, и действ<ительность>, закл<ючающая> цель сама в себе. – Действит<ельность> первее потенции – по понятию безусловно, по времени же только однородная, но та же самая численно. – Вечное и необходимо сущее есть действительность.

Критика Арист<отелевского> уч<ения> о δύναμις и ἐνέργεια.

10

<л. 72> Что такое знание (ἐπιστήμη)?

Опред<еление> Феэтета чрез частн<ые> виды знания.

Опред<еление> знания как ощущения: тот, кто знает что-нибудь, чувствует, что он знает, и след<овательно> ... Это опред<еление> тожд<ественно> с принцип<ом> Протагора.

1. δοκεῖ οὖν μοι ὁ ἐπιστάμενός τι αἰσθάνεσθαι τοῦτο ὃ ἐπίσταται, καὶ <...> οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις.

2. φησὶ γάρ που "πάντων χρημάτων μέτρον" ἄνθρωπον εἶναι, "τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν".

Ощущения тепла и холода. 3. (τὸ δέ γε "φαίνεται" αἰσθάνεσθαί ἐστίν) Φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις ταὐτόν. Тождество Протагорова принципа с Гераклитовым.

4. ὡς ἄρα ἓν μὲν αὐτὸ καθ' αὐτὸ οὐδέν ἐστιν, οὐδ' ἄν τι προσείποις ὀρθῶς οὐδ' ὁποιονοῦν τὶ ..... ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται πάντα ἃ δή φαμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες· ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ' οὐδέν, ἀιεὶ δὲ γίγνεται. <...> "Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν". Движение – начало огня и всякой жизни. Всякое качество, напр<имер> белый цвет, не есть что-нибудь ни вне твоих глаз, ни в них etc. Если бы качества принадлежали самим вещам или самому субъекту, то невозможно было бы изменение. Относительность количественных определений.

Если всё есть движение, то всякое качество в субъекте и объекте происходит из встречи двух движений (пример зрения).

<л. 72 об.> 5. ὡς τὸ πᾶν κίνησις ἦν καὶ ἄλλο παρὰ τοῦτο οὐδέν, τῆς δὲ κινήσεως δύο εἴδη, πλῆθει μὲν ἄπειρον ἑκάτερον, δύναμιν δὲ τὸ μὲν ποιεῖν ἔχον, τὸ δὲ πάσχειν. ἐκ δὲ τῆς τούτων ὁμιλίας τε καὶ τρίψεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται ἔκγονα πλήθει μὲν ἄπειρα, δίδυμα δέ, τὸ μὲν αἰσθητόν, τὸ δὲ αἴσθησις, ἀεὶ συνεκπίπτουσα καὶ γεννωμένη μετὰ τοῦ αἰσθητοῦ.

Ничто не есть само по себе, а только отношение. Человек, камень и т. п. суть только собрания, или совокупности, движений.

О сне, болезнях, безумии и т. д.

Возражение и его устранение.

Сократ и вино. Еще об относительности качеств. То, что действ<ует> на меня, относится ко мне, а не к другому, я это чувствую, а [не] другой нет; итак, мое ощущение истинно по отношению меня. Отсюда тождество <принципов> Г<ераклита>, П<арменида>, Ф<еэтета>.

Возражения: 1. Ad hominem. 2. О речи варваров и чтении безграмотного 3. О памяти. 4. Единство знания и множеств<енность> ощущений. – Ответ Протагора. Признание *субъективной* истины как относит<ельного> блага.

Новые возражения: 1. Отношение знания к будущему. 2. Теория всеобщего движения, проведенная во всей последовательности, приводит к абсурду. 3. Общие понятия (бытие, тождество, различие, число и т. д.) не даны в ощущениях – для них нет органа. Итак, [знание] истина сост<оит> не в ощущениях и в рассуждении о них. Определение знания как ἀληθὴς δόξα. Апории о ложном суждении или мнении.

<л. 73> Нельзя знать что такое ложн<ое> сужд<ение>, не зная, что такое знание.

Возражение против опред<еления> знания как δόξα от ораторского искусства. Истинное или верное мнение может быть без знания.

Третье определение ἡ μετὰ λόγον ἀληθὴς δόξα ἐπιστήμη ἐστι. Элементы и целое.

Различные значения «λόγος»:

1. образ мысли, выраженный в слове;
2. определение целого его элементами;
3. определение различий вещи.

Опровержение опред<елений> знания.

Республика

Различ<ие> мышл<ения> о чувств<енном> (реальн<ом>) от мышл<ения> о мыслим<ом> (идеальн<ом>). Три степени последн<его>: διάνοια, διαλεκτική и созерцание (νόησις).

1. Νοῦν οὐκ ἴσχειν περὶ αὐτὰ δοκοῦσί σοι, καίτοι νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς. *διάνοιαν* δὲ καλεῖν μοι δοκεῖς τὴν τῶν γεωμετρικῶν τε καὶ τὴν τῶν τοιούτων ἕξιν ἀλλ᾽ *οὐ νοῦν,* ὡς μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ διάνοιαν οὖσαν.

2. Αγουσαι πρὸς τὴν νόησιν ἑλκτικαὶ πρός οὐσίαν ..... προσαναγκάζον *αὐτῇ τῇ νοήσει* χρῆσθαι τὴν ψυχὴν ἐπ᾽ αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν.

3. ὡς ὀνειρώττουσι μὲν περὶ *τὸ ὄν,* ὕπαρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν, ἕως ἂν ὑποθέσεσι χρώμεναι ταύτας ἀκινήτους ἐῶσι, μὴ δυνάμεναι λόγον διδόναι αὐτῶν.

4.Теперь познай, чтó я называю другим отделом умопостигаемого, а именно то, до чего разум сам собой достигает (οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἅπτεται), <л. 73 об.> когда он силой размышления (τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει) образует себе предположения (ὑποθέσεις), которые не суть (для него) начала, а по истине (τῷ ὄντι) только предположения, – образует их как бы некоторые подходы и разбеги (οἷον ἐπιβάσεις <τε> καὶ ὁρμάς), чтобы, посредством них идя к тому, что уже не есть предположение (μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου), к началу всего (ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών), и его схватывая, и затем обращаясь к тому, что в этом начале содержится, нисходить опять к концу, не пользуясь ничем чувственным, но единственно из чистых понятий исходя, чрез (чист<ые>) понят<ия> продолжаясь и в понятиях оканчиваясь.

11

<л. 72> Идея как единая сущность однородных вещей. αὐτὸ μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον.

Кто любит и познает прекр<асные> вещи, о самой же красоте ничего не знает, живет как бы во сне, принимая призраки за действ<ительно> сущ<ее>. Бодрствующим же, напрот<ив>, мож<ет> быть назван только тот, кто признает само прекр<асное> и способ<ен> *созерц<ать>* его (καθορᾶν) и не смеш<ивает> его с тем, что ему причастно. Его мышление мож<ет> быть назв<ано> γνωσις ὡς γιγνώσκοντος <...> τοῦ δὲ δόξαν ὡς δοξάζοντος. Знание им<еет> своим предметом сущее; не сущее совс<ем> не

мож<ет> быть предм<етом> знания; то же, что наход<ится> между сущ<им> и не сущ<им>, есть предм<ет> мнения. Идея есть чистое выражение сущего; то же, что причастно идее, поскольку также причастно и другому, т. е. отрицанию идеи, причастно небытию и есть соедин<ение> сущего и несущего; таковы все вещи, подлежащ<ие> количеств<енным> и чувственным, качеств<енным>, опред<елениям>.

Τοὺς αὐτὸ ἄρα ἕκαστον τὸ ὂν ἀσπαζομένους φιλοσόφους <...> κλητέον.

Все идеи суть выраженье сущего; но само сущее получает абсол<ютное> знач<ение>, лишь поскольку <л. 72 об.> ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα. Оно есть благо; а след<овательно>, и все ост<альные> выраж<ения> сущ<его> (идеи) им<еют> знач<ение>, лишь поскольку они причастны этой высшей идее блага; ибо, как наивно выраж<ается> Пл<атон>, какая нам польза иметь всё, если мы не им<еем> блага, или познавать всё другое, если не позн<аем> благ<а>.

ἢ οἴει τι πλέον εἶναι πᾶσαν κτῆσιν ἐκτῆσθαι, μὴ μέντοι ἀγαθήν; ἢ πάντα τἆλλα φρονεῖν ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ, καλὸν δὲ καὶ ἀγαθὸν μηδὲν φρονεῖν.

Обыкновенно благо опред<еляется> как наслажд<ение> или как разум<ение> – но наслажд<ение> хорош<им> и разум<ение> блага. Благо есть то, к чему всякая душа стрем<ится> и ради чего она всё дел<ает>, т. е. благо есть высшая цель всяк<ого> сущ<его>, даже красота и правда им<еют> знач<ение>, лишь поскольку они суть блага (ὅπῃ ποτὲ ἀγαθά ἐστιν). На вопр<ос>, что же такое само благо, Сокр<ат> не дает прям<ого> отв<ета>, но прибег<ает> к сравн<ению>; он упод<обляет> идею блага солнцу. Для мира мыслим<ого> она им<еет> то же знач<ение>, как<ое> солнце им<еет> для м<ира> чувств<енного>. ὅτιπερ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρός τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρός τε ὄψιν καὶ τὰ ὁρώμενα.

Τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι: αἰτίαν <δ'> ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας, ὡς γιγνωσκομένης μὲν διανοοῦ ... ἐπιστήμην δὲ καὶ ἀλήθειαν, ὥσπερ ἐκεῖ φῶς τε καὶ ὄψιν ἡλιοειδῆ μὲν νομίζειν ὀρθόν, ἥλιον δ' ἡγεῖσθαι οὐκ ὀρθῶς ἔχει, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀγαθοειδῆ μὲν νομίζειν ταῦτ' ἀμφότερα <л. 73> ὀρθόν, ἀγαθὸν δὲ ἡγεῖσθαι ὁπότερον αὐτῶν οὐκ ὀρθόν, ἀλλ' ἔτι μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν. И как солнце в видим<ом> мире не только дел<ает> видим<ым> существ<ующее>,

освещ<ая> его, но и сообщ<ает> им порожд<ающую> силу и растит и питает их, есть причина их развития, хотя само пребыв<ает> неизм<енным>. Так же и благо не только сообщ<ает> познаваемому познаваем<ость>, но и бытие и сущн<ость>, хотя само бытие это οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ ἀλλ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

Различн<ые> степени реальн<ого> познания в чувств<енном> и мыслим<ом> мире; четыре степени познания.

Пещера ..... Награды и почести

τῷ ὀξύτατα καθορῶντι τὰ παριόντα, καὶ μνημονεύοντι μάλιστα ὅσα τε πρότερα αὐτῶν καὶ ὕστερα εἰώθει καὶ ἅμα πορεύεσθαι, καὶ ἐκ τούτων δὴ δυνατώτατα ἀπομαντευομένῳ τὸ μέλλον ἥξειν.

Возвращение в пещеру.

Для познания блага необходимо цельное действие духа.....: σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιακτέον εἶναι, ἕως ἂν εἰς τὸ ὂν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη.

12

<л. 98> *Софист*

Начин<ается> с опред<еления> софистики: это искусство казаться всем, не будучи ничем, и говорить обо всем, не говоря ничего (истинного). Элейск<ий> гость указ<ывает> на трудн<ости> закл<ючения> в так<ом> опред<елении> – это знач<ит>, гов<орит> он, признавать, что не сущее есть. Τετόλμηκεν ὁ λόγος οὗτος ὑποθέσθαι τὸ μὴ ὂν εἶναι.

Но великий Парменид учил нас:

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ <...> εἶναι μὴ ἐόντα: ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα.

Но решим этот вопрос рассуждением. Можем ли мы выразить то, что совсем не есть (τὸ μηδαμῶς ὄν). Во всяк<ом> случ<ае> эт<от> предик<ат> не мож<ет> примен<яться> к чему-ниб<удь> из сущ<его>, он не мож<ет> также примен<яться> к *чему-ниб<удь>* (τὸ τι). Но кто не говор<ит> что-ниб<удь>, тот не гов<орит> ничего и даже совс<ем> не говор<ит>. Но тут явл<яется> апория соед<инения> сущ<его> с *числом*. Отсюда μὴ ὂν и ἔστιν ἀδιανόητόν τε καὶ ἄρρητον καὶ ἄφθεγκτον καὶ ἄλογον. Но в самом этом отриц<ании> не сущее выраж<ается> как существ<ующее> и един<ое> (ибо название как<ой>-ниб<удь> вещи есть уже обознач<ение> ее как одной). Но если не сущ<его> нет совс<ем> ни

в действ<ительности>, ни в мышл<ении>, ни в речи, тогда нет ни лжи, ни заблужд<ения>, ни видим<ости>, а след<овательно>, нет и истины – все безразлично.

Итак, должно подвергнуть критике [мне<ние>] принцип Парм<енида> и показ<ать>, что не сущ<ее> в известн<ом> отнош<ении> существ<ует> и что сущ<ее> также в изв<естном> отнош<ении> не есть. Сущее так же трудно объяснить, как и не сущее. <л. 98 об.> Обращение к философам. Единое и сущее. – Матерьялисты и идеалисты.

Определение сущего: τίθεμαι γὰρ ὅρον ὁρίζειν τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν *δύναμις*.

Переходя к односторонн<им> идеалистам, безусловно отделяющим οὐσία от γένεσις и призн<ающим> σώματι μὲν ἡμᾶς γενέσει δι' αἰσθήσεως κοινωνεῖν, διὰ λογισμοῦ δὲ ψυχῇ πρὸς τὴν ὄντως οὐσίαν, ἣν ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχειν φατέ, γένεσιν δὲ ἄλλοτε ἄλλως, элейск<ий> гость замеч<ает>, что они не допуск<ают> эт<ого> опред<еления> сущ<его> как силы, ибо по их мнению сила как активная, так и пассивная принадлежит исключ<ительно> к γένεσις, сущее же, свободное ото всяк<ого> измен<ения>, неподвижно в себе пребывающее, лишено всякой деят<ельности> и всяк<ого> страд<ания>, след<овательно> и всякой силы.

Но знать есть действие, а быть познаваемым есть страдание τὸ γιγνώσκειν εἴπερ ἔσται ποιεῖν τι, τὸ γιγνωσκόμενον ἀναγκαῖον αὖ συμβαίνει πάσχειν. А этим дается [жизнь] и движение.

τί δὲ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἢ ῥᾳδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι.

Если же он имеет ум, то имеет и жизнь, имеет то и другое в душе, имеющ<ий> же душу и жизнь не мож<ет> быть лиш<ен> движения. Но если сущее невозм<ожно> без движ<ения>, то с другой стороны оно невозможно, если бы все было в движ<ении>, по уч<ению> Гераклита.

<л. 99> Т<аким> о<бразом>, гов<орит> эл<ейский> г<ость>, мы, как дети, которым предлаг<ают> две игрушки на выбор, возьмем и то и другое и будем утвержд<ать>, что сущему равно принадл<ежат> и движение, и пребывание. Отношение сущего к пребыванию и движению. Одному субъекту принадлежит много предикатов; т<аким> о<бразом>, различн<ые> опред<еления> или идеи могут соединяться между собою. (Полемика против Антисфена.) Если никакая идея не мож<ет> быть соедин<ена> ни с как<ой> друг<ой> или быть ей прип<исана> и если бытие есть

идея, то ничто другое не мож<ет> быть соед<инено> с быт<ием>, т. е. ничто не существ<ует>. Невозм<ожность> мышл<ения> и речи в эт<ом> предпол<ожении>. – Но точно так же невозм<ожно>, чтобы все идеи соединялись между собою: есть идеи, исключающ<ие> друг друга непосредств<енно>. Итак, ост<ается> предпол<ожить>, что некот<орые> идеи мог<ут> соед<иняться> между соб<ою>, друг<ие> же не могут (сравн<ить> с букв<ами> азбуки. Грамматика и диалектика).

Исслед<ование> идей: [бытие] (само сущее) τό <τε> ὂν αὐτὸ καὶ στάσις καὶ κίνησις. Другое и то же (ταὐτὸν καὶ θάτερον), то же и другое по отнош<ению> к движ<ению> и пребыв<анию>, то же и другое по отнош<ению> к бытию.

Итак, каждое есть то же и не то же, или другое. Поскольку каждая идея (напр<имер> движ<ения>) отлич<ается> от сущего, поск<ольку> она не есть сущ<ее>, она прич<астна> не-сущему. Ἔστιν ἄρα ἐξ ἀνάγκης τὸ μὴ ὂν ἐπί τε κινήσεως εἶναι καὶ κατὰ πάντα τὰ γένη. κατὰ πάντα γὰρ ἡ θατέρου φύσις ἕτερον ἀπεργαζομένη τοῦ ὄντος ἕκαστον οὐκ ὂν ποιεῖ, καὶ σύμπαντα δὴ κατὰ ταὐτὰ οὕτως οὐκ ὄντα ὀρθῶς ἐροῦμεν, καὶ πάλιν, ὅτι μετέχει τοῦ ὄντος, εἶναί τε καὶ ὄντα. Т<аким> о<бразом>, в кажд<ой> идее есть нечто из сущего и бесконечно не сущего, и само сущее, поскольку отлич<ается> от всех других <99 об.> идей, бесконечно не есть (т. е. не есть в бесконечно многих отношениях). Отс<юда> след<ует> что не сущее не есть прямая противополож<ность> сущ<его>, а только другое: Ὁπόταν τὸ μὴ ὂν λέγωμεν <...> οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος ἀλλ' ἕτερον μόνον.

Τελεωτάτη πάντων λόγων ἐστὶν ἀφάνισις τὸ διαλύειν ἕκαστον ἀπὸ πάντων: διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν.

13

<л. 17> *Парменид*. Единое и многое. Общий результат: Единое, есть ли оно или не есть, есть само и другое, т. е. многое, есть само по себе и для другого, есть всё и не есть, является и не является. – *Филеб*. – ἄπειρον и πέρας. 4 начала. – *Тимей*. Опред<еление> Бога. Творение – приведение в порядок. Ум. Душа. Мировое тело. Смешанная природа души. – Мир как живое существо вечное и блаженное. Конечный мир γένεσις. Творение низших богов. Низшая душа. Ее три части.

Так как низшая часть души, которой принадлежат все похоти, не повинуется разуму, создали боги орган печени, посредством которой как некот<орого> зеркала соответствующ<ая> ей часть души восприним<ает> призраки и видения во сне или в бессозн<ательном> сост<оянии>. «Ибо создавш<ие> нас, помня вечную заповедь отца сотворить смертный род как можно лучш<им>, устроили и худшую часть наш<его> сущ<ества> так, что она в некот<орой> мере и некот<орым> особ<ым> способ<ом> причастна истине, сообщ<ивши> ей дар ясновид<ения> и пророч<ества>. Что бож<ества> сообщ<или> эт<от> дар нерассуд<очной> части души, ясно из того, что ни один челов<ек>, наход<ясь> в пост<оянном> облад<ании> св<оим> рассудк<ом>, не причаст<ен> истинных и божеств<енных> видений, но только тот, кто наход<ится> вне себя вследств<ие> болезни или энтузиазма или когда сон связыв<ает> силу рассудочн<ую>. Но то, что так<им> способ<ом> получ<ено>, должно быть разъяснено и истолков<ано> челов<еческим> сознан<ием>, ибо наход<ящийся> в исступл<ении> не мож<ет> эт<ого> обсудить».

<л. 17 об.> Виновник всего прекраснейшего и совершеннейшего между вещами, имеющими начало, брал все стихии, так как необходимость их ему давала, когда он порождал совершенного и себе довлеющего бога; он пользовался всеми этими причинами как вспомогательными орудиями, но он сам вложил благо во все происшедшие вещи. Поэтому должно различать двоякого рода причинность: одну необходимую, другую божественную, и мы должны искать во всех вещах причину божественную, чтобы пользоваться блаженною жизнью, поскольку наша природа это допускает; но мы должны также изучать и причины необходимые в виду прич<ин> бож<ественных>, будучи убеждены, что без них нельзя знать и ее.

Федр. Три перв<ого> рода мании. – Природа души. Судьба души – характ<?> призн<ак?> челов<ека?>. 4-й род маний. Почему предм<ет> его есть *красота*. Мудрость, справедл<ивость> и проч<ее> потер<яли> св<ой> блеск в тех образ<ах>, кот<орые> мы им<еем> здесь. Красота была вся блест<ящая>, когда наши души имели<?> оч<ень> блаж<енство?> восл<ед> за Зевс<ом>, а друг<ие> за друг<ими> бог<ами> созерц<али> прекр<аснейшее> из всех зрелищ, посвящ<енные> в свят<ое> таинство, кот<орое> мы празднов<али>, когда еще, польз<уясь> вс<ем> наш<им> сов<ершенством>, мы созерц<али> прекрасн<ые> сущн<ости>, сов<сем> прост<ые>, полн<ые> блаж<енства>

и покоя, кот<орые> откр<ывались> нам среди чист<ого> света, нам сам<им> еще светл<ым> и своб<одным> от эт<ого> гроба или темн<ицы>, кот<орую> мы наз<ываем> тел<ом> и кот<орую> влач<им> с соб<ой>, как устр<ица> – св<ою> раков<ину>. Итак, она блестела тогда ярко среди друг<их> сущн<остей>. Упавши в эт<от> мир, мы ее узн<али> и различ<или> яснее, чем все друг<ие>, при посредстве светлейш<его> из наш<их> чувств.

14

<л. 78> *Менон*

Скажи мне, Сократ, можно ли научиться доброд<етели>, или же она не изучима, но приобретается чрез упражнение; или же ни чрез упражнение, ни чрез изучение, а дается людям от природы или как<им>-ниб<удь> друг<им> способ<ом>?

Фессалийцы. Горгий. – Я же, гов<орит> Сокр<ат>, не могу сказать, изучима она или нет, пот<ому> что не знаю вообще, что такое доброд<етель> – сравн<ить> Мен<она> – Я даже *ничего не знаю*. Менон [пытается] гов<орит>, <что> опред<елить> доброд<етель> легко: доброд<етель> мужа, женщины и т. д. Больш<ое> нам счастие, гов<орит> Сокр<ат>, – целый рой добродетелей! Сравн<ение> с *пчел<ами>* – εἰ πολλαὶ καὶ παντοδαπαί εἰσὶν, ἔν γέ τι *εἶδος* ταὐτὸν ἅπασαι ἔχουσιν, *δι' ὃ εἰσὶν ἀρεταί*. Сравн<ение:> здоровье, сила, величина. ταὐτὸν πανταχοῦ εἶδός ἐστιν. – *τῷ αὐτῷ εἴδει*. Добродет<ель> закл<ючается> в *общ<ем>* качеств<е> благораз<умия> и справедл<ивости> (σωφρόνως καὶ δικαίως). *Единство* доброд<етели>. Мен<он> опред<еляет> ее как способность управлять людьми (ἄρχειν οἱόν τ' εἶναι τῶς ἀνθρώπων). Несостоятельность этого опред<еления>.

– Мен<он> опред<еляет> доброд<етель> как *справедл<ивость>*. Это только од<ин> из видов доброд<етели>. Сравн<ение:>: фигура, цвет – ταὐτὸν ἐπὶ πᾶσιν. Опред<еление> фигуры – στερεοῦ πέρας σχῆμα ἐστι.

– Менон опред<еляет> доброд<етель> как *желание благ и способность приобретать их*. Но желание благ свойственно всем без исключения, а не все добродетельны.

<л. 78 об.> Способн<ость> же приобретать блага не может быть названа доброд<етелью>, когда они приобр<етаются> несправедл<иво> и нечестно. – Итак, возвращ<аясь> к

прежн<ему> несост<оятельному> опред<елению> доброд<етели>, – справ<едливость> есть только *часть* доброд<етели>. Итак, нелепое опред<еление>, что доброд<етель> сост<оит> в так<ом> действии, в кот<ором> есть часть доброд<етели>. – Менон призн<ается> в св<оем> смущении. Сокр<ат> предлаг<ает> ему исслед<овать> вместе, что такое сама доброд<етель>. – Но каким образ<ом>, гов<орит> Мен<он>, будешь ты искать то, о чем вовсе не знаешь, что это такое. Ибо если при этом изыскании ты случайно даже и нападешь на искомое, то каким способ<ом> ты узнаешь, что это именно оно, которого ты совс<ем> не знаешь. «Знаю, гов<орит> Сокр<ат>, [куда] к чему ты ведешь свою речь, к тому, что человек вообще не может искать ни того, что знает, ни того, чего не знает. Ибо если он уже знает, то нечего и искать; того же, чего не знает, он не может искать, потому что тогда не знает, чего и искать. Сокр<ат> отверг<ает> это полож<ение>. Учение о вечности души и о воспоминании. τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν. Потенциальное знание. Менон треб<ует> доказат<ельства>. – Беседа Сократа с слугой Мен<она> о геометрич<еских> свойствах фигур. Слуга сам собой под конец беседы выказ<ывает> знания геом<етрии>. Он их не приобрел со врем<ени> своего рожд<ения>, след<овательно>, имел прежде. Он брал познание из самого себя, а это и называется воспом<инанием>. .....

То, что изучаемо, то есть знание и для того есть учителя и ученики. Но в добродетели нет учителей. Софисты. Примеры: Перикл, Фемистокл, Аристид.

<л. 79> Итак, доброд<етель> не изучима. Можно совершать доброд<етельные> дела, не имея точного знания о доброд<етели>, как можно найти и показ<ать> дорогу в Ларису, не изучая эту дорогу и не имея, следов<ательно>, о ней отчетл<ивого> знания, ἐπιστήμη, а только правильное или истинное мнение δόξα ὀρθή, или ἀληθὴς. Знание отлич<ается> от δόξα тем, что оно обним<ает> не только данный индивидуальный случай, но и общие причины явления, связывает его с другим, закрепляет его. Но это различие, имеющее теоретическое значение, не имеет никакого практического, ибо все равно и т. д. ..... а это есть новый аргум<ент>. ..... Доброд<етель> есть εὐδοξία и основ<ывается> на непосредств<енном> убеждении. Но это непосредств<енное> убеждение, не будучи плодом изучения, не есть также и природное свойство, ибо в таком случае оно зависело бы от физических условий, чего в действ<ительности> нет. Итак, остается

предпол<ожить>, что источн<ик> доброд<етели> есть *вдохновение*, и что она т<аким> о<бразом> есть дар богов. Сравнение нравств<енных> героев с жрецами, прорицателями и поэтами.

15

<л. 60> С хр<истианской> точки зрения вся всемирн<ая> история есть постеп<енный> [богочелов<еческий>] проц<есс> перерожд<ения> [природн<ого> челов<ека>] челов<ека> из хаотич<еского> бессм<ысленного> сост<ояния> прир<оды> в осм<ысленное>, дух<овное> [и бож<ественное>]. Прич<ем> в др<евнем> мире он соверш<ается> путем отвлеч<ения> индив<идуального> челов<ека> от прир<одной> жизни (чрез отриц<ание> эт<ой> посл<едней>) и им<еет> место в идее и созерц<ании>, а в нов<ом> мире он соверш<ается> пут<ем> пересозд<ания> прир<оды> [жизни] отнош<ения> разум<а> и вол<и> челов<ека> и им<еет> место в жизни и деят<ельности>. Поворотн<ая> точк<а> между эт<им> дв<ижением> заверш<ения> древн<его> мира и начал<а> нового есть Христос, в котором [теургич<еский>] [богочел<овеческий>] проц<есс> одухотворения впервые переш<ел> из идеи в действ<ительность>, из созерц<ания> в деят<ельность> именно в индивид<уальной> действ<ительности> и деян<иях> самого Христа, в Его личн<ом> подвиге. Отселе челов<ечество> приним<ает> задачу для св<оей> деят<ельности>, его собств<енная> жизнь получ<ает> смысл. До Хр<иста> смысл жизни человечества был вне этой жизни, в вечной идее, так ск<азать>, позади челов<ечества>. <л. 61 об.> Теперь же см<ысл> жизни ставится впереди и в самой жизни как деят<ельное> осущ<ествление> в эт<ой> сам<ой> жизни того, что есть в вечн<ой> идее.

смерть, воспоминание, дуализм антиисторич<еский> характ<ер> др<евнего> мира.

Богочеловек явл<яется> *сперва* как исключ<ение>, как объект поклонения, воспоминание прошедш<его> факта, а не нач<ало> будущ<ей> жизни. Христиане, т. е. поклонники Хр<иста>, явл<яются> платонич<ескими> христ<ианами>, созерц<ателями>, а не деят<елями>. Деятелями же христ<ианской> истории явл<яются> гуманисты, хотя бы они и не признав<али> Христа. Истинные начала их деят<ельности> – христианские <л. 61> и в *гуманизме собств<енно>*, и в *натурализме*. Они *действ<уют>* по *истине*, хотя и не *знают* о ней; христиане же знают *истину* (т. е. начало ист<ины>), но не действ<уют> по нему.

Поэт<ому> христиане вообще явл<ялись> доселе ретр<оградами>, а не христ<ианскими> прогр<ессистами>, хотя движущ<им> нач<алом> всякого <прогресса?> всегда была и буд<ет> христ<ианская> идея. Разум<еется>, это есть *ложное положение* и для тех, и для друг<их>. От эт<ого> ложн<ого> полож<ения> завис<ит> всё ненорм<альное>, все недоразум<ения> и запутанн<ость> нов<ой> ист<ории>. Выход<ит> из эт<ого> л<ожного> п<оложения> челов<ечество> тогда, когда деят<ельные> силы его позн<ают> ист<инное> нач<ало>, смысл своей деят<ельности>, т. е. христ<ианскую> идею, а христианск<ие> созерц<атели> и охранит<ели>, <л. 60 об.> уже знающие [эту идею] этот смысл, начин<ают> действ<овать> по ней. Только тогда новая история получ<ит> характ<ер> сознат<ельный> и определ<енный>, которого она доселе не имела. Об усл<овиях> эт<ого> выхода я еще буду говор<ить> впоследствии, а теперь мне нужно еще разъясн<ить> --------

Между религией и философ<ией> *нет границ.* Религиозное умозрение и умозрит<ельная> религ<ия>. (Мифология никогда не заним<ает> всего религ<иозного> созн<ания>.) Религ<иозные> элем<енты> *платонизма.*

Индийское безразличие (0)

Персидский дуализм (+ и -)

Египетская троица

Еврейские пророки и языческие мистерии)

16

<л. 69> Идея Божества у Филона. Бог как непознаваемое. Отрицательная теология. Бог как ничто. Бог как обладающий полнотою всего. Бог имеет некоторое отношение ко всему, λόγος.

Это отношение есть *деятельное*, т. е. не Бог определяется [этим] своим отношением к миру, а напротив Он определяет мир своим отношением к нему. λόγος Божий есть деятельная творческая сила

Эта сила <не> пустая сила, а обладает полнотою содержания, идеей.

<л. 70> Нирвана

Персидское учение: Церуане-Акерене = Нирвана. Ahura-Mazda и Angro-Maynyus. 7 Amesha spent Феруэры. (Фраваши). Изеды или Яцаты. Митра. Созиош.

Каббала. Ее внешняя история. Soharim. Sohar и Sepher Jezirah. Merkaba. Первые каббалисты. (Симон праведный, р. Акиба, Иегуда бен Гакадош). Средневековые каббалисты. Ицхак бен Луриа

<70 об.> Христианские каббалисты. – Пико де Мирандола, Рейхлин (de arte cabbalistica), Гильом Постель, Роберт Флудд.

Основные пункты каббалы.
Эн-Соф (=Нирвана) א parvum s[ive] tenebrosum
10 сефирот. 4 мира
7 главных духов. Метатрон.
Адам Кадмон א magnum s[ive] lucidum
Neschammah, Ruach, Nephesch
peccatus Adae fuit truncatio
Malchuth ab arbore ceterarum. Sephiroth.

<л. 9> 7 главных духов. Метатрон иерархич<еский> порядок мира.

Третий мир как мир душ. Душа человека, её 3 части, аналогии.

Философское содержание каббалы лишено философской формы. Необходимость этой последней.

Идея Божества у Платона. Благо. Единое (как противуположн<ое> неопределенной множественности). Отличие от элеатов.

Отношение идей к природе. Димиург.

Идея Божества у Аристотеля. Учение о 4-х причинах, или началах. Божество как <л. 9 об.> causa finalis и causa efficiens.

τῆς νοήσεως νόησις. Необходимость *связи* между трансцендентным Бож<еством> и миром. Стоический λόγος и λόγος σπερματικοί. Филон.

⟨РУКОПИСИ КОНЦА 1870-х – НАЧАЛА 1880-х ГОДОВ⟩

1

<л. 6 об.>

отдельн<ый> факт	
механич<еская> совок<упность> фактов всемирн<ый> механизм	бытие физическое
психич<еский> мир существ	бытие психич<еское>
всемирный организм, или полож<ительное> всеединство	бытие мистич<еское>

матерьяльное (земное) начало [τὸ ἄπειρον] есть: 1) факт, 2) стремл<ение> к исключительности, 3) начало безмерности (τὸ ἄπειρον).

<л. 7> Полож<ительное> ед<инство> или факт. Внутр<енняя> совм<естность> всего, или органич<еская> связь всего, есть ист<ина>. Мир как машина – вот то, что ум встреч<ает> как св<ое> общее данное; мир как организм или как полож<ительное> всеед<инство> – вот то, [к чему] чего он ищет как истины.

Ист<ина> не мож<ет> быть только наш<ей> *мыслью*, пот<ому что> тогда она была бы не ист<иной>, а вымысл<ом>, субъект<ивной> фантаз<ией>, [Она должна им<еть> собств<енную> действ<ительность>] [Если] и наш ум, вместо того чтобы стрем<иться> [превр<ащать>] объясн<ять> факт из идеи или превращ<ать> фактич<еское> в разумн<ое>, должен бы, напрот<ив>, отказ<аться> от эт<ой> св<оей> идеи как от субъект<ивного> обмана и принять данную действ<ительность> во всей ее внешн<ости> и случ<айности>, т. е. ум должен был отказ<аться> от св<оей> зад<ачи>, от сам<ого> себя. Если же он не хоч<ет> отказ<аться> от св<оего> назн<ачения> – а он не мог бы, если б и хот<ел>

2

<л. 102> Всякое качество есть и добро и зло – добро в своем пределе (идея) и зло в безмерности (как ἄπειρον).

Во всемирном организме природная его часть (материя, Майя) вывернула наизнанку его идею, или превратила ее (в себе)

в ἄπειρον. Такое извращение и есть грехопадение первое (Люцифера).

Оно состоит собственно в том, что темное матерьяльное начало (разрозненная множественность сильнее стремлений) вышло наружу, а светлая форма, или идея, вследствие этого скрылась, ушла в глубь в царство теней сама как тень.

3

<л. 67> и пребывать в нем они во всяком случае должны быть способны [кроме] сверх отрицательного отношения [друг к] между собою еще и к положительному взаимодействию, которого основное выражение представляется именно тяготением.

Таким образом и вся видимая вселенная, насколько она не есть хаос [непроницаемых] разрозненных и непроницаемых частиц, а единое и связное целое, предполагает [кром<е>] сверх своего дробного матерьяла еще форму единства, а также деятельную силу, покоряющую этому единству противные ему элементы. Единство вещественного мира не есть вещественное единство, такого вообще быть не может. Образованное противувещественным (для матерьялизма значит – противуестественным) законом тяготения, всемирное тело есть целость реально-идеальная, психо-физическая, или прямо, как утверждал Ньютон, оно есть *тело мистическое*.

<л. 67 об.> Сила тяготения хотя и противуположна непроницаемости раздробленного вещества (ибо [она заставля<ет>] чрез нее эти дроби не только исключают себя взаимно, но и полагают известным образом друг друга), однако она лишь стремится упразднить эту непроницаемость, оставляя части вещества внешними друг другу, соединяя их только на расстоянии. Это потенциальное единство становится действительным, и непроницаемость вещества действительно [упраздняется] нарушается в свете и других сродных ему явлениях [этого рода] (электричество, теплота, магнетизм), [ради которых и матерьялистическая наука принуждена признать нечто] характер которых [настолько явно противуположен и несовместим с непроницаемо<й>] находится в таком явном контрасте со свойствами непроницаемого и косного вещества, что и матерьялистическая наука принуждена очевидностью признать в этих явлениях некоторого рода духовную телесность или идеальную реальность, которую она называет эфиром. Это есть материя невесомая, самодвижущаяся, проницаемая и

всепроницающая – короче, <л. 68> материя, освободившаяся от своей матерьяльности.

Раз [допустивши] допущено такое «вещество невещественное», уже нет никаких препятствий допустить далее вещество живое, одушевленное, чувствующее и сознающее. Эти явные противоречия, обличая односторонность матерьялизма, вместе с тем подчеркивают действительный характер и смысл мирового процесса – последовательное торжество всеединой идеи, [воплощающейся всё] проявляющейся всё в новых и совершеннейших формах всеобщей солидарности, которыми она все решительнее преодолевает, все теснее и крепче связывает дурное стремление вещественного бытия к распадению на беспредельную множественность бессвязных между собою и непроницаемых частей. Я говорю *стремление*, ибо вещество само по себе, [в чистом виде] или чистое вещество, не есть [что] какая-нибудь действительная сущность, а только стремление, дурная <л. 68 об.> *тенденция*, присущая всякому конечному бытию, но никогда и нигде не осуществляемая. Чистое вещество, т. е. [совокуп<ность>] мертвая совокупность косных и непроницаемых атомов, только мыслится отвлекающим рассудком, но не наблюдается и не открывается в действительности. Мы не знаем такого момента, когда бы матерьяльному хаосу принадлежала действительность, а идея была бы бесплотною тенью; мы только предполагаем такой момент как точку отправления космического процесса в пределах нашего видимого мира. Поэтому мы не станем подобно некоторым теософам скорбеть о печальном состоянии всемирной идеи, исключенной из действительного бытия, превращенной в [бесплотную] немощную тень. Если она и была когда-нибудь в таком грустном состоянии, то давно уже из него вышла, она давно и многообразно воплощается в мире, <л. 69> все более и более вытесняя из него противное ей начало. Уже и в природном мире идее принадлежит всё, но истинная сущность ее требует, чтобы не только ей принадлежало всё, [или она включала в себя, обнимала собою всё] всё в нее включалось или ею обнималось, но *чтобы и она сама* [*всему*] *принадлежала всему*, чтобы всё, т. е. *все* частные и единичные существа, а следовательно и *каждое* из них, обладали всеединством, включали его в себя. Совершенное всеединство по самому понятию своему требует полного равновесия, равноценности и равноправности между единым и всем, между целым и частями, между общим и единичным. Полнота идеи требует, чтобы наибольшее единство целого совмещалось с <л. 69 об.> наибольшею

самостоятельностью и свободою частей, чтобы это единство осуществлялось не на счет частных и единичных элементов, а в них самих, через них и для них. В этом направлении космический процесс доходит только до создания индивидуальных [тел] существ, имеющих собственную жизненность (животные), в сложном и до некоторой степени устойчивом соединении частей и элементов, но эти существ...

4

<л. 112> то природный мир, поскольку он отделяется от мира Божественного, представляет внешнее, разрыв этого единства, т. е. такое положение или состояние тех же сущих, при котором каждый полагает и ищет себя только в себе самом исключительно, отрицает всех других и взаимно ими отрицается.

5

<л. 62 об.> Во-1х, та обл<асть>, в кот<орой> преобладающим явл<яется> матерьяльное нач<ало> множ<ественности> и внешн<ости>, где миров<ая> душа наход<ится> в скрыт<ом> потенц<иальном> сост<оянии>, обнаруж<ивается> только как тайное, [скрыт<ое>] бессозн<ательное> влечен<ие>, где она разлуч<ена> от Логоса и где Логос поэт<ому> проявл<яется> как внешняя сила и внешний закон. Здесь хотя органич<еская> форма и сущ<ествует>, но как внешняя для организуемого и притом только частями. Это есть наш матерьяльн<ый> мир. В нем действ<ительность> и сила принадл<ежат> бытию множ<ественному> и раздробленному, единая [мир<овая>] душа томится здесь в тяжел<ых> оковах бездушн<ого> вещества, выраж<ается> в слепой силе притяжения, химического сродства и наконец в пластич<еской> силе растит<ельной> и животн<ой> <л. 62> организации. Сколько-нибудь полн<ого> воплощ<ения>, полн<ого> проявл<ения> себя как носит<ельницы> всеединства, как единой миров<ой> души она здесь не достиг<ает>. Самое высш<ее>, до чего она здесь доход<ит>, это организм животн<ый>, в кот<ором> душа, объед<иняющая> изв<естное> колич<ество> матерьяльн<ых> элем<ентов>, является в них как нечто целое, но само это целое как особь есть ничтожн<ая> часть, бесконечно малая дробь, и начало наст<оящего> полн<ого> всеед<инства>, присущ<ее> миров<ой> душе, не находя здесь полож<ительного> осущ<ествления>, [не проявл<яя>] мож<ет> иск<ать> только осущ<ествления> отриц<ательного>.

6

<л. 5> Итак, Бог как действ<ительное> единое мож<ет> воплощ<аться> только в миров<ой> душе как стремл<ении> к единству. Но Бог не есть просто сила единства, только единящ<ее> начало как истинно всеед<иное>. Он есть сила внутренн<его> *своб<одного>* ед<инства>, и потому [наст<оящее> св<ое> воплощ<ение> мож<ет> наход<ить> в ми<ре>] он мож<ет> [внутр<енно>] наст<оящим> обр<азом> соед<иняться> с прир<одным> нач<алом> или воплощ<аться> в нем только под усл<овием> свободы. Эт<о> сам<ое> нач<ало> Бож<ественное> не ищ<ет> насильств<енного> и внешн<его> соед<инения>. Как своб<одный> дух, оно хочет, чтобы ему отвеч<ала> свободн<ая> и созн<ательная> душа. Но душа мира не везде своб<одна>, [В матерьяльн<ном>] или, лучше сказ<ать>, она не сразу достиг<ает> своб<оды> в [наш<ем> мире прир<одном>] всем<ирном> проц<ессе>. Есть целая обл<асть> быт<ия>, именно [Бог] наш мат<ериальный> мир, [кот<орый>] внеш<няя> среда наш<ей> жизни – где миров<ая> душа подавл<ена> веществ<енной> множ<ественностью> разрозненн<ых> элем<ентов>, где она

7

<л. 39> Категории существа.

1 то же и другое. Их единство есть нечто

2 причина и действие ----- ------ ---- действительность

3 материя и форма-------- -------- ---- существование

Отсюда идея есть нечто действительно существующее, или есть *существо*.

Категории [орга<низма>] жизни

[2] 1 пребывание и изменение ----- --------- жизнь

[3] 2. Основание и цель--------- -------- ----- гармония

[1] [2] 3. Целое и части. Их единство есть организм

Отсюда идея есть живущий гармонический организм или совершенный организм

Категории личности

1. Универсальность и особность. Единство их есть индивидуальность.

2. Свобода и необходимость. Их единство есть разум.

3. Субъект и объект. Их единство есть сознание.

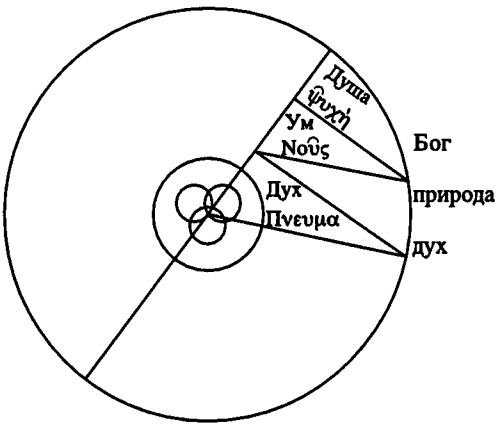
Отсюда идея есть индивидуальность разумно сознающая или идея есть личность

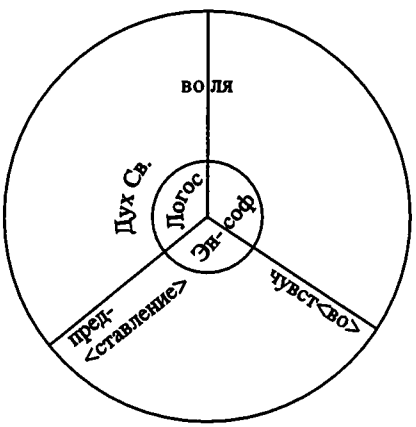
Summa: идея есть существо совершенно органическое и личное

<л. 39 об.> [Das Geheimniss der göttlichen Sophia oder Weisheit beschrieben und besungen von Gottfried *Arnold.* Leipzig 1700.

Sophie das ist die holdseelige ewige Jungfrau der Göttlichen Weisheit von Johannes *Pordage* (с английск.) Amsterdam 1699.]

Существование, жизнь и сознание





8

<л. 70> Если всё есть одно, если [миров<ая>] всемирн<ая> сущн<ость> во всем одна и та же, то челов<еку> незачем иск<ать> её вне себя в Браме или Вишну, она в нем сам<ом> [и притом в нем] в его самосозн<ании> [зд<есь> она] она наход<ит> саму себя, здесь она у себя, тогда как во внешн<ей> прир<оде> она действ<ует> бессозн<ательно> и слепо [созид<ает?> себя]. Вся внешн<яя> прир<ода> есть только ее покров, обманчив<ая> маска, в ней она явл<яется>, и только в пробужд<ающемся> самосозн<ании> челов<ческой> личн<ости> спад<ает> эт<от> покр<ов>, сним<ается> эта маска.

Поэт<ому> челов<еческая> личн<ость> выше прир<оды> и прир<одных> богов. Будде покл<оняются?> В будд<изме> – и это его миров<ое> знач<ение> – впервые провозгл<ашается> дост<оинство> челов<ека>, безусл<овность> человеч<еской> личн<ости>.

<л. 70 об.> Это есть могущ<ественный> протест против той слеп<ой> внешн<ей> силы, против матерьяльн<ого> факта, кот<орый> на Вост<оке> так подавл<яет> человеч<ескую> личн<ость> и в форме религ<ии> и в форме общ<ественного> быта. Это есть смел<ое> восст<ание> челов<ческой> личн<ости> прот<ив> прир<одной> [факта] внешности, прот<ив> случ<айности> рожд<ения> и смерти. «Я больше тебя, гов<орит> челов<еческий> дух внешн<ему> природн<ому> богу, кот<орым> она прежде была подавлена, кот<орому> она рабств<овала>, – я больше тебя, потому что я могу уничт<ожить> тебя в себе, [я] могу порвать те связи, кот<орые> меня к тебе приков<ывают>, могу погас<ить> ту волю, кот<орая> меня с тоб<ой> соед<иняет>. Я независ<има> от тебя, потому что не нужд<аюсь> в том, что ты мож<ешь> мне дать, <л. 71> и не сожал<ею> о том, что мы мож<ешь> отн<ять>». – Т<аким> о<бразом> здесь челов<еческая> личн<ость> наход<ит> св<ою> своб<оду> и безусл<овность> в отреч<ении> от внешн<его> прир<одного> быт<ия>. Для инд<ийского> созн<ания>, выросш<его> на почве внешн<его> натур<ализма>, исход<ящего> из религ<ии> грубо-матерьялист<ической>, всё сущ<ествующее> явл<яется> лишь в форме слеп<ого> внешн<его> факта – во всем оно

вид<ит> только [природн<ый> факт] сторону фактич<еского> нераз<умного> быт<ия>, груб<ого> механич<еского> проц<есса> жизни и ист<ории>. Когда челов<еческое> созн<ание> впервые переросло эт<от> проц<есс>, когда эт<от> проц<есс> вперв<ые> стал в тяг<ость> созн<анию>, то оно отрек<лось> от него, отрек<лось> от природн<ого> хот<ения> и прир<одного> быт<ия>, ест<ественно> дум<ало>, что отрек<лось> от всяк<ого> быт<ия>, и потому [находя] та своб<ода> <и> безусл<овность>, <л. 71 об.> кот<орую> личн<ость> наход<ит> в этой силе отреч<ения>, были св<ободой> и безусл<овностью> чисто *отриц<ательной>*, не им<еющей> никак<ого> содерж<ания>. Ост<авив> внешн<ее> мат<ериальное> бытие, созн<ание> не наход<ит> в даль<нейшем> ник<какого> другого, приход<ит> к небыт<ию>, к Нирв<ане>. Далее эт<ого> отриц<ания> не пошла индийск<ая> филос<офия>. Переход от коров Ригведы до будд<ийской> Нирв<аны> был слишк<ом> велик [инд<ийское> созн<ание> было прежде слишк<ом> подавл<ено>] [могло идти дальше] и труден и, [сделав этот гигантск<ий> шаг индийск<ий> ум стан<овится>, истощ<ив> св<ои> лучш<ие> сил<ы>] совершив его, инд<ийское> созн<ание> истощило свои силы.

Великое пробужд<ение> будд<изма> взволнов<ало> не только всю вост<очную> Азию <1 нрзбрч> долг<ий?> сон. Двин<уть> дальше дело филос<офии> и вместе с т<ем> дело [человеч<еской>] всемирн<ой> истории

9

<Л. 129> ПРОГРАММА ПУБЛИЧНЫХ ЧТЕНИЙ О СЛАВЯНСКОМ ВОПРОСЕ

ЧТЕНИЕ 1-е. Восточный вопрос не есть дело [временной] политики, но имеет значение [всемирно-историческое] всемирное, [это есть вопрос о том, имеет ли славянское племя свое] и теоретическое разрешение его может дать только философия истории. Настоящая борьба идет не между южными славянами и турками, а между всем славянством с Россией во главе и всем западным миром. [Не подле-

жит сомнению, что Турция давно не существовала бы как самостоятельная держава [если б] без поддержки западн<ых> госуд<арств>. С другой стороны] Западное общественное мнение ясно высказывает причины своей вражды к России и славянам – оно боится их, но не в их теперешнем значении, а как представителей [известного начала] панславизма (всеславянства).

ПРИЛОЖЕНИЯ

ЧТЕНИЯ ПО ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ МАГИСТРА ФИЛОСОФИИ В. С. СОЛОВЬЕВА

⟨СТЕНОГРАММА⟩

I

Предметы, которыми займемся мы, далеки от современной жизни и сознания, далеки в том смысле, что они чужды интересам современной цивилизации, интересам, которых не было вчера и не будет завтра. Позволительно предпочитать то, что одинаково важно во всякое время. Впрочем я не буду полемизировать с теми, кто в настоящее время отрицательно относится к религиозному началу, я не стану спорить с современными противниками религии, потому что они правы; они правы, поскольку современное состояние самой религии вызывает отрицание, поскольку религия в действительности является не тем, чем она должна быть.

Религия, говоря вообще, отвлеченно, есть связь человека, человеческого мира с безусловным началом, средоточием всего существующего. Очевидно, что если признавать действительность такого безусловного начала, то им должны определяться, от него зависеть, к нему относиться все интересы, все содержание человеческой жизни и сознания; если допускать безусловное средоточие, то все точки жизненного круга должны соединяться с ним. Очевидно, что такое всеобъемлющее, центральное значение должно принадлежать религиозному началу, если вообще признавать его. Столь же несомненно, что для современно цивилизованного человечества, даже для тех, как мы, которые признаем религиозное начало, религия не имеет этого центрального значения. Вместо того чтобы быть центральным началом, она занимает очень далекий уголок внутреннего мира, является одним из множества различных интересов, разделяющих наше внимание. Современная религия есть вещь очень жалкая. Собственно говоря, религии как господствующего начала, как центральной силы жизни и сознания нет совсем; а есть вместо этого так называемая

религиозность как личное настроение, личный вкус. Одни имеют этот вкус, другие – нет, как одни любят музыку, другие – нет. За отсутствием безусловного средоточия является у нас столько же относительных центров, сколько есть у нас различных потребностей, интересов, вкусов, влечений, мнений, взглядов. Останавливаться на умственном и нравственном разладе и безначалии, господствующем в настоящее время не только в обществе, но и в голове и сердце каждого отдельного человека, излишне. Этот разлад, это безначалие каждый может заметить в себе. Этот разлад есть несомненный, очевидный факт. Но такой же несомненный и очевидный факт есть и то, что человечество не может остановиться на этом, что оно во всяком случае ищет объединяющего, связующего начала. Поэтому современная западная цивилизация, отвергнувшая религиозное начало как оказавшееся субъективным и бессильным в данной своей форме, эта цивилизация стремится вне религиозного начала найти связь, единство жизни и сознания. Этим стремлением организовать человечество вне всякого безусловного религиозного начала, утвердиться, устроиться в области временных, конечных интересов, этим стремлением характеризуется вся современная цивилизация. Наиболее последовательно, с наибольшим сознанием и полнотою проявляется это стремление в двух современных построениях, из которых одно, я разумею социализм, имеет по преимуществу характер практический, другое – позитивизм имеет характер теоретический, относится к области знания.

Чтобы действительно понять несостоятельность какого-либо начала, системы, прежде всего необходимо понять положительное значение и правду этого начала или системы, понять его условную, относительную правду; тогда сделается ясным и его неправда, состоящая всегда в том, что относительное, условное начало, истинное в своей относительности, условности, стремится стать исключительным, безусловным. То же я должен сказать о правде социализма. Прежде всего социализм оправдывается исторически как необходимое следствие, как последнее слово предшествовавшего ему западного исторического развития. Французская революция, с которой ясно обозначился существенный характер западной цивилизации как цивилизации внерелигиозной, как попытки построить здание вселенской культуры, организовать человечество на чисто внешних началах, – французская революция провозгласила три начала в области общественной: свободу, равенство и братство. Провозгласила, но не осуществила. Эти

три слова так и остались пустыми словами. Социализм является попыткой осуществить эти три принципа и прежде всего – равенство. Но в нашем мире, основанном на борьбе, на неограниченном соревновании личностей, равенство прав ничего не значит без равенства сил. Принцип равенства, равноправности оказался действительно выгодным только для тех, которые имели в данный исторический момент силу. Но историческая сила переходит из одних рук в другие. Как имущественный класс, буржуазия, воспользовался принципом равенства для своей выгоды, потому что в данную историческую минуту за этим классом была сила, так точно и класс неимущих, пролетариат, естественно, стремится воспользоваться тем же принципом равенства в свою пользу, как только в его руки перейдет сила. Общественный строй должен опираться на какое-нибудь положительное основание. Это основание имеет или характер безусловный, сверхприродный, сверхчеловеческий, или же оно принадлежит условной сфере человеческой природы. Общество опирается или на воле Бога, или на воле людской, на воле народа.

Против этой дилеммы нельзя возражать тем, что общественный строй может определяться силою государственной власти, правительством, ибо сама власть, правительство на чем-либо опирается, или на воле Божией, или на воле народа. Французская революция, решительно разделавшаяся с традиционными началами, установила навсегда для Запада тот принцип, что общественный строй опирается на воле народа.

Воля народа с этой точки зрения есть не более как воля совокупности лиц, составляющих народ. Каждое из этих лиц само по себе имеет законодательную власть. В результате законодательная власть принадлежит большинству лиц народа. Но если воля народного большинства есть единственное основание всех прав и всякого закона, если воля народного большинства ставит своим предметом материальное благосостояние этого большинства, то это благосостояние является уже высшим законом, и если один класс, если меньшинство народа пользуется бóльшим материальным благосостоянием, нежели большинство, то это является злоупотреблением и неправдой.

Таким образом, стремление социализма к равномерности материального благосостояния, стремление перенести это материальное благосостояние из рук меньшинства в руки народного большинства является совершенно естественным и законным с точки зрения принципа, который провозглашен французской рево-

люцией и лег в основание современной цивилизации. Социализм является как историческая сила, которой на Западе принадлежит ближайшее будущее. Но социализм не хочет быть только исторической силой, иметь только условное оправдание; он хочет быть безусловной нравственной силой, имеет притязание на осуществление безусловной правды в области общественных отношений. Но тут социализм неизбежно, роковым образом вступает в противоречие с самим собою, и несостоятельность становится очевидною. Он хочет осуществить правду в обществе. В чем состоит эта правда? В равномерном материальном благосостоянии. Одно из двух. Или материальное благосостояние есть цель сама по себе: в таком случае – так как стремление к материальному благосостоянию есть только натуральный факт человеческой природы – утверждение этого стремления как принципа не может иметь никакого нравственного значения. Социализм при первом своем появлении провозгласил восстановление прав материи. Материя действительно имеет свои права, и есть стремление к осуществлению этих прав в обществе, но это есть одно из естественных натуральных стремлений человека и, конечно, не имеет высшего значения. Безусловной правды в цивилизации тут не может быть. Провозглашать восстановление прав материи как нравственный принцип – все равно что провозглашать восстановление прав эгоизма, как это и сделано одним основателем социалистической системы в Америке, который, отвергнув десять заповедей Моисея, заменил их двенадцатью, из которых первая заповедала: «люби себя», – требование законное, но излишнее. Или же материальное благосостояние само по себе не есть цель социализма, а целью является только справедливость в распределении этого благосостояния. Справедливость в нравственном смысле есть некоторое самоограничение, ограничение своих притязаний в пользу чужих прав. Справедливость, таким образом, является некоторым самопожертвованием, самоотрицанием, и чем больше самопожертвование, самоотрицание, тем в нравственном смысле лучше. В таком случае, становясь на нравственную точку зрения, невозможно придавать никакого нравственного значения требованию рабочего класса, четвертого сословия, требованию равномерного распределения материальных благ, потому что здесь, очевидно, со стороны неимущего класса нет никакого самопожертвования. Так как здесь справедливость, если она есть тут, является для этого класса тожественною с его выгодою, то требование, следовательно, своекорыстно и потому не может иметь нравственного

значения. Социализм иногда изъявляет притязание осуществить христианскую мораль. По сему поводу кто-то сострил, что между христианством и социализмом в этом отношении только та маленькая разница, что христианство требует отдавать свое, а социализм – брать чужое.

Но если признать, что неимущий класс, требуя равномерного распределения материальных благ, не требует чужого, а только своего, ему принадлежащего, то и в таком случае нравственного элемента не имеется, ибо требование своего не имеет никакого положительного нравственного достоинства. Социализм прав, восставая против существующей общественной неправды; но где корень этой неправды? Очевидно в том, что общество основывается на эгоизме отдельных лиц: от этого происходит их соревнование, их борьба, вражда и все общественное зло. Если, таким образом, корень общественной неправды состоит в эгоизме, то правда должна быть основана на противоположном принципе, на принципе самоотрицания или любви. Для того чтобы осуществить принцип, каждое отдельное лицо, составляющее общество, должно стать на точку зрения самоотрицания, отказаться от своей исключительной воли, пожертвовать ею.

Но в пользу кого? С нравственной точки зрения требуется жертвовать в пользу или других отдельных лиц, из которых каждое само эгоистично... или в пользу всех вместе. Во-первых, жертвовать своей волей, своим самоутверждением в пользу всех невозможно, ибо все не составляют и не могут составлять действительного предмета человеческой деятельности, они не даны как действительный, реальный предмет, они даны как пустое отвлечение. Во-вторых, такое самопожертвование было бы несправедливо, потому что, отрицая эгоизм в себе, несправедливо было бы утверждать его в других; жертвование своей волей в пользу чужой, эгоистической воли есть охранение эгоизма. Итак, осуществление правды или нравственного начала возможно только по отношению к тому, что само по себе не может быть эгоизмом, что по своей природе есть правда. Так как всякое конечное существо по природе своей не представляет нравственного начала, не представляет правды, то, следовательно, осуществление нравственного начала возможно только по отношению к существу безусловному, обладающему правдой по природе. Только тогда воля других, воля всех может быть для меня нравственным законом, когда эти другие сами осуществляют правду, сами подчинены безусловному нравственному началу. Следовательно, любовь и

самопожертвование по отношению к людям возможны только тогда, когда признается безусловное, выше людей стоящее начало, по отношению к которому все одинаково представляют неправду и все одинаково должны отказаться от этой неправды. В противном случае, если такое безусловное начало не признается, если другие все являются только как условные существа, представляющие известную натуральную силу, то подчинение им будет насилием. Всякая власть, отдельного ли человека или целого общества и народа, если этот человек и это общество являются только как естественные существа, если они не осуществляют в себе безусловного начала правды, – всякая такая власть есть насилие, а подчинение ей есть вынужденное. Таким образом, социализм своим требованием безусловной правды, при невозможности на почве условных, природных отношений осуществить эту правду, естественно приводит к признанию необходимости безусловного религиозного начала в области общественных отношений.

К подобному же результату приводит и попытка организовать познание человеческое на условных, природных основаниях. Как социализм, требование правды, само по себе законное, оказалось несостоятельным с точки зрения самого социализма; так точно позитивизм, требование разумной истины, требование дать, представить истину как факт, само по себе законное, оказывается неисполнимым на той почве, на которой стоит позитивизм. Истина должна быть реальна. Но всякая реальность в отдельности взятая, каждый факт как такой, очевидно, еще не составляет истины. Истина должна быть реальностью, но должна быть и больше чем реальностию. Для того чтобы различить истину, представить как факт, необходимо, чтобы она была прежде дана сама по себе. Каждое явление, всё существующее истинно только по отношению ко всему. При своей отдельности всякое познание истинно только по отношению к познанию всего. Но что такое это *всё*? Если каждый отдельный факт не истина сам по себе, то совокупность отдельных фактов, механический агрегат также не может быть истиною. Следовательно, то всё, по отношению к которому или по согласию с которым всякое отдельное явление, всякий факт признается истинным, это всё не есть механическое, не есть совокупность отдельных существований, реальностей, а есть то, что по существу своему есть всё, то, что является как всеобъемлющее начало, всё в себе заключающее, ничего не исключающее. В области жизни, общественных отношений современная цивилизация стремится вывести правду, вывести благо из отдельных

элементов, из которых каждый не есть благо, не есть правда; в области знания эта цивилизация, представляемая позитивизмом как системой исключительно положительной науки, в области знания эта цивилизация стремится найти истину, соединить в систему отдельные факты, из которых каждая не есть истина, есть только видимость. Оба стремления одинаково не могут быть осуществлены. Эти стремления законны, но только при предположении, что то, что должно быть осуществлено, уже дано, уже существует само по себе, что и правда общественная, и теоретическая истина имеют свою самостоятельную, независимую реальность, прежде чем будут осуществлены в области условных, человеческих отношений. Если правда есть воля всех или, лучше, воля всего, то это всё должно иметь независимую, самостоятельную реальность, для того чтобы его воля являлась действительной нравственной силой. Если истина есть разум всего, то это всё не дано в области внешних явлений и в области формального рассудка; она своею собственною реальностью может быть дана только в непосредственном восприятии, во внутреннем откровении. Итак, и социализм и позитивизм, если последовательно развивать их принципы, приводят к требованию религиозного начала в жизни и знании.

Религиозное начало определяется как связь человека и человеческого мира с безусловным средоточием всего существующего. Религия есть воссоединение человека и его мира с безусловным, всецелым началом. Это начало, как всецелое, всеобъемлющее, ничего не исключает, а потому истинно воссоединение с ним. Истинная религия не может исключать, или подавлять, или насильственно подчинять какой-либо элемент в человеке или его мире. Воссоединение религии состоит в приведении всех этих сторон, всех частных начал и сил в правильное отношение к безусловному центральному началу, а чрез него – к правильному отношению между собою. Так как безусловное начало не допустит насилия, то отношения к всецелому началу и между собою должны быть безусловно свободны. Воссоединение это ведет к осуществлению и единству свободы, равенства и братства. Воссоединение отдельных существ и частных начал и сил с безусловным началом должно быть свободно; это значит, что эти отдельные существа, начала, силы по своей воле должны прийти к воссоединению и безусловному соглашению, сами должны отказаться от своей исключительности, эгоизма. Таким образом, осуществление истинных свободы, равенства и братства совершается чрез само-

отрицание; но этому свободному самоотрицанию необходимо должно предшествовать самоутверждение; чтобы отказаться от своей воли, надо сперва иметь ее; чтобы воссоединиться с безусловным началом, надо сперва самому стремиться к безусловному господству и значению и, собственным опытом узнав свою несостоятельность, прийти к сознанию необходимости воссоединения с безусловным началом. Этот великий кризис уже начался на Западе. Ясным выражением его служит появление, развитие и успех пессимизма, по воззрению которого существующая действительность есть зло, обман и страдание. Зло здесь лежит в самоутверждающейся воле, и, следовательно, спасение в отрицании воли. Пессимизм пока существует только в теории; но можно быть уверенным, что скоро социализм, достигнув победы, практически убедится в бесплодности усилий, направленных к осуществлению правды на основаниях условного бытия; тогда западное человечество сделает поворот к самоотрицанию и будет готово к принятию религиозного начала. Но по закону разделения исторического труда один и тот же культурный тип, один и тот же народ не может осуществить двух мировых идей, сделать два дела; и если западная цивилизация имела своей мировой задачей осуществление отрицательного перехода от религиозного прошлого к религиозному будущему, то положить начало самой этой религии будущего суждено другой исторической силе.

II

Назначение западной цивилизации – служить для человечества переходом от религии прошлого к религии будущего, в котором нашему народу суждено играть первоклассную роль. Рассмотрение религиозного прошлого, вызвавшего отрицание религии в прежней форме, дает некоторое понятие об общем характере этого будущего. Представителем религиозного прошлого служит католичество. Хотя католичество и несостоятельно, оно все-таки сохранит свою силу, и положительное прошедшее будет тяготеть над настоящим до тех пор, пока не совершится переход к новой и лучшей, но столь же положительной будущности, пока не осуществится в жизни и сознании положительное, зиждительное начало будущего, корень которого находится в восточном христианстве. Поэтому католичество стоит и ведет упорную борьбу с прогрессом, который тогда только получит перевес над старым началом, когда достигнет положительных основ для создания

на них нового, не только более свободного, но и более богатого духовного мира. Никто не скажет, что современная цивилизация обладает силами, достаточными для одержания победы над католичеством. В существующей теперь на Западе культурной борьбе против католичества беспристрастный человек не может стать ни на которую сторону. Если справедливы защитники культуры, упрекающие католичество в употреблении насилия против врагов христианства по примеру (?) своего патрона (?) ап. Петра, извлекшего меч для защиты Спасителя: если справедливо упрекают католичество за стремление создать внешние, земные формулы для духовных и божественных вещей, по примеру (?) того же Апостола, предложившего построить вещественные кущи для Илии и Моисея, – то и защитники католичества так же справедливо могут упрекнуть современную культуру в том, что она, отказавшись от христианства и религиозного начала в пользу стремления к материальному благосостоянию, имела своим образцом апостола, предавшего Христа за тридцать сребренников. У нас редко с беспристрастием относятся к католичеству, обыкновенно, справедливо упрекая католичество за стремления наложить на правду Божию гибельную тяжесть, не хотят видеть в католичестве этой правды Божией. Несправедливость к католичеству объясняется тем, что оно всегда являлось злейшим врагом нашего народа и церкви. Но именно поэтому мы должны быть справедливы по отношению к нему.

Общая идея католичества выражает ту истину, что все мирские власти и начала, все силы общества и отдельного человека должны быть подчинены религиозному началу. Если Христос сказал, что царство Его не от мира сего, то это потому, что царство Его выше мира и, следовательно, должно обладать им. Христос сказал: «Я победил мир». В общей идее католичества выражается его правда, неправда же католичества открывается при осуществлении этой идеи. Царства мира сего должны быть подчинены царству Божию. Но какое здесь разумеется подчинение и как оно должно быть осуществлено? Очевидно, что способ подчинения должен соответствовать безусловному божественному началу, во имя которого требуется подчинение. Так как Бог есть любовь, разум и свободный дух, то исключается всякое насилие, всякая вражда, подчинение всех сил божественному началу должно быть свободное. В доме Отца обителей много; всем есть место. В царстве Божием ничто не должно быть подавлено, уничтожено. Церковь, духовное общество, должна подчинять себе мирские силы,

возвышая их до себя, одухотворяя их. Католичество же, напротив, воспользовалось светской властью, внешнею силой, для того чтобы покорить внешнюю силу; этим оно засвидетельствовало, что оно бессильно как духовное начало, этим оно оправдало самоутверждение тех внешних сил, которые стремилось подчинить себе: на почве внешней силы победа принадлежит внешней силе. Насилие католичества над умом и совестью необходимо вызывает протест. Во имя чего? Католичество подавляло свободную личность человека, и протест высказывается во имя личности. Начиная с протестантства западная цивилизация представляет постепенное освобождение человеческой личности от той исторической, на предании основанной связи, которая соединяла, но вместе с тем и порабощала людей. Великий смысл этого движения состоит в том, что человеческой личности дается возможность самой сознательно и свободно обратиться к божественному началу и войти с ним в связь. Такая связь была бы невозможна, если бы божественное начало как нечто внешнее не коренилось в самой человеческой личности; в таком случае человек был бы в невольном подчинении божественному началу Свободная и внутренняя связь между безусловным началом и человеческою личностью возможна только потому, что эта личность безусловна и вечна, что она в известном смысле божественна. Божественное значение человеческой личности признается св. Писанием. В Ветхом завете от имени Божия говорится: «все вы Боги и дети Вышняго». В Новом завете ап. Павел говорит: «мы род Божий». Живая личность каждого человека имеет безусловное значение, божественна; в этом сходятся христианство и современная мирская цивилизация. В чем состоит безусловность, божественность личности? Безусловность имеет два значения: отрицательное и положительное. Отрицательная безусловность состоит в способности человека не останавливаться на конечном содержании и требовать большего. Не удовлетворяясь никаким конечным содержанием, человек заявляет себя свободным, безусловным. Неудовлетворенность и неудовлетворимость конечным содержанием или действительностию есть требование полноты содержания. В обладании этой всецелой действительностью, полной содержания и жизни, заключается положительная безусловность. Без нее отрицательная безусловность не имеет никакого значения или <имеет> значение безысходного внутреннего противоречия. В таком противоречии и находится современное сознание. Западная цивилизация признала отрицательную безусловность человеческой личности, но

вместе отвергла всякое безусловное начало, ограничив жизнь и сознание человека кругом условного, преходящего; она разом утвердила бесконечность стремления и невозможность его удовлетворения. Современное сознание признает за человеческою личностью божественные права, но не дает ей ни божественных сил, ни божественного содержания. Человек есть существо с безусловным значением, и в то же время он только преходящий факт среди других фактов. С точки зрения механической системы мира не только отдельный человек появляется и исчезает бесследно, но и все человечество, развившееся на земном шаре вследствие естественных условий, может, вследствие изменения тех же условий, исчезнуть с земли или вместе с нею. Если бы противоречие было отвлеченно, не так реально, его можно было бы оставить в покое; но когда противоречие находится в центре сознания, то приходится принять один из членов дилеммы: или человек только условное явление, или он нечто больше; если он имеет безусловные права, то должен иметь и возможность осуществить их. Если человек только преходящий факт, то пусть только им и будет. Факт сам по себе не истинен и не ложен, не добр, не зол. Пусть же человек как факт не стремится к истине и добру, пусть не ищет ничего, кроме богатства, пусть веселится; если же не весело, пусть положит фактический конец своему фактическому существованию. Человек не может и не хочет быть только фактом, следовательно он – факт, сам себя отрицающий. Допустим и это противоречие. Остается еще вопрос: на чем основано это механическое мировоззрение, по которому человек есть только ничтожное колесо в мировом механизме? Это мировоззрение наносит смертельный удар всем существенным стремлениям человека, для человека последовательного, проникшегося этим воззрением, жизнь невозможна. Чтобы принять это воззрение, надо иметь очень твердое основание. Это воззрение противоречит воле и чувству человека: оно должно по крайней мере обладать безусловной теоретической истиной, должно быть необходимым для разума. Оно заявляет притязание на безусловную истинность – заявление странное со стороны воззрения, допускающего только условные явления: это – противоречие. Допустим, что воззрение это может быть признано безусловно истинным. Где основания для этого признания? Во-первых, отрицательные заключения обыкновенного материализма вовсе не вытекают из общих положений механического мировоззрения. Вот главные положения: все существующее состоит из сил и материи; все совершается

по необходимым законам. Эти положения в их общности можно принять как истинные. Но сила – понятие очень общее. Мы говорим о силах физических и духовных. Почему, признавая физические силы, будем отрицать духовные? Признавая вечность вещественного атома – несмотря на противоречия, связанные с этим понятием, – на каком основании мы будем отрицать вечность души человеческой? Допустим с Демокритом, что душа человека есть один из атомов высшего рода, который вечен, как и всякий атом! С точки зрения общих положений материализма нет оснований для отрицания самостоятельности духовных сил, которые так же реальны, как и силы физические. И действительно, более логические из материалистов не отрицают реальности духовных сил; утверждения же, что душа, мысль есть выделение мозга, как желчь – выделение печени, принадлежат только плохим представителям материализма. Если нет оснований для отрицания самостоятельности известных нам духовных сил, то также нет оснований с этой же точки зрения отрицать существование бесконечного множества других, неизвестных нам духовных сил. Можно признать, что все совершающееся совершается по необходимым законам, но должно различать различные роды необходимости. Необходимо камень, брошенный вверх, падает на землю. Необходимо солнце своими лучами вызывает жизнь в растениях, необходимо известное представление в уме животного вызывает то или другое движение, необходимо высокая идея, проникая дух человека, вызывает его на высокие подвиги: все это необходимости различного рода.

Понятие необходимости в широком смысле – а нет оснований понимать в узком смысле – нисколько не исключает свободы; свобода есть только один из видов необходимости. Для Бога, например, необходимо любить всех и осуществлять в творении вечную идею блага; Бог не может враждовать, ненавидеть: любовь, разум, свобода для Бога необходимы. Это показывает, что свобода не может быть понятием безусловно логическим, исключающим понятие необходимости. Материализм, утверждая что все состоит из материи и силы, не касается вопроса о том, что такое сама материя и сила в сущности. Философский анализ показывает, что сила в своей сути есть воля, а материя – представление: следовательно, есть основание утверждать, что физические силы сводятся к духовным силам. Доказывать это здесь неуместно. Довольно пока и того, что бóльшая половина философских учений признает эту сводимость физических сил на духовные. Материализм же во

всяком случае есть только одно из философских мнений. Итак, общие положения материализма совершенно верны, но совершенно неопределенны: в них может быть вставлено всякое содержание; они оставляют открытыми все вопросы. Если материализм как теория есть только философское мнение, не имеющее положительных оснований, то в чем его сила, каковы его отрицательные основания? Сила материализма основывается на бессилии противоположного начала, как сила лжи основывается на бессилии истины. Бессилие же истины не в ней самой, а в нашей непоследовательности; истина не может противоречить себе, и последовательность для нее так же благотворна, как она пагубна для лжи, стоящей во внутреннем противоречии. Человеческая личность не только отрицательно безусловна – это факт, – но и может и имеет право достигнуть обладания положительной безусловностью, всецелым содержанием полноты бытия. Это не фантазия, а настоящая, полная сил действительность. Вера в человеческую личность есть вместе вера в Бога: божество принадлежит и человеку и Богу. Божество безусловно в действительности: человеческое Я безусловно в возможности и ничтожно в действительности. Это противоречие есть рабство человека. Освобождение может состоять только в достижении положительной безусловности. Познайте истину, и истина освободит вас; прежде чем человек достигнет свободы, познает ее как действительность, он должен познать ее идею в себе, полное убеждение в идее есть убеждение в ее осуществлении. Если безумно веровать в Бога, то еще безумнее веровать в Него вполовину. Старая, традиционная религиозная форма исходит из веры в Бога, но не проводит этой веры до конца. Современная цивилизация исходит из веры в человека, но и она остается непоследовательною, не проводит веры до конца. Последовательно же проведенные до конца и осуществленные, обе эти веры сходятся во всецелой личности Богочеловека.

III

Прежде было сказано о безусловном содержании человеческой жизни, о личности человека и нашем *я* как носителе безусловного содержания. Могут возразить: «Что такое и откуда это содержание жизни, и притом безусловное?» Не есть ли жизнь только естественный, со всех сторон обусловленный материальный процесс? Без сомнения, жизнь есть процесс, совершающийся по законам физической необходимости; но из этого ничего не сле-

дует против признания безусловного содержания. Человеческая речь есть механический процесс, обусловленный материальным устройством голосовых органов, приводящих воздух в колебание, производящее явление звука. Но следует ли отсюда, чтобы человеческая речь была только механическим процессом и не имела содержания, существующего независимо, не представляющего в самом себе ничего общего с механическим процессом говорения? Не только содержание не зависит от механического процесса, но еще процесс этот определяется содержанием. Когда я говорю, то движение голосовых органов направляю к произведению именно тех звуков, которые необходимы для выражения определенного содержания. Игра актеров на сцене есть механический процесс; жесты, мимика суть физические явления, состоящие в сокращении мускулов. Но это не мешает драме, которую играют, быть более чем механическим процессом, иметь собственное содержание, независимое от условных движений, произведенных для выражения этого содержания. Без материальных условий нельзя было бы материально выразить драму; но то же самое было бы, если бы, при всех материальных органах, не было драмы или намерения сыграть ее.

Против этого могут возразить, что содержание человеческой речи и драмы, известные мысли сами суть механические процессы, состоящие в вибрациях центральных органов нервной системы, мозга. Пусть. Но это только перестановка вопроса. Дело в том, что вибрации мозга могут быть только реализацией мысли, но никак не самою мыслию в ее внутренней действительности. Когда я представляю что-нибудь, то содержанием моей мысли служит представляемый образ, а не вибрации мозговых мускул. Я представляю храм Софии в Царьграде. Если бы возможно было посредством усовершенствованных оптических инструментов видеть все процессы, совершавшиеся в моем мозгу, то зрители видели бы только движения вещества, но никак не образ храма, который вижу я. Это показывает, что существует несомненное различие между духовным актом мысли и вещественным движением, сопровождающим его. Очевидно, что как при драматическом представлении совокупность физических движений есть только материальное условие для осуществления драмы, без которой условие это само по себе ничего не значило бы, – так и жизнь человечества, будучи механическим процессом, не только не исключает, но еще требует содержания, которое осуществлялось бы механическим процессом и к которому материальные условия от-

носились бы, как средства к цели. Мир есть природный процесс; современные явления – игра естественных сил. Но игра эта предполагает и играющих и то, что исполняется игрою, – содержание, идею жизни. Нечего и говорить о том, что для действительной жизни одинаково необходимы и идея и материальные условия, как для произведения 35 одинаково необходимы оба производителя – и 7 и 5. Идея отличается не только от внешней, но и от внутренней природы. Не только физические силы должны служить средством для осуществления содержания, но и духовные силы: воля, разум, чувство суть только способы для выражения содержания, а не сами составляют содержание. Как только даны эти силы, необходимо должен быть дан и определенный предмет для них. Человек не может только хотеть ради хотения, мыслить ради мысли, чувствовать ради чувства. Как физический процесс есть материальная почва для идеального содержания, так и духовный процесс, совершающийся по психологическим законам, имеет значение способа выражения известного содержания. Человек должен *что*-либо хотеть, о *чем*-либо думать, *что*-либо чувствовать. Это зависит от того, что человек обладает способностью рефлексии, способностью не останавливаться на текущей действительности, спрашивать ее права, оценивать достоинство. Человек требует, чтобы предмет воли имел собственное достоинство, чтобы быть желаемым, – был бы объективно желателен, был объективным благом; чтобы предмет мысли был объективно истинный, предмет чувства – объективно прекрасен, т. е. был бы прекрасен не для него только, но и для всех безусловно. Положим, что каждый человек имеет свою маленькую роль, но из этого не следует, чтобы он мог довольствоваться только условным содержанием жизни. При исполнении драмы каждый актер имеет свою роль, но не мог бы исполнить ее хорошо, если бы не знал целой драмы, а от него требуется хорошее исполнение; от человечества также требуется, чтобы оно не только жило, но жило хорошо. Говорят: какая надобность в определении безусловного предмета воли? достаточно, чтобы воля была добра. Но добрые качества воли определяются тем, что желаемое само по себе есть благо, и добрая воля, направленная на злые цели, может производить только зло. То же можно сказать об объективном знании и чувстве – тем более что все они находятся в связи, представляют различные стороны одного и того же. Для всех ясное, коллегиальное различение добра от зла, истины от лжи, прекрасного от безобразного предполагает признание безусловного начала в этих

сферах жизни: человек утверждает, что в нравственной деятельности, в знании, в чувстве художественного творчества есть нечто нормальное, долженствующее быть; это нечто должно быть само по себе добро, истинно, прекрасно – должно быть безусловным благом. Итак, основное требование человеческого духа утверждает безусловное начало: это – факт. Спрашивается, разумно ли это утверждение безусловного начала? Не скажу, что разумно, потому что оно само есть основание всякой разумности. Когда спрашивается о разумности утверждения безусловного начала, то разумеется не собственная его разумность, не его необходимость для разума, а только то, соответствует ли этому утверждению что-либо вне человека. Из того, что логически необходимо признать безусловное начало, не следует, чтобы оно было действительно; возможно предположение, что нет ничего объективно доброго, истинного, прекрасного, так что признание необходимости безусловного начала для разума и признание действительности его суть две вещи различные. Вопрос о действительности безусловного начала не может быть решен удовлетворительно, пока не узнано, что мыслится в безусловном начале, иначе вопрос о его действительности был бы вопрос о действительности чего-то неизвестного, т. е. бессмысленным. Споры о бытии Божием потому являются бесплодными, что в них не предлагается ясного понятия о том, что мыслится под словом «Бог». На это могут возразить, что содержание понятия о Боге уже известно, дано в положительном откровении. Но положительное откровение обратилось непосредственно к чувству и вере более, нежели к логическому сознанию; оно является как нечто обязательное для религиозного сознания, признающего его, а не как нечто достигнутое сознанием: из содержания положительного откровения не может быть узнана действительность безусловного начала... Если мы верим, что содержание безусловного начала дано в положительном откровении как действительность, то нам, верующим в это, должно оправдать свою веру.

Действительность содержания христианского откровения чужда сознанию большинства современного человечества, потому что прежде она была дана и воспринята как истина для чувства и веры, а не для разума, поэтому она должна быть представлена как сознанная разумом: в этом состоит главная задача философии религии. Для нас, верующих, должна быть понятна не только разумность, но и действительность безусловного начала и его откровения. Оправдание нашей веры имеет значение и для неве-

рующих, потому что они должны знать то, что отвергают. Итак, безусловное начало является пока как искомое, которое должно быть определено. Современное рассудочное сознание оказывается в том же положении, в каком было сознание всего христианского человечества. Религиозное сознание ищет божественного начала в немощных стихиях природы; искомое начало смешивается с природою внешнею и внутреннею: в этом сущность природных религий. Оправдание для этого смешения заключается в том, что безусловное начало как безусловное лежит в основе всей природы, внешней и внутренней, и потому все божественно. Но этим предполагается независимая действительность безусловного начала, в силу которого все имеет божественное значение; когда же безусловное начало не обособляется, то все является божественным не по связи с божественным началом, а само по себе. В этом обожествлении явлений внешней и внутренней природы самих по себе состоит неправда природных религий. Уяснить сущность их возможно только после определения понятия о сущности истинной религии, точно так же как ложь вполне узнается только после уяснения полной истины. Поэтому отложим пока рассмотрение сущности религии и остановимся на общем результате мифологического процесса. Результат мифологического процесса состоит в том, что весь мир, все явления природы, от которых человек зависит как природное существо, признаются божественными. Этот общий принцип религиозного натурализма вполне соответствует принципу господствующего теперь теоретического натурализма, с тою только разницею, что первый признает божественным всю природу в целости, притом не отвлеченно, только для рассудка, но и для воли и чувства; теперь же нет религиозного поклонения природе, признается безусловность только для рассудка. В остальном остается полная аналогия между религиозным и теоретическим натурализмом, и потому должно ожидать аналогии и в последующих фазисах современного сознания с фазисами, пережитыми религиозным натурализмом.

Природа имела власть над человеческою личностью; но власть была не безусловна: природа господствовала над человеком настолько, насколько он сам привязывался к ней, а привязывался он к ней только потому, что думал найти в ней безусловное содержание. Как только человек собственным опытом узнает, что природа есть механический процесс, который сам требует содержания и не может удовлетворить нашего требования, – тотчас же природа необходимо теряет власть над человеком, перестает быть

божеством; человек внутренно освобождается от нее. Первое решительное освобождение человеческой личности от власти обожествленной природы было там, где это обожествление достигло высшего развития, в Индии. Вот главные положения одной из самых последовательных систем индийской философии: «Истина – совершенное знание, которое состоит в том, что человеческое *я* противопоставляет себя всякому предмету, и которое достигается освобождением от всякого зла и страдания, это знание состоит в решительном и полном различении вещественного начала – природы от чувствующего и познающего начала – духа. Соединение духа с природою подобно соединению хромого со слепым; этим соединением производится творение. Дух испытывает страдания жизни и смерти, до тех пор пока не отрешится от связи с природою. Подобно тому как танцовщица показала себя собранной толпе зрителей во время пляски, так природа показала себя духу во всем блеске; танцовщица уходит, потому что ее видели, зрители расходятся, потому что насмотрелись; дух говорит: я видел; меня видели, говорит природа; они отвращаются друг от друга, и нет причины к их соединению и к творению». Человечество повиновалось природным силам, чтобы получить то, чего желало, но не достигло цели и должно было отвергнуть природных богов. Не достигло цели, потому что присвоило безусловное значение условному; от этого же природа является злом, обманом, страданием, потому что природа стала целию человеческой жизни.

В самом деле, вся жизнь основана на борьбе, на исключительном самоутверждении всякого существа: борьба за существование есть закон природы. И чем выше развито существо, тем сильнее борьба; в человечестве это глубокое зло достигло апогея. Борьба за существование и происходящее от этого зло имеют гораздо более широкий смысл, чем борьба из-за куска хлеба; если бы были удовлетворены все низшие потребности, то явилось бы соперничество из-за обладания умственной и нравственной силой. Так как природа есть зло, то поклонение природе есть поклонение злу. Природа сама по себе есть совокупность естественных процессов, есть постоянное достижение; но если вне природы нет ничего другого, то движение бесцельно, переход бесконечен, достижением ничего не достигается. Процессы природы могут увлечь человека, стать целью для воображения до тех пор, пока они не осуществлены. Удовлетворение природного влечения состоит в совершении естественного процесса. По совершении его оказывается, что это не то, что представлялось в воображении,

нет в нем того содержания, которое придавало ему воображение. Поэтому природная жизнь, поставленная как цель, оказывается не только злом, но и обманом и страданием. Но сознание, что природа есть зло, есть сознание превосходства человеческой личности над природою: если я признаю природу злом, то потому, что во мне есть сила добра, по отношению к которой природа является злом; если я признаю природу обманом, то потому, что во мне есть сила истины; если природа для меня есть страдание, то потому, что во мне есть стремление к блаженству. Если личность человека есть нечто большее, чем природа, и власть природы над человеком зависит от самой личности, то человек сам себя ведет ко злу и освобождение от власти природы есть освобождение от собственной природной воли, отрицание ее, а человеческая воля во всех своих актах есть стремление к существованию, есть утверждение себя как центрального существа.

Хотя человеческое *я* больше природы, но больше только в возможности; всякое действительное проявление человеческого *я* есть уже явление природы, обусловленное, ограниченное. Поэтому отрицание человеком природы есть отрицание человеком себя. Так как в данном состоянии природы человек признает природу за всё; так как вне ее не существует для человека ничего, то отрицание природы есть отрицание всякого существования, стремление к освобождению от природы есть стремление к самоуничтожению. Если природа есть все, то необходимо – что́ не есть природа, есть также ничто. Признание природы за зло, обман и страдание отнимает от нее значение безусловного начала; но так как нет другого содержания в сознании человека, то цель жизни может получить только отрицательное определение как несуществующего, нирваны. Нирвана есть центральная идея буддизма. Вот основное положение буддизма: все преходяще, все безразлично, все пусто, лишено самостоятельности, ничего не существует. Для характеристики буддизма можно представить следующее место из священных книг буддистов; в этом месте нигилизм буддистов, отрицание природы как несуществующего получает самое резкое выражение: «Великий учитель только тогда покрыт полной броней, когда уму его представляются такие мысли: я должен вести в совершенную нирвану бесчисленное множество существ; я должен вести их, и, однако, ни этих существ, ни меня не существует. Они не существуют на самом деле, потому что призрачность есть существо всего, что признается существующим. Это то же самое, как если бы искусный волшебник заставил появиться на распутии

четырех дорог призрачных людей, которые вступили бы в брань и убивали друг друга и потом исчезли бы, а на самом деле не было бы ни убивающих, ни убиваемых. Точно так же будды ведут бесчисленное множество существ к нирване, а на самом деле нет ни ведущих, ни ведомых. Если великий учитель помыслил это и, помыслив, не испугался бы, а все-таки повел бы существа к полной нирване, тогда должно признать, что он покрыт великой броней». Если религиозное отношение к природе, подчинение ей жизни и сознания человеческого привело к религиозному отрицанию природы и всякого бытия, к религиозному нигилизму, то философское обожествление природы, философский натурализм пришел к философскому отрицанию природы. Философский нигилизм получил развитие в лице Шопенгауэра и Гартмана. Из этого видно, что нигилизм не есть нечто случайное и имеет глубокое значение: это логическое отрицание есть необходимая ступень в развитии положительного религиозного сознания; чтобы понять, что́ есть божественное начало, надо знать то, что́ оно не есть: отвержение в безусловном всяких конечных признаков есть отрицательное определение безусловного начала; для сознания, которое не обладает безусловным началом, отрицание есть первый шаг к положительному понятию. Древний и новый буддизм можно назвать отрицательной религией; в ней человек отказывается от безусловного начала, чтобы впоследствии получить то, от чего он отказался.

IV

Отрицательная религия находит свое выражение в буддизме, утверждающем, что безусловное начало есть ничто, не есть определенное, ограниченное бытие наряду с другими существами, само выше всякого определенного бытия, свободно от всего. Но свобода не есть лишение: она предполагает власть над тем, от чего существо свободно; поэтому абсолютное начало свободно от всякого бытия и вместе есть положительная сила, обладающая всем, и в этом смысле есть всё. Это двойное значение абсолютного начала видно из самого слова «абсолютный», означающего, во-первых, отрешенный, освобожденный и, во-вторых, завершенный, законченный, полный, всецелый. В первом случае абсолютное начало определяется отрицательно, по отношению к всякому ограниченному бытию, как свободное, безусловное единое; во втором – положительно, как обладающее всем, не могущее иметь

ничего вне себя. Таким образом безусловное начало определяется как единое и всё. Оба значения необходимо совмещаются и немыслимы одно без другого, так как они составляют две стороны одного определения: чтобы быть свободным от всего, надо иметь власть над всем; быть всем возможно только не будучи ничем в отдельности. Действительность безусловного начала в этом общем смысле признается почти всеми учениями. Несомненно, что во всех человеческих существах глубже всякого определенного чувства, представления, воли лежит непосредственное ощущение абсолютного. Когда пытаются связать это ощущение с определенным содержанием, перевести на тесный язык образов, чувств, воли, тогда являются разногласия; поэтому в первом исследовании должно держаться не слов и имен, а непосредственного чувства, которым познается действительность. Всё, составляющее положительное содержание безусловного начала, не может быть совокупностью физических, преходящих явлений, имеющих только видимость, а не действительность пребывающего бытия. Что же такое есть положительное *всё*?

На это атомизм, монадология и платоновский идеализм дают три главных ответа, которые в сущности совпадают: вечное, действительное бытие определяется или как совокупность неразложимых единиц, атомов; или как царство живых сил, монад; или, наконец, как мир вечных организмов, идей. Самый простой ответ дается атомизмом. То, что называется действительным миром, есть видимость, недействительность. Возьмем для примера какой угодно предмет. Стол, например, слагается из фигуры, цветов, плотности, твердости; но все это состоит из наших ощущений: цвет есть зрительное ощущение, фигура слагается из зрительных и осязательных ощущений, твердость и непроницаемость суть ощущения осязательные. Таким образом, вещественный предмет, в том виде, в каком он познается нами, не есть самостоятельная действительность, есть только соединение наших ощущений. Ошибочно думают, что, если бы из мира исчезли все чувствующие существа, мир остался бы тем же, что он есть, со всем разнообразием звуков и цветов: для того чтобы колебание эфира сделалось звуком, необходимо ухо, без зрения и слуха колебания эфира и воздуха останутся только механическим движением. Итак, мир, который мы знаем, есть только наше восприятие. Если мы оставим его вне себя, как нечто самостоятельное, то это натуральная иллюзия. Мир есть наше представление, но представление непроизвольное: мы не можем по желанию созидать и уничтожать пред-

меты. Существование мира не зависит от нас, дано нам; поэтому мир, будучи нашим представлением, должен иметь независимую от нас причину существования, или сущность. Нет оснований к отрицанию невидимых причин, а обязательный характер мира делает необходимым допущение их; в основе видимых изменений должен лежать неизменный субстрат, материя, причина явлений. Многочисленность предметов предполагает многочисленность причин; поэтому материя должна представлять множественность, множественность причин, составляющих последнее основание всякой реальности, из которых образуется и на которые разлагается всякий предмет. Эти элементы сами неразложимы, вечны и называются атомами. Итак, в действительности существуют только эти неделимые сущности. Мир реален только в своих атомах, в конкретных же явлениях есть только видимость. Ходячий материализм ошибочно разумеет под атомом бесконечно малое вещество, потому что вещество телесно, а телесность сводится к ощущениям, и твердое, непроницаемое вещество есть только представление. Атом как основная реальность не есть представление и не может быть частью вещества. Когда я получаю ощущение, например твердости, то я встречаю противодействие; следовательно, должно предположить противодействующую силу, которой принадлежит независимая от меня реальность. Следовательно, атом как элементарная реальность есть элементарная сила; атомы суть действующие силы, и все существующее есть результат их взаимодействия. Но взаимодействие предполагает способность действовать на других и способность воспринимать действие других. Чтобы действовать вне себя, сила должна стремиться от себя; чтобы воспринимать действие другой силы, она должна притягивать ее к себе. Таким образом, каждая сила выражается в стремлении и представлении. Стремление делает ее действительностью для других; в представлении она воспринимает действительность других сил. Итак, основные элементарные реальности суть стремящиеся и представляющие силы. Воспринимая действие других сил, первая сила ограничивается ими, различается от них, определяется сама для себя. Касаясь предмета, мы ощущаем предмет и в то же время ощущаем себя; получается действительность и предмета и нас самих. Итак, мы имеем силы, которые действуют вне себя, имеют действительность вне, и для которых другие силы имеют действительность, представляются. Таким образом, должно предположить, что атомы суть живые элементарные существа, или монады, вечно пребывающие и сво-

им взаимодействием образующие все существующее. Ясно, что атомизм логически развился в монадологию.

Взаимодействие монад предполагает между ними качественное различие. Действие одной монады на другую определяется их стремлением друг к другу; стремление зависит от того, что каждая монада есть нечто качественно различное от других, дает им новое содержание, восполняет их; будучи тожественны, монады не стремились бы друг к другу, как не притягиваются одинаковые полюсы магнита. Вследствие качественного различия монада становится предметом действия для других монад и сама может воздействовать на них определенным образом. Все качества известных нам явлений условны; качества же вечных, неизменных монад должны быть вечны, неизменны, безусловны. Безусловное качество составляет внутренний, неизменный характер монады, ее идею. Элементарные существа не суть только неделимые единицы, не суть только живые, действующие силы, они суть определенные существа, идеи с безусловным качеством, составляющим особенность каждого существа. Для того чтобы *всё* могло быть содержанием безусловного начала, необходимо, чтобы *всё* имело определенное содержание, чтобы подробности не смешивались, т. е. были бы вечные, пребывающие идеи. Учение об идеях как вечных и неизменных сущностях, лежащих в основании всех явлений и составляющих содержание безусловного начала, это учение было развито Платоном. Платоновский идеализм, согласно с буддизмом, утверждает призрачность данной действительности, но только потому, что есть другая, подлинная действительность: природная действительность имеет истинность не в себе, а в другом, и это другое есть идея. Так как подлинная действительность не может быть беднее призрачной действительности, то каждому явлению должна соответствовать идея; всякий предмет имеет идею, подлинную сущность. Подлинная сущность определяется не как идея, а как идеальное *всё*, царство идей. Внутренний характер человеческой личности может пояснить, что́ разумеется под платоновской идеей. Человеческая личность есть обусловленное явление. Поскольку она обусловлена законом причины и следствия, постольку свойства личности составляют ее эмпирический характер. Но каждая личность, кроме условных свойств, имеет еще нечто особенное, неопределимое, полагающее свой отпечаток на все действия личности, само остающееся неизменным во всех условиях, в какие только может быть поставлена личность. Этот внутренний, индивидуальный характер есть личное содер-

жание, субъективная идея данного существа, которою определяется значение и роль существа во всемирной драме. Качественное различие элементарных существ необходимо выражается в различии их отношений. При безусловном равенстве они относились бы друг к другу безусловно одинаково. При неравенстве каждое должно относиться ко всем особенным образом, занимать свое особое место; это отношение его ко всем, его место во всем есть его объективная идея, есть осуществление его субъективной идеи. Как познается идея? Внешним наблюдением познаются только явления, рассудком – только общие понятия. Но идея не есть ни только явление, ни только понятие. Если мы познаем идеи, то потому только, что есть особенный способ познания, есть непосредственное умственное созерцание, интуиция. Существование интуиции вообще несомненно; оно доказывается фактом художественного творчества. Идеальные образы, воплощаемые в художественных произведениях, не суть ни простые воспроизведения наблюдавшихся явлений, ни отвлеченные понятия. Наблюдение и отвлечение необходимы для разработки произведений, но не для сознания их идей, иначе всякий наблюдатель и ученый мыслитель мог бы быть художником. Все знакомые с процессом художественного творчества признают, что идея не есть продукт наблюдения и отвлечения и является внутреннему взору разума. Идеи не тождественны с общими понятиями, а только аналогичны им. Вследствие своего разнообразия идеи должны находиться в отношениях большей или меньшей общности и широты. Если, по аналогии с понятиями, идея одного существа относится к идее другого существа, как родовое понятие относится к видовому, то первое существо покрывает второе, оставаясь отличным от него. Все идеи видовые относятся одинаково к родовой идее, различаясь между собою. Родовая идея является общим центром, одинаково восполняющим видовые идеи. Таким образом, является некоторое целое, или сложное органическое существо. Несколько таких идеальных организмов могут иметь центром другое существо, еще более общее; в таком случае они являются частями, органами еще большего организма. Восходя таким образом постепенно, мы доходим до самой широкой идеи, которая должна покрыть все остальные. Эта идея есть идея безусловной благости, любви. В сущности, всякая идея есть высшее благо и вместе любовь для своего носителя. Всякое существо есть, так сказать, то, что оно любит. Характером и содержанием любви определяется его собственный характер и содержание, его идея. Таким образом, субъ-

ективная идея всякого существа есть собственная его любовь. Если всякая особая идея есть благо и любовь, то универсальная идея есть безусловное благо и любовь. Если безусловная любовь есть высшая субъективная идея, то объективная идея, предмет безусловной любви, есть всё как единство – гармоническое соединение, целое, в котором все посредством любви утверждают каждого и каждый всех. Осуществление этой идеи – осуществление безусловной любви. Существо, которому принадлежит эта идея как его особенная, собственная идея, или характер, есть безусловное начало, которое есть *всё*. Таким образом, когда мы говорим, что безусловное начало есть всё, то в слове «есть» под понятием бытия разумеем любовь, а в слове «всё» разумеем осуществление любви. Итак, определение безусловного начала, по которому оно есть всё, является только другим выражением того, что Бог есть Любовь.

V

Три главные ответа на основной метафизический вопрос, образующие философские учения атомизма, монадологии и идеализма, в сущности совпадают; точнее, они представляют три необходимые стороны одного и того же ответа на вопрос: в чем состоят последние элементы всякого бытия, каковы производящие причины, образующие всё, *что* есть и *что* служит содержанием безусловного начала? Чтобы быть последними элементами, сущности должны быть неразложимыми, центральными единицами, реальными точками; чтобы быть производящими причинами множественности явлений, центральные единицы должны действовать и воспринимать действие, находиться во взаимодействии, быть силами; чтобы быть содержанием безусловного начала, сущности должны быть определенными идеями. Атом, монада, идея – это только три момента одного и того же. Атомизм обращает внимание преимущественно на первый момент, не исключая логически двух других. Если некоторые системы, держащиеся атомистического принципа, исключают всякое понятие живой силы, всякое идеальное содержание в атомах, хотят видеть в них только реальные точки, то это составляет односторонность системы, ее неправду, следовательно, ее осуждение. Дальше. Система динамистов, выразившаяся наиболее последовательно в монадологии Лейбница, обращает внимание на сущности как на действующие силы, не исключая двух других моментов.

Учение идеализма упирает главным образом на идеальное содержание основных сущностей, рассматривает их преимущественно как идеи. Полный и истинный ответ на означенный метафизический вопрос лежит в соединении трех понятий в более общем понятии, которое может быть выражено общеупотребительным термином – «существо». Понятие существа содержит все три означенные понятия, так как существо, чтобы быть существом, должно, во-первых, быть некоторой отдельной единицей, особым центром; во-вторых, должно обладать силами, должно быть способно к действию и видоизменениям; в-третьих, чтобы быть особенным существом, должно иметь определенное содержание, выражать определенную идею. Будучи множественны, представляя совокупность, существа образуют некоторую систему. Если бы существа были только отдельными единицами, взаимно относились только внешним образом, каждое было бы только в себе и вне других – система была бы чисто внешнею, механическою. Если бы существа были только действующими силами, то их система была бы системою сил. Но так как существа не суть только единицы сил, но еще и определенные идеи и, следовательно, связь между ними определяется не только действием их как сил, но также и содержанием их, то система существ имеет характер организма, есть организм идей. Какова сущность организма идей, это будет указано в конце чтений; теперь же можно упомянуть только об их общем характере. Этот общий характер представляет самоутверждение и взаимоотношение идей, состоящее в том, что данные существа внутренно обнимаются другим, составляют содержание другого, как видовые понятия обнимаются родовым понятием. Но между понятиями и идеями есть не только коренное различие, но и противоположность. Известно, что объем понятия находится в обратном отношении к содержанию понятия, т. е. чем более частных понятий подходят под общее понятие, тем меньше в нем признаков, тем оно беднее содержанием, неопределеннее. Например, понятие «человек», обнимающее собою всех человеческих существ, настолько же по объему шире понятия «француз», насколько беднее его содержанием, так как в понятии человека заключаются только те признаки, которые общи всем народам; тогда как в понятии «француз» заключаются, кроме этих общих признаков, особенные, отличающие французскую национальность от других национальностей. Обратное отношение между объемом и содержанием понятия происходит оттого, что понятия получаются отрицатель-

ным путем, посредством отвлечения, и вследствие этого не могут иметь никакой самостоятельности, суть только общие схемы того конкретного содержания, от которого отвлечены. Отвлечение состоит в отрицании частных признаков, которыми определяются более частные понятия: понятие «человек» получается чрез устранение частных признаков, которыми определяются разные народности. Идея не отвлечение, но, как определенное существо, может относиться только положительно к другим существам, входящим в ее объем, т. е. определяться положительно, развивать свое содержание, так что чем с большим числом существ она входит в отношение, тем собственное ее содержание должно быть развитее, богаче. Из сказанного ясно, что отвлеченное мышление само по себе не имеет положительного содержания, но ему принадлежит особенное, хотя отрицательное значение границы между чувственным восприятием и умственным созерцанием идей. В понятии содержится отрицание частных явлений в их индивидуальности и утверждение их в новом единстве, содержания которого понятие не дает, а только указывает: понятие есть отрицание явлений и указание идей. Например: понятие «человек», во-первых, заключает отрицание индивидуальности того или другого отдельного человека, во-вторых, утверждение всех людей в новом, высшем единстве, которое обнимает всех и имеет свою особую объективность, но этой объективности, положительной идеи человека, общее понятие не дает. Поэтому отвлеченное мышление есть переходное состояние ума, когда ум недостаточно силен, чтобы освободиться от власти чувственного восприятия, но не в состоянии еще овладеть идеей, внутренно соединиться с ней, а может только скользить по ней, касаться ее внешней формы; плодом этого является не единый образ, а только обозначение его внешних границ без указания содержания. Но понятия часто смешиваются с идеями: отсюда множество философских школ. Если существо обладает положительным содержанием, или идеей, то к нему не может быть применен афоризм: «всякое определение есть отрицание». Этот афоризм верен в том случае, если определяемое не имеет положительного содержания; но если оно имеет, то определение или действие на него других может только вызвать его к проявлению своего содержания: результат является положительный. Если личность не имеет положительного содержания, пуста, то действие на нее других, определение ее может только отрицать ее: к действию она может относиться только пассивно. Если личность представляет идею, собственное положи-

тельное содержание, то действие других будет только вызывать ее к обнаружению собственных сил и, таким образом, определение будет не отрицанием, а осуществлением. Поэтому же всеобъемлющая идея будет и самою богатою положительным содержанием, будет выражением всего, единством всего. Но чтобы единство было действительным соединением чего-либо, необходимо отдельное от единого существование соединяемого. Таким образом, безусловная, всеобъемлющая идея не исключает, а требует множественности. Для того чтобы идеи были самостоятельны, они должны быть определенными существами, должны предполагать особые действующие силы, должны быть не только идеями, но и монадами и атомами. Так и всеобъемлющая, единая идея, чтобы самостоятельно существовать, не может быть только идеей, а должна быть определенным центральным существом. Всякое определенное содержание, чтобы не быть отвлеченным понятием, или пустым словом, – предполагает определенного носителя с силами для осуществления содержания. Как определенная идея отличается от всех других, так и носитель идеи, субъект должен отличаться от всех других носителей, быть самостоятельным для себя, обладать сознанием, личностью в широком смысле слов. Носитель идеи и лицо соотносительны как субъект и объект, предполагают друг друга: личность, лишенная идеи, была бы бессмысленной силой, которой нечего было бы осуществлять; идея без носителя была бы пассивным, бессильным, чистым объектом, чем-то представляемым, но не существующим. Для действительности необходимо единство личности и идеи. Чем богаче идея, тем индивидуальнее должен быть субъект. Поэтому индивидуальность безусловного начала, как носителя безусловной идеи, должна быть единственною, потому что, относясь ко всему *или определяясь всем*, оно тем самым отличается от всего. Безусловное начало, *Бог есть всё*; это значит, что, как определенное существо, Он имеет определенное содержание, которого он носитель и по отношению к которому говорит: я есмь, т. е. есмь это, а не другое; только безусловное начало утверждает свое *я* не по отношению к определенному содержанию, а по отношению ко всему. Моисей на вопрос об имени Божием получил ответ: я есмь, который есмь, т. е. безусловное, чистое *я*. Если буддизм отрицательно определяет безусловное начало как нирвану, а философский идеализм определяет его как идеальное всё, то в иудействе получается положительное определение его как личности: это первое положительное откровение безусловного начала в

нем самом. Не только буддизм, который понимает безусловное начало по тому, что оно не есть, но и платоновский идеализм не определяет безусловного начала в нем самом: платоновская идея может быть только содержанием безусловного начала, но не им самим. – Вопрос о личности божества, т. е. о том, может ли божественное начало быть определено как *я*, решается в том и другом смысле одинаково несправедливо. Утверждающие личность божества обыкновенно вместе утверждают и то, что божество есть только личность с такими-то и такими-то атрибутами. Против этого *основательно* возражают, что так определять божество значит ограничивать его, отнимать безусловность, делать одним из многих. Божество не может быть только личностью, оно больше чем личность. Но восстающие против определения божества как личности сами впадают в крайность: по их понятиям божество не личность, потому что лишено личного бытия, является как безличная субстанция. Истина же в том, что безусловное начало *не есть личность*, потому что не исчерпывается личностью, оно есть всё, не только сущее, но и сущность. Будучи безусловным субъектом, божественное начало есть универсальная субстанция; *будучи личностью*, оно вместе с этим есть безусловное сознание, или идея, наполняющая это личное бытие. Божество больше личного бытия, свободно от него не потому, что лишено его, а потому, что, обладая личным бытием, не исчерпывается им, но имеет другое определение, которое *делает его свободным от личного бытия*; божество вечно находит в себе всё то другое, по отношению к которому может утверждать себя. Это – необходимость безусловного начала, вечно торжествующего над необходимостью. Свобода и необходимость соотносительны: первое становится действительностью чрез осуществление второго. Свободное божественное начало никогда не подчинено необходимости, вечно торжествует вечное единство свободы и необходимости. Это составляет характер абсолютного. Религиозное сознание постепенно дошло до этого определения божества. Эллинское религиозное сознание утверждало божество как всё. Из двух необходимых моментов: личности, или субъекта, и идеи, или объекта мира, оно восприняло только второй момент; иудейство, напротив, составляющее прямую противоположность эллинизму, восприняло осуществление первого момента, личности, признало божество как сущее, чистое *я*. Разумеется, эта противоположность не была безусловна. Хотя величайший представитель эллинского духа, Платон, развил учение о божестве как высшей идее и у него есть

также определение божества как димиурга, образующего мир; но такой взгляд на божество является у него мимоходом, заслоняется другим, господствующим началом, по которому божество есть идеальное всё. В иудействе божество определяется как сущее, но определяется также и как вседержитель, только это определение является мимоходом, заслоняется господствующим представлением о божестве как чистом *я*. Но *я* в своей безусловной центральности есть нечто непроницаемое, есть исключение из себя всего, что не есть *я*. Безусловное *я* должно быть единственным, самостоятельным существом, не допускающим ни в чем другом действительности: «Я огонь поядающий». Какое может быть отношение человеческой личности к божественному началу? Очевидно, что отношение человека к безусловному *я* должно быть только безусловным подчинением, отречением от самостоятельности; человек должен признать, что во всем существе и жизни он есть продукт безусловной воли, есть глина в руках горшечника. Воля безусловного *я*, свободного от всякого содержания, есть чистый произвол, но для человеческой личности она есть закон. Я не имею возможности касаться сущности ветхозаветного откровения как факта, так же как не мог коснуться сущности природных религий. Я только указываю на общий смысл их. Безусловное *я*, непроницаемое для другого *я*, является как внешняя сила, действие его есть необходимость; признание необходимости есть закон. *Религия безусловного личного Бога есть религия закона.* Но ветхозаветное откровение – и в этом полное его оправдание – само содержит признание, что религия закона не есть окончательная религия, а есть только переход к невнешней связи с божеством. Оправдание ветхозаветной религии заключается в том, что она есть религия не только закона, но и пророков. В пророческих книгах есть ясные указания того, что закон, установленный им культ и все подробности обряда, имеют значение чисто условное, преходящее, что сущность истинной религии не в этом внешнем отношении к божественному началу, а в другом. Чрез Исаию Господь говорит: «К чему мне множество жертв?..» и пр. Такое отношение к культу служит исходной точкой для положительного сознания высшей идеи и предвидения нового вечного завета. «Я люблю тебя любовию вечною, – говорит Иегова... – Наступают дни, когда Я заключу с домом Израилевым и Иудиным новый завет, не тот, который заключил с отцами их...» Эта новая вечная религия, которую предвидят пророки, относится не к одному иудейскому народу, выступает за пределы национального

сознания. «Гора Иеговы будет во главу гор... к ней потекут все народы... и вражды не будет на святой горе Моей». Сущность оправдания религии пророков состоит в признании, что Иегова есть личность всеобъемлющая и что правда Божия внутренно и гармонически соединит все существа с существом божественным. Это признание составляет необходимое, логическое следствие общего хода религиозного сознания. Исходной точкой этого сознания служит несоответствие между данной действительностью, которою живет природный человек, и собственным требованием в самом человеке: человеку дано не то, чего он требует. Поэтому человек признает все злом, обманом, страданием: является пессимизм и нигилизм. Но это только остановка сознания, логика же ведет дальше. Уже самое отрицание данной действительности есть утверждение другой действительности. Эта другая действительность является сначала как представление, обладающее только идеальным бытием. Но и на этом нельзя остановиться. Если истина, во имя которой отрицается то, что не есть истина, данная действительность, – есть только мысль, то она меньше лжи. Для того чтобы быть безусловной истиной, должно обладать всею полнотою живых личных сил. Если истина есть, то она не может быть только нашей мыслью, должна обладать собственною действительностью; как единая, всеобъемлющая, она должна обладать полной действительностью, она не может быть ограничена потусторонним бытием, только бытием для себя, она должна получить действительность для других, осуществиться в других, в нас, в нашем мире: она должна быть воплощена! А если мы понимаем, что она должна быть воплощена, то и верим, что она будет воплощена!

VI

Предыдущие, подготовительные чтения должно закончить изложением учения о триедином Боге – учения, составляющего вместе и завершение дохристианской, и исходную точку христианской мысли. Умозрительный гений эллинизма познал божество как всё, как идеальный космос; религиозный гений иудейства воспринял откровение божества как единого, личного Существа; соединение обоих гениев естественно разрешилось в сознание внутреннего отношения божества как субъекта к его вечной сущности. На сознании этого отношения основывается учение о триедином Боге. – *Первые элементы этого учения были даны иудеем*

Филоном, проникнутым идеями платоновской философии; после него это учение было развито философами неоплатониками, соединившими греческую философию с элементами восточных религий; *затем это учение было утверждено* христианством как положительный догмат. Оно явилось для философского ума как нечто данное, истина чего признавалась. Потом, когда философствующий ум пошел иными путями, это учение явилось для него чем-то чуждым; но так как истина его признавалась, то явились попытки оправдать его разумом. Эти попытки мы встречаем почти у всех богословов, у значительной части философов с первых веков христианства и до настоящего времени. Все они состоят в том, что троичность в одном существе уясняется примерами, взятыми или из внешнего мира, или из мира внутреннего, психического, или из законов разума. Я упомяну только о двух попытках, принадлежащих Августину и Лейбницу. Троичность в Боге Августин поясняет троичностью в человеческом духе. Наш дух имеет, во-первых, бытие, во-вторых, волю, в-третьих, знание. Эти три определения различны между собою и в то же время представляют совершенное единство, так как в каждом из них находятся и два другие; я есмь, но я есмь знающий и хотящий; дальше, я хочу, но я хочу знать и быть; наконец, я знаю себя существующим и хотящим. Лейбниц поясняет троичность в Боге из понятия о Боге как верховном Разуме; если Бог есть разум, то в Нем есть и троичность, потому что разум необходимо предполагает разумеющего, предмет разумения и акт разумения. Эти попытки, как и все прочие, страдают тем недостатком, что объясняют не самый предмет, который должно объяснить, а только нечто подобное ему: требуется объяснить троичность не каких-либо свойств или состояний, а троичность лиц, субъектов в одном существе. Для того чтобы дать некоторое действительное оправдание учению о троичности лиц в Боге, необходимо объяснить троичность не из посторонних предметов, но из понятия о Боге. При дальнейшем изложении необходимость заставляет употреблять отвлеченные формулы, которые получат свое конкретное содержание впоследствии.

Бог есть Сущий; Он обладает бытием. Но нельзя только быть вообще, необходимо быть чем-либо, потому что бытие вообще есть только отвлеченное понятие, действительное же бытие требует содержания, или сущности: бытие существа состоит лишь в том, что оно так или иначе проявляет свое содержание; если бы какое-либо существо не проявляло никак своего содержания ни

для себя, ни для других, мы не имели бы права признать его бытия, оно было бы ничто. Если Бог как сущий не может обладать только бытием вообще и если, с другой стороны, он не может быть чем-либо определенным, частным, то на вопрос: что есть Бог? – остается единственно возможный, уже данный нами ответ: Бог есть всё как единое, составляющее сущность Божию, и бытие Божие есть проявление этой сущности, или содержания. Если бы возразили, что положение: «Бог есть всё» звучит пантеистически, то единственным ответом может быть то, что и в пантеизме есть истина. Должно различать пантеизм от пантеизма. Если под пантеизмом разуметь утверждение, что *всё есть Бог*, причем под всем разумеется данный, наш мир, то это утверждение должно быть отвергнуто как совершенно ложное, потому что мир не только не божествен, не абсолютен, но еще представляет все отрицательные признаки, является обманом, злом, страданием. Если же под пантеизмом разуметь утверждение, что *Бог есть всё*, обладает всем как содержанием, то это утверждение безусловно истинно. Как во всяком существе различают его самого как субъекта от того, что составляет его содержание, так и в Боге различается Его содержание от Него как субъекта. Итак, Бог как сущий находится в некотором отношении к своей сущности, утверждает, проявляет свое содержание. Для того чтобы утверждать содержание как свое, Он должен обладать им субстанциально, должен быть всем, началом всего, должен заключать в себе всё в неразрывном единстве. В этом первом положении отношения божества как сущего к сущности всё содержится в Боге как в своем общем корне, первоисточнике; во *всём* как в множественности не различается действительное от возможного; действителен только Бог как сущий, содержание же его только потенциально. Для того чтобы и сущность была действительною, Бог должен не только заключать *всё* в себе, но и утверждать для себя как нечто другое, должен осуществлять его как нечто различное от Него. Внутренняя сущность Божия, которая в первом положении заключается в скрытом виде в глубине субъективного бытия божия, во втором положении выступает как идеальная действительность, как объект. Этот второй способ существования Сущего есть только выражение того, что уже есть в первом способе существования, с тою разностью, что в первом действительность принадлежит только субъекту. Для того чтобы и объект получил действительность, необходим акт самоопределения Сущего. Так как вне Его не может быть ничего, что могло бы определять и определяться, то всякий акт

определения есть акт Его собственного самоопределения. Сущее противополагает себя другому как объекту. Это акт саморазличения субъекта на две половины; из них одна – безусловное единство, другая – множественность; вторая чрез полученную силу становится энергией. В первом положении Сущее как непосредственная действительность не может действовать, потому что нет предмета для действия; действие состоит из перехода силы в действительность и, следовательно, невозможно в том, что само есть действительность без всякого потенциального бытия, без всякой возможности перехода. Также не может действовать и чистая возможность; потенция, чтобы перейти в действительность, необходимо должна быть чем-нибудь, иметь действительность. Следовательно, действовать может только то, что одинаково обладает и действительностью и потенциальностью, то, что называется действующею силою. Поэтому Сущее, чтобы действовать, должно перестать быть только действительностью, должно получить силу, что происходит чрез самоограничение, внутреннее самоотрицание. Но само определяясь, осуществляя свою сущность, Сущее не перестает быть безусловным, единым субъектом, не только не теряет своей действительности, напротив, вполне делается действительным не только в себе, но и для себя. Абсолютно Сущее чрез произведение своего содержания определяет себя как безусловно единого, потому что истинно единое не исключает, а производит множественность и, производя множественность, остается единым и тем доказывает, что безусловно единое не может быть уничтожено множественностью. Если бы единое было едино только чрез отсутствие множественности, то единство было бы случайное. Это второе единство необходимо различается от первоначального единства, которое представлялось в первом положении: там оно – непосредственно, безразлично; здесь оно есть прошедшее чрез свое различение и тем усиленное, законченное. Итак, в первом положении сущее является как обладающее содержанием в непосредственном единстве, безразличии, как единая субстанция, всё в себе потенциально заключающая; во втором положении является как осуществляющая свое содержание актом самоопределения или как действующая сила; в третьем положении является как осуществляющая себя в своем содержании, как возвращающаяся в себя. Это тройственность отношения способов существования. Для некоторого пояснения можно сослаться на аналогичную тройственность в нашем духе. В переживаемых нами состояниях сознания выражается внутренняя сущность на-

шего духа; в них дух есть действующая сила, проявляющая свою действительность. Но сознательная жизнь не исчерпывает всего существа духа; она есть только фазис нашего существования, есть только поверхность обнаружений духа. Отсутствие сознания не уничтожает духа, иначе с появлением сознания дух каждый раз являлся бы из ничего. Следовательно, дух существует как реальная субстанция прежде и независимо от обнаружений сознания. Этот первоначальный субъект есть наше *я*. В нем уже заключается все то, чем определяется индивидуальный характер, – все содержание духа, но заключается только потенциально. Мы имеем, во-первых, – бессознательную жизнь; во-вторых – сознательную, содержащую проявления духа для себя, наконец, в-третьих – самосознательную. Так как при всей множественности этих проявлений все они суть проявления одного духа, имеют один характер, то возможно рефлектирование их, возвращение к себе от множественности, утверждение себя как единства этой множественности, проявленной чрез различение. Это утверждение единства в усиленной степени называется самосознанием. Самосознание является тогда, когда мы, переживая сознательные состояния, утверждаем себя представляющими эти состояния. Если во втором положении дух выделяет из себя свое содержание как нечто другое, то в третьем положении он утверждает содержание как свое и себя как проявившего содержание. Этим аналогия кончается. В нашем духе эти три положения периодически сменяют друг друга; один и тот же реальный дух является в различные моменты времени то как только существующий в бездействии, то как действующий, то как самосознающий. Эти три положения исключают друг друга: нельзя быть зараз в трех положениях; они могут принадлежать одному субъекту только в различное время как различные фазисы его бытия. Но это относится только к условному существу, а для безусловного неизменяющегося существа такое требование совершенно невозможно: такое существо должно представлять три положения разом в одном вечном акте. Эти три положения немыслимы разом в одном субъекте, поэтому необходимо предположить три вечных субъекта, из которых второй выражает то, что заключено в первом, третий утверждает первого как выраженного. Могут возразить: какая надобность безусловному существу проявлять свое содержание? Это возражение равняется вопросу: какая надобность Богу быть безусловным существом?! Другое возражение основывается на недоразумении. Каким образом три могут быть одним? Учение о троичности не

противоречит закону тожества, потому что утверждается троичность лиц и единство существа. Признание безусловного начала с безусловным содержанием, к которому существует троякое отношение, ведет к предположению трех субъектов, из которых каждый по-своему относится к одной и той же сущности, содержанию. Если определенное бытие есть некоторое отношение субъекта к содержанию, то способы отношения суть способы бытия. Первый способ, когда содержание не выделяется из сущего, есть первоначальная воля: в первом акте воли действительность принадлежит только волящему, а то, чего он хочет, еще не существует в действительности. Чтобы всё могло быть предметом хотения сущего, оно должно быть представлено им. Таким образом, бытие сущего определяется как воля и как представление. У нас есть представления о предметах фантастических, созерцаемых, мыслимых, субъективных и объективных. Это различие происходит оттого, что мы имеем вне себя целый мир сущностей; этого различия не существует для абсолютного существа, не имеющего вне себя бытия. У него вся действительность сводится к его собственным состояниям; различие между субъектом и объектом определяется его собственной волей. Поскольку представляемое не только представляется, но и утверждается волею, настолько имеет воздействие на сущее, дает новое определение его бытию – чувство. В абсолютном не может быть различия между внешним и внутренним чувством: они совпадают. Сущее в своем единстве заключает потенциально волю, представление и чувство. Чтобы эти способы бытия были осуществлены, необходимо, чтобы они явились самостоятельными. Но так как они неразрывно связаны, нельзя представить один без других, то сущее не может утверждать их отдельно, сперва только волю, только представление, только чувство, а может утверждать как преимущественно волю, преимущественно чувство, преимущественно представление: сущее, утверждая себя в воле, имеет вместе представление и чувство, как подчиненные воле. То же самое бывает, когда сущее утверждает себя в представлении и чувстве. Представление, будучи обособленно от воли и чувства, получает свою волю и чувство; следовательно, представляющее становится субъектом. Чувство, обособленное от воли, получает свою волю и представление, и чувствующее является самостоятельным субъектом. Наконец, воля получает особое представление и чувство и является самостоятельным субъектом. В первом случае субъект хочет и чувствует постольку, поскольку представляет; во втором – пред-

ставляет и хочет, поскольку ощущает; в третьем – поскольку хочет, постольку представляет и чувствует. Таким образом, получаются представляющий ум, чувствующая душа и волящий дух. Эти способы отношения могут быть пояснены примером из человеческого опыта. Есть люди, в которых что-либо одно получает преобладающее значение: или воля, или чувство, или представление. Одни сообразуют свои представления и чувства с желаниями, в других чувственная сторона предмета определяет умственное и нравственное отношение к нему, третьи – с теоретическими представлениями сообразуют волю и чувство.

Это отвлеченное учение о троичности лиц в Боге может получить живой, реальный смысл для нас только тогда, когда мы будем представлять его осуществленным. Представляющий ум, волящий дух и чувствующая душа суть только действующие силы, осуществляющие конкретное содержание, и только в единстве с содержанием, в самом осуществлении они познаются в своей истинной, живой действительности.

⟨л. 1⟩ ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Курс 1880–1881го года, читанный проф⟨ессором⟩ Соловьевым

ЛЕКЦИЯ I

Высшая задача науки заключается в объяснении всего существующего к<а>к объективной действительности. Узнать, что т<а>кое есть это существующее, окружающее нас, – вот к чему стремилось и стремится ч<еловече>ское познание. Но существующее принять за истину нельзя; оно не есть истина, ибо тогда ч<еловече>скому уму нечего было бы искать и познавать, ему стоило бы только воспринимать окружающее, к<а>к оно ему дается, и он был бы обладателем истины. Задача его была бы решена. Мы видим однако же, что ум ч<елове>ка берет существующее именно к<а>к задачу, разрешения которой он ищет, и которое, так<им> обр<азом>, является *искомым*, т. е. *истиной*. Из этого мы можем вывести следующ<ее> заключение: *истина есть, но не есть это*. Вот исходная точка всякого познания.

Это постоянное требование ч<еловече>ского ума объяснять все существующее и окружающее его проистекает из того, что ум, сталкиваясь с фактом, встречаясь с действительностью, не удовлетворяется ею, но ищет чего-то за нею, чему он придает значение действительно сущего; ибо действительное бытие есть только кажущееся; это доказывает не только философия, но и физическая наука. Всё дело физической науки заключается именно в том, что она восстановляет наши обманчивые восприятия, объясняет нам факты. Но этого для нас недостаточно. Мы не удовлетворяемся одними частностями; ум наш имеет стремления радикальные, он ищет абсолюта, отличительная черта его состоит в том, что он переходит от одного факта к другому, приводя эти разрозненные части к единству. Сам по себе факт является грубым и бессмысленным для ума, и чтобы последний с ним примирился, нужно, чтобы этот <л. 1 об.> факт стал действительностию. Так<им> обр<азом>, мы видим, что, с одной стороны, является фактиче-

ское бытие, с другой – истина, котор<ая> может удовлетворить ум, но не дана ему. Без этих двух элементов – данного и искомого, реальности и идеи, факта и истины – немыслима деятельность ч<еловече>ского ума, состоящая в постоянном стремлении к соединению, сведению в одно этих двух противоположных явлений. Первоначальное несовпадение их служит главной побудительной причиной нашей умственной деятельности. Иначе, если б наш ум ограничивался лишь одною из этих двух крайностей, то он находился бы в состоянии постоянного покоя. В первом случае ум, оставаясь чуждым идеала истины, пользовался бы только чисто животным счастием, во втором, уносясь в небо, отрываясь от земли, он находился бы в состоянии абсолютного покоя, подобно божеству. Истинно ч<еловече>ское состояние ума находится посередине этих двух крайностей и постоянно переходит от одного из этих элементов к другому.

Для ума истина является субъективной мыслью, и с этой-то мыслью он и выходит в борьбу с фактом, который противоречит ему, проявляя тем свою самостоятельность. Чтобы побороть факт, переделать его, превратить в действительность, ум смело выступает с присвоенной им идеей истины. Но что же дает ему подобную смелость против силы факта? – Уверенность, что истина <не> является состоянием его сознания, что она есть нечто большее его самого, нечто действительнее, сильнее факта. Этим и обусловливается наш взгляд на истину. Знать ее к<а>к объективную действительность мы не можем, но мы ее ищем, мы *верим* в нее. Так<им> обр<азом>, деятельность ума основана на вере. И в этом можно убедиться, несмотря на то что многие считают веру враждебною уму, принимая так<им> обр<азом> результат за основание. Дело ума есть знание. Результат науки – опытное знание, но исходная <л. 2> точка ее – вера в истину и ее объективность. Веря в эту объективность истины, ум тем самым стремится сделать веру знанием. Здесь возникает вопрос о соотношении факта и истины. Когда наш ум, встречаясь с действительностью, остается неудовлетворенным, чем он недоволен? Не тем ли, что факт представляется чем-то отдельным, чуждым всему духовному? В т<а>ком случае задача ума не состоит ли в том, чтобы связать этот отдельный факт с другими, дать части место в целом и этой связью сделать его необходимым, разумным? Т<а>кую работу приняли на себя физические науки, связывающие сперва отдельные факты в группы, соединяя затем эти группы всё в большие и большие и объединяя их наконец общими всем им законами.

Этим же способом они достигли механического представления всего мироздания. Когда точная наука дошла до т<а>кого результата, можно ли было сказать, что ч<еловече>ский ум достиг этим своей конечной цели? Конечно, нет, ибо теперь возникает вопрос о качественности этой связи между отдельн<ыми> фактами, и если вопрос об объеме решен, то вопрос о содержании только становится на очередь. Вся эта механическая совокупность, весь мировой механизм – что представляют они? Это всё только факт, в котором связь чисто внешнего свойства и законы, управляющие мирозданием, даны извне. Ум имеет дело с одним великим фактом. Задача его заключается теперь в объяснении этого факта и является здесь в ее простейшем виде. Все существующее подлежит внешнему действию. Но это действие воспринимается только поверхностно. Так<им> обр<азом>, мы или должны допустить, что всё имеет определенные границы и пределы или же что всё существующее имеет внутреннюю сторону, основание в себе самом, что оно одушевлено и что весь мировой механизм есть фактически результат психического состояния предметов и является, так<им> обр<азом>, самостоятельным существом. Насколько каждое существо <л. 2 об.> утверждает себя, настолько оно обосновывает внешнее, механическое отношение. Взаимное отчуждение – отличительн<ый> характер бытия. Начало материи заключается в душе; она одно из состояний ее. Там, где это начало господствует, мы имеем мертвую природу, где внутренняя жизнь ограничиваема внешними законами. Но материальн<ое> начало не есть господствующее, и вытекающий из него порядок представляет только крайний предел, до которого оно может увлечь существующее. Оно обусловливает механическ<ий> порядок, являющийся фактом по преимуществу. «Это мировой факт, и он есть, но есть и истина». Если внешнее отношение существующего есть факт, то внутренняя, органическая связь есть истина и проявляет везде солидарность и единство. Если там каждое существо ограничивается своим собственным бытием, то здесь каждое существо находит всех в себе и себя во всех. В механическ<ом> порядке существа остаются замкнутыми, непроницаемыми; в органическом же они открыты друг для друга. Там реальность принадлежит только отдельн<ым> частям, целое же лишено ее; здесь, наоборот, целое имеет действительность и индивидуальность. Если с механическ<ой> точки зр<ения> безусловная действительность принадлежит каждому атому, то в органическ<ом> порядке безусловное бытие принадлежит существу универсальн<ому> –

Богу, в Котор<ом> органическ<ий> поряд<ок> и имеет свое начало. Если материальн<ое> начало, к<а>к лишенное объединения, неразумно, то начало Божественное, к<а>к стремящееся к цельности, разумно всегда. Всякое существо имеет право сказать: «Я есмь», но заявление это имеет различный смысл. Когда абсолют говорит «Я есмь», это значит «*Я есмь – всё*». Когда отдельн<ое> существо говорит «Я есмь», то он<о> говорит: «*Я есмь это*», чем определяет сферу бытия материи. Таким обр<азом>, эти два положения представляются несоразмеримыми и несоединяемыми. Чтобы соединить их, т. е. сочетать небо с землей, нужно т<а>кое существо, которое в одно и то же время могло бы сказать: «Я есмь это и есмь всё». И это существо – человек.

⟨л. 3⟩ *ЛЕКЦИЯ* II

Если есть внутренняя совместимость существующего, то есть и истина. Если истина есть, значит существо ее лежит первее, в основании фактическ<ой> действительности, с которой оно несовместно. Силою безусловного самоутверждения всё существующее есть *идея*, т. е. существует в Боге, к<а>к некоторая часть цслого. Всякое существо есть вечная идея и к<а>к идея органически соединено со всеми другими. И Бог есть вечная органическая идея, котор<ая> совместна с вечным содержанием божественного тела. Здесь очевидно бытие покрывается идеей, факт тождествен с истиной, безусловное «Я есмь» отвечает безусловному «Я есмь всё». Бог не только существует, но имеет право на существование. Всякое отдельное существо должно получить это право, т. е. фактическую действительность. Мы утверждаем себя к<а>к нечто безусловное, но то, что мы в себе утверждаем, есть условное. Чтобы получить право на существование, необходимо это условн<ое> содержание пополнить через внутреннее соединение со всем другим. В Боге это соединение всего вечно существует, и п<ото>му Он имеет право на существование. Утверждая Себя, он утверждает всё. Темный огонь существующего всецело проникается в Нем светом идеи; роковая необходимость существования превращается в свободу, и Бог к<а>к всесвободный от всего свободен от Себя. Из всепроникающего центра «Я есмь» вся полнота бытия является светлою, прозрачною сферою, которая неизменна в покое вечности. Но если т<а>ковым является центр, то иначе бывает на периферии бытия, в элементах, котор<ые> суть содер-

жание божественной жизни. Элементы Божества – органические идеи, но они суть идеи, существующие реально. Множество элем<ентов> божествен<ного> бытия, это *всё*, котор<ое> есть Бог, *всё*, составляющее содержание, не может быть только бытием идеальным, представлять собою только мысли Божии – потому что, если б это были только мысли Божии, они были бы мысли ни о чем, ибо вне Бога ничто не может быть <л. 3 об.>. Чтобы они не были пусты, мысли эти должны иметь реальное существование. Все элементы божествен<ного> организма суть идеи *существующие*, т. е. т<а>кие, которые, утверждая Бога, высказывают себя. Они предикаты божествен<ного> бытия и субъекты собственного. Не только Бог говорит: «Я есмь», но каждое существо говорит: «Я есмь это». Что из этого выходит? Если Бог заключает и утверждает каждое существо, Он заключает его вместе со всеми, к<а>к идеи одного организма. Если для Бога из Его абсолютного центра видна прозрачная внутренняя совместная связь всего, то для каждого это единство связи не существует. *Каждое* и есть п<ото>му *каждое*, что оно – часть абсолютного целого, что оно не всё, что, будучи содержимо единством, оно не содержит его и, будучи покрываемо им, не покрывает его собой. Если б каждое утверждало себя к<а>к *всё*, безразлично, то не было бы Бога к<а>к абсолютной силы всеединства; всё слилось бы в одну густую массу. Торжествующ<ая> сила единства Бога предполагает эту рознь предметов, проявляя этим свою действительность. Непосредственно в своем бытии каждое существо есть только *это*, *а не всё*. Эта особенность и есть для него идея, непосредственно покрывающая всё остальное. Так<им> обр<азом>, получается новое отношение к существующему вне Бога, *новый* порядок бытия, который составляет наш мир. Содержание мира божественного и небожественного одно и то же: это то же *всё*, те же существа, та же безусловная сила самоутверждения. Различие заключается только в различном положении элементов. Один мир есть перестановка другого. В небожествен<ном> каждое существо, которое для Бога есть идея универсальная, здесь теряет универсальность; но сила бытия остается т<а>ким же беспредельн<ым>, безусловным самоутверждением «я есмь». Но если самоутверждение является безусловным, то содержание ограничено. Т<а>к сила бытия, которая в Боге скрыта к<а>к невидимый субстрат <л. 4> идеи, здесь выступает наружу, п<ото>му что сила бытия идеи не покрывает. Бог есть для идеи своей всё. Он всегда есть, всё утверждает, п<ото>му что ничего не исключает. Отдельное существо

стремится *быть это* просто для себя. Это – слепое, стихийное, материальное начало, которое не есть та же сила бытия, к<а>кая проявляется в Боге, но которая получает характер стихийной силы (п<ото>му что не покрывается идеей) и роковой необходимости. Материальное начало представляет 3 признака.

1. Материальное начало случайно для всего и всё случайно для него; оно всем ограничено, поэтому происходящий отсюда мир есть мир границ.

2. Матер<иальное> начало утверждает только себя и исключает всё остальное, которое является ему чуждым, непроницаемым. Отсюда мир косности, тяжести.

3. Мат<ериальное> нач<ало> есть нечто неопределенное, беспредельное, безмерное. Отсюда вытекает противоречие, вражда против всех. Каждое хочет быть безусловным, ото всего свободным. Каждое хочет быть *всё*, а в механическ<ом> порядке оно ограничено, вследствие чего оно всем быть не может.

Безграничность каждого поражает ограниченностью всех. И если б даже этому существу и удалось уничтожить всех остальных, то этим обнаружилось бы только противоречие материального начала между ограниченной формой и безусловным содержанием. Материальное начало не может остаться в исключительности; всё лишенное единства в самом себе стремится достигнуть этого единства. Имеющее единство есть всё. Каждое, имеющее единство, имеет его в Боге. Оно должно стать всем. Если Бог к<а>к абсолютный организм есть всё, то мир есть организм *становящийся*, механическая форма всеединства, которое скрывается для отдельно существующего в его самоутверждении, но постепенно восстановляется для всех в мировом процессе. И в самом деле, тот мир, котор<ый> у нас перед глазами, не есть мир механический. Никогда <л. 4 об.> вселенная не м<ожет> б<ыть> машиной: она – становящийся организм. Представление о мире к<а>к о машине есть абстракция. Подобное механическое представление так же мало имеет реальности, к<а>к не имеют реальности понятия геометрические. И то и другое – только пределы бытия. Геометрия рассматривает отвлеченные простран<ства> к<а>к формы бытия; но ни один геометр не считает линию, точку, плоскость – реально существующими. Он знает, что точка есть только предел линии, линия предел плоскости и т. д. Логика заставляет нас идти еще дальше и признает, что, к<а>к нет реально существующ<их> линий, плоскостей, т<а>к нет и реально существующ<их> тел; ибо тела суть только пределы психических существ. Но логика и на

этом еще не останавливается и говорит, что нет отдельно существующих психических элементов. Всякая особь есть нечто большее, нежели она представляется в реальности, и является частию бóльшего целого. Вся жизнь в природе состоит в стремлении каждого осуществить свою идею – т. е. эту бóльшую реальность, стать тем, чем оно есть вечно, сделаться целым. То единство всего, которое есть Бог, не потеряно в мире небожественном. Оно только скрылось и существует к<а>к тайная сила, связывающая невольно отдельные части вселенной и влекущая их к тесному соединению, к осуществлению для себя формы всеединства, к Богу.

Всё есть одно в Боге, но всё есть и одно в мире: только там это единство пребывает *вечно*, здесь же оно единство *становящееся*, движущееся, достигающее, осуществляющее. Есть Божество к<а>к неподвижный центр всего существующего, пребывающее вечно, неизменно. Есть божество стремящееся, страдающее в процессе мировой жизни, ищущее воплощения: есть Божество к<ак> дух вечности и есть божество к<а>к душа мира.

⟨л. 5⟩ *ЛЕКЦИЯ* III
(*О мировой душе*)

В одном месте гомеровской «Илиады» говорится о том, что в старой троянской легенде реку, на котор<ой> стоял Иллион, боги звали Ксант, а люди Скамандр. Немецкий философ *Гегель*, котор<ый> имел преувеличенное понятие о значении философии вообще и о своей в особенности, применяет это различие языка богов и людей к различию языка философского (особен<но> его собствен<ного>), философских умозрительн<ых> понятий от понятий и слов обыкновенного сознания. Его философск<ий> язык есть язык богов.

Взгляд этот гордый, и за эту гордость Гегель и его философия скоро б<ыли> наказаны, т<ак> к<ак> вслед за их временным торжеством пришлось применить к ним древнюю эпиграмму, в которой говорится о поэте, что он «богов языком пел и смертный его никто не разумел». Т<а>кое богоподобие философии есть, конечно, недостаток; но, с другой стороны, философия непонятная все-т<а>ки лучше той, в которой нечего понимать. Положение дела т<а>ково, что хотя философия и не создает новых понятий, котор<ые> относились бы к понятиям обыкновенного познания,

к<а>к язык богов к яз<ыку> ч<елове>ка, хотя она и употребляет те же слова, но несомненно, что она дает этим понятиям иной смысл, преобразует, углубляет его, а главное, делает этот смысл (т. е. содержание обыкновен<ного> понятия) вполне сознательным и отчетливым. Но вследствие того, что философ<ия> стремится привести к ясному сознанию содержание обыкновен<ных> понятий, часто безотчетных, с смыслом, заключающим в себе логическое противоречие, ей приходится употреблять новые термины для обозначения понятий, находимых ею в обыкновенном сознании, но находящихся в употреблении неясном, заключающих логическое противоречие. Поэтому-то философии и приходится иногда прибегать <л. 5 об.> к языку богов, говорить «Ксант» там, где нужно говорить «Скамандр».

В прошлой лекции мы употребили малоизвестный термин «мировая душа». Между тем этот термин есть только определительное обозначение понятия, известного всем. *Душа мира* (мировая душа) есть в сущности то, что называют *природой* или *натурой* вообще. Когда говорят о природе к<а>к об общем явлении, очевидно соединяют с этим понятием представление о едином существе, живом субъекте, котор<ый> живет и действует, проявляясь в разнообразных мировых явлениях. И не только обыкновенное сознание, но и эмпирическая наука в лице ее представителей, придерживающихся точки зрения механической и склонных видеть во вселенной мертвую совокупность элементов, не может избежать того, чтобы говорить о природе к<а>к о живом существе, находящемся в элементах мировых явлений к<а>к скрытая сущность. Т<а>кие ученые, котор<ые> смеются над средневековыми схоластиками, приписавшими природе некотор<ые> свойства и склонности (отвращение от пустоты, напр<имер>), сами должны признать за ней т<а>кие свойства, котор<ыми> могут обладать только живые существа. В основу своего мировоззрения они кладут то положение, что природа постоянна и неизменяема в своих действиях, и этим положением хотят установить ее механическое основание. Между тем это является орудием против них самих.

Если обыкновенное сознание инстинктивно, неясно, безотчетно, если эмпирическ<ая> наука смотрит на природу к<а>к на живое существо, то метафизическ<ая> философия отчетливо и сознательно признает, что природа есть таковое и что вселенная не есть и не м<ожет> б<ыть> механическим агрегатом частей, что она живущее, что в ней есть единство, что она живой субъект.

<л. 6> Во избежание недоразумений философия вместо двусмысленного выражения *природа* употребляет другой термин – *мировая душа*.

Природа, или душа мира, к<а>к некоторое единое существо только рождается в мировом процессе: она еще не существует актуально, но переходит в бытие. Первоначально, сама по себе, она – неопределенное стремление к действительному единству – *потенция*, возможность т<а>кого единства.

К<а>к неопределенное стремление, не имеющее действительн<ого> содержания, мировая душа, или натура, не может сама собой достигнуть единства, не может сама из себя породить его. Для того чтобы привести в гармонию, в согласие разрозненные элементы, она должна каждому из них определить свое место и, кроме того, ввести его в внутреннее отношение ко всем другим, соединяя всё в определенной форме всеединства, внутренне связывающей всё содержание в Божестве к<а>к в высшей идее. В мире, вышедшем из единства по закону конечного бытия, в хаотическом бытии всего, составляющем первоначальный факт, идея эта должна быть реализована. Стремление к воплощению Божества в мире, стремление к общему единству во всем, составляющему внутреннюю идею всего существующего, и есть *мировая душа*.

Если сама по себе мировая душа определиться не может, не может достигнуть формы всеединства, то она получит эту форму от божественного начала, активного, образующего, определяющего мировой процесс. Божественное начало – вечное, всеединое, пребывающее в неизменном покое, является по отношению к множественности элементов бытия конечного к<а>к начало действительное, к<а>к единство. Множественность бытия, выступая в своей розни против божественного единства, отрицает эту разрозненность <л. 6 об.> и вызывается к новому объединению бытия, определяемого в форме абсолютного организма, внутреннего всеединства. Так<им> обр<азом>, бож<ественное> начало является идеальной силой абсолютного единства, стремящегося воплотиться в хаосе элементов. Так<им> обр<азом>, оно стремится к тому же, к<а>к и мировая душа. Но миров<ая> душа, к<а>к сила пассивная, не знает, к чему она стремится. Она в самой себе, к<а>к сила деятельн<ая>, не имеет идеи всеединства к<а>к определяющей ее формы. В мировом процессе и божественное начало, и мировая душа являются к<а>к стремления. Только в бож<ественном> начале это есть стремление воплотить в других то, что оно само имеет, само знает, чем владеет, а в ми-

ров<ой> душе это есть стремление получить то, чем оно само не обладает, и, получив его, воплотить в материальн<ом> бытии. Но т<ак> к<ак> здесь цель стремления (т. е. воплощение божества) одна, т<ак> к<ак> осуществление этой цели возможно только при совместном действии того и другого – ибо Божество не может воплотиться в разрозненном начале к<а>к в чем-то чуждом, противоположном идее всеединства, а мировая душа не может объединить разрозненные элементы, пока не получит определен<ной> формы всеединства, – то стремление бож<ественного> начала делается стремлением соединиться с мировой душой. Стремления мировой души становятся стремлениями к бож<ественному> началу, содержащему ф<орму> всеединства.

Воплощение божествен<ной> идеи в мире и есть мировой процесс, обусловливаемый соединением бож<ественного> начала с мировой душой. Первое – начало образующее, второе – начало пассивное, воспринимающее сообщаемую ему форму материи.

Спрашивается, почему это соединение бож<ественного> начала с миров<ой> душой, почему это рождение всемирного организма, к<а>к воплощение божества, не происходят разом; <л. 7> к чему заставлять природу делать усилия, зачем заставлять ее терпеть муки рождения, зачем она т<а>к медленно достигает цели, зачем реализация идеи есть сложный процесс, а не один акт? Ответ на это заключается в одном слове: это всеединство должно быть *свободным*, т. е. единство Бога и всего существующего должно быть обоюдно, должно идти не только от Бога, но и от природы, быть и ее собственным делом, и делом всеединства.

В природе первоначально актуальное бытие принадлежит материи. Разница начала всеединства с материальным бытием заключается в том, что первое является к<а>к стремление *чистое*, второе – к<а>к стремление *бессознательное*. Когда всё в хаосе, то природное бытие переходит в единство только постепенно. Первоначально мировая душа, к<а>к потенция, не знает всеединства, идея эта ему чужда, оно стремится к ней бессознательно. Но если б это содержание всеединства было бы ей ранее сообщено, то это явилось бы внешней формой, чем-то насильственным, роковым. Чтобы иметь идею единства к<а>к свою, миров<ая> душа должна сперва овладеть ею, проникнуться ею.

Первоначально, т<а>к к<а>к мировая душа есть только неопределенное стремление к единству, то это единство м<ожет> б<ыть> сообщено ей к<а>к некоторый общий закон, соединяющий всё существующее, а не к<а>к идея. Так<им> обр<азом>,

миров<ая> д<уша> получает единство к<а>к закон, и этот закон соединяет хаотическую разрозненность элементов. Но миров<ая> душа этим не удовлетворяется, п<ото>му что у нее есть стремление к единству внутреннему, истинному; а т<ак> к<ак> некоторос единство она уже получила, то она теперь стремится к более высокому, *внутреннему*. <л. 7 об.> Это вызывает внутреннее соединение бож<ественного> начала с миров<ой> душой, результатом которого является обращение последней в более определенную форму – соединение разрозненных элементов.

Рядом т<а>ких соединений и происходит из них новая форма мирового единства. Природа достигает порождения т<а>кой органическ<ой> формы, для которой единство является не внешним, а *внутренним* законом жизни, т. е. является к<а>к идея, им самим сознаваемая. Порождение природой т<а>кого сознательного существа – *ч<елове>ка* – составляет перелом в миров<ом> процессе. П<ото>му оно составляет перелом, что цель этого процесса есть внутреннее, сознательное, свободное воссоединение природы и божествен<ного> начала и воплощение его в существующем. Первою ступенью, на котор<ой> внешнее единство переходит во внутреннее, является *возможность сознавать всеединство к<а>к идею*; п<ото>му что при т<а>ком сознании природа может иметь божествен<ное> начало в самой себе, к<а>к начало свое, т. е. – свободное. До этого, т. е. до порождения существа сознательного, стремление миров<ой> души к единству обнаруживается в процессе, в котор<ом> соединение миров<ых> элементов происходит бессознательно, несвободно. С появлением ч<елове>ка божество впервые является в природе в своей собственной форме, к<а>к сила идеальная, внутренняя; затем уже дальнейший ход процесса определяется не к<а>к процесс естествен<ный>, а *духовный, сознательный*. Процесс духовный состоит: <во->1-х в том, что идея всеединства, к<а>к сознаваемая постепенно, развивается и усвоивается ч<еловече>ским духом, а <во->2-х, что она осуществляется в сознании и переводится деятельностью ч<еловече>ского духа в мир внешний, реализуясь так<им> обр<азом> в природе. Реализуется идея всеед<инства> <л. 8> уже не т<а>к, к<а>к это было до появления ч<елове>ка, т. е. в бессознательн<ой>, внешней форме, а к<а>к идея уже *сознанная*, реализуется свободно, так, к<а>к божественная идея по существу своему должна быть реализована. Только этот второй духовный процесс ч<елове>ка и есть воплощение Божества к<а>к Божества в *собственной, истинной форме.*

⟨л. 9⟩ *ЛЕКЦИЯ* IV

После ряда внешних соединений божествен<ного> начала с мировой душой, воплощений божествен<ного> единства в мировом процессе начиная от самого про<стого> его выражения в *законе тяготения*, по которому в силу бессознательного влечения всё притягивается друг к другу, переходя затем к более сложному явлению *химического сродства* тел, где определенное тело соединяется с другим определенным <телом?> в определенных отношениях, мы доходим наконец до более сложной индивидуальной формы единства, находящейся в образовании и жизни растительн<ых> и животн<ых> организмов, в котор<ых> мировая душа воплощается на определенных основаниях, связывающих материальные элементы в одно прочное целое, имеющее законы своей собственной жизни.

После этого процесса, в котором божественное начало осиливает хаотическую материю, вводит ее в ч<еловече>ский организм, когда создана внешняя оболочка божествен<ной> идеи, начинается процесс ее реализации и развития к<а>к внутренней идеи, в форме сознательной деятельности. Характер этого нового процесса постепенный и сложный. Чтобы свободно осуществить божествен<ную> идею, ч<елове>к должен усвоить ее. Первоначально ч<елове>к имеет сознание, результатом его является процесс осуществления божествен<ной> идеи. Длинное развитие материи в форме животн<ых> организмов постепенно вырабатывается сознанием. Так<им> обр<азом>, хотя ч<елове>к и имеет в сознании идеальную форму божествен<ного> <л. 9 об.> начала, имеет к<а>к факт, к<а>к данное, но он еще не владеет ею. В натуральном ч<елове>ке не сознание владеет идеей, а идея сознанием, к<а>к роковая, невольная сила. Отношение натуральн<ого> ч<елове>ка к бож<ественной> ид<ее> к<а>к к роковой силе образует *религию натуральную*. В природн<ом> ч<елове>ке мировая душа, хотя соединена в сознании, не имеет характера свободного, т<ак> к<ак> соединение это результат натурального процесса, вследствие чего оно носит характер невольного, является произведением инстинктивного, природного разума. Эти инстинктивные формы единства, порождаемые мировой душой в природном ч<словече>стве, суть прежде всего *язык* и *слово*, к<а>к первоначальн<ые> инстинкты, объединяющие ч<еловече>ство и выражающие всеобщность разума. Второю форм<ою> единства, которою миров<ая> д<уша> объединяет природное ч<еловече>ство,

является *натуральное общество*; *первобытное г<осудар>ство*, основанное на единстве рода. Наконец третьей, высшей формой натуральн<ого> единства служит *естественная религия*. Все эти три главные формы единства в природн<ом> ч<еловече>стве создаются не свободной деятельностью ч<елове>ка, а инстинктивным разумом мировой души.

Здесь, в форме слова и языка, в форме родового общества и первобытн<ого> г<осудар>ства, наконец в фор<ме> натуральн<ой> религии несомненно осуществляется идея всеединства; осуществляется к<а>к идеальная сила, проходящая через сознание. <л. 10> Вся эта идеальная органическая форма гораздо более внутренняя и духовна, чем форма природного единства в мире физическом. Тем не менее она все-таки не соответствует истинной идее всеединства и не удовлетворяет мировой души в ее стремлении к тому единству, в котором все свободно от себя входили бы в соединение в идее к<а>к в общем внутреннем содержании всех их, содержании, своем для каждого и которым каждый свободно овладел.

Если в натуральн<ом> ч<еловече>стве только род владеет идеей, а для каждого, для личности она является еще законом, то при развитии личности последняя должна овладеть идеей, усвоить ее в всеединстве, в которой она есть Божество. Если в натуральном ч<еловече>стве Божествен<ное> начало соединяется с мировой душой к<а>к с родом, то в личности оно должно соединиться с ней, воплотиться в богочеловеческой личности, и это соединение и есть рождение второго ч<елове>ка, второго Адама – событие гораздо более важное, чем рождение первого ч<елове>ка, первого Адама. Это воплощение есть начало нового процесса воплощения божества в ч<еловечест>ве, к<а>к свободное всеединство, в котором мировая душа в каждой личности сознавала бы себя безусловно в истинном положении. Каждое ничего не может исключить, оно открыто для всего и всё открыто для него. Т<а>ким обр<азом>, мы имеем *три* центральные эпохи всемирной ч<еловече>ской истории, три соединения <л. 10 об.> божествен<ного> начала с ч<елове>ком, служащие основанием трем видам религии.

Первое соединение – божествен<ного> нач<ала> с натуральн<ым> ч<еловече>ством – полагает основу натуральной религии. На *втором* – соединении бож<ественного> начала с духовн<ым> ч<елове>ком – основано христианство. *Третье*, наконец, – соединение бож<ественного> нач<ала> с духовным

свободным ч<еловече>ством основывает *третью* форму религии, котор<ая> есть осуществление и исполнение христианства. Но, т<ак> к<ак> эти три соединения бож<ественного> нач<ала> с ч<елове>ком совершаются необходимо постепенно, не представляя собой бессвязного акта, но составляют 3 выдающихся пункта одного процесса развития, то мы имеем *два* переходных в нем процесса: 1. переходный процесс личного сознания от натуральн<ого> ч<еловече>ства к свободной личности и 2. переход личного сознания от духовной *личности* к духовн<ому> *ч<еловече>ству*. Эти переходы и переходн<ые> процессы, совершающиеся в личн<ом>, субъективн<ом> сознании, к<а>к собственные дела, процессы этого сознания, выражаются в *философии*. Философия, так<им> обр<азом>, в сущности своей является к<а>к переход личного сознания от одной религии к другой, высшей, от одного вида к другому, высшему. Отсюда вытекает определенное отношение к религии. Философия относится к ней двояко: *отрицательно* и *положительно*. Отрицательно постолько, посколько религия выражает освобождение ч<еловечес>кого сознания от формы религии, данной не свободно, <л. 11> положительно – постольку, поскольку она освобождает сознание от низшей формы религии, чтобы приготовить его к воспринятию высшей религиозной формы. Т<а>ких переходных процессов личного сознания, образующих эпохи в развитии философии, *два*: 1ый процесс – переход личн<ого> сознания от натуральной формы единства ч<еловече>ства к христианству – образует *древнюю философию*. Она является путем от природного состояния ч<еловече>ства к духовному сознанию ч<елове>ка, к свободной личности, составляет путь к христианству. Подробности этого первого процесса и составят предмет нашего курса этого года.

ЛЕКЦИЯ V

Выше мы определили философию к<а>к переход ч<еловече>ского сознания от низшей формы соединения ч<еловече>ского с божествен<ным> нач<алом> к другой, высшей форме. В частности, *древняя* философия есть переход от натуральной религии к христианству. Переход этот начался на востоке, в *Индии*, продолжался затем на западе, в *Греции*, и кончился в том пункте, где сошлись оба влияния запада и востока – в *Александрии*.

Чтобы понять исходную точку философии, нужно иметь некоторое понятие о том, от чего она отошла, т. с. о *натуральной религии*. Натуральн<ая> рел<игия> есть собственно воспринятие ч<еловеч>ским сознанием – или точнее – воспринятие мировой душой, т. е. повторение в сознании того процесса, который мир<овая> душа переживает в <л. 11 об.> создании форм физическ<ого> мира, до появления в нем ч<еловече>ства. Существенная разница между натуральной рел<игией> и философ<ией> заключается в том, что в процессе космическом мир<овая> душа, определяемая бож<ественным> началом, соединяясь с ним, производила форму единства к<а>к стихийную силу (натур<альная> рел<игия>), тогда к<а>к в философии происходит сознательное соединение миров<ой> д<уши> и бож<ественного> нач<ала> посредством сознательного существа – *ч<елове>ка*.

По самому ходу развития натуральной религии начало этого развития, его различные степени и конец представляют большую аналогию с ходом развития физического мира до появления в нем ч<елове>ка. Не вдаваясь в подробное проведение этой аналогии, укажем только на соотношение между первой, начальной степенью миров<ого> процесса, т<а>кой же степенью в процессе религиозном, мифологическом и на соотношение между конечной, последней степенью развития космического и мифологического.

Первая форма соединения мир<овой> души с бож<ественным> нач<алом>, выражая первое единство, которым душа мира сводит к одному множественность элементов, высказывается в законе *притяжения*, по которому эта множественность элементов образует внешнее, механическое единство. Этим законом мир<овая> душа объединяет множество вещественных атомов в известное механическое целое, образуя так<им> обр<азом> небесные тела, в свою очередь составляющие почву для развития дальнейшей, более сложной, внутренней формы <л. 12> единства. Таким образом, первая степень космического процесса есть создание небесных тел. На этой первой степени является, следов<ательно>, единство *астральное*. Точно так же и первая степень мифологического процесса, первая форма единства, в которой божествен<ное> нач<ало> овладевает сознанием, есть религия *астральная*. Для сознания бож<ественн>ое нач<ал>о является впервые владыкой небесных сил, и мировая душа на этой степени религиозного сознания является к<а>к единство астральное, к<а>к царица небесная.

Во всех различных мифологиях у самых различных и исторически между собой не связанных народов древности первой

ступенью религиозн<ого> развития является *звездопоклонство*, религия астральная, или *саббеизм*. В этих формах религиозного сознания божествен<ное> начало и есть владыка звездных сил, а мир<овая> душа – это пассивное единство, владычица неба, которую мы видим изображенною у древних египтян в виде женщины, стоящей на луне и облеченной в темно-синий покров, усеянный звездами.

К<а>к в мировом процессе после длинного ряда переходных ступеней творческая сила мировой души, определяемой бож<ественным> нач<алом>, выразилась наконец в создании органической формы жизни, в создании непрерывного родового единства, связывающего отдельные индивидуальные элементы и пребывающего неизменно во всех изменениях, – к<а>к мировой процесс до ч<словече>ского периода завершился созданием органической, родовой <л. 12 об.> жизни, – точно так же религиозный, мифологический процесс ч<еловече>ского сознания, пройдя аналогические степени, заканчивается религией органической, родовой жизни, в которой единство всего, составляющее всегда содержание религии, является в форме единства органического, родового, постоянно осуществляющегося в акте органического рождения. Таким образом, мифологическая религия является последней религиозн<ой> формой на границе мифологической и исторической эпохи. В различных формах мифологические религии проявлялись то в культе Озириса и Изиды, к<а>к это было в Египте, то в культе Аттиса и Адониса у ассирийцев, в Индии в культе Шивы (Магадевы), в Греции – Диониса и т. д. Везде эти религии являются последней степенью мифологического процесса, везде они завершаются религией родовой, органической жизни.

Но единство рода не есть то единство, которого ищет миров<ая> душа и котор<ое> может удовлетворить ее, ибо это единство, несмотря на свою сложную, устойчивую форму, есть только единство *внешнее* и п<ото>му – призрачное. Родовая жизнь, которая переживает всякую особь, есть смерть для всякой особи, поэтому единство ее является единством несуществующим, пустым, вечно стремящимся к осуществлению действительного единства, но не достигающим его, п<ото>му что жизнь всех в этой внешней форме единства поддерживается и осуществляется только <л. 13> смертью других. Здесь – жизнь есть смерть, рождение есть разрушение.

Т<а>к, мы видим, что в родовой религии бог жизни, рождения, плодородия есть в то же время бог смерти, разрушения, яв-

ляющийся в образе Шивы, бога органической природы и вместе с тем жестокого истребителя, представляющийся нам опоясанным черепами.

Но если в мире материальном, природном мировая д<уша> не идет дальше этого призрачного единства, этой универсальной жизни, которая есть смерть и разрушение для особи, то в ч<елове>кс, напротив, мировая душа сознает себя чем-то больше этого призрачного единства, этого родового процесса. В ч<еловече>ском сознании душа, подвергнутая этому процессу, сознает однако, что он ее не исчерпывает, что она этот процесс переносит на себе, входит в него, но что она *не есть* этот самый процесс. С этого сознания начинается освобождение ч<елове>ка от владычества исключительно природных сил, материальной формы проявления божествен<ного> начала.

Замечательно то, что это освобождение совершилось впервые там, где материальн<ая> природа проявляется во всей своей силе и красоте, а именно в *Индии*, где ч<елове>к впервые возненавидел природу. Яркое картин<ное> выражение первого отрицательного отношения ч<еловече>ского сознания к природе встречаем мы в книге «Санхия Карика» философа *Капилы*, одного из <л. 13 об.> предшественников Буддизма. Вот что он говорит: «[1]

В Индии ч<еловече>ская душа, так<им> обр<азом>, впервые освободилась от гнета природы, материальн<ого> проявления бож<ественного> начала. Здесь душа подчинила природу своим свободным сознанием единства и безусловного. Она грезит, и в этих грезах заключены: вся философия, поэзия и наука, всё в неопределенной форме, к<а>к бы во сне. Всё смешивается, все одно и то же, п<ото>му что всё есть ничто. Всё, что есть, и всё, что не есть, – есть только иллюзия. И душа в себе самой, в отдельности от божественного начала, есть ничто. Священные книги буддизма проникнуты этим отрицанием жизни и всего существующего, п<ото>му что в этом отрицании сказывается божествен<ное> начало – *это* Всё в природе существующее есть бедствие; оно преходяще и пусто. Всё сложное исчезает, а существующее сложно, след.[2]

Буддийский канон разделяется на следующие части: *Tripitaka*, *Sutras-pitaka*, (сборн<ик> легенд и поучений), *Vinaja-pitaka* (дис-

[1] В рукописи здесь оставлено место для цитаты. Дальнейший текст начинается ниже на той же странице. – *Ред.*

[2] Предложение не завершено. – *Ред.*

циплина) и <л. 14> *Abhidharma-pitaka* (метафизика). Нигде так ярко не выразилось индийское отрицание жизни, к<а>к в следующем месте *Абидгарма-питаки*, в словах Багавы: «Учитель только тогда покрыт великой бронсй, когда следующее размышление, навязываясь уму, его не смущает. Мнс нужно вести к совершенной нирване несметное множество существ. Я должен их вести, однако нет ни ведущих, ни ведомых. Т<ем> не м<енее> он ведет к совершенной нирване все эти существа. Но ни приводимых к нирване, ни ведущих к ней нет. П<ото>му что иллюзия есть суть вещей. Это все равно, к<а>к если бы к<а>кой магик вызвал на перекрестке толпу народа и, показав это виденье, дал бы пот<ом> знак, чтобы оно исчезло. Что думаешь о том, Subhûte? Есть ли убитые, умерщвленные, уничтоженные, доведенные до состояния исчезновения? Subh<ûte> отвечал: Конечно нет, Багава. Учитель ведет к совершенной нирване бесчисленное, несметное множество созданий, однако ни ведомых, ни ведущих нет. Если, слыша это изложение закона, учитель не смущается и не устрашается, должно признать, что он облечен в великую броню».

ЛЕКЦИЯ VI

Индийское мировоззрение представляет тот момент исторического процесса, когда мировая душа освобождается от связи с материальным проявлением божествен<ного> начала и – находя свободное безусловное сознание тождественным с божествен<ным> началом – соединяется с ним еще без всякой полноты содержания, без той абсолютной идеи, которая составляет содержание религии. Здесь мировая душа освобождается от фактической природы, но идея абсолютная, *то*, что не есть факт, для нее еще не открывается в полном содержании, а является в форме отрицания. Идея отрицания фактической природной действительности является божеством. Лишение, нирвана, небытие – вот последнее слово буддизма. <л. 14 об.> В начале он старался только провести в области нравственных отношений ту идею, которая постепенно развилась в философское учение.

Брамины явились первыми жрецами той натуральной религии, памятники котор<ой> мы видим в Ведах. Эта первая религия Ариев, к<а>к и все другие, имела предметом различные внешние проявления божествен<ного> начала в мире физическом, в астральных действиях Солнца, Луны и звезд, и органическую,

родовую жизнь. Брамины имели обязанность читать и изучать Веды и содержащиеся в них молитвы, заклинания и жертвенные правила, склоняющие натуральных богов на сторону людей и заставляющие их действовать в пользу последних. Но очень скоро жрецы этой религии пришли к той мысли, что если молитвы и жертвы имеют силу заставлять богов т<а>к или иначе действовать на пользу ч<слове>ка, то значит они сильнее самих богов. Результатом т<а>кого воззрения явилась идея *Брамы*[3], первоначально означающего молитву, жертву, к<а>к верховное божество сильнее остальных натуральных богов. Если молитва ч<елове>ка доходит до богов, если ч<елове>к посредством ее действует на всю природу, то молитва, или Брам, является общею связью всего существующего, единым началом, связывающим всё, – одним словом, *мировой душой*.

Учение о браме развито в целом ряде трактатов ученых браминов. <л. 15> Они носят название *Упанишад* (сокровенное таинство). Это учение о едином начале всего существующего, всё поглощающем, всё из себя выводящем, связано, впрочем, не с именем Брамы, а <с> *Вишну*, вторым лицом индийской троицы, и учение о котором развито полнее и ярче, чем это сделано в упанишадс, в *Бгагавадгите* (*Bhahavadhita*), или *божественной песне*,

[3] Брахм или Брам (от корня *Бриг* – Brih) напрягаться, возвышаться, расти; это указывает на связь его с тем богом молитвы – Brihaspati или Brahmanaspati, о котор<ом> упоминается в Ведах. Душа мира или великий брахм есть нераздельн<ая> целость и полнота всего и всякого существования. Он есть *целое* мира – универс, взятый в своем общем, нечастичном бытии. Всѣ частичное, множественное ему противоположно. Это единое и нераздельное бытие и есть истинное бытие – оно одно устойчиво, неизменно, вечно; всё другое, отличное от него, неустойчиво и преходяще. Изменения мира его не касаются. Эта постоянная целость бытия, это вечное тождество – есть бытие тончайшее, невидимое, неуловимое. В нем нельзя различать ник<а>ких признаков бытия, – само по себе оно без всякого вида, цвета, тона, без частей и без движения, без всякой величины и измерения, без всяких свойств. Он не имеет ник<а>кого вида. Он подобен чистому пространству, ничем не наполненному. Его нельзя даже мыслить или, вернее, его можно и нельзя мыслить в то же время – он ни мыслим, ни немыслим. Брам есть пустота, и притом *абсолютная*. Но это бытие без всяких свойств и проявлений есть вместе с тем полнота и сущность всякого бытия, и материальн<ого>, и духовного. Брам есть то, что есть, что было и что будет, – он есть вечный разум, не знающий раздвоения, вечный покой; сила все проникающая, но ни с чем не смешивающаяся. Он есть душа и сердце мира, он «небытие в бытии и бытие в небытии». Он есть то, что зовут совершенством: «Ум в мужчине, красота в женщине, аромат в цветке». Он бесконечен, он «по преимуществу бытие» (Религ<ии> др<евнего> мира. Т. I, стр. 206–209).

одном из эпизодов Магабгараты. К<а>к и все другие эпосы, Магабгарата сложилась не сразу, но постепенно, т<а>к что некоторые части ее более раннего, другие более позднего периода.

⟨л. 15 об.⟩ *ЛЕКЦИЯ* VII

Основные догматы индийской философии, в поэтической форме изложенные в Бгагавадгите, говорят о безусловности, тождественности или безразличии всего существующего в мировой душе. Это – основная идея всей индийск<ой> философии.

Из противоположности ее с фактическим бытием, из противоположности множественности и безразличия вытекает учение *о двух началах* или, точнее, *о двух способностях* мирового бытия и *о трех качествах*, или *отношениях*. Если по истине всё одно и то же, все безразлично, то в действительности всё представляет различие, границы, множественность форм. Так<им> обр<азом>, необходимо допустить *две* способности бытия, или *два* начала. Если миров<ая> душа в своем самосознании находит себя единой и безразличной, то в бессознательной природной деятельности она порождает бесконечное множество форм, явлений материального начала и носит название *prâkriti*, в противоположность другому началу – *poûroucha*. Эти два определения или две формы бытия мировой души – множественность и единство, материя и дух – всегда вечны и безначальны. Но одна, т. е. бытие единое и безразличное, есть *истинная* форма миров<ой> души, в которой последняя сознает саму себя, а другая, т. е. материя, prâdscha, видимое бытие, есть *неистинное* и назначение его – служить переходом для мировой души от бессознательной формы ее к самосознанию к<а>к единому безразличию, к духу. Дух является связанным с своей противоположностью – материей, или природой, и связь эта имеет *три* главные степени, которыми определяются три основные качества всякого бытия – три <л. 16> *гуны*. 1. Там, где дух, сознательное начало, совершает подчинение бессознательной силы, материального пассивного бездействия, там мы имеем *тамагуну, темное качество,* пассивное состояние духа. Здесь дух, не пришедший в себя, связан еще с непосредственным бытием материально определенным. 2. На *второй* ступени дух начинает уже освобождаться от связи с данным фактическим состоянием, начинает выбирать между предметами и состояниями в природе, отрицать одни, стремиться к другим. Он является здесь

деятельным началом и называется *раджагуна*, качество *деятельное или страстное*. Здесь дух хотя и связан с материей и раздельным бытием, к<а>к на первой степени, тем не менее свободен выбирать ту или другую форму в природе, стремиться к тому или другому бытию. На третьей степени отношений материи и духа материя теряет для последнего значение предмета его воли. Дух перестает стремиться к тем или другим предметам и состояниям и начинает относиться к природе и материи совершенно объективно. Природа имеет для него все прежнее разнообразие, но теперь только в представлении он созерцает природу. Это последнее качество *сатвагуна* или *светлое* (Satva-Guna). «Мир богов – область бытия общего, отвлеченного, идеального или – область жизни под формой потенций и сущностей». (Религии др<евнего> мира. Т. I. Стр. 258. Хрисанфа). Но дух, по существу своему безусловно свободный, идет еще дальше; он теперь в состоянии сознать безусловное безразличие всех качеств, сознать ничтожность всех различий существующего многообразия и, в этом сознании освобождаясь от связи с природой, погрузиться *в чистое бытие, равное небытию*, слиться с мировой душой к<а>к таковой, утратить всякое различие, самому стать мировой душой. <л. 16 об.> В этой безусловной свободе и самосознании дух тождествен с миров<ой> душой в ней самой; он теряет всякое полное определение, освобождается не только от низших, но и от высших качеств, теряет материальное и идеальное отношение. Т<а>кое состояние, равное небытию, погашению существования, и есть *нирвана* или *Nirvritti*.

Так<им> образом, развитие браманск<ой> философии приводит к *буддизму*. В буддизме мы имеем ту же самую противоположность истинного и неистинного бытия, к<а>к в философии браминов, но здесь идея эта проведена еще ярче, последовательнее. Если браманизм говорит: истина есть только единство безразличия, различие не есть истинно, то буддизм совершенно логически заключает: т<ак> к<ак> отсутствие различия и всякого определения есть отсутствие признака предмета, а также признака бытия, то следует сказать: *истина – ничто*. Если всякое различие не есть истинно, то неистинно также всякое бытие, ибо бытие безразличное не есть бытие. Предшествовавшая философия, различающая дух и материю, превращается в буддизме в противопоставление *нирваны* и *бытия вообще*. Истина есть ничто, или по истине ничего нет. Но это положение не может отрицать существования фактического бытия. Для буддизм<а>, к<а>к и для всякой другой философии, фактическое бытие существует, и если он его отрица-

ет, то это делается не в смысле факта. Его отрицание значит, что, прилагая к фактическому бытию меру истинного, безусловный ум находит, что фактическ<ому> бытию эта мера не соответствует <л. 17> и, следовательно, с точки зрения истины оно должно быть отвергнуто. Дух имеет безусловнос требование, чтобы то, что признается им существующим, было бы безусловным. А т<ак> к<ак> всё, что он видит кругом себя, ограничено и относительно, то во имя истины он отрицает это условное, ограниченное бытие. Браманизм, выросший на почве натуралистической, другого бытия не знает; поэтому, отвергнув фактическое бытие, он остается ни при чем, вследствие чего ему необходимо признать идею истины за нирвану, за ничто. Кроме указанного теоретического различия между браманизмом и буддизмом, последний главн<ым> образом выдается своим практическим характером. К<а>к в теории, т<а>к и в практике он выводит то крайнее заключение, которое логически требуется браманской философией, но не высказывается в ней.

Буддизм – и в этом его главное историческое значение – представляет первое в истории не только теоретическое, но и практическое освобождение личности. Уже браманизм в принципе своем заключает подобное освобождение. Он вырос на почве натуралистического, родового ч<еловече>ства. В Индии, к<а>к и во всем древнем мире, первоначальная жизнь ч<елове>ка является только в родовой форме. Личное начало было пассивное, не имело значения. В частности, браманизм произошел в среде, в котор<ой> родовое начало было проведено с большей полнотой, чем где бы то ни было. Он вырос в стране каст, в стране, где лицо само по себе не играло никакой роли и ч<елове>к имел определенное значение, призвание и путь жизни только к<а>к представитель известной касты или рода.

<л. 17 об.> Между тем браманизм, дойдя до принципа единства и безразличия, должен был в теории отвергнуть т<а>кое разделение, основанное на родовом кастовом начале. Он и ограничился только теорией, не вводя этот принцип единства и безразличия в практику. Т<а>к в Бгагавадгите Арджуна несколько раз настоятельно предлагает Кришне вопрос: «зачем я должен так действовать и сражаться с врагами, котор<ые> прежде были мне друзьями и родственниками?» Кришна не дает, однако же, прямого ответа. Арджуна снова повторяет вопрос: «Скажи же, что мне делать, когда ты сам говоришь о безразличии всего и об оставлении всякого дела». Кришна снова не дает ему ответа. Действительно, единственное положение, мотив, по котором<у>

Арджуна должен был сражаться с прежними друзьями, был тот, что к<а>к представитель известной касты и рода он обязан был защищать и поддерживать оружием интересы этой касты, этого рода. И Кришна поэтому не решился <отрицать?> этот мотив, несмотря на принцип абсолютного единства и безразличия.

Но то практическое положение, которое не решились утверждать представители браманской философии, его решился высказать и провести на деле основатель буддизма. Уже вступлением своим в религиозную жизнь *Шакиа-Муни-Будда* отверг родовое, кастовое начало. Принадлежа к касте кшатриев, или воинов, он не имел права вступать в религиозную жизнь, составляющую исключительно привилегию касты браминов. Это отрицание кастового начала, высказавшееся при первом действии Шакиа-Муни, имело <л. 18> <4 знака нрзб> возглашение в принципе, распространилось по всей Индии и вызвало ожесточенную борьбу буддизма и браманизма, несмотря на то что основа теоретическая одинакова в обоих учениях.

В буддизме, так<им> обр<азом>, первый раз в истории было провозглашено начало свободной, нравственной личности. Он отверг внешние мотивы деятельности и начала касты и рода. В нем (буддизме) ч<елове>к и всякое существо являются нравственной личностью, признающей только нравственные обязанности. Достоинство и значение лица определяется буддизмом исключительно степенью его нравственного совершенства, до высшего пункта которого может дойти всякое существо. Всякое существо может достигнуть нирваны.

Так<им> обр<азом>, буддизм впервые положил в истории начало свободной нравственной личности, и дальнейшему историческому ходу предоставлено было дать личности то положительное содержание, которое не давал ей буддизм.

⟨л. 19⟩ *ЛЕКЦИЯ* VIII

После великого религиозного движения, произведенного буддизмом и распространившегося от Цейлона до Японии, духовная жизнь помирает на Востоке и движение истории переходит на Запад. В течение многих веков народы Запада только по имени знали об индийской мудрости, и только в настоящем столетии были открыты памятники религиозной и философской литературы Индии. Открытие это имело большое значение, и его очень

справедливо сравнивают с открытием западными народами памятников классической литературы в эпоху Возрождения. В этих найденных памятниках возродилась для европейск<ого> ч<еловече>ства первая юношеская пора его духовной жизни, первые смелые его шаги по пути самосознания и освобождения ч<еловече>ской личности. Понятно после этого, что индийск<ая> философия вызвала сильное увлечение и восторженное поклонение ее мудрости. Было даже провозглашено превосходство буддизма над христианством. В Германии *Шопенгауэр* утверждал, что истина, которую напрасно ищет новейшая философия, была известна древней половине ч<елове>ка в форме буддизма. Еще недавно ученик Шопенгауэра – *Hartmann* <утверждал>, что обновление религиозных воззрений Западной Европы произойдет под влиянием восстановленного буддизма.

Признавая естественность этого увлечения, нельзя, однако же, вполне разделять его. Индийское мировоззрение и его последнее выражение в форме буддизма имели огромное значение только к<а>к первые шаги ч<еловече>ского духа на пути самосознания, к<а>к переход ч<слове>ка к свободной, нравствен<ной> жизни. <л. 19 об.> В этом фазисе индийская философия представляет к<а>к все преимущества, т<а>к и все недостатки юношеского порыва. Мы видим в ней абсолютные требования, смелые отрицания, но в то же время отсутствие ясного, определенного содержания идеи, во имя которой это отрицание совершается. Мы видим веру и энергию духа, но всё в отвлеченной форме. Буддизм отрицает природу, но нельзя сказать, чтобы он знал ее. Он берет ее только с одной ее стороны, со стороны непосредственно ощутительного, испытанного материальным существованием фактического бытия. Он видит в природе только непрерывный материальный процесс, представляющий постепенный переход от одного состояния к другому. В этом процессе природы дух не находит ничего, что могло бы удовлетворить его, ничего безусловного, и п<оэто>му отрицает бытие, природу. Но природа не есть только этот материальн<ый> бессмысленный процесс. Она носит в себе идеальное содержание этого процесса, и, если смотреть на нее объективно, она представляет постепенно<е> осуществление этого идеального содержания, постепенное рождение в природе идеи. Но буддизм никогда не возвышался до объективного воззрения на природу. Он брал только субъективный момент, который непосредственно ему достается. Дух находит себя связанным с природным процессом; этот процесс является ему внешней нуждой, заставляющей

его страдать, п<оэто>му он и отрицает его, отрицает фактическое бытие. Он говорит: существование есть страдание; страдание есть общая принадлежность всего <л. 20> существующего. Следовательно, нужно избавиться от этого страдания; это достигается только уничтожением, полным погашением всяких проявлений жизни и воли. При т<а>ком субъективном отношении к природе и рассмотрении ее только со стороны ее действия на волю и дух освобождение от нее духа и практически не могло иметь характера полной свободы; отрицая природу во имя субъективного недовольства ею, дух в этом отрицании не мог осуществить объективной идеи и, отрицая природу, оставался с ничтожеством, нирваной.

Философия, предшествовавшая буддизму, мудреца *Капилы*, представителя учения *Санхия*, сравнивала отношения духа к природе с отношением зрителя к танцовщице и отрицание духом природы с удалением зрителей, насмотревшихся пляски танцовщицы. Но видеть не значит еще знать. В буддизме дух берет природу только в форме ощутительной, он только видит, но не знает ее, и то основное положение буд<дизма>, по которому всё существующее пусто и ничтожно, всё пустота и ничто, основано исключительно на анализе ощутительной, эмпирической действительности. В философской книге *Pradschna Paramiti* мы находим этот анализ. Сущность ее следующая: все существует только к<а>к ощущение; но ощущение мировая душа допускает только к<а>к отношение *ощущающего* и *ощущаемого*, *субъекта* и *предмета*. Но т<а>к к<а>к нет ни предмета, производящего ощущение, ни субъекта, его получающего, то всё бытие сводится к факту ощущения. Нет ни опыта и испытанного, ни предмета, ни субъекта, а есть, след<овательно>, только отношение несуществующего к несуществующему, ничего к ничему.

<л. 20 об.> Т<а>кое заключение основывается на том, что буддийская философия исходит исключительно из одной стороны существующего и в области практическ<ой> и теоретическ<ой> берет только сторону эмпирическую; она исходит лишь из условной, относительной стороны бытия и вследствие этого приходит к выводу об уничтожении всего, к утверждению нирваны. И однако в будд<изме> мы находим невозможность для ч<елове>ка остановиться на стороне отрицательной. Эта невозможность выражается ясно в нравственном учении будд<изма>. Буд<дизм> признает высшею степенью совершенства – нирвану, т. е. полное погашение собственного существа в ничтожестве, и по учению Будды это погашение может и должно быть достигнуто каждым

отдельным существом, в котором может пробудиться сознание общего ничтожества. Поэтому буд<дизму> следовало бы остановиться на высшем нравственном требовании. Между тем он здесь не останавливается, но идет далее. Личное достижение нирваны считается только низшей степенью совершенства. Существа, только лично достигшие нирваны, представляют лишь низший вид Будды. Настоящий будда тот, кто ведет все существа к нирване, спасает всех. Этот универсальный характер природного учения, не вытекающего логически из буддизма, составляет характерную черту его морали в теории и практике. Этот универсальный характер выразился в присущем индийской натуре элементе безусловной любви и милосердия ко всему существующему, в чем, к<а>к известно, буд<дизм> идет дальше даже христианской морали, которая в св<оей> истор<ии> останавливается на обязанностях ч<елове>ка к ближнему. Буддийское учение требует безусловного милосердия ко всему живущему без исключения. Отношение это ярко выразилось в следующей легенде. Один из последователей Будды Арджуна – имел любимого ученика Арьядева (основателя секты мадьямиков). <л. 21> Ученик этот отправился в один город. По дороге ему встретилась собака вся в ранах, покрытая червями. Увидя ее, ученик Арджуны остановился; ему нужно б<ыло> спасти собаку; но если он очистит червей, то последние погибнут. К<а>к тут быть? Тогда он вырезал себе кусок мяса, собрал на него червей и так<им> обр<азом> сохранил и ту, и других. После этого поступка – город, собака – все исчезло, и ученик Арджуны погрузился в сладкое небытие, в нирвану. Подобных рассказов много; они характерны для буддийск<ого> учения. Очевидно, что, строго логически смотря, из подобного основного принципа будд<изма> т<а>кая обязанность не вытекает; ибо всё ничто, всё не существует, всё обман, галлюцинация. В т<а>ком случае ни червей, ни собаки не могло быть; следов<ательно>, не могло и быть мотива действовать т<а>к, к<а>к действует ученик Арджуны.

Будд<изм> освободил ч<еловече>скую личность, но в отрицательн<ом> своем принципе. В силу этого принципа личность имеет значение независимое от материального процесса лишь в отрицании. Между тем универсальный характер буддийск<ой> морали заключает бессознательно для нее самой признание, что личность имеет положительное значение сама по себе. Развить идею этого положительн<ого> значения б<ыло> дано христианству и последующей истории. Но в христианстве положительное

содержание каждой отдельной личности развито и осуществлено практически, в действительности, в различных сферах жизни. Но, прежде чем дойти до этого, нужно было теоретически дойти до сознания значения личности и определить это значение отдельной особи и всего существующего. В этом и заключается задача *древнегреческой философии.*

⟨л. 21 об.⟩ ⟨*ЛЕКЦИЯ* IX?⟩
Очерк философских воззрений греков до Платона

В противоположность напряженному отношению ч<елове-че>ского сознания к природе, к<а>кое мы видим в Индии и которое выразилось, с одной стороны, в безусловном подчинении материальному началу, с другой – в стремлении освободиться от него к<а>к от начала злого, причиняющего страдание, – в противоположность всему этому в *Греции* мы впервые встречаем свободное, объективное отношение ч<еловече>ского духа к природе и к всему окружающему.

Возможность т<а>кого объективн<ого> отношения давалась уже самой религией, и хотя она, к<а>к и все религии дохристианские, была религией *природной*, тем не менее с самого начала ее историческ<ой> эпохи форма ее, образы богов создавались уже свободным поэтическим творчеством. Геродот говорит, что эллинские племена и родословная богов их суть создания поэтов – Гомера и Гезиода. И эти образы богов, созданные поэтическ<им> творчеством, были образами чисто человеческими. Явление это (антропоморфизм) до Греции нигде еще не встречалось. Это уже не чуждые ч<елове>ку чудовищные существа и враждебные силы, к<а>кие являются в религиях Индии и Египта, но существа человекоподобные, к которым ч<елове>к не мог относиться к<а>к к враждебным, гнетущим, подавляющим его началам. В природе, в природных богах ч<елове>к видит не господ, не врагов своей жизни, но высших, хотя и однородных себе существ, к которым возможно свободное, объективное отношение. Если подобное отношение выразилось уже в религии греков, то тем ярче выступает оно в философии их.

<л. 22> И действительно, уже с самых начатков греческ<ой> филос<офии> природа является предметом мысли; не силой подавляющей, тяготеющей над умом, но *предметом ума.*

Исходной точкой греческ<ой> филос<офии>, в противоположность индийской, был вопрос чисто теоретического свойства. В Индии – даже для философа – природа является гнетущей, подавляющей силой и стремление узнать ее обусловлено лишь желанием освободиться от нее, от ее тяготеющей над мыслью силы, узнать ее пустоту, ее неспособность удовлетворять требованиям духа и, узнав, – отвергнуть, отрицать ее. В греческой философии, наоборот, теоретический ум ч<елове>ка рассматривает природу и данные предметы и явления, видит их *множественность*, *изменчивость*, *непостоянство*; но т<а>кой характер существующего не удовлетворяет его; он ищет единого, пребывающего начала и основания этой множественности, изменчивости явлений, ищет *материального* начала природы, из которого всё происходит и по которому всё существует.

Подобно тому, к<а>к в начале развития личного сознания ч<елове>ка первый теоретический вопрос касается того, из чего сделаны предметы и вещи, с которыми сталкивается ребенок, точно так же в младенчестве общеч<еловече>ского теоретическ<ого> ума первым вопросом является вопрос о том, из чего произошло и состоит всё окружающее и существующее. Первые философы, говорит Аристотель, полагали начало всего в материальном мире, из чего всё существующее состоит, и происходит, и затем разрешается; эту в изменяющемся состоянии пребывающую сущность называли они *стихией*. Но не все они <л. 22 об.> согласны относительно того, к<а>кое это начало. *Фалес Милетский* (639–548 до Р. Х.) говорит, что это *вода*, ибо влажность есть основа всего существующего (пища, семена – влажны). С мнением этим согласны и все греч<е>ские богословы, называвшие океан *Тифизей*, т. е. *первотекущей*. Далее Фалес говорит, что земля покоится на воде, а солнце и звезды образуются из водяных паров. Всё существующее получает начало бытия из влаги, и влажность, к<а>к порождающая жизнь, есть начало живое. Древняя философия природы не знала бездушного мира, для нее всё жило, всё было наполнено богами. Фалес говорит, что даже магнит имеет душу, п<ото>му что притягивает железо. «Он утверждал, – говорит Диогений Лаэрций, анализировавший его учение, – начало воды и мир признавал одушевленным и полным демонов».

Следующий в ряду греческих философов – *Анаксимен* (550–500) находил, что стихия, которую Фалес признавал за материальное начало всего существующего, недостаточно имеет характер общности и проникновения существующего. Этой стихией

он признал *воздух*. К<а>к земля есть сгущение влаги, т<а>к влага – сгущение воздуха. Под воздухом он разумел не то сложное вещество, к<а>кое признается новейшей химией, а тончайшее материальное начало, которое составляет основу химической и психической жизни. К<а>к душа проникает тело, содержащее в себе воздух, т<а>к воздух проникает и управляет всей вселенной. Но очевидно, что когда мы признаем к<а>кую-нибудь определенную стихию к<а>к <л. 23> конкретн<ое> определен<ное> начало, из котор<ого> всё состоит и происходит, мы тем самым уничтожаем в этом начале всякую конкретность и определенность. Воздух, превращающийся в воду, не есть уже более то вещество, которое называется воздухом в отличие от воды. Если воздух есть разреженное начало существующего, а вода его состояние сгущенное, то очевидно начало это нельзя назвать ни разреженным, ни сгущенным конкретным образом. Само по себе отвлеч<ен>ие от этих двух форм есть нечто неопределенное. Это заключение вывел *Анаксимандр Милетский* (610–657), признававший общим началом нечто *беспредельное* (он первый употребил этот термин), начало, которое не есть ни вода, ни другая стихия, а неопределенный признак, который всё порождает и из котор<ого> всё происходит, чтобы потом разрушиться, чтобы тем искупить и оправдать свое существование в порядке времени. Эти последние слова могут показаться темными, но они станут ясны, если обратить внимание на термин Анаксимандра *беспредельное*. И действительно, если истинное бытие – *беспредельно*, то бытие *конечное*, ограниченное является отрицанием бытия беспредельного; оно, следов<ательно>, – бытие неистинное, неправильное, виновное, в силу чего оно должно разрушиться, погибнуть, и так<им> обр<азом>, говорит Анаксимандр, оно оправдывает свое существование. Из беспредельного всё порождается, выделяется; самому же ему нет предела; оно есть, не происходит, не рождается и не исчезает, ибо оно бессмертно, всё в себе содержащее и всем управляющее.

<л. 23 об.> Но если всякое определенное бытие – есть отрицание истинного существования беспредельного, то, след<овательно>, последнее само по себе не имеет ник<а>кого действительного существования наряду с остальн<ыми> предметами. Оно только закон, по котор<ому> всякое конечное бытие, имеющее определенное существование (форму), переходит в другое бытие, отрицает себя и наконец погибает. Беспредельное начало Анаксимандра не есть действительно сущее или вещь (предмет). Оно имеет

бытие только в мировом процессе, в постоянном возникновении и исчезновении вещей. Это – исходная точка *Гераклита* (540–480), последнего ионийского философа. Он отрицает, чтобы что-либо действительно существовало в природе, и признает только вечный процесс, по которому *всё движется*, но не пребывает. Это положение он объясняет примером течения реки; нельзя войти дважды в одну и ту же реку, говорит он, ибо течение ее постоянно и та вода, в которой мы сейчас стояли, через минуту будет уже далеко. Поэтому всё движется, всё находится в постоянном процессе, нет определенного бытия. Вследствие постоянного перехода одного в другое противоположное сходится и из различия происходит гармония. Гармония мира сложная, подобно тому к<а>к сложна и гармония лиры и звука. Предшествовавшая философия, ища единого начала, думала, что оно пребывающее – стихия. Гераклит нашел, что этого нет. Единство мира м<ожет> б<ыть> только функциональное – результат мирового процесса, закон его. Гармония мира сложная, результирующая из противоречия, к<а>к гармония лиры, слагающаяся из <л. 24> различных звуков. Единство есть только единство множественности, согласие только согласие разногласного и противоположного. Поэтому война является отцом, царем всего существующего. Гераклит даже порицает Гомера за то, что последний взывал к богам об уничтожении войны и раздора.

В силу т<а>кого характера бытия каждое существо и каждое явление есть отрицание другого, жизнь одного есть смерть другого, и наоборот. Т<а>к жизнь огня есть смерть воды, жизнь воздуха – смерть земли, и наоборот. В самом ч<елове>ке мы находим то же противоречие, ибо жизнь тела есть смерть души, а смерть души – жизнь тела.

Не только со всем окружающим, но и с самим собою всё существующее находится в постоянной вражде. Одно постоянно переходит в другое. Положение это станет логичным, если признать общий мировой процесс. Поэтому Гераклит символическим выражением начала существующего принимает огонь, непрерывно сам себя уничтожающий, живущий смертью, пожирающий собственные материалы. Понятно теперь, что, признавая существование непрерывного процесса, Гераклит не мог допустить различные творческие начала существующего. Всё имеет постоянную причину. Всё или было, есть и будет вечно живой огонь. На огонь всё разменивается, и огонь разменивается на всё.

⟨л. 24 об.⟩ *ЛЕКЦИЯ* X

Тот закон, по которому всякое отдельное бытие, непрерывно переходящее в другое, по которому оно есть настолько, насколько оно не есть, и есть *это* настолько, насколько и другое, приводит к определению истины к<а>к единства, общего всему существующему. Это общий смысл (логос) вселенной, необходимость, судьба, правда, существование *Зевса* – высшего бога. Этот единый закон существующего, составляющий общий разум, открывается разуму чувственным опытом. В нем (в законе) отдельное бытие, которое не представляет ничего постоянно пребывающего, фиксируется и определяется, ему придается обманчивый вид чего-то самостоятельного, отдельного и постоянно существующего. Поэтому Гераклит и отрицает чувственный опыт к<а>к источник истинного познания. Уже в Индии мы встречаем подобное отрицание, но там оно делалось с точки зрения практической на том основании, что чувственный опыт обманывает волю и вместо наслаждения даст только страдание, вследствие чего и отрицается. В греческой же философии он отрицается п<ото>му, что обманывает разум, не представляя ему того, что поистине существует. Плохие свидетели глаза и уши, говорит Гераклит; им доверяют только варварские души, невежды.

В учении Гераклита основной вопрос, поставленный в начале греческой философией, – вопрос о едином пребывающем принципе, или начале, всего существующего – получает разрешение, стоящее в противоречии с исходной точкой <л. 25.> философск<ой> мысли в Греции. У первых ионийцев – Фалеса – Анаксимандра – это единое пребывающее начало понимается к<а>к материальная причина, из которой состоит и происходит всё существующее. У Гераклита т<а>кой материальной причины нет. Согласно ему единство, пребывающее есть только закон мирового процесса, закон непрерывного вечного перехода одного бытия в другое. Все материальное открывается чувственным опытом, не имея ник<а>кого единства и постоянства. По его учению постоянно и едино только одно непостоянство, т. е. вечный процесс перехода одного бытия в другое. Но если, так<им> обр<азом>, всё существующее не имеет единой материальной причины, если оно состоит и происходит не из единства, то очевидно мировая душа состоит и происходит из многого. Элементов существующего является много, выступает множественность бытия, отсюда переход к *атомизму*.

Представители атомизма согласны с Гераклитом в том, что материальное бытие природного мира не представляет ник<а>кого единства. Отсюда выводится заключение, что материальную причину существующего следует искать и определять не синтетически, а аналитически, что пребывающий элемент существующего получается через разложение конкретного процесса и что на последних пределах разложения получается *неделимое, атом*. По учению Демокрита всё существующее в мире слагается из малейших частиц, неделимых, атомов, представляющих различную величину и согласную с этим тяжесть, которые отличаются различными фигурами, положением и взаимным отношением, <л. 25 об.> или порядком. По этому атомистическому учению, составляющему последний, крайний результат первого периода развития философии космогонической, истинное существование основывается на мире материальном. Поэтому новейшая наука, которая также ищет всеобщего начала в материи, не может идти далее атомистического учения. Последнею логическою формою научных воззрений материализма является атомизм. Но если атомизм представляет собой единственный последовательный результат философии материалистической, то он не м<ожет> б<ыть> последним ответом философии вообще.

Если логическ<ое> исследование материальн<ого> мира приводит к тому результату, что в нем нет единства, что он только совокупность, множественность элементов, то это показывает, что философия не может ограничиться одним исследованием материального мира, п<ото>му что в самой основе философии, к<а>к основного требования ума, лежит вопрос о едином начале, из которого всё происходит и которым объясняется множественность и случайность явлений. Поэтому мы видим, что и греческ<ий> ум, дойдя до этого результата, не остановился на нем, а перешел в новый фазис развития, поставив вопрос более точным и определенным образом. Если единое начало всего не находится в мире материальном, оно существует независимо от него. Это составляет исходную точку *элеатской* философии, основателем которой б<ыл> *Ксенофан*. Согласно Аристотелю, Ксенофан, взглянув на существующее, нашел, что *истина есть только единое* и что *единое есть Бог*. <л. 26> Из сочинений Ксенофана до нас дошли только незначительные отрывки, носящие полемическо-богословный характер. Судя по ним, мы видим, что его учение состояло в утверждении единой сущности к<а>к самостоятельного начала, не зависящего от материальной множественности

явлений. Признавая единое духовное начало, он восставал против многобожия, составляющего народную религию. Бог один, говорит он, и поэтому все многочисленные боги, населяющие Олимп, суть выдумки поэтов – Гомера и Гезиода, которые наклеветали на богов, приписывая им различные страсти и постыдные дела и описывая их по своему образу, совершенно так же к<а>к если бы бык или лошадь вздумали иметь богов и изобразили их подобными себе.

Это учение Ксенофана о едином истинно существующем, высказанное в форме полемической, было выражено догматически учеником его *Парменидом* (519), оставившим два сочинения, одно *об истине*, другое *о заблуждении*; согласно ему истина есть только *единство существующего*.

Это утверждение идеального начала единства, этой безусловной единой сущности, исчерпывает элеатскую философию. Ученик Парменида – *Зенон* (494) развил это утверждение в другую форму. Если Парменид говорит, что есть только единство существующего, что многое не существует – его нет, – то Зенон приходит к тому же отрицанию путем <л. 26 об.> доказательства той нелепости, которая будет, если допустить существование множественности и небытия.

Очевидно, недостаточно утверждать истину единого и неистинность множественного бытия, п<ото>му что множественность бытия дана к<а>к факт, и если единство есть истина, то из него должно б<ыть> выведено многое. Должно найти что-нибудь посредствующее между единством истинным, данной идеей ума, и множественностью действительности, открываемой чувственным опытом. Это посредствующее начало указано пифагорейцами *в числах*. Число есть нечто среднее между бытием чистым, идеальным и бытием множественности, чувственности. Оно не есть чистая идея ума и вместе с тем не дано чувственным опытом. Т<а>кова идея пифагорейск<ой> школы, от которой нам не дошло ник<а>ких сочинений и которая известна нам только из отрывков учеников Пифагора и из метафизики Аристотеля.

По *Филолаю*, мы должны признать два начала существующего и которые он называет *беспредельным* и *предельным*. Очевидно это есть только другое название для обозначения *факта* и *идеи*, *действительности* и *истины*. Он допускает множественность бытия к<а>к факт и в силу непреложного требования ума утверждает, что эту беспредельность ума ограничивает идеальный

предел. Из этого положения вытекает ряд отношений, которыми всё более и более определяется фактическая множественность и идеальное единство.

<л. 27> Но если мы имеем, с одной стороны, чисто идеальное бытие, а с другой – бытие материальное, то возникает вопрос: к<а>ким образом материальная неопределенность приводится к идеальному определению и к<а>кой силой идея осуществляется в материальной действительности; п<ото>му что сама по себе идея и ее идеальное отношение к действительности, выраженное в числах, представляет бытие неподвижное, идеальное, не имеющее действительности. Это – вечная форма бытия. Но возникает вопрос о том, кем, чем и к<а>кой силой эта форма реализуется и к<а>ким образом в эту форму вводится неопределенное стремление. Таким образом, является вопрос о действительной причине вселенной, котор<ый> предшествовавшая философия решала в смысле материальном. На это отвечают теперь две системы досократовского периода: философия *Эмпедокла* и *Анаксагора*. *Первый* допускал, с одной стороны, множественность явлений, выразившихся в 4 стихиях (он первый учил о значении стихий), с другой, он признавал идею единства к<а>к безусловной формы существующего и, в-3х, утверждал, к<а>к действительную причину всего существующего, посредствующее между единством и множественностью, *силу любви*, или всемирное влечение всего друг к другу. Противоположною ей силой является *раздор*.

Всё существующее, неопределенная множественность бытия образует идеальную сферу, т<ак> к<ак> оно обнимает множественность *всякого* бытия. Но бытие стремится выделиться из нее; это стремление порождает множественность единичных существ, из которых каждое хочет выделиться, обособиться; этим уничтожается <л. 27 об.> единичное единство, т<ак> к<ак> каждое существо стремится распасться. В силу этого противоречия получается противоположное начало *любви*, посредством которой множественность распавшихся элементов объединяется, связывается и вводится любовью в безусловное единство.

В учении Эмпедокла действующей причиной явлений является слепая, стихийная сила, бессознательное влечение всего ко всему. У Анаксагора определение этой всеобщей первопричины утверждается к<а>к начало идеально-реальное, к<а>к сущая идея, мир внутренний.

⟨л. 29⟩ *ЛЕКЦИЯ* XI

Обозревая философию Анаксагора, можно видеть, что воззрения его составляют высший пункт греческ<ой> фил<ософии> до Сократа, и, подводя итоги се, можно видеть в ней общую связь этого древн<его> периода.

У Анаксагора *три* главные мысли останавливают наше внимание.

1. Он видит в существующем материальную стихийную множествен<ность>, которую он называет смешением всех вещей, или *хаосом*. (Все вещи находятся вместе.) Т<а>кое определение материальной причины всего существующего, того, из чего все состоит и происходит, гораздо правильнее, нежели *атомистическое* определение, которое в материальной множественности существующего видит совокупность безусловных, самостоятельных, отдельных атомов. В действительности же т<а>кой отдельности нет, ибо атом есть только отвлечение ума, крайний предел, к которому стремится ум; на деле же первым состоянием природы является общее смешение; правда, элементы стремятся к отдельности, обособленности, но достичь этой отдельности не могут.

2. Второе положение Анаксагора состоит в том, что он в хаосе видит возможность единства (хаос носит эту возможн<ость> в себе) и признает под единством, под идеальным началом не то простое, безразличное, безусловное начало единства, к<а>кое является у элеатов, но единство определенное и сложное.

<л. 29 об.> Он признает, что этот хаос всего существующего м<ожет> б<ыть> в *космосе*, в гармонии целого, в силу того, что каждый элемент существующего имеет свое определенное качество, свое различие; каждый имеет свое отдельное свойство, в силу которого однородное соединяется с однородным; поэтому конкретное бытие не есть простое соединение элементов, но внутренние качества этих элементов, предназначенных к подобному соединению. Он называет эти элем<енты> *гомеоме<ри>ями*. Первоначально они находятся в смешении, в хаосе; это неистинное бытие, из котор<ого> мир исходит к<а>к из своего *материального* начала. Истинное же бытие существующего есть *космос – гармония*, соединяющая элементы по их родовым качествам. В этом понятии о космосе, гармонии всего существующего нельзя не видеть прогресса не только по отношению к элеатам, которые не шли далее простого единства, но и по отношению к пифагорейцам, котор<ые> понимали идею единства к<а>к гармонию количественную, числовую. Исходя из понятия числа

они искали материальную причину существующего и видели в числе выражение идеи всеединства. Но число к<а>к определение, внешнее и безразличное по отношению к идее определяемой, отвечало на вопрос *сколько*, но не на вопрос *что*. Между тем известно, что качественные особенности не только существуют, но и определяют собой количественные отношения. Т<а>к <л. 30> химия, напр<имер>, доказывает, что определенные тела входят в определен<ном> количественном отношении друг с другом. Свойство тел не безразлично для количественного отношения их. Один элемент соединяется с другим телом в ином количествен<ном> отношении. Т<а>к водород соединяется с кислородом в известном количественн<ом> отношении, котор<ое> изменится при соединении его с другим телом, и т. д. Т<а>ким обр<азом>, введение в философию понятия качественности представляется значительным прогрессом. Оно дает определение, удовлетворяющее разумному началу для соединения элементов. У атомистов началом соединения признается *случайность*. Демокрит говорит, что существуют атомы и движение их, из которого образуются тела, но почему именно происходит это движение и соединение отдельных частиц, он не может объяснить иначе, нежели делом случайности. У Пифагора началом соединения признается некоторое коренное, числовое отношение; у Анаксагора началом соединения является не случай, не числовое, количествен<ное> отношение, но отношение качественное, котор<ое> обще и внешним, и внутренним свойствам соединяющихся элементов. «Ничего, – говор<ит> он, – не делается по случаю». Но хотя, по Анаксаг<ору>, все элементы существующего имеют определенные качества и свойства, вследствие котор<ых> они вступают в соединение не безразлично, а предрасположенные уже к известным соединениям, тем не менее <л. 30 об.> они могут соединяться, конечно, не со всякими, но все-таки с очень многими различными элементами, образуя таким обр<азом> различные целые. Из одних и тех же элементов можно таких целых образовать больше или меньше. Для пояснения этого положения достаточно указать на пример: т<а>к, язык состоит из весьма неопределенного количества слов, из которых каждое не есть простой, безразличный атом языка, который может безразлично вступать с другими в соединение, но и нечто имеющее уже свой индивидуальный внутренний смысл, в силу которого каждое это слово м<ожет> б<ыть> соединено с другими, но в определенном отношении. Однако те же слова могут вступать в неопределенные числовые отношения для выражения различного смысла. Для того чтобы они вошли в

известное сочетание, необходимо предположить существование той общей идеи, которая пользуется для своего выражения этими словами и в определенных сочетаниях.

Совершенно то же видим мы и в элементах Анаксагора, ибо, хотя каждый из них имеет определенные качества, однако для того, чтобы эти гомеоме<ри>и образовали определенное целое, необходимо, чтобы существовала та идея, которая должна для своей реализации соединить эти индивидуальн<ые> элементы в определенном отношении. Отсюда действующее начало в мире, производящее эти соединения, должно б<ыть> определено к<а>к начало, имеющее <л. 31> эту идею.

3. Третье положение Анаксагора заключает в себе определение действующей причины *к<а>к ума*, что есть уже прогресс сравнительно с Эмпедоклом, видевшим причину всего существующего в безразлично слепой силе, стремившейся безразлично соединять все. У Эмпедокла не было еще понятия об индивидуальности, особенности каждого существа.

С понятием ума к<а>к действующей причины, к<а>к определенного начала существующего греческая философ<ия> вступила в новый фазис развития. В предшествовавших философск<их> воззрениях ум действовал, искал и определял искомое, но не обращался сам на себя, не был самосознателен и относился к природе чисто объективно. Те принципы, котор<ые> выработала греческ<ая филос<офия>, выражали некоторое внешнее для ума бытие, и он определялся ими в своем мышлении. Не говоря уже о Фалесе, видевшем в воде начало существующего, и у элеатов мы видим начало чисто внешнее, котор<ое> определяет космическое бытие и для которого сам ум был чем-то случайным. Напротив того, в философ<ии> Анаксагора ум приходит к самосознанию, в себе находит верховное начало к<а>к мировая душа (ум человеческ<ий> есть определение мир<овой> души). В предшествовавшем развитии сознания сознавали, правда, известные идеальные определения бытия, но не сознавали, что их создать нельзя. Предшествовавшая философ<ия> <л. 31 об.> сознавала идею бытия и ее содержание, но не сознавала, что она эту идею имеет. У Анаксагора она впервые приходит к этому сознанию. Но у него этот первый шаг к новому развитию не выступает еще вполне ясно. Более определенно и со всеми его последствиями является он в новом фазисе греческ<ой> филос<офии> – *в софистике*, на которую можно смотреть к<а>к на результат предшествовавшего развития.

О немногих понятиях существует столько неясных и противоречивых понятий, к<а>к о софистике. Поэтому, чтобы лучше уяснить себе се значение, нужно начать с рассмотрения самого слова – софистика. Что т<а>кое софистика? *Софистис* по-гречески происходит от *софиа – мудрость*. Предшествовавшие философы не называли себя этим именем, не называли себя мудрецами. Они б<ыли> только философами, т. е. любящими, ищущими, стремящимися к мудрости. Впервые софисты признали себя обладающими мудростью. Это, разумеется, не могло быть случайностью. Но прежде чем разъяснять этот вопрос, необходимо указать на тот интересный факт, что это название *софиста* сближает их с другим явлением, не имеющим с этим, правда, никакой исторической связи, но представляющим большую аналогию, а именно с названием *буддистов*. Будда значит *перерожденный, сознавший себя* и имеет один корень со словом *bodhi*, т. е. *мудрость*. <л. 32> Т<а>ким обр<азом>, будда значит мудрец, точно так же к<а>к софист значит обладающий мудростью.

ЛЕКЦИЯ XII

Софисты объявили свои притязания на преимущественное обладание разума. Но на т<а>кое преимущество они имели право, т<ак> к<ак> то отрицательное начало, которое смутно содержалось в предшествовавших учениях, было ими вполне сознано, выяснено и высказано, но которое не было до них высказано соответственно этому началу или принципу. Это начало есть *отрицание* внешнего окружающего мира и признание превосходства за познающим субъектом – т. е. *челове<че>ской личностью*. Это составляет первое основное условие всякой философии, т<ак> к<ак> задача философ<ии> заключается в том, чтобы уразуметь существующее, чтобы познать внешность, ассимилировать ее вселенной. Т<а>кая задача предполагает уверенность сознающего ума в превосходстве своем над внешностью, уверенность в возможности осилить ее и в невозможности для внешности осилить сознающий ум – познающего субъекта. Задача эта предполагает *отрицание* внешности, не вражду или борьбу с ней, ибо тогда это значило бы, что она есть и существует, но полное отрицание в смысле признания ее несостоятельности, ничтожества.

Т<а>кое сознание скрыто содержалось в предыдущей философии с большей или меньшей ясностью. Особенно легко найти его

у Гераклита, у атомистов и элеатов, с которыми софисты связаны более тесным образом. <л. 32 об.> Основное положение Гераклита уже довольно близко подходит к их учению. Он утверждаст, что в внешней природе нет ничего постоянного, неизменного, что всё изменяется, ничего нет тождественного себе; для нее нельзя найти ник<а>кого постоянно пребывающего определения. Отсюда легко перейти к признанию, что если нет твердого определения во внешнем мире, то всякое определение, всё, что о нем высказывается, определяется внутренней деятельностью, даваемой познающим субъектом. Это заключение б<ыло> сделано софистáми, почву которым подготовил также атомизм. В атомизме мы точно так же видим отрицание существующей непосредственно для чувств, конкретной множественности природы. Атомизм признает только *невидимые атомы*, которые не могут познаваться посредством чувственного опыта. Атомы, котор<ые> здесь признаются единственным подлинным бытием, не данным опытом или чувствами, очевидно суть определенные результаты познающей деятельности ума. Если мы чувствами не познаем этого бытия, то мы, конечно, приходим к нему деятельностью ума. Так<им> обр<азом>, и здесь мы имеем отрицание *внешней* положительной силы и признание превосходства за сознающим умом, только заключение это не было ясно формулировано атомизмом, а вполне определенно высказано впервые софистами. У элеатов мы в свою очередь также находим решительное отрицание конкретного существования <л. 33> чувствами познаваемого и опытом данного мира; но это отрицание не делается в пользу множественности невидимых атомов, а в пользу утверждения единства или единого сущего. Эту идею единства и единого сущего не дает нам внешнее бытие; мы сами выводим ее из него, и поэтому единство мира есть т<а>кое же произведение нашего познающего ума, к<а>к невидимые атомы или определение внешнего бытия. Это заключение, прежде не ясно сознаваемое, было опять-таки высказано софистами. Но софисты имеют еще другую связь с элейскими философами.

У элеатов, в особенности у позднейших, к<а>к Зенон, напр<имер>, мы впервые встречаем специально философский метод, впоследствии дополненный и развитый софистами. Предшествовавшие философы излагали свои идеи или в *поэтической*, или в *дидактической* форме: так<им> обр<азом>, они или рассказывали, или поучали. Зенон Элейский б<ыл> первый, который начал *рассуждать*, употребив для этого метод *диалектический*. Разумеется, и предшествовавшие древние философы не мог-

ли вполне обходиться без рассуждений; но элемент этот у них на втором плане; общий же характер их исследований – поэтический. Многие из них излагали свои учения в стихах или же в форме кратких правил, изречений, афоризмов. У Зенона впервые явился метод исключительно диалектический. Его примеру следуют и последующие философы. Они не высказывают прямо своих утверждений, а только исследывают <л. 33 об.> определения, приводят их противоречия, после чего выводят общее заключение. «Диалектика» Зенона обращает внимание на отрицание внешнего бытия, преимущественно на отрицание реальности пространства и движения. Чтобы доказать это, он делает сперва предположение, что и пространство и движение существуют реально, представляют самостоятельные явления; в подтверждение этого он приводит несколько примеров, по которым потом и заключает о нереальности пространства и движения. Вот один из наиболее ясных т<а>ких примеров. Если пространство представляет собой некоторое внешнее, реальное, самостоятельное существование, если оно обладает некоторым реальным протяжением, имеющим части, то оно необходимо должно быть делимо на эти части. Положим, что к<а>кое-нибудь тело, стрела напр<имер>, должна пройти это пространство; но прежде чем пройти его всё, она должна пройти сперва половину его, затем четверть, восьмую и т. д. до бесконечности, следовательно, она никогда не движется с места; т<ак> к<ак> всякое пространство и время делимы до бесконечности, то ник<а>кое тело, даже при бесконечной доле времени, не может пройти определенного пространства.

Этим отрицанием внешних определений Зенон имеет целию показать истинное единство существующего. Но самое это единое сущее имеет еще у него характер бытия внешнего, и только софисты показали, что существующее к<а>к внешнее определение <л. 34.> несостоятельно и что положительная сила остается только за познающим умом, который процессом познавания отрицает реальность бытия. Ит<а>к, в софистике познающий субъект, ч<еловече>ская личность отрешается сознательно от признания к<а>кого то ни было внешнего определения и приходит сама к себе.

Сущность софистики состоит в полном отрицании всякого внешнего бытия и в признании исключительного верховного значения ч<еловечс>ского ума. Имея в виду предшествовавших философов, искавших безусловного бытия в окружающем их внешнем мире, софисты показали, что ник<а>ких внешних

определений не существует и что множественность атомистов, единство элеатов и Гераклитово предположение конечного и бесконечного, предельного и беспредельного приводят только к противоречиям и несостоятельны. Если б и существовало внешнее бытие, говорят они, то оно было бы безусловно, непознаваемо, ибо ум ник<а>к не может выйти из самого себя, стать для себя внешностью, объектом. Всякая мысль утверждает ум и ,утверждает его реально (cogito, ergo sum Декарта). Ч<елове>к только в себе может найти истину.

Другое учение софистов видим мы у *Протагора*, котор<ый> говорит, что ч<елове>к есть мера всякому истинному бытию, мера всех вещей, существующих и несуществующих. Само бытие имеет силу только постольку, поскольку оно утверждает ум. О богах он говорит, что неизвестно, существуют ли они или нет. В этих словах, которыми Протагор начинает свою книгу «Об истине», <л. 34 об.> высказалось совершенное пренебрежение ч<еловече>ской личности ко всякой внешней истине. Протагор не отрицает богов, но говорит, что для него существование их не важно, если он сам силой своего ума не может до него дойти; в т<а>ком случае вопрос о их действительности, не представляя важности, остается нерешенным.

Изречение это недаром сохранилось в философии; оно служит ярким выражением атеизма, сознания безусловного требования внутренней силы ума и пренебрежения к всему внешнему, данному, ко всякому авторитету извне. Без этого невозможен настоящий атеизм.

В силу этого изречение Протагора важнее для философии предшествовавших учений.

Ясно теперь, что софисты, кроме сходства в названии, представляют еще дальнейшее сходство с буддистами. И у тех, и у других мы встречаем отрицание внешнего бытия, признание верховного значения исключительно за ч<еловече>ской личностью. И софистика, и буддизм являются нигилизмом, проникнутым характером гуманизма. Но рядом со сходством между тем и другим явлением заметна разница.

В буддизме борьба с внешним бытием напряженная и усиленная; победа над ним доставалась с огромными усилиями и истощала жизнь и силы. Греческим софистам эта победа над <л. 35> внешним бытием давалась легче, и, хотя они потом и не находили положительного содержания, всё же у них оставалась личная энергия и сила, с которыми они входили в жизнь, не стесняясь

признанием внешности и форм. Если ч<еловече>ское сознание в буддизме говорит внешнему бытию: я больше тебя, ибо я могу умереть, предаться уничтожению, чего ты не можешь, то в софистике то же сознание восклицает: я больше тебя, п<ото>му что могу жить вопреки тебе, в силу своей личной энергии.

Соответственно этому сходству и различию в основных принципах буддизма и софистики является еще аналогия и разница в исторической роли, которую тот и другая играли в ходе ч<еловече>ского развития: и буддизм, и софистика явились отрицательн<ыми>, разрушающими силами для существующего общественного порядка. И в Индии, и в Греции существующий порядок основан был на известных внешних началах, подавлявших свободу личности и личного сознания; поэтому буддизм и софистика должны были явиться для них разлагающей, разрушающей силой. Они должны б<ыли> освободить личность от угнетавших ее внешних начал, неравенства, различия, рабства, они должны б<ыли> показать, к<а>к из этого испорченного общества можно уйти в себя и в себе искать той свободы, котор<ая> не существовала в действительной жизни. В этом отрицании внешних стеснений, в сознании <л. 35 об.> своего собственного значения софисты сохранили личную силу и энергию, чувствовавшую в себе способность не только подавить, погасить господство внешнего начала, но и *вне себя* разрушить это господство, самой получить эту власть и господство, открыто выступить против внешности, проповедовать и стремиться к власти личного ума над властью окружающего мира.

По учению софистов, т<ак> к<ак> положительная сила есть только сила личная, то определенное значение и верховную власть в ч<еловече>ском обществе должен иметь тот, кто этой силой наиболее обладает и наиболее сознает в себе; он должен захватить власть т<а>к или иначе и господствовать над остальными. Но если сильная личность к<а>к основу своего господства имеет только личное, внутреннее сознание, то господство ее над другими будет для них силой внешней, тиранией, и п<оэто>му, по учению софистов, общество д<олжно> б<ыть> тиранией сильного над слабым, сознательного над бессознательным. Так<им> обр<азом>, хотя софистика и представляет освобождение личности более положительное, чем в предшествовавшей философии, освобождение это только субъективное и каждая личность имеет только чувство о самой себе, но положительного содержания не имеет. Для общего же освобождения необходимо, чтобы личность

освободившаяся нашла содержание внутреннее и заменила бы господство факта господством идеи. Это требование объективной идеи мы впервые видим <л. 36> у Сократа; Сократ обличил противоречие софистов, утверждавших господство личности в силу личной энергии, и показал, что личность имеет право господства над остальными лишь постольку, поскольку она заменит внешность внутренним содержанием и будет жить и действовать по идее, необходимой для всех и внутренно обязательной для каждого.

ЛЕКЦИЯ XIII

Отрицательная деятельность софистов опустошила сознание от его прежнего содержания; не только от того, которое давалось религией и формами общественного г<осудар>ственного быта, но и от содержания предшествовавшей, не освободившейся от внешних начал философии. Софисты отвергали не только все принципы жизни, но и знание и всё нравственное содержание современного им сознания. Это отрицательное отношение к познанию принял от софистов и Сократ и выразил его в своей знаменитой формуле: «Я знаю только то, что ничего не знаю». В этом неведении Сократ не видит, однако же, недостатка; это видно из того обстоятельства, что когда дельфийский оракул на вопрос, кто мудрее из всех эллин, назвал Сократа, то последний понял это в том смысле, что он мудрее всех вследствие уверенности в своем незнании; остальные же, ничего не зная, думают всё-таки, что они что-нибудь знают, а т<ак> к<ак> он этого не думает, то он мудрее их. Здесь, так<им> обр<азом>, ч<еловече>ская личность освобождается от внешнего <л. 36 об.> содержания, теряет и характер познающего субъекта; знание ею отвергается. За личностью остается теперь только внутреннее, познающее содержание, *самость* или *воля*. Но и воля по необходимости должна иметь некоторое содержание, должна иметь предмет и чем-нибудь определяться. И т<ак> к<ак> все объективные определения воли составляли содержание общественно-нравственное, т<ак> к<ак> все они, все законы деятельности, все нормы воли указывали на предмет ее, имели цель, основанную на природной религии и общественном строе, то они были отвергнуты и воле оставлено только то содержание, которое давалось собственной материальной природой личности. Воля освободилась от обыкновенных нравственных

законов и получила характер личной страсти. Т<а>к б<ыло> у софистов. Действительно, софисты отвергали в природе всякий материальный факт, всякое данное содержание; но, сведя всё значение личности к ее воле, они неизбежно впадали в практический материализм, и все они, к<а>к общее правило, а не в силу исключения, служили в своей жизни и деятельности только личным страстям.

Сначала они сознательно выставляли только одну из личных страстей – властолюбие – к<а>к высший мотив деятельности. Софисты проповедовали, что личность, сознающая свою силу, должна подчинять себе остальных, что в теории выходит прекрасно, но на <л. 37> практике неудобоисполнимо. Поэтому они на практике довольствовались более легким удовлетворением своих страстей, к<а>к, напр<имер>, *корыстолюбие*, в силу которого они продавали свой умственный труд, приобретая так<им> обр<азом> богатства, которые они тратили на доставление себе всевозможных материальных наслаждений.

Этот переход сознания от той безграничной свободы, которую оно впервые почувствовало в софистике, к ее позднейшему практическому материализму есть факт очень поучительный, показывающий, что сила личности при всей своей беспредельности все-таки сила чисто формальная, сама в себе не имеющая непосредственного содержания, могущая освободиться от него, но не могущая создать его сама из себя; когда всякое внешнее содержание отвергнуто, личность непременно подпадает под другое содержание. Так, отвергнув власть натуральной религии и общественных законов, софисты покорились власти натуральных страстей, материальному началу ч<елове>ка, общему ему со всей остальной природой. Но в этом очевидно кроется противоречие: личность освободилась от всякого внешнего содержания, отринула власть факта над собой, власть факта в форме натуральной религии и натурального общества, для того чтобы подпасть власти низшего порядка – материальной природы и тем стать в уровень с животными. Из этого противоречия, которому подверглись софисты, стремится выйти *Сократ*.

<л. 37 об.> Исходной точкой его служит *личная воля*. Для него первого не существует данного содержания – *познания*, но он провозгласил тот принцип, что воля должна иметь некоторый безусловный предел и цель для своей действительности, что, отрицая личное, данное, фактическое содержание жизни и познания, она (воля) имеет силу и достоинство только благодаря тому безуслов-

ному утверждению другого, лучшего содержания, которое скрыто за этим отрицанием. Так<им> обр<азом>, всё существующее сводится к ч<еловече>ской личности, а сама личность – к практическому началу – воле, но воля должна иметь безусловный предел или цель, которая есть благо по преимуществу, высшее благо. Это благо – цель воли – не есть, однако же, что-нибудь внешнее; оно есть внутреннее содержание ч<еловече>ского сознания; ч<еловe>к должен свободно его усвоить, но оно не есть личное содержание ч<еловече>ской воли; оно есть общее, безусловное; к<а>к общее для всех, оно теряет субъективный характер, становится объективным, и, к<а>к объективное, оно познаваемо. Сократ, вместе с софистами, отрицал данное содержание, в то же время утверждая познаваемость безусловного блага. Он говорил, что оно еще не познано, что прежнее верховное начало не определяет его вполне, что оно должно быть еще усвоено ч<еловече>ским сознанием. И этому усвоению посвящена б<ыла> вся жизнь Сократа. Способ, которым он считал возможным и должным достигнуть высшего блага, <л. 38> соответствовал понятию этого последнего к<а>к внутреннего познавания чего-то свободного, независимого от себя. Этот способ – *положительная диалектика.* Сократ в своем исследовании высшей идеи – блага – предполагает уже общее понятие этого блага, этой идеи известным, предполагает вообще, что должно быть нечто безусловное, для всех обязательное. Исследование тогдашних понятий показало их неудовлетворительность, несоответствие искомому, которое получило, так<им> обр<азом>, более определенный характер. Т<ем> не м<енее> у Сократа исследование высшего блага не привело к окончательному результату, к окончательному определению его; сам он до конца своей жизни стремился к этому определению, остался веровавшим в безусловную идею, но не познавшим ее; до конца своей жизни мог он сказать: «Я знаю только то, что ничего не знаю».

Ученики его пытались с разных сторон довершить его дело, дать положительное определение высшей идее. Первый из них, представляющий низшую степень развития сократовской философии, – *Аристид*, ученик Протагора сперва, потом Сократа. В учении его заметно влияние того и другого. Вместе с Протагором он утверждал прежде всего, что мы знаем только то, что дано нам ощущением, и этим он заплатил дань сенсуализму своего первого учителя. Сенсуализм этот не должно, однако же, смешивать с обыкновенным <л. 38 об.> наивным сенсуализмом общего

сознания. Этот «наивный» сенсуализм, принимающий показания чувственного опыта за прямое выражение внешних, независимо существующих вещей, за прямые свидетельства объективной реальности, давно уже был пережит греческим сознанием. *Уже Гераклит <принижал> чувственный опыт*, называя глаза и уши плохими свидетелями. Сенсуализм последующий имел характер иной: он не только не признавал чувственный опыт за прямое показание действительности, но всякую реальность или отвергал, или не признавал познанием. Ограничивая познание сферой ощущения, он в ощущении видел факты лишь внутреннего существования: ощущение свидетельствует о бытии ощущающей личности, субъекте. Так<им> обр<азом>, всё материальное существование сводится к ощущению. В этом Аристид остался верен учению Протагора. Но, как ученик Сократа, он ставил вопрос о цели нашего существования; а т<ак> к<ак> круг нашего существования очерчен областью ощущения, то и цель его можно искать только в этой области. Но у Аристида мы встречаем цель общую, безусловную, в которой могут сойтись все; эта цель, по его мнению, *удовольствие*, или *наслаждение*, не частичное или случайное удовлетворение личной страсти, а удовольствие в совокупности приятных ощущений, в общей гармонии всего, удовольствие, которое не владеет умом, но <л. 39> которым дух владеет и при котором ум сохраняет свою свободу, не подавляется чувственностью, но наслаждается ею. Но в этом соединении двух элементов – соединении наслаждения и силы духа, который наслаждением управляет, – находится начало разложения учения, соверша<вше>гося в школе Аристида.

Ученик его *Гегезий* (Александрийск<ой> школы, живший при Птоломее) поставил следующий вопрос: цель существования есть наслаждение, но достижима ли эта цель; может ли ум, ставя эту цель безусловною, ручаться за ее осуществление? Т<ак> к<ак> ответ на этот вопрос отрицательный, т<ак> к<ак> наслаждение сохраняет характер факта, случайности и в действительности приносит лишь страдание и неудовлетворенность воли перевешивает удовольствие, то Гегезий, оставив сенсуализм, приходит к отрицанию жизни. Если наслаждение есть последняя цель, а цель эта, вообще говоря, недостижима, ум не может достичь блаженства, то, следовательно, существование, имеющее такую цель, не имеет цены, а в таком случае смерть предпочтительнее жизни. Так<им> обр<азом> философия сенсуалистов привела к утверждению смерти.

ЛЕКЦИЯ XIV

В учении Гегезия мы видим, что безусловное значение [цели] цены существования переносится на нечто внешнее, случайное для самого ч<елове>ка, признается настолько безусловным, <л. 39 об.> что ч<елове>к и существование без этой внешней, случайной цели признаются лишенными всякой цены. Это прямое противоречие с принципами человечности прежней философии.

Основатель киренейской школы – *Аристипп* опирается на принципе безусловной ч<словече>ской личности. Он признает наслаждение высшим благом лишь в том случае, когда оно не заставляет ч<елове>ка терять власть над самим собой, когда ч<елове>к владеет внешними благами, но не обладаем ими, когда он стремится подчинить себе вещи, а не подчиняться им. Исходя из этого *Антисфен* вывел то заключение, что не жизнь ч<словече>ская и не ч<слове>к лишены цели, если наслаждение недостижимо, а само наслаждение, к<а>к нечто случайное, является лишенным этой цели. Так<им> обр<азом>, принцип наслаждения, с одной стороны, привел к отчаянию и отрицанию жизни, с другой – довел сознание до резигнации, до отрицания внешних благ.

Антисфен так презрительно относится к наслаждениям, что говорит: я хочу лучше быть сумасшедшим, нежели наслаждаться. Для счастья достаточно одной добродетели, под которой Антисфен разумеет внутреннюю нравственную силу личности – силу сократическую. Здесь, следовательно, выставляется принцип нравственной личности и окончательное отрицание не только от всех внешних начал, но и от того, что внутри самого ч<елове>ка имеет характер случайности, условности и не зависит безусловно от ч<елове>ка и его нравственной <л. 40> природы. В силу этого у Антисфена права личные резче, чем прежде выступают против окружающей внешности и основ современной ему г<осудар>ственной жизни. У него впервые встречается провозглашение принципа *космополитизма*. Исходя из его точки зрения все законы г<осудар>ственные и общие не имеют для ч<слове>ка ни цели, ни значения, п<ото>му что он имеет единый закон для себя и для всей вселенной в самом себе.

Прежде чем перейти к дальнейшему изложению истории философии в Греции до Платона, нужно сказать несколько слов о том обществе, среди которого она развивалась. Это общество в Греции, к<а>к и в остальном древнем мире, было основано на началах родовых.

Рано в Греции под влиянием различных исторических условий род превратился в город. Но сущность родовой жизни от этого не изменилась, и город, хотя не был связан в своих представителях единством физического происхождения, все-таки представлял полное признание некоторого натурального единства, в котором личное, духовное начало было подчинено и подавлено.

К<а> кие бы формы ни имела гражданская жизнь в древнем мире, облекалась ли она в форму монархии, республики или тирании, сущность общей жизни всё же оставалась одинакова и состояла в том, что общий род подчинял себе <л. 40 об.> личность, не давал простору ее развитию. Всякая попытка личности выйти из-под этой власти, выдаться вперед считалась опасной для силы общества, ревностно охранявшего свои права, хотя бы личность и основывалась на тех же началах, не отделялась от принципов, проповедываемых обществом. Так Аристид, Фемистокл, многие другие подверглись преследованию исключительно по своей выдающейся личной силе.

Еще ревнивее охранялись права рода от людей, которые принципами своими отделялись от него, ставя верховным началом нечто такое, что род не признавал. Т<а>ковы были философы. Исходная точка философии состояла в том, что личный ум, не довольствуясь содержанием религиозной и общественной жизни народа, искал чего-то большего. Пока он только искал это содержание, находя высшее духовное начало в огне, воде или идее, до тех пор общество не обращало на философа внимания; оно чуждалось его, смеялось над ним, но не преследовало его. Первый философ, которого преследовали, б<ыл> тот, котор<ый> больше остальных приблизил философск<ую> истину к ч<еловече>скому началу и жизни, дав верховному началу не отвлеченное определение, а определение живого духа, управляющего вселенной. Этот философ был Анаксагор. Затем выступают софисты, уж очень близко коснувшиеся <л. 41> тех начал и основ, на которых б<ыл> построен древний мир. Нет сомнения, что в таком случае они должны были более, чем предшествовавшие философы, возбудить ненависть к себе общества. Но, с другой стороны, личное начало, которому служила философия, в софистике получило большую силу и софисты, хотя и преследуемые, были сильнее своих предшественников. За софистами следует Сократ. Здесь опасность для общества и основ обществен<ного> быта становится еще больше, п<ото>му что Сократ не только отрицал эти основы, но утверждал нечто такое, что могло их заменить и более удовле-

творить ч<еловече>ский ум: на место внешнего традиционного права он выставлял принцип внутренней свободной личности. Опасность б<ыла> т<а>к велика, что несмотря на силу, приобретенную философией, Сократ пал жертвою своего противоречия с обществом среди той опасности, которая последнему грозила. Но Сократ б<ыл> жертвой последнею. После него в силу того что он внес некоторое положительное начало, старые традиционные основы натурального общества подрываются и общество рушится. Ученики Сократа освободили принцип нравственной личности от той примеси натурального, материального начала, который не был вполне выделен Сократом.

Т<а>кой философск<ой> работой занялся *Антисфен*. Антисфен выставил принцип права <л. 41 об.> личности во всей его чистоте; это – право нравственной личности, вполне сознающей свое значение. Но сознания этого еще недостаточно. Эта чистота нравственной личности есть вместе с тем и пустота ее. К<а>кое содержание жизни, существования имеет эта безусловная личность, свободная от всего внешнего? Если обратиться к жизни Антисфена и Диогена, то мы увидим, что вся жизнь их и содержание ее сводятся к вражде, к постоянной борьбе с тою внешностью и материальным началом, от которых по принципу они вполне отреклись. Сущность их жизни заключается в том, что они, т<а>к сказать, *пикируются* с внешностью, от которой считают себя свободными, выставляя эту свободу на вид. Это напряженное отношение к внешности показывает, что действительной свободы нет. Итак, личность не находит содержания в своей безусловной чистоте и, отрекаясь от внешности, должна прийти к отрицательному отношению, к вражде с этой внешностью. Очевидно, что к<а>к ч<елове>к не может остановиться исключительно на материальном начале, не может искать правды в внешнем мире, так он не может также остановиться на своем внутреннем начале, на его безусловной чистоте. Это личное начало лишь *форма, которая нуждается в содержании*. К<а>кое же это содержание, которое может удовлетворить личности, отвергнувшей внешность во всех ее формах? Новое содержание <л. 42> неизбежно нужно искать в области сверхприродной, метафизической, в бытии божественном.

Но недаром ч<еловече>ской личности достается свобода и сознание своей безусловной формы: божественное содержание не может быть ей *дано*, оно не удовлетворит ее в форме данного, фактического авторитета, от личности свободного. Она потребу-

ет это содержание к<а>к свободное достояние; она сама захочет прийти к нему, не принять его на веру, но *познать* его. Эта задача познавания божественного начала, от себя, от ч<елове>ка, путем свободного усвоения, впервые поставлена *философией Платона*.

Платон, веруя в божественное начало в ч<елове>ке, не исходит из этой веры, не принимает ее догматически, но ищет это данное содержание сознательно, старается дойти до искомого божественного начала путем *познания*. Вопрос о *познании* и о том, к<а>к может ч<елове>к дойти от себя до божественного существования, впервые является у Платона, который посвятил ему свой диалог <«Теэтет»>.

ЛЕКЦИЯ 15[ая]

Теэтет

Прежде чем перейти к разбору этого последнего, необходимо упомянуть о школе Сократа, правда немногочисленной, но интересной к<а>к переходная ступень к метафизике Платона.

Учеником Сократа был *Эвклид*, который переселился в Мегару и там основал школу. Подобно Антисфену, он исходил из понятия блага, но в то время к<а>к Антисфен понимал благо лишь к<а>к норму ч<еловече>ской жизни и деятельности, Евклид утверждал, что для того, чтобы быть нормою ч<еловече>ской жизни, идея блага должна иметь сама по себе самостоятельное, объективное значение, быть чем-то хотя и внутренне данным ч<елове>ку, но тем не менее независимо от него существующим, истинным. Он определяет благо к<а>к единое сущее; этим определением мы снова возвращаемся к идеям Парменида и элеатской школы. Утверждение блага только к<а>к истинно существующего еще недостаточно определяет полное содержание его, ибо если мы на вопрос, что есть благо, отвечаем: благо есть единая существующая истина, то этим вопрос только перестановляется, и каждый имеет право спросить: что составляет содержание этой единой существующей истины?

Недостаточно утверждать, что благо есть, нужно еще *познать*, что же оно есть. Здесь, следовательно, возникает вопрос о познании истины. Но для того чтобы знать, что есть истина, необходимо определить характер самого познания. Что т<а>кое есть познание? Этот вопрос возвращает нас к платоновскому диалогу «Теэтет», который имеет основное значение для всей философии Платона.

<л. 43> При разрешении *вопроса о познании* Платон сталкивается с учением софиста Парменида, полагавшего знание в ощущении. Этот софистический сенсуализм не был подорван и Сократом, который не опроверг его с достаточною ясностию, иначе трудно было бы объяснить то явление, что ученик его – Аристипп – придерживался сенсуализма Протагора; и если в диалоге «Теэтет» Сократ, играющий роль одного из собеседников, ратует против этого сенсуализма, то мы должны приписать это исключительно Платону. Сократу принадлежит только диалектический метод исследования, а не содержание мыслей.

На вопрос, поставленный Сократом, *что т<а>кое знание*, Теэтет отвечает сначала, что это всё то, чему можно научиться, к<а>к, напр<имер>, геометрия, астрономия, математика или всякая другая наука или искусство. Но этим мы получаем лишь перечень различных знаний, а не определение самого знания. Это и замечает ему Сократ, говоря, что вместо одного простого предмета Теэтет дает ему великодушно многие и вместе с тем различные; он же не спрашивает его о том, *сколько* нужно узнать знаний, *а что т<а>кое само знание*. Тогда Теэтет высказывает о знании положение сенсуалистов, развитое Протагором в его книге «об истине», говоря, что тот, кто знает предмет, *чувствует*, что он его знает, след<овательно>, знание <л. 43 об.> *ничем не отличается от ощущения*. (В основе этого положения лежит учение Протагора о ч<елове>ке к<а>к истинном мериле всего существующего.)

Так<им> обр<азом>, знание сводится к самому процессу явлений или ощущению. Из этого следует заключение, что ничего пребывающего, постоянно существующего в мире нет. Всякое явление производит на людей разные впечатления, и для каждого из них это впечатление или ощущение есть истинное знание, ибо он к<а>к ч<елове>к есть мерило всего. Абсолютного, так<им> обр<азом>, ничего нет, а есть только *отношение* между познающим и познаваемым, субъектом и объектом, но самого субъекта и объекта нет: есть только ощущение того и другого, которое мимолетно и непостоянно.

Всё происходит из передачи ощущения от объекта к субъекту, из движения и из смешения того и другого; всё есть только *становящееся*. Таким образом, мы приходим к принципу Гераклита, полагающего основу всего существующего в постоянном процессе движения; всё есть движущееся, становящееся; пребывающего, неизменно существующего нет ничего. Движение – принцип существующего – двоякого рода: *активное* и *пассивное*; из их

взаимного смешения и столкновения происходит ряд отношений, также делящихся на две категории: отношения <л. 44> ощущаемого и ощущения, происходящие одновременно и соответствующие друг другу. В основе этого учения лежит, так<им> обр<азом>, принцип инерции, в силу которой все постоянно движется. Когда два однородных движения встречаются, то в них происходит изменение или новое движение двух противоположных направлений, из которых одно производит то, что называется ощущение<м>, а другое то, что называют качеством вещей. Так<им> обр<азом> луч света, наполняя глаз, делает его способным видеть белую краску напр<имер>, а предмет в свою очередь получает белый цвет. То же происходит и с другими ощущениями, холода, тепла, напр<имер>. Сами по себе предметы не обладают ник<а>кими качествами, но получают их посредством движения от ощущаемого к ощущающему; все определяется отношением одного предмета к другому.

Изложивши учение Гераклита и вытекающее из него учение Протагора, Сократ переходит к опровержению того и другого. Сперва он приводит возражения, не имеющие еще решающей силы, указывая на то, что если всякое состояние субъекта, вызванное в нем процессом движения, есть истина, то должно допустить, что ощущения, получаемые во время сновидения, так же действительны, к<а>к те, которые получаются наяву, и что те вещи, которые мы воспринимаем, будучи здоровы, производят то же впечатление, к<а>к когда мы <л. 44 об.> больны; но этого быть не может, т<а>к к<а>к исходя из теории движения нет ничего пребывающего; ч<елове>к в бодрствующем и сонном состоянии различен, следовательно и впечатление, производимое на него одним и тем же предметом, различно; ч<елове>ка к<а>к субъекта состояния нет, поэтому он в бодрствующем состоянии представляет один ряд процессов, а в сонном другой. Так<им> обр<азом>, ощущение, к<а>к и истина, относительно, и истинным оно м<ожет> б<ыть> лишь по отношению к ощущающему.

Второе возражение Сократа против Протагора то, что если ощущение есть знание, то нужно признать, что всякое существо, способное ощущать, подобно ч<елове>ку, есть также мерило всего; так<им> обр<азом>, можно было бы взять мерилом свинью, лягушку или всякое другое животное, что само по себе нелепо; кроме того, каждый, будучи мерилом всего сам для себя, обладает истинным знанием, и Протагор в этом случае не может научать других.

Но Сократ и это возражение не считает достаточным и говорит, что если б Протагор восстал из гроба и сам вмешался в спор, он нашел бы их опровержения пустыми. Тогда, продолжая полемику с Протагором, Сократ приводит два окончательных, по его мнению, аргумента.

1. Если, говорит он, мнение каждого истинно для него и ничего не есть более ложно <л. 45> или менее истинно, чем мнение других, то должно признать, что само мнение Протагора об этой субъективности истины обязательно только для самого Протагора, который это мнение имеет. Большинство людей, и необразованные и философы, веруют в различие между истинным и ложным мнением; если мнение каждого для него истина, то они правы, хотя бы их мнение и противоречило мнению Протагора; последний, следовательно, неправ; согласно своему учению он должен признать мнение своих противников за истинное, но т<ак> к<ак> оно противоречит его собственному, то это последнее оказывается ложным. Кроме того, чем большее число людей одного мнения, тем реальнее оно становится, и, следовательно, насколько оно превышает числом своих сторонников число своих противников, настолько уменьшаются права на существование противоположного мнения.

2. Допуская, что мнение каждого субъекта выражает его действительное состояние в данное время и истинно для него, мы все-таки не решаем вопроса, ибо огромное большинство мнений относится не к действительному состоянию или явлению, а к чему-то будущему, т<ак> к<ак> пребывающего, неизменно существующего ничего нет.

ЛЕКЦИЯ 16[ая]

Эта неустойчивость и неопределенность, которая допускает только субъективную, постоянно меняющуюся истину чувственного <л. 45 об.> познавания, есть выражение неустойчивости и неопределенности в бытии и теории Протагора о субъекте к<а>к мериле всех вещей, связанной с учением Гераклита о безусловной неустойчивости, подвижности и текучести бытия.

И Платон не отвергает <того>, что действительно явления носят этот характер изменчивости и неустойчивости. Но вопрос заключается в том, есть ли это непрерывное движение безусловной неопределенной действительности всё существующее или только

одна сторона бытия? Вопреки Гераклиту, Платон уверяет, что если это изменение является действительно непрерывным процессом и исчерпываст собой все существующее, то невозможно было б<ы> то условие сравнения, сопоставления и определения относительно предметов, пребывание которых мы находим в чувственном опыте. И действительно, если всё в непрерывном движении, то не м<ожет> б<ыть> и субъекта ощущений, не м<ожет> б<ыть> и познания, ибо то, что мы знали в момент ощущения, перестает быть познаваемым, к<а>к только ощущение, производимое им, прекращается. Согласно Гераклиту, это непрерывное движение бывает двоякого рода: 1. всё движется внешним движением, изменяя место в пространстве; 2. всё движется непрерывно в самом себе, внутри себя, ничего не остается ни на одном месте, ни в одном состоянии, вечно переливается из одного состояния.

<л. 46> Если всё изменчиво и нетождественно, то невозможно и констатирование факта ощущения ощущающим субъектом, ибо ощущения непрерывно переходят в другие, и если б определить испытываемое в данную минуту субъектом ощущения, то это было бы уже остановкой, пребыванием. Так<им> обр<азом>, по учению Гераклита, невозможно не только ник<а>кое познание об объективном бытии вещей, но даже и констатирование факта того или другого состояния субъекта; также невозможны ник<а>кие убеждения или суждения. Но для того чтобы всё изменялось непрерывно и постоянно, нужно предположить что-нибудь неизменяющееся, ибо всё есть лишь настолько *то*, насколько оно не есть *другое*; различие рождает жизнь. Этого различия, противоположности нет ни у Гераклита, ни у Протагора: учения их приводят, следовательно, к отрицанию всеобщей жизни. Опровергая учение к<а>к того, т<а>к и другого, Платон наносит сильный удар сенсуализму, полагающему, что знание есть ощущения. Удар этот он наносит указанием на т<а>кие элементы в знании, которые не покрываются ощущением, а именно всякое ощущение имеет некоторый специфический характер. Существуют известные, определенного рода, ощущения, ощущения зрения, слуха и т. д. Область каждого из них строго <л. 46 об.> ограничена и не переходит в область других ощущений; то, что принимается одним органом ощущения, не м<ожст> б<ыть> предметом ощущений для другого. В действительности наш ум делает эти различные роды ощущений объектом своих суждений. Но к<а>ким определенным познанием руководствуется он в этом случае? К<а>к различает он ощущения слуха от ощущения зрения и т. д.? Естественно, что, сравнивая то и другое ощущение, он не может это делать

ни одним из чувств, воспринимающих их, и то, что есть общее между двумя ощущениями, сделать предметом того или другого чувства. Т<ем> не м<енее> мы признаем это общее, сравнивая два ощущения, напр<имер>. Т<а>к мы говорим: слух и зрение суть два чувства; они различны, каждое из них в отдельности тождественно с самим собою и различно с другими. Всё это суждения, которых мы не достигаем областью своих ощущений, а ее саму ставим предметом этих ощущений или, иначе, нашего мышления. Эти суждения не имеют для себя ник<а>кого чувственного органа и могут б<ыть> только проявлениями нечувственной самостоятельной деятельности нашего ума или рефлексии над данными чувствами, которые становятся объектами нашего мышления. Так<им> обр<азом>, необходимо признать деятельность, не зависящую от этих чувственных состояний, предметов <л. 47> этой деятельности. Ит<а>к, мы не только ощущаем, но несомненно и рассуждаем или мыслим о предмете наших ощущений. Следов<ательно>, знание является не к<а>к ощущение, а к<а>к некоторая деятельность ума, мышления, или к<а>к *мнение*. Тогда Теэтет дает второе определение знания: *знание есть мнение*, причем мнение может б<ыть> истинным или ложным. Но и это определение знания к<а>к истинной рефлексии недостаточно, и Сократ указывает Теэтету, что мы можем иметь истинное мнение, не обладая при этом знанием. Мы можем, напр<имер>, не зная сами известного дела и только доверяя тому, что о нем утверждают другие, составить себе мнение, которое будет мнением истинным, но не основанным на знании предмета и на истинной рефлексии. Тогда Теэтет поправляет свое прежнее определение знания и говорит, что знание есть истинное мнение *с отчетливым рассуждением*, т. е. т<а>кое мнение, которое не только утверждается умом, но умом может еще быть разложено на свои первичные, логические элементы, составляющие его raison d'être. Примером т<а>кого разложения могут служить слова, делящиеся на слоги и буквы; чтобы знать, напр<имер>, первый слог слова *Сократ*, необходимо предположить сперва знание его составных элементов, т. е. букв *С* и *О*. Если на вопрос, что т<а>кое то или <л. 47 об.> другое слово, мы укажем на то, из чего оно состоит, – то мы дадим логический отчет о нем, показав его элементы и отношения этих элементов, составляющих в слове элемент познаваемый, или его *логос*; но т<ак> к<ак> эти познаваемые элементы слова сами по себе простые и поэтому не заключают в себе других элементов, не допуская, следовательно, и их отношений,

то сами они будут непознаваемы; т<а>к слово *Сократ* можно разложить на отдельные слоги и буквы, но буквы разложить нельзя и нельзя, следоват<ельно>, и дать им логического определения. В таком случае познание будет выражено отношением элементов непознанных и непознаваемых, и, так<им> обр<азом>, оно лишено содержания; и действительно, если истинное знание выражает содержание определенных отношений логических элементов, то разве что эти элементы сами по себе непознаваемы и сами отношения их остаются для нас неопределенными и неизвестными. Если мы допустим, что то сложное, что подлежит познанию, не есть совокупность только этих непознаваемых простых элементов, а нечто новое, имеющее самостоятельное логическое содержание, которое определяется значением его частей, то мы должны признать, что познанию подлежат не эти составные части, но само целое, имеющее определенный характер и идею. Так<им> обр<азом>, <л. 48> само это сложное окажется простой стихией. Если познание основывается лишь на показании отношений элементов, то элементы, будучи непознаваемы, то и само сложное окажется таковым же[4]. Если, далее, под словом *вещь*, или предмет (логос), мы будем разуметь не отношения его составных элементов, к<а>к составные части сложного, а определенные некоторые черты или признаки предметов, отличающие их от других, то и тогда мы приходим к противоречию, ибо для того, чтобы познать предмет, необходимо определить его отличительные черты, а для этого нужно прежде знать отличие его от других. Следовательно, прежде чем знать один предмет, нужно знать другой.

Так<им> обр<азом>, знание не м<ожет> б<ыть> ни ощущением, ни истинным мнением, ни истинным мнением, соединенным с рассуждением.

Платон хочет показать, что ни чувственный, ни рассудочный элемент в познании не исчерпывают всей его области и если б мы ограничивались исключительно ими, то сами эти элементы подлежали бы противоречию. Поэтому необходимо допустить еще три новых элемента познания, которые мы находим в учении Платона об идеях, составляющем существенное содержание его теории.

---

[4] Воспроизводим предложение в соответствии с оригиналом. – *Ред.*

⟨л. 1⟩ ПРОЩАЛЬНАЯ РЕЧЬ ⟨В. С.⟩ СОЛОВЬЕВА 13 МАРТА 1881 ⟨ГОДА⟩

Некоторые обстоятельства чисто личного свойства не позволили мне ни познакомить вас ближе с историей философии, ни изложить вам мои собственные философские взгляды; вы имели возможность узнать только некоторые коренные мысли и сущность некоторых древних учений. Вы знаете, что Платон отрицал существующую действительность; он признавал ее не истинною, случайною, не долженствующею, противополагая ей иной мир, иное бытие. Это противоположение (преимущественно теорстическое) ненормальному, не долженствующему характеру действительности (представляющейся Платону небытием, неистинной и неразумной) бытия иного, мира идей – представляет Платон только как теоретическую истинность; элемент нравственный хотя и не чужд его философии и имеет в ней некоторое значение, но во всяком случае значение это не существенное и второстепеннос. Дальше этого теоретического противоположения двух миров Платон не пошел, как не пошла и вся последующая [древ<няя>] философия древности, даже неоплатоники, развивавшие далее нравственную сторону платоновского <л. 1 об.> учения, откуда они и получили свое название.

Впервые христианство дало этому античному противоположению истинного и не истинного миров значение нравственное, практическое, жизненное; христианство, как и Платон, исходило из отрицания этой действительности, но оно отрицало ее не как небытие, неистинное, а как бытие безнравственное, как зло.

Тут зло и тяжесть почувствовались с необычайною силою и глубиною: «весь мир во зле лежит» – это правда, насилье, порабощение одного существа другим, эксплуатация и истребление – вот закон всей природы, природа вся только и живет порабощением и борьбою; но этот общий закон природы не мог бы быть почувствованным как не долженствующий, как зло, если бы не существовал другой закон, закон истины и добра; этот закон добра действовал в каждом отдельном существе как слепая инстинктивная сила, точно так же действует он и в природном человечестве; но человек на этом не остановился, – дойдя до известной высшей

ступени, он [соз<нает>] ощущает и сознает всё более и более ясно этот закон, как начало какое-то высшее – божественное.

Это сознание впервые совершилось вполне в лице Христа, и сознание это и есть сущность христианства. [«Весь мир во зле лежит», – говорит любимый ученик Христа «но мы знаем, что мы сыны Божии, что мы больше <л. 2> того, чем мы в мире ... и это есть победа наша...»] <л. 1 об.> Мы знаем, что мы от Бога, <л. 2> говорит любимый ученик Христов, и что весь мир лежит во злс». «Всякий рожденныйот Бога победит мир; и сия есть победа, победившая мир, вера наша» I. Иоанна V, 19, 5.

В христианстве мы имеем не идею или учение, подобное другим учениям, – мы имеем действительный, реальный мировой факт, совершенно новый, противоположный дотоле господствовавшим началам, мы имеем в нем рождение нового человека. И этот мировой факт, и это воплощение в факте истины было началом новой жизни, не только процессом внутренним, субъективным, соверши<вши>мся лишь внутри каждого отдельного лица – он проявился во внешних отношениях; но это перерождение внешней действительности должно было распространяться путем долгого и сложного процесса, в продолжении которого явились великие усложнения – Христос и те из его последователей, в которых совершился великий факт рождения духовного человека, когда они говорили о новом ? мире, о духовном человечестве, – знали, о чем говорили, они чувствовали значение этого события, так как в своей внутренней жизни они переживали его действительность; но когда впоследствии этой пережитой действительности они дали форму, известный образ – должно было случиться следующее: люди, которые этого процесса сами не переживали, могли усвоить себе лишь этот внешний образ, одну лишь форму, согласовав ее с своей <л. 2 об.> собственной, не соответствующей ей жизнью; и действительно, так и случилось с большинством человечества – на место истинного христианства явилась доктрина по внешности лишь христианская, но лишенная внутреннего смысла, доктриной этой была средневековая теология. Внутренний смысл христианства извращался постепенно: оно завещало человечеству осуществить внутренним процессом сущность его, но этот завет в христианстве историческом извращался и явилось стремление осуществить ложные понятия царства божьего как внешнего факта – путем насилья. Первыми родоначальниками современных революционеров, желающих также осуществить царство правды путем насилья, были средневековые монахи, ис-

треблявшие во имя ее альбигойцев, говоря: «бейте всех, правых и виноватых, потом разберут».

В средние века процесс откровения истинного христианства божьего, начатый Христом, был превращен в провозглашение Бога (?) внешнего, чуждого человеческому уму и сердцу; но в этом качестве этот Бог должен был ранее иль позже потерять власть над умами и сердцем человека и, действительно, раз этот процесс явил его именно таким, то человек отрекся от этого бога – и признал его не существующим. Но от христианства осталось в человеческой душе бесконечное стремление <л. 3> осуществить на земле что-то другое, лучшее, царство правды, хотя действительный характер этого царства и был потерян вместе с потерею Бога. Тогда в человеке осталось два начала: одно из них чисто человеческое – рационалистическое и другое – инстинктивно-природное. И вот мы видим на этих двух началах основанное стремление осуществить царство правды.

Первую попытку реализации царства правды – на основаниях чистого разума, – мы имеем в первой французской революции. Но вскоре оказалось, что разум сам по себе начало слишком неопределенное – он может развивать далее старые традиционные формы жизни, но не создает новых; жизненные начала человечество получает не от него, источником их служит высшее, божественное начало... ... Но мы видели уже, что в то время оно было забыто и вот, вслед за провозглашением прав чистого разума, явился чисто животный разгул – животных страстей. И если это провозглашение прав человека, составляющее преобладающую черту первой части революции, и имело некоторое благотворное влияние, несколько дополняя христианство упразднением рабства, отрицаемого христианством, то вторая часть ее, перешедшая в область насилья и животных страстей, никакого иного значения не имела кроме внесения деспотизма. Современные революционеры начинают с того, чем кончила французская революция, а именно с насилья, <л. 3 об.> и это совершенно логично: [современные] современное нам миросозерцание отказывается не только от божественного принципа, но и от метафизического принципа безусловного чистого разума, оно не знает ничего, кроме зверского действия, материального факта, который вообще не может быть мыслим. Но если современная революция логична, начиная с насилья, то в ней заключается явная ложь, когда представители ее принимают это насилье за средство осуществления в человечестве чего-то высшего, лучшего, правды на земле. Это явная ложь и

в принципе, и на практике. Ложь, потому что, принимая только одно материальное начало, нельзя говорить об истине и правде, так как с материальной точки зрения всё только материальный факт и, следовательно, ни о каком долженствовании здесь не может быть речи. С другой, практической стороны ложь состоит в том, что если революционеры признают и верят в правду – то они должны верить и в то, что эта правда сама сильнее неправды, употребление насилья для правды – показывает только ложь ее; современные революционеры признают таким образом правду бессильной, но на самом деле она <л. 4> сильна – и революционеры показывают этим только свое собственное бессилье. Внешняя сила – есть правда зверя – и революция, веденная насильем, не имеет будущности.

⟨ЛЕКЦИИ, ЧИТАННЫЕ НА ВЫСШИХ ЖЕНСКИХ (БЕСТУЖЕВСКИХ) КУРСАХ В 1882 ГОДУ⟩

⟨л. 44⟩ ЛЕКЦИЯ 2

С христианской точки зрения вся история есть беспрерывный процесс перерождения материальной природы человека в духовную. В древнем мире процесс этот совершался путем отвлечения индивидуальной человеческой личности от природной жизни. Так было в Индии. Но резигнация воли, отказ от деятельности не давали в результате полного пересоздания личности. Процесс полного перерождения личности имеет место лишь в христианстве. В лице Христа, Богочеловека, человечество получило живую цель, живую задачу для деятельности.

До Христа смысл жизни лежал вне ее, в идее, так сказать, позади человечества. С Христа же смысл жизни [леж<ит>] находится в ней самой: истина понимается как [действительное] деятельное осуществление в самой жизни того, что [она] есть в [самой своей] вечной идее. [Потому-то в христианстве должно деятельно воспроизводиться то, что в платонизме достигалось путем познания. О платонизме, как и об учениях Индии, можно также сказать, что и в нем, как и в них, истина стояла позади человечества, вне жизни. Это была не сама жизнь, а идея жизни, план ее. Для того чтобы быть причастным этой истине, нужно было умереть: ибо вся жизнь есть смерть. И так как истина древнего миросозерцания определяется духовною жизнью, то вся действительная материальная жизнь остается в нем вне истины, вне идеи [и потому признается]. Ее начало, материя, признается злым началом.] Для древнего миросозерцания характеристично платоническое учение о воспоминании и о философской смерти: так как истинный смысл бытия, [()вечная идея[)] являлась *позади* жизни, то познание ее [явля<лось>] естественно являлось как воспоминание, для действительного же приобщения этой идеальной истине, находящейся *вне жизни*, человеку должно

было умереть, так что вся жизнь человека, ищущего истины, т. е. философа, есть, по выражению Платона, постоянное умирание.

Вообще же древнее [миросозерцание] мировоззрение характеризуется непримиренным дуализмом между созерцаемым светом идеального бытия и тьмой матерьяльной жизни, остающейся во власти зла, которого источник отождествляется с самой материей.

В связи с этим взглядом древнего мира на жизнь стоит и другая характеристическая его черта: <л. 44 об.> отсутствие исторического понимания – древний мир не понимал истории. Так как для него жизнь отдельного человека была неистинною, ложью, призраком, то, конечно, и история, жизнь человечества, должна была представляться ему бессмысленною, бессвязною, бесцельною сменою явлений: его истина, единая и вечная идея, стояла вне ее. Прежде всего: древний мир потому не имел понимания истории, что у него не было понимания человека. Правда, существовала и в древнем мире солидарность между людьми, но это была солидарность внешняя, никогда притом не переходившая известной границы. Истинною солидарностью между людьми должна быть солидарность, обнимающая собою всего человека. Для достижения этой истинной солидарности нужно отказаться сначала от солидарности внешней. Процесс полного завершившегося процесса замены одной солидарности другою, истинною, мы видим во Христе. Отказавшись от внешней солидарности, он явился во главе духовного мира. Но в людях, в которых процесс [замены] этот еще не завершился, которые лишь стремятся к истинной солидарности, для которых она является лишь как цель, в идее, – в людях тех рознь и раздвоение являются характеристическими чертами их духовного мира. И для подобных людей Богочеловек как личность, совершившая уже процесс перемены, является личностью чуждою, объектом поклонения, [единичным] историческим фактом единичной эпохи, а [не как живое начало] никак не живым началом духовной жизни. Подобные христиане, т. е. поклонники Христа, <л. 45> являются, если можно так выразиться, христианами *платоническими*, т. е. лишь созерцателями, не деятелями. Деятелями новейшей христианской истории являются другие, которые хотя и не признают Христа, однако действуют в духе Его учения, стремясь выразить в жизни и деятельности ту формулу, которую они признали за истинную. В самом деле, двигателями прогресса новейшей истории являются отрицатели Христа. Таковы, во-первых, гуманисты, хотя и отрицающие

Христа, но единственно в Нем имеющие свой смысл. Они признают высшим началом человеческий разум. Но ведь разум, взятый отдельно от Христа, есть нечто чисто отвлеченное, идея, нечто субъективное. Такой разум нельзя возводить в высший принцип, такому разуму нельзя поклоняться. Только по Христову смыслу разум есть нечто безусловное, есть начало, которое может <быть> над природою. Без Христа разум как нечто случайное не может <быть> над природою. Точно [так же] то же случилось и тогда, когда гуманизм перешел в натурализм.

И натуралисты, отрицатели Христа, имеют свой смысл лишь в Нем одном. Высший принцип натурализма – природа. Но природа, взятая помимо Христа, является началом мертвым, пассивным, бессильным, чем-то случайным, злым, не должным. Только в [нем] христианстве природа является началом, способным воспроизвести в себе начало [Б<ожественное>] божественное, родить его из себя, только в христианстве природа понимается как духовное тело, как Богородица. Таким образом, деятели новейшей истории, гуманисты и натуралисты, отрицая Христа, стремятся к безусловному завершению истины христианской, хотя и не знают ее. Христиане же, знающие истину, ничего <л. 45 об.> не делают для ее завершения в жизни. В самом деле, является странным, что двигающие начала прогресса новой истории суть начала христианские, а сами христиане являются представителями начал ретроградных. Положение, очевидно, ложное. От него-то и происходит вся ненормальность, вся запутанность отношений в новейшее время. Вывод, который следует отсюда: запутанность эта прекратится тогда, когда деятели узнают истину Христову, а люди, знающие ее, станут деятелями. Только тогда новая история получит определенный характер, которого она до сих пор не имеет.

Рассмотрим некоторые пункты древнего мировоззрения, давшие твердую почву, на которой основалось здание христианства, и поныне еще недостроенное.

В древнем мире смысл жизни, истина, понимался в форме идеи; идеи, [впрочем,] имевшей не философское лишь, а и религиозное значение. Между религиею и философиею, впрочем, никогда нельзя провести строгой границы. Даже и в новейшее время нельзя указать ни на одну философскую систему, которая бы не

касалась религии, и ни на одну религию, которая бы не разрешала философских вопросов. Тем труднее устанавливать подобную границу для древнего мира, когда вообще знания и верования были связаны между собою более тесным образом. История не знает такой религии, которая была бы лишена умозрительных элементов. Самые ранние памятники религии, Веды, уже содержат в себе (в особенности их первая часть Ригведы) философские элементы. Этот <л. 46> философский элемент, развиваясь мало-помалу, изменяет [мало-помалу] натуральные религии в религии умозрительные, входящие как составные части в философские системы.

Всё миросозерцание древности может быть представлено как развитие [одной религиозной идеи] одного религиозного умозрения. За начальный момент этого развития можно принять натуральные религии и мифы Индии. Переходными моментами являются религии востока, а завершающим – учение Платона.

[Если рассматривать учение] Учение Платона со стороны его содержания [, то оно окажется переполненным заимствованиями] переполнено элементами, перешедшими в Грецию с дальнего востока. Если рассматривать мировоззрение древнего мира со стороны системы развития религиозной идеи, то в нем можно отметить три главные момента. В первом моменте идея (содержание религиозного воззрения вообще составляет абсолютная Идея, Бог) является в состоянии безразличия. То, что не есть идея, не различается от идеи. Божество является как общее единство, как безразличная субстанция всего существующего. Все, что кажется нам не входящим в это единство идеи, что представляется нам множественным, очевидно с этой точки зрения является чем-то несуществующим, обманчивым, призрачным. На этом моменте развития остановилась Индия. Во втором моменте развития в идею вступает различие: то, что не есть идея, природный, материальный мир, отпадает от нее. На этой ступени развития и идея, и материальная жизнь признаются равно реальными, равно существующими. Одно из этих двух одинаково реальных начал признается за начало доброе, должное, другое (материальный мир) за начало злое, недолжное. Этот момент развития идеи яснее всего отпечатлелся <л. 46 об.> в мировоззрении персов, которые остановились на непримиренном дуализме. Да и вообще должно сказать, что из дуализма древнее мировоззрение и не вышло вполне. Были лишь слабые попытки выйти из него, и на них-то мы и должны смотреть как на третий момент развития религиоз-

ной идеи. Такую попытку мы видим, напр<имер>, в египетском учении о триединстве Божества, в египетской Триаде.

Все эти три момента развития религиозной идеи находят свое завершение в учении Платона. Философия Платона представляет вершину той пирамиды, в основании которой лежит пантеизм древней Индии. В [нем] платонизме можно отметить троякие влияния: индийские, персидские и египетские. Каким путем перешли в Грецию индийские начала – неизвестно. Быть может, и не было прямого исторического влияния одной страны на другую. Тем не менее присутствие элементов индийской философии в философии греческой несомненно. Особенно это можно видеть на [ф<илософии>] учении элеатов. А так как философия элеатов составляет существенную часть философии Платона, то, следовательно, и в этой последней есть элементы индийские. Что касается до персидского влияния, то здесь прямо можно указать на историческое влияние одного народа на другой: греки и персы были в постоянных взаимных сношениях друг с другом. В доплатоновской философии персидское мировоззрение особенно ярко отразилось на учении Гераклита. И наконец, и египетские учения, и между ними и учение о Триаде, легко могли перейти из Египта в Грецию при постоянных <л. 47> сношениях одной страны с другою. Египетские идеи особенно ярко отразились в философии Платона и еще большее развитие получили в учении неоплатоников в Александрийской школе. Так<им> об.<разом>, платонизм, являясь с одной стороны высшею точкою развития древнего мировоззрения, с другой заключает в себе элементы всех низших ступеней его.

Вне этой общей, завершившейся в платонизме, системы мировоззрения древнего мира стоят два явления, которые собственно уже не принадлежат миру древнему, а составляют переход от него к новому, христианскому миру. Это, с одной стороны, еврейские пророчества, с другой – мистерии языческие. Скажем несколько слов о втором из этих явлений.

Языческие мистерии до сих пор представляют предмет очень темный; наука еще до сих пор не пришла относительно их ни к каким твердым выводам, не дала никаких постоянных толкований их смысла. По моему понятию, языческие мистерии, как и еврейские пророчества, дают прямые указания на Христа. Суть христианства в том, что в нем идеальное начало не только не противоположно реальному, не только не исключает его собою, но, наоборот, поддерживает его, воздействуя на его природу,

перерождает его. Это перерождение природы, как пророческое указание на будущее, и составляет содержание языческих мистерий. Два пункта характеризуют мистерии: 1) таинственное употребление хлеба и вина и 2) таинственная вера в бессмертие. Хлеб, как и вообще продукты земледелия, представляет символ пересозидания материальной природы разумом, деятельностью человека, символ возрождения мертвого вещества к <л. 47 об.> новой жизни. Зерно – продукт разложения. Зерно должно истлеть в земле, чтобы из него развилась новая жизнь в виде нового растения. Зародыш жизни, заключенный в истлевающем зерне, претворяет в себя, пересоздает собою соки мертвых веществ и из них создает жизнь растения. Разумеется, это лишь символ, и, как всякий символ, лишь отчасти напоминает то, что им хотят выразить. Участие разума человека в [э]том претворении мертвого вещества в живое, на которое указывает этот символ, незначительно, самое пересоздание мертвой природы в живую в нем не полно: только части мертвой природы превращаются в живую. Но всё-таки в этом символе отражаются и влияния разума и воли человека на природу и перерождение природы из мертвой в живую. То же, что сказали мы о хлебе, может быть сказано и об вине. Итак, хлеб и вино имели значение таинственное, связанное с верою в вечную жизнь и бессмертие, и элевзинские таинства [открывали] скрывали в себе учение о бессмертии. Но учение о бессмертии души было довольно распространенным в древнем мире. Для чего же было делать из него тайну? Очевидно, что верование в бессмертие, заключающееся в этих мистериях, было отличным от общераспространенного верования в бессмертие души. Это было верование в бессмертие не только души, но и тела [, вер<ование>]. На элевзинских таинствах символически изображалось, что и тело, подобно зерну, восстанет от тления к новой жизни. Понятным становится, почему Египет, бывший по преимуществу житницею древнего мира, был вместе с тем и колыбелью верования в бессмертие не души только, но и тела. [Их заботливость] Заботливость египтян о сохранении тел умерших <л. 48> для принятия новой жизни не была до такой степени бессмысленна, их верование в оживление тел не было до такой степени грубо, как это обыкновенно полагают. Известен факт, что в начале нашего столетия при одной из мумий были найдены хлебные зерна. Хотя они казались совершенно окаменелыми, но несмотря на это, когда их положили в землю, из них произросли колосья пшеницы. Факт этот говорит нам, что, как бы ни казалось

мертвым тело, из него в благоприятной среде, при благоприятных условиях может возникнуть тело живое. Это, вероятно, и имели в виду египтяне, заботливо сохраняя свои мумии.

В языческих мистериях перерождение мертвой природы, Воскресение ее представляется как факт будущий. Но во всем языческом мире нет указания на ту силу, которая совершит это перерождение, на силу человеческой личности. В языческом мире личность человека или была лишь природным явлением наряду с другими, или же, как в буддизме, ей придавалось значение. Человек мог быть выше всего мира, но выше лишь отрицательно. Превосходство его над миром выражалось в том, что он мог отрицать его, не признавать его [существ<ования?>] власти над собою. [Наконец] Затем в антропоморфизме Греции человек поклонился человеку, но это поклонение было лишь внешним поклонением, обожанием лишь внешней формы человека. Наконец в греческой философии человеческая личность получила значение, <л. 48 об.> но значение отвлеченное, значение лишь субъекта, познающего мир. Никогда языческий мир не возвышался до понимания человеческой личности как начала жизни, задачею которого является пересоздание мертвой природы. Указание на такую личность представляет иудейство в том его коренном и всеобщем значении, о котором будет сказано ниже.

⟨л. 50⟩ ЛЕКЦИЯ 3[я]

Значение судьбы иудейства определяется его связью с христианством, а связь эта выражается в трех фактах. Во-первых – Христос был еврей, и христианство возникло из еврейства. Во-вторых – иудеи не признали Христа и осудили Его на крестную смерть. В-третьих – наибольшее и наиболее сохранившее свои национальные особенности число евреев живет в России; так что связь иудейства с христианством сводится к связи его с народом русским. Первый факт определяет собою всю прошедшую, ветхозаветную историю иудейского народа; второй – настоящее положение евреев и, наконец, третий – определяет собою будущее еврейство. Из этих трех фактов возникают три вопроса: 1) почему Христос был еврей и почему христианство вышло из еврейства? 2) почему евреи не узнали Христа и предали его на распятие? и 3) какой смысл имеет эта связь еврейства с народом [русским] русским? На эти вопросы ответ собственно один – и именно тот,

что евреи были и будут избранным народом Божиим. В понимании этого ответа заключается все понимание еврейства.

Что такое избранный народ Божий?

Мы не можем оставаться при антропоморфическом понимании избрания Богом еврейского народа, выделения его из среды всех других народов древнего мира. Характер «избранного» народа должен иметь свое основание в самых национальных особенностях евреев, в их национальном характере. Каковы же эти национальные особенности евреев?

Здесь прежде всего мы встречаемся <л. 50 об.> с развитием положительной личности (о котором мы уже упомянули), с развитием самодеятельности в среде еврейства. Из всех народов древнего мира только у евреев личность человека имела такое высокое положительное значение. Евреи, как и другие народы древности, исходили [– при развитии личности –] из точки недовольства природною жизнью. Но в то время как индусы не находили другого исхода этому недовольству, как отрицание жизни, в то время как эллины старались уйти от жизни в идеальный мир, в созерцательность, иудеи задались решительною задачею пересоздать этот мир. Таким образом, у них человеческое начало получает характер не теоретический, а деятельный. Из всех народов только иудеи стали творить жизнь. Основою этого творчества и основою вообще национального характера иудеев была вера. Вера есть именно то, что создает положительную личность, т. е. содержательность положительного человеческого характера. Одно изречение Талмуда гласит: «Всё находится во власти Бога за исключением истинной религии, [и] веры». Действительно, вера человека к Богу должна быть свободною – потому что она иначе не будет верою. Только вера не может быть принудительно навязана человеку. Таким образом, в вере заключается основание свободы личности. Иудеи оказались свободными от того религиозного каннибализма, который лежит в основе всех первобытных религий, они поверили в <л. 51> Бога как в бесконечную силу добра и правды, которая чрез свободное подчинение ей человека должна быть осуществлена в мире, в природе. Свободным отношением к Богу определяется вся судьба еврейского народа, и потому из всех народов только евреи суть творцы своей судьбы. Ни один из народов, исключая евреев, не был истолкователем своей истории. Для всех [исключая евреев], за исключением их, история была бессмысленным фатализмом, роковым делом, в котором человек не принимал участия. Правда, и буддизм признавал свободу человека. Но это была лишь фикция свободы. Вследствие

учения о метемпсихозе судьба и дела каждого отдельного человека определялись бесконечным рядом дел в бесчисленных рядах превращений, и, следовательно, человек не мог быть свободным. В Греции всё, даже и судьба богов определялась роком. [Против свободы личности у евреев] Могут возразить: как могла быть свободною личность у евреев, когда там судьба каждого отдельного человека связывалась с судьбою целого Израиля? Да, но связь эта не уничтожала самостоятельности личности. Солидарность у евреев была чем-то большим, чем солидарностью рода. У евреев не было рабства и никаких привилегий. В сущности каждый израильтянин был такой же сын Божий и наследник царства Божия, как и всякий другой. Известно, что эта любовь к свободе была распространена и на иноземцев: и они не могли быть рабами у израильтян долее известного времени, по истечении которого становились свободными. Итак, миросозерцание евреев, их жизнь и судьба определялась верой в Бога. У них была историческая задача, ими самими сознаваемая, <л. 51 об.> тогда как другие народы исполняли непонятные для них веления рока.

С этой коренной особенностью тесно связана другая черта [иудейской национальности] иудейского национального характера, которая, как кажется с первого взгляда, прямо противоположна ей, – это так называемая материальность евреев. По-видимому между первой указанной нами чертою национального характера евреев и этой другой нет ничего общего. На самом деле это не так. Нужно различать между родами материальности. Есть двоякого рода материальность. Один матерьялизм признает материю за основу, за начало, исходную точку природного бытия. Это матерьялизм, о котором говорит Платон: «Мы не будем останавливаться на мнении тех людей, которые думают, что существует лишь то, что можно видеть и трогать руками». Но есть и другой матерьялизм, который, [допуская] признавая бытие нематериальное, требует – и именно в силу своей полной веры в него – его всецелого осуществления в материальном мире. Этого второго рода матерьялизма и держался всегда народ еврейский. Соединяя эти две характерные черты еврейской национальности – их веру и их матерьялизм, – мы можем найти ответ на вопрос: почему божественное начало впервые воплотилось среди этого народа, почему среди них оно впервые достигло совершенной реальности в действительном человеческом лице?

Но эти же самые коренные черты национального характера евреев: их материальная вера и их религиозный матерьялизм –

служат для объяснения и второго факта: почему они не узнали Христа, почему они отвергли Его?

Обыкновенно упрекают евреев за <л. 52> то, что они были и есть грубые матерьялисты, за то, что они ждали осуществления пророчеств в самом материальном виде, ждали от Христа мирской власти и силы и потому не узнали Его, когда он пришел на землю с властью «не от мира сего». Но ведь и христиане ждут того же, чего ждут и евреи. Ведь и христиане ждут царства Божия, и царства не духовного только, а воплощения Божия в материальном мире, когда будет «Бог всяческая во всех».

Следовательно, разница тут между евреями и христианами не существенная. Христиане поняли лишь, что для осуществления этого полного царства Божия необходимо отказаться сначала от материального начала, чтобы после тем вернее вернуться к нему, поняли, что нужно первоначально утвердить все духовное. [Так что] Как видно из этого, христиане расходятся с евреями лишь в понимании переходных ступеней, ведущих в царство Божие, ступеней, не понятых еврейством: ожидания и у тех и у других одни и те же. И не поняли их евреи тоже в силу характеристической особенности своего национального характера. Коренной недостаток еврейского ума есть неспособность к отвлечению. С одной стороны, еврей верит в Бога, с другой – знает материальный мир. Неспособность же к отвлеченному мышлению помешала им понять, что нужно сначала отвлечься от материального мира, чтобы потом с большею силою воспринять его. Евреи всегда имели отвращение к аскетизму, к чистому, отвлеченному созерцанию. Таким образом враждебные отношения евреев к Христу объясняются из этого коренного недостатка их ума. Есть и такие люди, которые упрекают евреев не за то, что они не признали Христа, а за то, что они и после не обратились, не пошли <л. 52 об.> вслед за христианами. Но дело в том, что в самом христианстве скоро открылась фальшь, которая [в состоянии оправдать евреев] может дать евреям средство оправдаться в том, что они не пошли [за нею] за христианами, которою можно объяснить ненависть к христианству как евреев, так впоследствии и магометан. Христианство явилось прежде всего как религия универсальная. Говорят, что евреи не признали его в силу своей национальной исключительности. Это не так. Национальная исключительность не может служить в этом случае оправданием для евреев: она была уже расшатана как с внутренней, так и с внешней стороны: с внутренней – учениями Пророков, с внешней – [общением] смешением с другими иноплеменными им народами древнего мира.

Оправданием для евреев может служить другое: христианство, объявивши себя религиею универсальною, в которой нет ни эллина, ни иудея, ни раба, ни свободного, породило вслед за тем строй общества, преисполненный всяких чиновных и профессиональных разделений. Нельзя было требовать от иудеев, [чтобы они признали этот строй законным] – для которых, как и для христиан, строй этот являлся чем-то законченным, – чтобы они признали [законность этого строя] его законным. Справедливо можно упрекнуть христианство в том, что оно так и осталось религиею не законченною, в лучшем своем смысле не завершенною. Евреи не захотели примириться с христианством, которое имело всё, за исключением универсальности, – и хорошо сделали. Они могут примириться только с христианством всечеловеческим. Такого христианства в Западной Европе нет, да и быть не может. Возможность подобного христианства существует только в России. Национальное, коренное свойство <л. 53> русского характера состоит в том, что он чужд исключительности, обособленности. Русский может принять обособленность как факт, но никогда не возведет его в правду, в закон.

Третий характерный факт еврейской истории есть связь евреев с Россиею. Факт этот не есть нечто случайное. Тот факт, что бóльшая часть евреев поселилась в России, есть условие и предвестие примирения еврейства с универсальным христианством, возможным только в одной России. И, думается мне, для того чтобы эта возможность стала действительностью, необходимо некоторого рода соединение иудейства с русским народом. В самом деле, свойство русского народа есть универсальность, но ведь это свойство есть пока универсальность потенциальная: русский человек способен воспринять какое угодно содержание, не исказив его. Но этого мало. Необходимо деятельное проведение универсального содержания во все области человеческого бытия. А вот именно для деятельного-то проведения этого содержания в русском народе слишком мало сосредоточенности, мало личной энергии, непреклонности. Но все эти качества в высшей степени присущи народу еврейскому. Следовательно, полное осуществление универсального христианства и исполнение исторического назначения обоих народов – потому что ведь и евреи ждут правды Божией и царства Его – возможно и для того и для другого лишь при совместной деятельности. Только соединившись с русским народом, еврейство воспримет христианство. Только соединившись с иудейством, русские будут в состоянии завершить те начинания, которые лежат в самой сути христианства.

В последнее время обнаружился антагонизм между евреями и русскими. <л. 53 об.> При этом явились многие, предлагающие русским отделаться от еврейства. Я думаю, что, помимо всяких мистических соображений, и просто даже с точки зрения здравого смысла это предложение бессмысленно уже по тому одному, что осуществление его невозможно. Подобным внешним образом антагонизм этот уничтожен быть не может. С одной стороны, и Россия слишком велика для того, чтобы евреи могли проглотить ее, с другой – и евреи слишком сильны, чтобы можно было безнаказанно от них отделаться. И так уже по самой необходимости обоим народам надобно иным способом уладить свой антагонизм. И то, что я сказал о национальном характере евреев и русских, кажется, дает право надеяться на возможность соединения [этих двух на<родов>] их между собою. И это будет не механическое соединение, а полное взаимное примирение [между собою] двух одинаково важных и мощных народов, которые должны привести к концу историю.

⟨л. 55⟩ ЛЕКЦИЯ 5[я]

Если смотреть на историю древнего мира как на развитие религиозной идеи, то всякий из главных элементов, составлявших этот мир, получит определенный предмет и назначение. Восток в трех своих пунктах – Индии, Персии и Египте – получит назначение – утвердить и установить Божественную идею; Греция – дать философскую форму, гуманизировать и рационализировать религиозное содержание Востока; Рим – подготовить внешнюю среду для распространения новой религиозной идеи; Иудея – осуществить, воплотить в действительности Божественную идею, дать идеальному началу религии новую, реальную жизнь. Если уделом язычества было богомыслие, то уделом иудейства – богоявление.

Само собою понятно, что для [усвоения себе] выполнения своего назначения в развитии религиозной идеи иудейство должно было [взя<ть>] усвоить себе то религиозное содержание, которое было выработано язычеством. Лишенное универсального содержания, Божество, воплотившееся в Иудее, было бы в глазах других народов непонятным фактом. И в действительности мы видим, что евреи, прежде появления в среде их христианства, мало-помалу сближаются с другими народами древности и усвоивают себе плоды религиозного развития последних. Усвоению этому способствовали особенности национального характера

евреев, делавшие их способными к восприятию универсального религиозного содержания.

Прежде всего иудеи усвоили себе <л. 55 об.> *идею* Божества, развитую на Востоке. Сами по себе иудеи, в силу своего национального характера, способствовавшего к развитию деятельного личного начала, принимали и Божество как живую, деятельную силу – идея Божества не была ясною в их сознании. Во время Вавилонского плена иудеи сближаются с халдеями и персами и вследствие этого сближения возвращаются после окончания плена в Иудею с другою, более ясною и получившею более универсальное содержание идеею Божества. Религиозное понимание евреев сделалось шире [как в нравственном, так и умозрительно<м>] как с нравственной, так и с умозрительной стороны. Нравственное расширение религиозной идеи представляют пророки: в пророческом сознании Божество перестает быть проявлением исключительно личного произвола, личной силы, оно [становится началом бесконечной] начинает пониматься пророками как начало бесконечной любви и правды. Самое значение иудейства перестаст [быть] исчерпываться личным заветом, заключенным ими с Богом, оно получает универсальность: иудейство начинает служить благу всего человечества, воплощению в своей среде того бесконечного начала правды и добра, понимать которое выучило их язычество.

Помимо этого нравственного расширения религиозной идеи, иудейство заимствовало у язычества многое, что послужило и к умозрительному развитию ее [, восприняв религиозное развитие] [восприняв развитие религиозной <идеи>]. Такому развитию идеи послужило восприятие евреями религиозных идей у халдеев и персов.

Но религиозное мировоззрение <л. 56> халдеев и персов не представляет первого момента в развитии религиозной идеи. И те, и другие получили свое мировоззрение из Индии. Сущность же индийского религиозного мировоззрения состояла в том, что человек, нося в себе смутное чувство Божества, обращаясь от него к содержанию природной жизни, находил его неудовлетворительным. «Всё это не то», – говорило ему его сознание. И так как атрибут «не то» прилагался ко *всему*, то естественно, что Бога, об котором говорило ему чувство, человек не мог считать за что-либо, – Божество индуса было поэтому *ничто*, нирвана. Таков был конечный результат, к которому пришло индийское миросозерцание. Для персов этот конец становится началом: [они восприняли] восприняв конечный результат индийского мировоззрения, они положили его в основу своего собственного

религиозного развития. Однако в дальнейшем ходе развития основа эта существенно изменила свой характер. Божество для перса не было уже отрицательным ничто, т. е. [прост<ым>] чистым отрицанием всего; это было ничто, служащее началом всего, всё из себя производящее, всё в себе заключающее, символом чего можно назвать время. Отрицательная основа, взятая из Индии, принимает в Персии положительный характер. Она является в форме Заруана Аракана, беспредельного пространства и бесконечного времени. Однако она не остается в своей отвлеченности, в своем безразличии идеи, а является как положительное деятельное начало бытия. Условием для этого служит различение Божества от его противоположного, положение себя и отрицание этого противоположного. Положительное Божество явилось как благо, истина, свет, отрицание его как зло, неправда, тьма. <л. 56 об.> Положительное божество почиталось персами под именем Агурамазда (Ahuramazda, т. <е.> премудрый владыка, [из которого] который у греков получил имя Ормузда), это был царь и глава светлого мира духов, разделявшегося на несколько классов. Высшие духи назывались Амеша спента; их было (вместе с самим Агурамазда, первым из числа их) семь. За ними [следовали еще] следовал целый ряд других светлых сил, и, наконец, как посредник между миром света и миром тьмы и вместе с тем посредник и между Ормуздом и людьми и всем природным миром, является Митра, первое порождение творческой силы Ормузда, которому, по мнению персов, предстояло впоследствии одолеть мир тьмы и положить начало всеобщему царству добра. Соответственно этому расчленению светлого мира и мир темных духов разделялся на многие классы и подразделения, причем каждый из классов светлых духов находил себе аналогичный класс в мире тьмы. Высшее темное Божество обозначалось у персов именем Агромайна (Agromaignyus, Andromanius) и из греческих сказаний известно нам под именем Аримана, в подчинении у которого состояли ряды духов тьмы. Бытие и судьбы мира представлялись как результат борьбы этих двух миров тьмы и света. Человек остается пассивным зрителем этой борьбы, совершающейся помимо всякого его участия. Поэтому и в Персии религиозное сознание человека (хотя оно [и являлось по свое<му>], заменив отрицательное ничто в применении к Божеству положительным всё, и являлось высшим сравнительно с религиозным сознанием Индии) не выходит из идеальной сферы, не переходит в жизнь. Правда, <л. 57> и человек мог вмешаться в борьбу добра со злом, но это его участие в ней никогда не могло быть самостоятельным. От него

лично ничто не зависело и ничего не могло зависеть. Для того чтобы достигнуть чего-нибудь или что-нибудь предотвратить, он не мог действовать сам. Он должен был прибегать к помощи высших демонических сил. [Отсюда] Этим объясняется такое сильное развитие в Персии магии.

Основные опоры [веры персов] религиозного миросозерцания персов были усвоены евреями [, послужив]. Они послужили здесь фундаментом для того религиозного развития, выражением которого служит Каббала. В Каббале, как и в учениях пророков, ясно уже отражается то универсальное значение иудейства, которое мало-помалу проникало в сознание еврейского народа и которое послужило подготовлением к христианству. Поэтому для понимания христианства следует начать с понимания Каббалы.

О внешней истории Каббалы сведения наши очень сбивчивы. По всем вероятиям, время ее первого появления относится ко второму веку до Рождества Христова. По крайней мере, к этому времени можно отнести две древнейшие книги Каббалы, Sohar и Sepher Iczirah, известные вместе под общим именем Soharim (luminaria). Предполагаемыми авторами древних книг Каббалы считаются Акиба и Симон бен Иохаи. С появлением христианства учение Каббалы вступает во взаимодействие с учением евангельским. Каббалисты комментируют, дополняют, толкуют древние книги Каббалы, применяясь к духу времени. Христианские <л. 57 об.> теологи также часто ссылаются на тайное каббалистическое учение Евреев. [Из средневековых европейских каббалистов можно назвать имена R. Izhak Luria, Pico de Mirandola, Johann Reuchlin (книга его: «de arte cabbalistica»), Guillaume Postel, Robert Fludd (de Fluctibus) и др.] В своем подлинном виде Каббала становится известною христианству с 15 века, и, начиная с этого времени, мы видим многих христианских историков, частью передающих содержание Каббалы, частью комментирующих ее содержание, частью делающих в нее и свои вклады.

Из европейских каббалистов известны: R. Izhak Luria, Pico de Mirandola, Johann Räuchlin (книга его: “de arte cabbalistica”), Guillaum[e] Postel, Robert Fludd и др.

Что касается до содержания Каббалы, то его исходною точкою служит определение Божества как ничто. По утверждению Каббалы Божество само по себе свободно от какого бы то ни было признака, следовательно, оно – ничто. Очевидно, что и здесь началом послужило то, что было концом философии индийской. Эн-соф еврейского религиозного мировоззрения тождествен с нирваною буддизма по своему этимологическому значению. Однако и в

Каббале отрицательное ничто Индии является ничто положительным. Оно называется «ничто» лишь потому, что стоит выше всего, выше всей жизни, не исчерпывается ничем и, следовательно, все в себе заключает. Божество понимается, с одной стороны, как абсолютная потенция всего, с другой – как абсолютная действительность всего. <л. 58> Все, весь мир, является как раскрытие, как обнаружение того, что есть в Божестве. Таким образом, каббалистическое воззрение различает в Божестве два начала: 1) сущность Божества, абсолютную потенцию всего, Deus implicite и 2) абсолютную действительность как деятельное начало жизни, Deus explicite. По терминологии Спинозы, первое начало можно обозначить словом natura naturans, второе – natura naturata. Само собою разумеется, что это различение начал в Божестве существует лишь для нашего ума – в самом Божестве нет никакого различения; в нем начало сходится с концом, Deus implicite с Deus explicite, natura naturans с natura naturata. В каждом акте Он весь: он – начало и конец, альфа и омега.

Как деятельное начало всего, Божество содержит в себе целый мир со всем его многообразием. Для различения в Божестве всей множественности мировых явлений служили, по учению Каббалы, десять основных атрибутов Божества, означавших способ отношения абсолютной сущности Божества к тому, что в ней содержится. Эти десять атрибутов представляются как десять всемощных сущностей, Сефирот (число): 1) Кетер (венец), 2) Хохма (мудрость), 3) Бина (разумение), 4) Гедула (благость), 5) Гебурра (справедливость, строгость), 6) Тиферет (красота), 7) Нецах (победа), 8) Ход (слава), 9) Иссод (основание), 10) Малхуд (царство). Эти десять Сефиротов образуют собою мир 1) *Ацилут* (mundus illuminationis – мир Света), из которого следуют три остальных мира: 2) Иецира (mundus creationis – мир творения), 3) Бриа (mundus formationis – мир образования) и 4) Асиа (mundus corruptionis – мир тления). Связующим <л. 58 об.> звеном между божественным миром и миром природным был, по учению Каббалы, человек. Разумеется, не природный человек, который сам по телу принадлежит к миру тленной природы, а человек идеальный, составлявший собственно реализацию второго начала в Божестве, его деятельную силу, послужившую обнаружению Божества в мире, – Адам Кадмон.

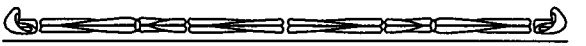
Положение природного мира, по учению Каббалы, положение не истинное. Мир тления, который есть только извращение Божественного мира, [происходит] произошел только вследствие грехопадения первого человека. В чем состояло грехопадение Адама? Peccatus Adae fuit truncatio Malchuth ab arbore ceterarum

Sephiroth, т. е. грехопадение Адама [было обрезание] состояло из отсечения Мальхута от дерева остальных Сефиротов. Что это значит? Очевидно, здесь аллегория: Адам по учению Каббалы означал реализацию Божества в действительности, означал полноту реального обладания Божественною жизнью. Условиями для этой полноты обладания жизнью являются десять Сефиротов, которые суть нравственные и умственные атрибуты Божества. Самый поверхностный взгляд на учение Каббалы показывает, что в нем действительное обладание полнотою жизни обусловливается известными умственными и нравственными атрибутами, так что реальное обладание жизнью является как результат умственного и нравственного подвига. Соответственно этому – [грехопадение А<дама>] грех состоит в том, что человек [ставит] реальное обладание жизнью ставит для себя как цель <л. 59> саму по себе, независимо от тех умственных и нравственных качеств, которые в ней должны реализоваться. Адам захотел воспользоваться плодом божественной жизни [вместо], поставил его себе целью [вместо того, чтобы] помимо умственных и нравственных условий этой жизни; он захотел усвоить себе плоды дерева, не усвоив его корней. Но так как плоды, сорванные Адамом, были плодами именно этого дерева, то упразднение плодов ведет за собою упразднение и самого дерева. Приняв средство за цель, человек погубил и значение цели. Он захотел обладать царством (Малху[д]т – царство) помимо нравственного подвига, который ведет к нему, и потому получил не царство Божества, а мир тления.

Соответственно этому учению о грехе понимается Каббалою и учение о спасении мира и человечества. Если грех был нарушением порядка в божественном мире, поставившим его элементы в ложное положение, то избавление от греха для всего мира может быть только тогда, когда в человечестве будет восстановлено истинное отношение элементов, истинное понимание средств и целей. Таким образом, Спаситель, Искупитель и Мессия должен явиться тем существом, которое вместо того, чтобы ставить своею целью реальное обладание плодами жизни, совершит нравственный подвиг.

В то время как масса иудейского народа ожидала в Мессии основателя политического могущества <л. 59 об.> еврейского народа, земного царя, избавителя их от власти язычников, лучшая часть иудеев понимала под актом искупления восстановление божественного порядка в мире, искупление греха Адамова, т. е. соединение последнего из атрибутов Божества с остальными его атрибутами.

ПРИМЕЧАНИЯ



Четвертый том Сочинений Вл. С. Соловьева включает работы 1878–1882 гг. Все они имеют отношение к лекционному циклу «Чтения о Богочеловечестве» и (или) к лекциям, прочитанным *С.* в 1880–1882 гг. на Высших женских (Бестужевских) курсах.

При публикации текстов *С.* и сопроводительных материалов в томе используются квадратные – [ ] и угловые – < > – скобки.

В квадратные скобки при публикации рукописного текста заключаются вычеркнутые *С.* слова и фразы, представляющие интерес с точки зрения смысла и его выражения. Квадратные скобки используются также в библиографических описаниях.

В угловые скобки заключаются: многоточия, обозначающие необходимые купюры в текстах, цитированных авторами примечаний; сокращения, сделанные *С.* при составлении выписок или цитировании источников; восстанавливаемые по смыслу части слов, недописанных *С.*; номера листов рукописей согласно архивной фолиации.

Тексты подготовили:

Сочинения

Программа Чтений В. С. Соловьева – И. В. Борисова

Чтения о Богочеловечестве – И. В. Борисова

<Лекции, читанные на Высших женских (Бестужевских) курсах в 1880/81 учебном году>:

Лекции по истории философии В. С. Соловьева за 1880/81 года – И. В. Борисова

Речь В. С. Соловьева, сказанная на Высших женских курсах 30го января 1881 г. по поводу смерти Ф. М. Достоевского – И. В. Борисова

Смысл современных событий. Содержание речи, произнесенной на Высших женских курсах профессором В. С. Соловьевым 13-го марта 1881 года – И. В. Борисова

Незавершенное

<О связи души и тела>; <О связи души и тела. Черновик> – И. В. Борисова

Подготовительные материалы

<Чтения о Богочеловечестве. Черновики> – И. В. Борисова, А. П. Козырев

<Лекции, читанные на Высших женских (Бестужевских) курсах. Подготовительные материалы и конспекты> – И. В. Борисова

(фрг. 1–16), К. Ю. Бурмистров (фрг. 15, 16), А. П. Козырев (фрг. 1–4, 15, 16), А. В. Серёгин (фрг. 5–14)

<Рукописи конца 1870-х – начала 1880-х годов> – И. В. Борисова

Приложения

Чтения по философии религии магистра В. С. Соловьева. <Стенограмма> – И. В. Борисова, А. А. Носов

История философии: Курс 1880–1881го года, читанный проф<ессором> Соловьевым – И. В. Борисова, Е. Н. Самойлова

Прощальная речь <В. С.> Соловьева 13 марта 1881 <года> – И. В. Борисова

<Лекции, читанные на Высших женских (Бестужевских) курсах в 1882 году> – И. В. Борисова (лекции 2, 3, 5), К. Ю. Бурмистров (лекция 5)

ПРОГРАММА ЧТЕНИЙ В. С. СОЛОВЬЕВА

Автограф неизвестен.

Впервые напечатано в «Приглашении» (для рассылки членам *ОЛДП*): РГАЛИ. Ф. 195. Оп. 1. Ед. хр. 5039; ценз. разр.: 23 янв. 1878 г.; *ЦВ*. 1878, 28 янв. № 4. С. 15–16; *ПО*. 1878. № 2. С. 344–345.

Печатается по: *ПО*. 1878. № 2. С. 344–345.

Программа *ЧБ* была опубликована как часть объявления о чтениях. Впервые она появилась в специальном «Приглашении», предназначенном для рассылки членам *ОЛДП* (см. также: Наст. изд. С. 493). Заметка «От С.-Петербургского Отдела Общества Любителей Духовного Просвещения», содержащая объявление, краткую характеристику задачи *ЧБ* и их программу, была напечатана (см.: Там же) в неофициальной части еженедельника *ЦВ* накануне первого чтения, состоявшегося 29 января 1878 г. Объявление о лекциях *С* в *ПО* под заглавием «О публичных чтениях В. С. Соловьева» (см.: Там же, а также: Наст. изд. С. 494) было опубликовано не ранее 16 февраля[1], когда *С*. уже выступил с несколькими чтениями.

По всей видимости, *С*. передал текст «Программы...» (и заметки о задачах *ЧБ*) секретарю С.-Петербургского отдела *ОЛДП* А. А. Кирееву – во всяком случае, первые две публикации этого текста осуществлены в рамках объявления от *ОЛДП*.

Тексты программы в *ПО* и *ЦВ* имеют небольшие различия. В *ЦВ* пункты программы, совпадающие с порядковыми номерами чтений (Чтение первое и т. д.) набраны прямым полужирным шрифтом, тогда как в тексте *ПО* шрифтовое выделение отсутствует. В изложении программы седьмого чтения в *ЦВ* имеется опечатка («месса» вместо «мессия»), выправленная в *ПО*.

Выбираем в качестве источника текста для данного издания публикацию в *ПО*. *С*. был постоянным автором *ПО*, опубликовав здесь до начала 1878 г. свои работы: «Мифологический процесс в древнем язычестве», *КЗФ*, «Метафизика и положительная наука», «Три силы», «Позитивная философия и сверхчувственное бытие», «Опыт синтетической философии». Сотрудничество *С*. с редакцией *ПО* продолжилось помещением здесь полного текста *ЧБ*, написанного или переработанного *С*. именно для этой публикации, которая послужила основой для «окончательного» текста *ЧБ*, вышедшего как отдельный оттиск из *ПО*

---

[1] Ценз. разр. на задней стороне обложки *ПО* № 2 – 16 февр. 1878 г.

(см.: Наст. изд. С. 537). Кроме того, *С.* во всяком случае имел возможность исправить допущенную в тексте *ЦВ* опечатку (см. выше) для последней его публикации, поскольку задолго до окончания публикации стенограммы *ЧБ* в *ЦВ* (закончилась печатанием 8 апр. 1878 г., № 14) договорился о печатании текста *ЧБ* в *ПО* (см. окончание объявления *ПО* «О публичных чтениях...»: Наст. изд. С. 529).

Единственное изменение, сделанное для удобства чтения в помещаемом здесь тексте «Программы...» сравнительно с текстом *ПО*, – шрифтовое выделение «пунктов» программы (имевшееся в тексте *ЦВ*).

И. В. Борисова

ЧТЕНИЯ О БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВЕ
(Преамбула к примечаниям)

Жизненные задачи *С.* (471). Религиозно-практические интересы общества (473). Несоответствие православного духовенства и богословской науки (477). Организации православной общественности (478). Решение о чтениях о философии религии (481). Надежды на философию (486). Благотворительные цели *С.* в 1878 г. (488). Организационные хлопоты А. А. Киреева и объявления о *ЧБ* (492). Аудитория *С.* (497). Общие впечатления слушателей (500). Петербургская пресса о *ЧБ* (503). Высказывание *С.* о «гнусном догмате» (заключительная лекция) (516). Несколько отдельных откликов о *ЧБ* (524). Публикация текста *ЧБ* (528). Выбор источника текста (537). *ЧБ* по оценке *С.* (С. 539). Переводы *ЧБ* на иностранные языки (540)

Автограф неизвестен.

Впервые в *ПО*:

Чтение первое. 1878. № 3. С. 472–484 (1-я паг.). Ценз. разр.: 14 марта 1878 г.

Чтение второе. № 4. С. 714–726. Ценз. разр.: 3 апр. 1878 г.

Чтение третье. № 5/6. С. 308–330 (1-я паг.). Ценз. разр.: 26 мая 1878 г.

Чтение четвертое. № 7. С. 477–487 (1-я паг.). Ценз. разр.: 11 июня 1878 г.

Чтения пятое и шестое. № 9. С. 108–128 (Чт. 5). С. 129–153 (Чт. 6). Ценз. разр.: 9 сент. 1878 г.

Чтения седьмое и восьмое. 1879. № 10. С. 224–241 (Чт. 7). С. 242–251. (Чт. 8). Ценз. разр.: 29 окт. 1879 г.

Чтение девятое. 1880. № 11. С. 441–456. Ценз. разр.: 25 нояб. 1880 г.

Чтение десятое. 1881. № 2. С. 317–338. Ценз. разр.: 25 февр. 1881 г.

Чтения одиннадцатое и двенадцатое. 1881. № 9. С. 12–32. Ценз. разр.: 17 сент. 1881 г. (на последней странице № 2 и на задней страничке обложки); 18 авг. 1881 г. (на обороте тит. листа т. 1).

Подпись: *Владимир Соловьев* (Чт. 1); *Влад. Соловьев* (Чт. 2, 3, 5–6, 7–8, 9); *В. Соловьев* (Чт. 4); *Владим. Соловьев* (Чт. 10, 11–12).

Отд. оттиск (без подписи, обложки и титульного листа): Чтения о Богочеловечестве. М.: [1881?] (Университ. Тип. (М. Катков). 1–128, 125–156, 161–227 с. (Из «Православного Обозрения»). Ценз. разр.[1]: 17 сент. 1881.

Печатается по тексту отдельного оттиска.

Жизненные задачи *С.* В середине 1870-х годов *С.* работал над докторской диссертацией и читал лекции в Московском университете (1875–1877) и на московских Высших женских курсах (1875–1877), а с 1880 г. – в С.-Петербургском университете и на петербургских ВЖК. Осенью 1876 г., начав курс лекций в Московском университете, *С.* сообщил Д. Н. Цертелеву, что «на днях после продолжительного размышления» принял «благоразумное» решение «публичных лекций не читать» (*Письма.* 2. С. 240). В то время *С.* усиленно работал над *ФНЦЗ*, планируя представить это сочинение в качестве докторской диссертации (об изменении диссертационных планов см.: Наст. изд. Т. 2. С. 313–314; Т. 3. С. 431). Вплоть до начала 1878 г. *С.* придерживался принятого решения, сделав единственное исключение – 5 декабря 1877 г. он прочитал в Обществе любителей российской словесности лекцию «Три силы» (см.: Наст. изд. Т. 1. С. 199–208; 359–362). И всё же, хотя последние главы *КОН*, ставшей в итоге докторской диссертацией *С.*, были опубликованы в *РВ* лишь в январе 1880 г., уже 29 января 1878 г. *С* выступил с первым чтением по философии религии. Это событие, свидетельствующее об изменении его «благоразумного» решения о воздержании от чтения публичных лекций, было обусловлено рядом причин.

В начале августа 1873 г. *С.* сформулировал свои жизненные задачи религиозно-практического и идеологического плана. В письме к Е. В. Романовой (*Письма.* 3. С. 87) он сообщает, что не удовлетворен «порядком общественным и гражданским», который основан на слепой силе, эгоизме и насилии. Состояние человечества, полагает *С.*, должно быть преобразовано. *С.* не считает существующее зло вечным, поэтому он обязуется «посвятить всю свою жизнь и все силы на то, чтобы это преобразование было действительно совершено». Такое преобразование, по его мнению, можно осуществить только изнутри путем убеждения людей в христианской истине – в разумности всех элементов христианства, которое поэтому может быть введено «во всеобщее сознание».

---

[1] О цензурном разрешении см. ниже: С. 537.

Надо овладеть высшими проявлениями человеческого разума – современной наукой и философией («изучить всю философию»), с тем чтобы показать непротиворечивость между ними и христианством.

Решение таким образом сформулированной задачи определяло в той или иной степени философские поиски *С.* Не случайно в начале работы над докторской диссертацией 19 июня 1876 г. в письме к Д. Н. Цертелеву *С.* утверждает, что писать специально диссертацию (т. е. ради нее самой) не имеет ни способности, ни желания (см.: *Письма.* 2. С. 233). И когда христианство явится в своем истинном виде, полагает *С.*, ничто не помешает ему «войти во всеобщее сознание»: «Когда оно явится, как свет и разум, то необходимо сделается всеобщим убеждением», причем если «некоторая хотя бы небольшая часть человечества вполне серьезно, с сознательным и сильным убеждением будет исполнять в действительности учение безусловной любви и самопожертвования – долго ли устоит неправда и зло в мире!» (*Письма.* 3. С. 89).

Приверженность *С.* поставленным в молодости задачам подтверждается его позднейшими суждениями. В 1891 г. в статье «О подделках» *С.* подтверждает, что рассматривает себя как проводника «основной идеи христианства»: «*своего* учения не имею <...> считаю своим долгом с разных сторон, в разных формах и по разным поводам выяснять основную идею христианства – идею царствия Божия как полноты человеческой жизни, не только индивидуальной, но и социальной и политической, воссоединяемой чрез Христа с полнотою Божества» (*СС*[2]. 6. С. 339). В 1896 г. в письме к Е. Таверньe (*Письма.* (4). С. 221) *С.* снова обосновывает необходимость философского просвещения, направленного на разъяснение существа и истинности христианских догматов и верований. Не вызывает сомнения, что и в 1878 г., когда *С.* выступил с *ЧБ*, он не отошел от своих первоначальных целей.

В 1870-х – начале 1880-х годов идеи, связанные с поисками философско-религиозного синтеза, вторым планом присутствуют в философских работах *С.*, занимают немалое место в его академических курсах (теоретическая часть которых неизменно имеет религиозный фундамент и иногда эксплицитно сопрягается с осмыслением актуальных событий и даже оттесняется ими, о чем свидетельствуют публикуемые в данном томе лекции *СCC* и речь в память Ф. М. Достоевского, а также помещаемые в пятом томе настоящего издания университетские лекции в связи с еврейским вопросом и о жизненном смысле христианства). Наконец, свои религиозно-практические цели *С.* реализует в публичных лекциях интересующего нас здесь периода его творчества («Три силы», *ЧБ*).

Решение *С.* выступить с публичными лекциями (*ЧБ*), которые несомненно замедлили завершение работы над докторской диссертацией, было вызвано также совокупностью внешних обстоятельств, совпадавших с идейными замыслами философа и способствовавших их осуществлению. Рассматриваемые ниже обстоятельства подтверждают мнение

С. М. Лукьянова, полагавшего, что «тесный кружок университетских слушателей не удовлетворял Соловьева» (*Лукьянов*. 3 (2). С. 47).

Религиозно-практические интересы общества. В 1878 г., когда *С.* выступил с чтениями по философии религии, в газетах появлялись публикации о распространении в столичном обществе религиозно-практических и мистических интересов, которые удовлетворялись проповедниками различных сектантских и, шире, не православных религиозных течений[2]. Отмечалось, что в ситуации войны России с Турцией «в последний год умы всех отвлечены были военными событиями в сторону собственно практической деятельности на пользу отечества и православных собратий наших на Востоке» (Современность. 1878, 2 марта. № 24). Поскольку же «нравственно-практическое воодушевление, подобное тому, с которым ознакомилось нынешний год русское общество, естественно пробуждает и религиозное чувство и наводит на великие вопросы о жизни <и> смерти» (Там же), хорошо организованные публичные религиозные чтения могли бы оказаться весьма полезными. 28 января 1878 г. обозреватель «Современности» охарактеризовал религиозно-духовную ситуацию в столице в связи с усилиями *ОЛДП*: «В Петербурге в последние десять лет стало особенно заметно проявляться в известных слоях общества сильное религиозное движение, продолжающееся и доселе. В разных местах Петербурга образовались особые религиозные кружки с полумистическим и полупрактическим направлением <...> Нельзя не пожалеть, что на зов возбужденного в некоторых кружках столичного общества религиозного чувства отозвались раньше других служители и представители иностранных исповеданий. Некоторые из последних не замедлили явиться к нам даже из заграницы. Известный протестантский проповедник лорд Редсток[3] вторично прибыл в Петербург и привлекает

---

[2] См., например, ряд статей в газете «Современность» в первой половине 1878 г.: о религиозных кружках в Петербурге (1878, 24 янв № 9), о судебном процессе штундистов (4 мая № 49); передовые статьи о редстокистах в Петербурге и практическом значении русского редстокизма (16 мая № 53; 18 мая № 54). Подробнее о редстокистах, штундистах и др. см.: *Буткевич Т И* Обзор русских сект и их толков. Харьков, 1910.

[3] Гренвилл Редсток (1833–1913) – британский религиозный проповедник, неоднократно приезжавший в Петербург (1874–1876 и др.) и Москву (последний раз в 1878 г; здесь не имел успеха) и выступавший с проповедью Евангелия в англо-американской церкви и домах петербургской знати. Проповедовал веру в Христа как главный догмат христианства, считая веру в Христа достаточной для прощения и спасения и видя свою задачу в проповеди этой истины; вместе с тем призывал во славу имени Христова совершать добрые дела и отрицал почитание святых, икон, священнослужителей и обращение к ним в молитве. Был широко известен и имел много последователей в столичном обществе (так называемые «пашковцы» – от фамилии В. А. Пашкова), которые создали (1876) «Общество поощрения духовно-нравственного чтения». Члены «Общества...»

к себе массу слушателей почти исключительно из аристократического круга .. К великому посту ожидают двух новых заморских проповедников <...> Надо полагать, что современные религиозные движения не в одном Петербурге, но и в других местах России (штундизм[4]) служат только предвестниками особого *религиозно-практического* направления, которое рано или поздно должно будет развиться в России <...> То, что у нас начинает исторически зарождаться только ныне, на Западе совершилось двести лет тому назад» (Современность. 1878, 28 янв. № 11). 23 февраля 1877 г. А. А Киреев отметил: «Редстокизм очень развивается в высших сферах нашего довольно пустого high-life'a (высшего света (*англ.*). – *Ред.*)» (*Дневник Киреева.* К. 7. Л. 36).

занимались христианским просвещением в духе идей Редстока, посещали российские тюрьмы, где читали Евангелие заключенным, вели обширную издательскую деятельность. Редсток привлекал слушателей импровизированными молитвами, «восторженным лепетом хвалы...», по словам Н. С. Лескова. «Это лепет страстного экстаза *души влюбленной*, – пояснял Лесков, – но тем это и понятнее. Молитвы в этом жанре необыкновенно нравятся редстокисткам, и кто будет столько груб и жесток, чтобы осуждать их за это и ставить им в вину, что они жарко молятся этими словами, а не болтают без толку холодно другие слова, порою вовсе не понятные. А наши дамы положительно многих церковных молитв и канонов не понимают, чему, впрочем, нисколько нельзя и удивляться, потому что их не понимают даже мужчины и притом те самые мужчины, которые учились церковно-славянскому языку» (*Лесков Н. С.* Великосветский раскол: Лорд Редсток и его последователи: Очерк современного религиозного движения в петербургском обществе. СПб., 1877. С. 83–84). Приведенная цитата, помимо прочего, служит дополнительным объяснением неслучайности христианско-просветительского замысла *С.* Кроме Лескова, о Редстоке писали и другие знакомые *С.*, – Ф. М. Достоевский и В. П. Мещерский (*Мещерский В П.* Лорд-апостол в большом петербургском свете. СПб., 1876); см. мартовский и июньский (здесь же о штундизме) 1876 г. выпуски «Дневника писателя»: *Достоевский Ф. М* ПСС. 22.

[4] Штунда (штундизм) (от *нем.* Stunde – час молитвы) – евангелическо-баптистская секта, возникшая в середине XIX в. на юге России (в Херсонской губернии) и получившая весьма широкое распространение. «Чрезвычайно быстрый рост секты в пределах Херсонской, Киевской, Подольской и других ближайших к ним губерний обращается даже в прямой укор православному духовенству как доказательство слабости его нравственного влияния на религиозную жизнь народа» (*Маврицкий В А* Штундисты // *ПО.* 1881. № 2. С. 354). Название секты указывает на характерную особенность в религиозной жизни штундистов, которые собирались в известные часы для поучительных бесед, чтения псалмов, общих молитв. Сами штундисты называли себя Русским евангельским братством, Братством друзей Иисуса, анабаптистами и др. Свой взгляд на штундизм изложил и Ф. М. Достоевский в «Дневнике писателя» за 1873 г. («Смятенный вид»), см.: *Достоевский Ф. М.* ПСС. 21). Достоевский здесь также отмечает, что «бедный человек» «всю свою прежнюю веру знал как один лишь обряд», и возникновение штундизма объясняет протестом против такой обрядовой, т. е. бездумной, веры (Там же. С. 58).

Сотрудник «Гражданина» А. Сонцев писал о распространении в столице западных религиозных учений, направленных против материализма и неверия, однако далеких от истинного христианства. К последним он причислял, помимо названных в статье «Современности» исповеданий и кружков, спиритизм, которому отдал дань и *С.*: «Петербургское общество нуждается, особенно в настоящее время, в установлении твердых положительных выводов из всего пережитого и переживаемого в Церкви и государстве, чтобы разумно и правильно удовлетворить требованиям развивающейся народной жизни и найти мир и источник силы для души и сердца, волнуемых мятежными влияниями западного мира и нуждающихся в уяснениях истины православия и призвания русского народа. Западный мир явил в Петербурге в настоящее время три силы, свидетельствующие в пользу веры и духа, противодействующие материальности и неверию, – это: проповедь немецко-католической общины, (ирвингиане[5]); проповедь Редстока и спиритизм». Не поясняя специально неприемлемости учения ирвингиан, Сонцев останавливается на причинах, по которым религиозное учение Редстока и спиритизм не могут удовлетворить истинно верующего: «Мы назвали Редстока силою – в смысле представителя веры во Христа вне церкви, как известно, веры считающей многих и многих последователей. Все эти силы ищут "знамения (чудес), или премудрости", все не признают Христа распятого как Его проповедует истинная православная Церковь, осуществляя учение и веру Христову в жизни народной. Каждое из обществ, руководимых этими силами, говорит: "у нас Христос, идите к нам, у нас путь истины". – Мы причли спиритизм к проповеди о вере и духе во имя Христа. Спиритизм не отвергает Христа и Его учения, но думает, что открылись новые явления из области духовного мира, доказывающие не только существование мира духов, но и возможность сообщения этого мира с миром человеческим. Как будто и то и другое не доказано и утверждено верою Христовою, откровениями новозаветной Церкви, с разницею, однако же, существенною, что истинная вера

[5] Ирвингиане – последователи шотландца Эдварда Ирвинга. Ирвинг считал неудовлетворительным нравственное состояние современного ему христианства и учил, что человеческий род может быть искуплен от грехов только новым излиянием св. Духа на всякую плоть Видел в себе и своих последователях начало возрождения истинной церкви. В своей общине стремился воссоздать апостольскую церковь в ее полноте, включая иерархию учреждений и чинов. Ирвинг был талантливым проповедником, умел влиять на слушателей. Община ирвингиан вела миссионерскую деятельность и имела многочисленных последователей в Европе и России. В начале 1875 г. А. А. Киреев отметил: «Ирвингианизм (эклектическая религия) начинает проникать в наше общество» (*Дневник Киреева.* К. 6. Л. 101 об.), и в те же годы ирвингианство стало предметом изучения, см.: *Орлов Н.* Ирвингизм // *ПО.* 1875, 1876, 1877 (см. письмо *С.* к редактору *ПО* П. А. Преображенскому от начала августа 1875 г.: *Лукьянов.* 3 (2). С. 12).

открывает нам путь в этот мир только – чрез Христа, несением креста своего, пребыванием в верности учению его сохраненному церковью, для цели душевного спасения, причем мир человеческий не изменяет своих условий и законов своей природы, смешиваясь, так сказать, с миром духов. Но проложив иной путь духовный, чем указанный творцом духов, спиритизм на самом деле отвергает Христа и откровенное учение, в доказательство того, что истина веры дающей вечную жизнь не состоит только в вере в существование мира духов, существ иной природы, чем человеческая, и в мнимом признании Христа, т. е. такого, каким Его захочет для себя создать человеческая фантазия» (Гражданин. 1878, 16 мая. № 19. С. 384–385).

Анонимный обозреватель газеты «Голос» (1878, 31 янв. № 31; отд. Внутр. новости) писал об особенностях «внутренней жизни современного человечества»: «известно, что религиозные вопросы в последние годы приобретают в христианском мире всё большую и большую важность, волнуя собою не только народные массы, но и разные круги образованного общества. Наплыв материалистических учений, с шумом и топотом стремившихся овладеть умственною жизнью Европы после падения гегелизма, вызвал в европейском обществе реакцию тем более естественную, что ни одно из этих матерьялистических учений не давало убедительного или, лучше, успокоительного ответа на тревожные вопросы человеческого сознания, связанные с самою сущностью бытия разумных существ». В качестве реакции против материализма стали являться попытки примирить религию с наукою, попытки, исходившие уже не от представителей той или иной положительной религии, а от самих представителей науки, убежденных, что религиозная жизнь составляет такую потребность человеческого существования, истребить или заменить которую ничто не в состоянии. «Движение это обнаружилось, главным образом, в протестантском мире <...> Но оно не оставалось чуждо и нашему обществу, хотя по условиям нашей общественной жизни и печати и не могло так открыто высказываться, как в Германии».

В той же газете Б. М. Маркевич[6] (Голос. 5 февр. № 36) констатирует, что созревающее русское общество всё более требует идеалов, верований и истины: «Потребности религиозного свойства становятся с каждым годом всё заметнее в нем. Зайдите в специальную лавку книг духовного содержания Кораблева и Сирякова[7], и вы узнаете там <...> как спрос на эти книги постоянно увеличивается и как всё растет и богатеет наша

---

[6] Скрывшийся за псевдонимом «Волна», см. изд.: *Масанов И. Ф.* Словарь псевдонимов русских писателей, ученых и общественных деятелей: В 4 т. М., 1956. Т. 1. С. 249.

[7] Этим книгопродавцам передавались для распространения и книги, выпускавшиеся СПб. Отделом *ОЛДП* (Краткий отчет о деятельности С.-Петербургского Отдела Общества любителей духовного просвещения. 1874–1875. СПб., 1875. С. [23]).

духовная литература и полемика. Интересами этого рода проникаются и в высших и в низших сословиях; к ним примыкает религиозное движение в среде таких населений в России, которые до этого времени менее всего, казалось, склонны были к нему (штундизм в Малороссии); ими объясняются и успехи лорда Редстока в известных слоях петербургского большого света».

Несоответствие православного духовенства и богословской науки. Газеты особо подчеркивали поверхностные отношения между прихожанами и православным духовенством, которое не обеспокоилось в достаточной мере удовлетворением религиозных потребностей общества, ставших еще более отчетливыми во время русско-турецкой войны. Накануне начала лекций *С.* обозреватель «Современности», предвидя формирование в российском обществе религиозно-практического направления (см.: Наст. изд. С. 473), утверждал, что оно станет реакцией на преобладание внешней стороны в религиозно-церковной жизни «благодаря непотизму нашего духовенства <...> Так бывает всегда, когда в религии обрядовая сторона доводится до крайности, когда верующие перестают понимать *внутреннюю силу христианства*, когда сама духовно-нравственная жизнь верующих как бы замирает на время». Обозреватель подчеркивает, что духовенство не соответствует религиозной потребности, развившейся в различных слоях общества: «Что же предпринимает, в виду подобных религиозных явлений, столичное православное духовенство, украшенное учеными богословскими степенями и разными знаками почетных наград "за усердную и полезную службу"?... Большинство совершает таинства, отправляет разные приходские требы, говорит так называемые *очередные* проповеди, дает (в видах улучшения средств к жизни) уроки в учебных заведениях и частных домах – и *только*! Можно ли подобным образом удовлетворить пробудившееся в многих столичных прихожанах религиозное чувство? Конечно, нет. Оно ищет себе питания не в одной внешней стороне религии, но преимущественно в усвоении ее духа и сущности, в осязательном проявлении плодов христианской любви в различных формах современной общественной и частной жизни. На эту-то сторону дела и должно быть обращено внимание православного духовенства» (Современность. 1878, 28 янв. № 11).

Религиозно-познавательные ожидания общественности не удовлетворялись и существовавшей системой катехизического изучения религии и религиозным образованием в целом, что объяснялось недостаточным развитием богословской науки. Характеристика неудовлетворительной ситуации с изучением и осознанием религиозных источников, истин и догматов содержится, в частности, в статье анонимного автора, посвященной центральной мысли публичных лекций *С.* (Современность. 1878, 20 апр. № 43). «Наша публика вообще была очень рада видеть систематическое изложение догматических истин христианства

в связи с каким-либо объединяющим религиозным началом, так как обыкновенное изучение религии, не только катехизическое, но и при пособии существующих у нас догматических систем является довольно отрывочным. Системы нашего вероучения, можно сказать, систематичны лишь в схоластическом роде, т. е. со стороны формальных делений и подразделений. Наше богословие как наука не настолько еще самостоятельно и не так еще твердо установилось, чтобы в самом научно-методическом построении своем отображало православный характер вероучения». Автор поясняет, что православное богословие исчерпывается оборонительной полемикой, которая отнимает у него силы и не дает исследовать и приложить к делу «внутренние сокровища православной церкви». К тому же эта полемика бесполезна, поскольку заимствует приемы борьбы у своих противников. Между тем, полагает автор, и католическая догматика, и некоторые протестантские (например, лютеранская) весьма тенденциозны: достаточно знать общую схему и идею какой-то системы, чтобы понять, кто ее автор – католик или протестант. А православные богословы, начиная со Стефана Яворского и Феофана Прокоповича, до сих пор склоняются в сторону католической или протестантской догматики в зависимости от вкуса того или иного теоретика. Личным вкусом богословов обусловлено и то, что системы православного богословия отличаются или консервативным направлением, исключающим собственно философский анализ содержания религии, или чрезмерным либерализмом, ставящим значение догматов в зависимость от глубины заключающегося в них философского смысла. В результате объективно-научный подход к православному вероучению остается невыработанным. Одна система православного богословия полемизирует в основном против протестантства и в частных вопросах склоняется к решениям в католическом духе, – а другая, наоборот, полемизирует с католичеством, придерживаясь в частностях протестантских взглядов. «Поэтому, – заключает автор "Современности", – хотя наша православная догматика в общем держится несомненно прочного основания, положенного в никео-цареградском символе, но научная система ее настолько еще технически не сформирована и не типична, что допускает по-видимому нейтральное положение по отношению к типам догматических систем католических и протестантских. Это значит также, что существующие у нас богословские системы не содержат в себе определенной и твердой почвы, на которой могли бы развиться оригинальные религиозно-философские опыты в исследовании христианства. А недостаток их особенно чувствителен для очень многих светских людей, ищущих преимущественно разума в вере, но не получивших специально богословского образования».

Организации православной общественности. Описанное в газетах конца 1870-х годов положение в религиозно-церковной и умственной сфере складывалось постепенно и чувствовалось уже в на-

чале 1860-х годов, что привело к учреждению Общества любителей духовного просвещения. Одной из целей при создании *ОЛДП* было противодействие чуждым христианству умственным движениям. Первый председатель *ОЛДП* прот. И. Рождественский охарактеризовал ситуацию так: «В 1860 годах <...> брожение умов, восставших на разум Божий, из Западной Европы распространялось повсюду тайными и явными путями, и, смущая совесть людей благочестивых, волновало общество несбыточными мечтами и разрушительными стремлениями. Такое состояние общества в людях здравомыслящих и, между прочим, в московском духовенстве, возбудило заботу оградить народ от влияния пагубных иноземных идей и доктрин основанием Общества для противодействия им»[8].

ОЛДП было создано в Москве в 1863 г. с целью распространения богословских и религиозных знаний и разъяснения начал христианской нравственности; оно должно было «споспешествовать распространению и возвышению в духовенстве, а также в прочих классах народа, религиозно-нравственных и других, потребностям православной веры соответствующих, познаний»[9]. Средствами для достижения этих целей были признаны: 1) учреждение в Москве Епархиальной библиотеки; 2) издание сочинений религиозного и нравственного содержания; 3) основание периодического издания и 4) чтение о предметах православной веры, Церкви и жизни христианской. В 1872 г. был учрежден Петербургский отдел *ОЛДП*, который, наряду с общими для Общества целями, отличался особенным направлением: «Главным поводом к учреждению Отдела и вместе главным предметом его занятий было возникшее в то время движение старокатоликов к сближению с Востоком. Петербургский Отдел задался целью следить за этим движением, содействовать ему <...> и вести внешние непосредственные сношения с представителями старокатолицизма»[10]. Отдел должен был способствовать российской дипломатии в ее контактах со старокатоликами – движением внутри католической церкви, не принявшим утвержденного Ватиканским

---

[8] *Фудель И. И.* Вопросы церковной жизни: Московское общество любителей духовного просвещения; краткий очерк его деятельности; ее желательное развитие. Хроника. М., 1893. С. 361–362.

[9] Высочайше утвержденное в 22 день июня 1863 года Положение об образовании Московского общества любителей духовного просвещения // Записка об учреждении Общества любителей духовного просвещения Высочайше утвержденное положение об образовании Общества. Извлечения из протоколов Общества с сентября 1863 по декабрь 1871 г. [М., 1872]. С. 8, см. также. *Копьев Н. А.* Двадцатипятилетие Общества любителей духовного просвещения (1863–1888 г.). М., 1888; Полувековой юбилей Общества любителей духовного просвещения. [1863–1913 гг.] М., 1913.

[10] *Фудель И. И.* Цит. соч. С. 367. См.: Об учреждении в С.-Петербурге отдела существующего в Москве Общества люб. дух. просв. [СПб., 1872].

собором летом 1870 г. положения, согласно которому все установления, провозглашаемые римским Первосвященником «ex cathedra», получают значение церковных догматов. Государственная важность стоявших перед Обществом задач подчеркивалась тем, что оно находилось под Августейшим покровительством; учредителем его был Великий князь Константин Николаевич, брат Императора Александра II[11]. Судя по последнему на момент публичных чтений *С.* отчету о деятельности петербургского *ОЛДП* в 1874–1875 г., в центре внимания Отдела находились контакты со старокатоликами и, в частности, возникавшие в перспективе возможного объединения догматические вопросы (обсуждались, в частности, вопросы о главе церкви, о Св. Духе, догмат непорочного зачатия, положение о добрых делах и грехах, о загробной жизни, о Символе веры в связи с filioque, таинства и др.)[12]. Поскольку же действительными членами *ОЛДП* были видные общественные деятели – священники, университетская профессура, писатели, – отзвуки дискуссий доносились до петербургского общества и поддерживали в нем религиозно-теоретические интересы. Великим постом в 1877 г. Петербургский отдел *ОЛДП* организовал публичные лекции прот. И. Л. Янышева, ректора Санкт-Петербургской духовной академии. Лекции были посвящены сущности христианства с нравственной точки зрения[13].

В газетах сообщалось о намерении силами преподавателей Духовной академии организовать постоянные публичные чтения, что свидетельствовало о востребованности такой формы обращения к обществу: «В прошлом году по поводу чтений о. протоиерея Янышева прошел слух, будто бы на будущее время при содействии профессоров С.-Петербургской духовной академии будут организованы постоянные публичные чтения для содействия религиозному общественному образованию, но слух этот, к сожалению, не подтвердился и теперь совсем замолк» (Современность. 1878, 24 марта. № 24). Вместе с тем высказывались сомнения в полезности для православия деятельности *ОЛДП*, что безусловно свидетельствовало по крайней мере о некотором движении, производимом этим Обществом в широко понимаемой религиозной сфере. Так, 1 декабря 1876 г. А. А. Киреев отметил в дневнике:

---

[11] Подробнее об учреждении *ОЛДП*, его целях, задачах и участниках см.: *Флоровский.* С 221–226; дополнительные сведения см.: *Носов А. А.* «Мы здесь основали Философское Общество...» (К истории Философских обществ в России) // *ВФ.* 1999. № 1. С. 172–174.

[12] См : Краткий отчет о деятельности С.-Петербургского Отдела Общества любителей духовного просвещения. 1874–1875. Здесь помещен также список членов СПб. отдела *ОЛДП.*

[13] Текст лекций Янышева был опубликован в «Христианском чтении» (1877. № 7–10) и отдельной книгой: Сущность христианства с нравственной точки зрения. Чтения в Обществе любителей духовного просвещения Ректора С.-Петербургской духовной академии Протоиерея И. Янышева. СПб., 1877.

«Победоносцев толкует об опасности, представляемой нашим Обществом (Л<юбителей> Д<уховного> Просвещения); он видит в этом опасность для православия, возбуждение сект и т. д. и т. д.», пояснив 16 декабря: «Он (Победоносцев. – *Ред*) боится привидений и решительно не хочет изменений нашего церковного духа. Он боится прилива свежего воздуха» (*Дневник Киреева*. К. 7. Л. 20, 21 об.).

Хотя сообщавшая о планах устройства постоянных публичных чтений «Современность» отметила, что «в последний год умы всех отвлечены были военными событиями в сторону собственно практической деятельности» (см. выше), налицо был и мощный патриотический и религиозный подъем во время войны между славянами и турками[14] (см. ниже: С. 489).

В силу всех описанных обстоятельств не удивительно, что в начале чтений *С* говорил о неудовлетворительном состоянии религии и о чуждости религии современному сознанию (см.: Наст. изд. С. 9). *ЧБ* должны были содействовать изменению религиозного, религиозно-практического и богословского исторического контекста, сложившегося в 1860–1870-х годах.

Решение о чтениях о философии религии. Жизненные обстоятельства, непосредственно повлиявшие на решение *ОЛДП* и *С.* о публичных чтениях по философии религии, сложились после переезда философа в Петербург в апреле 1877 г. *С.* приступил здесь к исполнению обязанностей члена Ученого комитета Министерства народного просвещения (*Лукьянов.* 3 (2). С. 90; подробнее см.: Наст. изд. Т. 5). В столице он сделался частым гостем в салоне гр. С. А. Толстой[15]. «Тут до последнего времени жила графиня Толстая, вдова Алексея Толстого. Она, да еще другая дама, ее приятельница, – большие охотницы до философии <...> И вот Соловьев безвыходно сидел у этой Толстой», – писал Н. Н. Страхов 4–5 апреля 1877 г. Л. Н. Толстому (*Переписка.* С. 111). В числе постоянных посетителей дома С. А. Толстой был гвардейский полковник, а в скором будущем (с 9 сентября 1878 г.) – генерал А. А. Киреев – адъютант Великого князя Константина Николаевича, одновременно состоявший секретарем Петербургского отдела *ОЛДП* с момента его учреждения[16]. Петербургский отдел *ОЛДП* стал инициатором и организатором соловьевских чтений.

---

[14] Славянский сборник: славянский вопрос и русское общество в 1867–1878 годах. М., 1948; *Никитин С А.* Славянские комитеты в России в 1858–1876 годах. М., 1960.

[15] С гр. С. А. Толстой и ее племянницей С. П. Хитрово *С.* познакомился через Д. Н Цертелева в 1876 г. в Москве (см.: *Лукьянов.* 3 (2). С. 53).

[16] Подробнее об А. А. Кирееве: *Соловьев К. А.* Генерал Киреев и его дневник // А. А. Киреев. Дневник. 1905–1910. М., 2010. С. 3–17.

Важным фактором в осознании полезности чтений по философии религии было мировоззрение А. А. Киреева, его понимание состояния современного сознания и задач по его изменению, близкое в конце 1870-х годов, судя по самому событию чтений и их содержанию, к соответствующим взглядам *С.* Киреева беспокоили в конце 1870-х годов застойность православной религиозности («церковь не исполняет свои назначения, загромождена формализмом» (*Дневник Киреева.* К. 8. Л. 31 об.; запись 12 июня 1879 г.) и распространение в обществе религиозных взглядов, отличных от православия и пришедших с Запада, таких как ирвингианство, редстокизм и штундизм (см. дневниковые записи 28 янв. 1875 г.; 16 дек. 1876 г.; 23 и 28 февр. 1877; июнь 1879). Нередко в дневнике Киреева в 1870-х – начале 1880-х годов встречаются суждения об излишне высокой оценке его современниками материальных благ и материализма и недооценке религиозных идеалов и патриотических ценностей, как и о связанных с этим продажности прессы (за исключением катковской газеты *МВед.*) и ничтожности общественного мнения (3 и 19–20 окт. 1876; 6 апр. 1879). Киреев был обеспокоен атеизмом и, шире, нигилизмом учащейся молодежи (6 дек. 1876; «полное отсутствие религии, полное неверие, погоня за удобствами жизни и за земными благами» – 7 нояб. 1878). Он полагает, что молодежь в учебных заведениях следует не только обучать, но и воспитывать (7 нояб. 1878). Не раз встречаются в дневнике Киреева записи, свидетельствующие о его интересе к метафизике и этике, утверждения о необходимости восстановить преподавание философии в полном объеме (28 февр. 1877; 21 марта, 8 и 10 июня 1879; июнь 1880 и др.). Киреев неоднократно высказывает высокую оценку взглядов, публичных выступлений и общественной роли близких в те годы *С.* И. С. Аксакова (11, 12 марта, 12 окт. 1877; 8 июня 1879) и Ф. М. Достоевского (9 янв. 1880).

30 августа 1877 г. Киреев беседовал с *С.* в доме С. А. Толстой о проблемах, близких к темам *ЧБ*: «Читаю апологетику христианства в "Чтен<иях> <в> О<бществе> д<уховного> пр<освещения>"[17]; вопрос сосредоточивается в след<ующем>: (разговор между мной и Соловьевым у гр<афини> Толстой) <...> Бог всемогущее существо, отдельное от мира (*личность*). Каким же образом допустить свободу воли в человеке? – Очевидно, не иначе как вследствие свободного изволения Бога и, так сказать, "par délégation" (по преемству, по поручению (*фр.*). – *Ред.*). *Бог триединый*» (*Дневник Киреева.* К. 7. Л. 76 и об.).

Вероятно, в беседах с Киреевым у *С.* возникла идея выступить с серией публичных лекций по философии религии. Имеется черновик

[17] Имеется в виду серия статей: *Н.* Метод и план христианской апологетики // Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. М., 1877. Кн. 3, 5, 7.

письма Киреева к *С.*, который ввиду его важности для уяснения замысла *ЧБ* приводим полностью[18]:

«25 декабря <18>77 г.
Многоуважаемый Владимир Сергеевич,

С тех пор, как Вы сообщили мне о желании Вашем читать, меня неотступно преследует мысль о том, каким образом обставить получше это дело, каким образом сделать Ваши лекции наиболее полезными; позвольте мне поделиться с Вами моими мыслями по этому поводу.

Знаю хорошо ту среду, к которой Вам придется обращаться, и ту, с которой Вам придется бороться. (Хотя я от нее в последнее время и поотстал – пошло слишком стало.) Дело в том, что Вам придется иметь дело с людьми, которые, во 1-х, очень мало подготовлены, во 2-х, которым необходимо не доказать правоту Ваших тезисов (о том, что наука и религия идут «Hand in hand» (рука об руку (*англ.*). – *Ред.*), но еще и то, что их теории не выдерживают критики. Что же нужно делать, д<ля> т<ого> чтобы быть понятым неподготовленной аудиторией, говоря о таких вещах? Как легче убедить слушателей? Какому пути следовать? Какого держаться изложения<?> Отвечаю воспоминаниями из своей практики (конца 50-х годов, когда я посещал н<азываемые> т<ак> <?> «нигилистические» кружки и много с этим народом препирался). Никакой диалектикой (метафизикой) их не проймешь, к метафизическому обороту речи они не подготовлены, – лучший (ибо единственный) способ изложения – есть способ исторический. На нашу публику действует всё новое. Поднесите ей теории Энесидема и скажите, что это представитель новейшей скептики – ведь будут слушать с уважением, молиться будут на него; точно так же покажите, что атеистические, материалистические теории не новы, покажите эволюции человеческой мысли, и Вы сильно поколеблете авторитет тех же самых теорий, которые им преподносятся приправленные *новыми* соусами как нечто *новое, только что испеченное.* Если в истории философии найдутся моменты против Вас (н<а>пр<имер>, настоящее время против Вас), то *вся* история философии, конечно, даст свидетельство в Вашу пользу. Вообще пример – дело важное при изложении трудно понимаемого предмета.

Второе соображение мое относится к тому, какое избрать поле для лучшего действия, какую избрать почву для сражения? На метафизике с людьми неподготовленными оставаться нельзя; выводы Ваши не будут обязательны; нужно довести спор до той почвы, на которой абсурд материализма делается очевидным; но где же искать ее как не

[18] О своем письме к *С.* Киреев размышлял в дневнике 26 декабря 1877 г. (*Дневник Киреева.* К. 7. Л. 99).

в этике[19]?! Часто, бывало (при спорах), упрекали меня в том, что я при этом позволяю себе делать petitionem principii[20], но в конце концов всё-таки приходилось или согласиться со мной, или se retrancher (устраниться (*фр.*). – *Ред.*) за полным отрицанием всякого практического результата их теорий и признать, что Max Stirner & C[21] правы. На это они обыкновенно не соглашаются, хотя абсурд проявляется во всем свете. Диспут часто заканчивали они словами всякого немца, припертого к стене аргументами, которые ему не по нутру, – Es ist ja ein überwunderer Standpunkt (Это устаревшая точка зрения (*нем.*) – *Ред.*), не стоит толковать! Но всё-таки часто удавалось убедить»

(*Письма к Киреееву.* С. 227–228)

Таким образом, к концу декабря 1877 г. решение о чтениях *С.* было принято. Причем на основании характера описанной беседы *С.* с Киреевым и приведенного письма последнего можно утверждать, что чтения уже по их замыслу должны были не только ответить на религиозные запросы общества, но и попытаться изменить преобладавшее в нем философское мировоззрение: оставалась актуальной борьба с востребованностью в обществе материализма и позитивизма, начатая *С.* в его ранних работах (*КЗФ*, *КОН*) и в лекциях на московских высших женских курсах В. И. Герье и в Московском университете. Распространенность материализма в мировоззрениях, широкая приверженность социалистическим идеям свидетельствовали об оторванности современного сознания от религиозной сферы (Там же. С. 10). Оценку и опровержение материализма и социализма с философско-религиозной точки зрения *С.* также предлагает в *ЧБ*.

---

[19] Видимо, советуя *С.* сделать упор на этике, А. А. Киреев помнил также и о порицании Великим князем Константином Николаевичем чтений И. Л. Янышева как излишне философичных: «Вел<икий> Князь, не получивший никакого философского образования, говорит мне после лекций: Янышев слишком по-философски третирует свой предмет» (*Дневник Киреева.* К. 7. Л. 36 об.; запись 28 февр. 1877 г.). Киреев не одобрил оценку Великого князя, но, видимо, посчитал, что реакция столь нерядового слушателя ожидаема и со стороны широкой аудитории. Между тем дневниковые записи Константина Николаевича Романова (см. ниже) свидетельствуют о его интересе к философской составляющей *ЧБ*.

[20] Аргумент, основанный на выводе из положения, которое само нуждается в доказательстве (*лат.*).

[21] Штирнер Макс (наст. имя – Каспар Шмидт; 1806–1856) – немецкий философ-младогегельянец. Упоминая Макса Штирнера, Киреев указывает тем самым на позицию крайнего индивидуализма, нигилизма и эгоистического солипсизма. *С.* цитировал книгу Штирнера «Единственный и его собственность» (1845; см. современное изд.: СПб., 2001) в *КЗФ*, см.: Наст. изд. Т. 1. С. 116, 323.

В недатированном письме к Цертелеву из Москвы, написанном, видимо, в декабре 1877 г.[22], *С.* сообщил, что устройство его «публичных лекций о религии» столкнулось с «великими препятствиями, внезапно и неожиданно устраненными также не без вмешательства перста в лице одной высокой особы». Приглашая Цертелева на лекции, *С.* называет предполагаемую дату их начала: «Я был бы очень рад, если бы ты мог приехать в Петербург к началу моих лекций, т. е. к 15-му января; я бы даже мог для тебя отложить на неделю, т. е. до 22 января» (*Письма* 2. С. 242).

Характер препятствий, с которыми столкнулся *С.* при устройстве публичных чтений, в точности не известен. В чем бы они ни заключались, заседание совета *ОЛДП*, где было принято официальное решение о чтениях *С* , состоялось лишь 17 января 1878 г. Это выясняется из дневника Великого князя Константина Николаевича, который, вероятно, был той «высокой особой», о которой *С.* писал Цертелеву.

На заседании в Мраморном дворце *С.* «согласился читать для общества 12 публичных лекций об отношениях науки к религии и рассказал <...> общую программу их» (*Дневник ВККН.* Д. 1159. Л. 59 об.). Вероятно, запись в дневнике Киреева, сделанная 19 января, воспроизводит беседу с *С.* членов совета: «Соловьев говорит, что преподавание философии у нас в университете находится в самом эмбрионическом состоянии; действительно ведь ни метафизики, ни эфики у нас не преподается, что же можно противуставить материализму, который нас заедает?! Какого же добра ждать нам от такого преподавания, в котором недостает главного, почти единственного пробного камня всей системы – эфики! Теперь и так в Москве проповедует какой-то профессор филос<офии> Троицкий[23], что лишь в одном позитивизме – спасение. Какой же тут отпор материалистическим теориям и эфике, основанной на выгоде (на пользе?)?!» (*Дневник Киреева* К. 7. Л. 105 об. – 106).

---

[22] О времени написания заключаем на основании содержащихся в письме фактов: «На днях должна выйти твоя первая статья о Шопенгауэре в Журнале министерства Вероятно, ты видел в "Русском вестнике" начало моей диссертации»» (*Письма.* 2. С. 242). Первые главы *КОН* (докторской диссертации *С.*) появились в *РВ* в ноябре 1877 г.; упоминаемая *С.* «первая статья о Шопенгауэре» Цертелева была опубликована под заглавием «А. Шопенгауэр» в *ЖМНП* в январе 1878 г. (Осенью 1877 г. *С.* заканчивал публикацию в *ЖМНП* глав *ФНЦЗ* и без труда мог справиться о судьбе статьи Цертелева у редактора этого журнала Е.М. Феоктистова.) *С.* оставался в Москве по крайней мере до 26 декабря, а скорее всего – и до нового года, поскольку иначе Киреев, написавший приведенное письмо к *С.* 25–26 декабря, мог бы предусмотреть возможность в ближайшее время обсудить замысел чтений при личной встрече с *С.*

[23] О М. М Троицком см.: Наст. изд. Т. 3. С. 434.

Надежды на философию. Отметим, что и в цитированных письмах Киреева к *С.*, и в выступлении *С.* на заседании совета *ОЛДП* идет речь о философии, причем, с одной стороны, о необходимости расширения ее преподавания в университетах (т. е. преподавания не только логики и психологии, но и метафизики и этики), а с другой – о необходимости философскими средствами воздействовать на мировоззрения современников ради борьбы с материализмом, позитивизмом, атеизмом и утилитаризмом.

Любопытно, что обсуждение коснулось именно институциональной формы существования философии. *С.* не был одинок в своем суждении о неудовлетворительном положении философии в России. Эта тема интересовала и либеральную печать, и защитников религии и славянского единства. При этом каждая из сторон питала особые надежды в связи с кафедрами философии.

Так, 25 марта 1878 г. в отделе «Внутренние новости. Хроника» «Голос» (№ 84) поместил сообщение о публичных чтениях Д. Н. Цертелева о современном пессимизме в Германии. Здесь содержится описание места философии и философов в умственной жизни России и, наряду с Цертелевым, упоминается и *С.*: «И тот, и другой – московские философы. Оба они очень молодые люди <...> Появление их в качестве вещателей мудрости перед петербургской публикою показывает, что в то время как в Москве совершается некоторое философское движение, в петербургских ученых кружках философские занятия еще не обнаружили заметной жизненности. Отсутствие у нас философского образования составляет, без сомнения, печальнейшую сторону нашей умственной жизни. Недостаток твердых правил в общественной и частной среде, произвольность суждений в литературной критике, легкость публицистики и какая-то общая расшатанность в мыслях и действиях наших служат очевидным тому доказательством. Гонение на философию, обнаружившееся в правительственной среде в прошлое царствование, принесло свои горькие плоды. Несмотря на то что устав 1863 года воскресил преподавание философии в университетах, она до сих пор у нас не может стать на ноги. У нас не только нет какой-нибудь философской системы, не только нет своих Декартов, Бэконов и Лейбницев, которыми уже столетия обладают главные нации Западной Европы, у нас совсем нет философов, которые пользовались бы хоть каким-нибудь признанием со стороны публики и служили бы ей руководителями. Иначе было бы невозможно, чтоб первыми просветителями петербургского общества в области философии выступили на сцену молодые люди, едва достигшие двадцатипятилетнего возраста. Явление, как хотите, странное, хотя и небезотрадное».

Сотрудник «Голоса», таким образом, видит в философском образовании способ развития мышления (откуда следует способность к выработке твердых правил в общественной и личной жизни), считает философию фундирующей предискурсивной практикой для дискурсов

литературной критики и публицистики (т. е. общесоциального), видит в ней дисциплинирующее начало мышления и деятельности. Заметно, что в реплике «Голоса» оставляется пространство для развития самой философии, которая к тому же как таковая, т. е. по своей сущности, может исполнять полезную роль для всего общества, без различия направлений и тенденций, а также для образования личности.

Сожалел об отсутствии полноценных философских кафедр и Киреев, однако он имел вполне определенные идеологические запросы к философии: «Одна из главных бед заключается в том, что у нас нет полных кафедр философии, как ни парадоксально это может показаться. Однако это так: нигилисты и материалисты проповедуют свои теории, а мы молчим. Где молодежи найти указание на то, что истина и что ложь? Церковь молчит или ограничивается повторением истин, не выходящих из пределов догматики или обыденной морали <...> а против материалистических и атеистических учений никто не говорит ни слова или говорят лишь трусливо, нерешительно. <Мало?> таких храбрых людей, как Катков или Цитович[24]» (*Дневник Киреева*. К. 8. Л. 13 об. – 14; запись 21 марта 1879 г.).

О необходимости кафедр философии в университетах размышлял и московский митрополит Макарий, о котором Киреев заметил: «Он вполне согласен со мной в необходимости установить в полной силе преподавание философии», – и И. С. Аксаков: «Признавая, что восстановление кафедр философии <...> полезно, он говорит, что главное дело заключается в том, чтобы все имели возможность высказывать свои убеждения, чтобы цензура была по возможности облегчена, чтобы можно было спорить совсем свободно. Иначе – невозможно справиться с мыслью» (Там же. Л. 29 об. – 30; запись 21 апр. 1879 г.). Иными словами, И. С. Аксаков последовательно стоял за свободный обмен мыслями, а значит и за свободное развитие философии.

Таким образом, несмотря на различные ожидания от философии в русском обществе конца 1870-х годов, можно говорить об общей по-

---

[24] Петр Павлович Цитович (1843–1913) – специалист по гражданскому праву, доцент Харьковского университета, профессор Новороссийского (с 1873 г.) и Киевского (с 1884 г) университетов, впоследствии профессор С.-Петербургского университета. Служил также в Правительствующем Сенате и в Министерстве финансов. В выдержавших несколько изданий сочинениях об образовании и современной молодежи (Ответ на «Письма к ученым людям». СПб., 1878; Хрестоматия «нового слова». Одесса, 1879. (Что делали в романе «Что делать?»; Разрушение эстетики; Реальная критика)), вызвавших бурные общественные дискуссии, Цитович усматривал истоки «прогрессивной» литературы и духовных поисков учащейся молодежи 1860–1870-х годов в игре страстей и низменных стимулов, а в стремлении русских женщин к высшему образованию видел стремление к разврату и разрушение общественного порядка. См. о Цитовиче: *Удинцев В. А.* Петр Павлович Цитович: (К годовщине со дня смерти). Пг., 1914.

требности в квалифицированной философской и общетеоретической дискуссии[25] (пусть даже некоторые защитники академической институционализации философии заранее полагали, что хорошая философия уводит от материализма, атеизма и утилитаризма). Можно заключить, что русское общество в момент выступления *С.* с *ЧБ* остро нуждалось в живой и осмысленной религиозной вере и практике, в философии и в философии религии. Все эти потребности *С.* осознавал и пытался ответить на них в *ЧБ*. Если говорить собственно о философии, то сам *С.* признавал в разное время и одновременно, в том числе в интересующие нас годы, и самоценность философии и разума (*КЗФ*, «Исторические дела философии»), и философию как фактор развития разума и человеческой личности, и возможность воспользоваться средствами философии для борьбы с материализмом и атеизмом, позитивизмом и утилитаризмом, а также видел в развитии философии выработку средств для осмысления религиозного опыта и (в «древней» философии) приготовления к восприятию христианского откровения. Его многостороннее понимание ценности философии свидетельствовало о способности занимать самостоятельную и отдельную позицию в общественных дискуссиях, солидаризироваться в частностях с различными и противоположными взглядами.

Хотя в 1878 г. время для разногласий с А. А. Киреевым еще не пришло[26], вопреки совету Киреева *С.* выбрал материалом и средством для рационального обоснования религиозных догматов в *ЧБ* метафизику, а не этику. Видимо, *С.* посчитал, что в памяти петербуржцев свежи прошлогодние чтения И. Л. Янышева, посвященные нравственному богословию и этике и тоже организованные *ОЛДП* (см.: Наст. изд. С. 480). Но главным обстоятельством, предопределившим обращение *С.* именно к метафизической разработке некоторых религиозных концептов, было несомненно то, что в 1870-х – начале 1880-х годов именно метафизику он считал должным основанием для этики, историософии/философии истории, философии религии (см.: *КОН*, «Три силы», *ЧБ*).

Благотворительные цели *С.* в 1878 г. В письме к Д. Н. Цертелеву *С.* писал: «Всех лекций будет 12, разумеется, в пользу Красного Кре-

[25] Эта потребность вскоре выразилась в первой попытке учреждения в Петербурге Философского общества, замысленного поздней осенью 1878 г.; в течение 1879 г. был выработан проект устава Общества, а 5 марта 1880 г. в Министерство народного просвещения поступило официальное обращение. Среди инициаторов были Вл. С. Соловьев, А. А. Киреев, Д. Н. Цертелев, Н. Н. Страхов, К. Н. Бестужев-Рюмин, М. Н. Каринский и др.; см.: *Носов А. А.* «Мы здесь основали Философское Общество...» (К истории Философских обществ в России) (см. прим [11]).

[26] Публичная полемика *С.* с А. А. Киреевым по национальному и церковным вопросам началась в 1884 г.

ста, но также в пользу реставрации Царьградской Софии» (*Письма.* 2. С. 242). О благотворительном характере лекций «в пользу Красного Креста», оказывавшего помощь раненым в ходе военных действий, других упоминаний (будь в объявлениях или отчетах о *ЧБ*) не находится, как и о «реставрации <...> Софии». Примечательно, что *С.* разводит здесь две благотворительных цели, которым должны служить его чтения: «Разумеется, в пользу Красного Креста, но также в пользу реставрации Царьградской Софии». Очевидно, первое он считает само собой разумеющимся, фактически признавая не вызывающей сомнения необходимость широкой общественной гуманитарной (в том числе медицинской), военной (сначала добровольческой, а затем государственной) и денежной поддержки. Здесь приходится оставить в стороне многочисленные свидетельства общественного подъема в 1876–1878 годах (об общественном мнении по этому вопросу см., например, в сборнике: Россия и Болгария: по страницам русской литературы XIX – начала XX вв. / Сост. И. Ю. Мельникова; Науч. ред. и авт. вст. ст. В. М. Хевролина; Отв. ред. Ю. Г. Фридштейн. М., 2003). Движение в поддержку славян охватило все слои русского общества и рассматривалось многими как общенародное. Так, Киреев рассматривает эмоциональное сопереживание и материальную помощь славянам как «в высшей степени народное дело». «Не подлежит сомнению, – добавляет Киреев, – что за исключением весьма незначительного кружка людей <...> всё русское встрепенулось и всеми силами старается о том, чтобы помочь делу братий. Это считается делом *святым*. Когда казаки получали оружие, они крестились надевая его, когда старуха нищая давала свою последнюю копейку, она снимала с себя платок – она крестится тоже» (*Дневник Киреева.* К. 7. Л. 10 об.; запись 21 окт. 1876 г.).

С. не остался в стороне от патриотического порыва русского общества в ходе русско-турецкой войны и предшествовавших ей битвах на Балканах: 5 декабря 1876 г. *С.* выступил на публичном заседании *ОЛДП* (см.: Три силы // Наст. изд. Т. 1. С. 199–208, 359–362) с обоснованием исторической миссии славянства и России, а летом 1877 г. в качестве корреспондента *МВед.* отправился в действующую армию на фронт русско-турецкой войны (см. его заметку «Из Свиштова»: Наст. изд. Т. 2. С. 309–310, 385–387).

Упоминание *С.* о желательности возвращения христианам константинопольской мечети Айа-Софии, построенной в X в. как храм Св. Софии, не сопровождается оценочным «разумеется». Причина заключается в идеологической, т. е. не универсальной составляющей соответствующего требования, которое подчеркивало религиозную подоплеку участия русских вместе с единоверцами в войне с турками. В конце 1878 г. *С.*, как следует из цитированного письма, надеялся, что в результате победы России в русско-турецкой войне (1877–1878) византийская святыня вновь станет христианским храмом. В этом отношении *С.* был скорее единомышленником православно-консервативных

и церковных публицистов, солидаризируясь с позицией консервативных *МВед.* и «Гражданина», а не, например, либерального «Голоса». Так, В. П. Мещерский в «Гражданине» не раз выражал чаянья «каждого из русских»: «... пока храм Софии остается мечетью, это знак торжества турецкого варварства над русскою верою, это эмблема силы Турции как варварской нации и слабости христианства» (*Мещерский В. П.* Роковые минуты // Гражданин. 1878, 8 янв. № 1. С. 4); «Во всех учебниках истории Русской школы появятся новые строки: В 1878 году русские войска вошли в Константинополь и храм св. Софии, построенный Императором Византийским Юстинианом и в 1453 году обращенный в турецкую мечеть, снова возвращен православию Российским Императором Александром II» (*Мещерский В. П.* Важнейший вопрос // Гражданин. 1878, 16 янв. № 2. С. 27). Подобные надежды неоднократно выражались в церковной прессе. Например, *ЦВ* 21 января 1878 г. открывался статьей «Одно из желательных условий мира (Письмо в редакцию о возвращении христианству мечети Айа-София» (*ЦВ.* 1878, 21 янв. № 3. С. 1–2; Подп.: *Православный*), в которой содержались исторические сведения о константинопольском храме, рассуждения о христианстве и исламе и пр. Здесь же появилась историческая статья «Храм св. Софии в Константинополе» (1878, 18 февр. № 7. С. 5–6; Б. п.). Безусловно, *С.* была известна и позиция Ф. М. Достоевского, который в «Дневнике писателя» 1876–1877 гг. писал о трех судьбоносных для мира идеях (католической, германской-протестантской и славянской), призывал к всеславянскому единению и утверждал, что «Константинополь, рано ли, поздно ли, а должен быть наш» («Дневник писателя». 1877, март).

В конце 1870-х годов *С.* был захвачен патриотической волной, хотя, похоже, в самый разгар предвоенных и военных событий возможен был и несколько более отстраненный взгляд, предпосылки для которого имелись. Например, далекий от либеральных позиций К. Ф. Головин специально подчеркивал присутствие в сочувственном южным славянам движении революционного, левого, либерального элемента, т. е. неоднородность сил, участвовавших в общественном брожении. Приведем здесь его характеристику обстановки в Петербурге в 1877–1878 гг. и отношения России к балканским войнам накануне объявления Россией войны Турции (апрель 1877 г.) или в самом начале этой войны, поскольку эта характеристика раскрывает некоторые возможные подходы к оценке связанных с войной событий (предлагая принять во внимание, в частности, фактически полное отсутствие «сдержек и противовесов» для патриотическо-религиозного общественного подъема и затруднительность противостояния общему порыву): «Славянская волна бурлила и поднималась высоко, немножко по-репетиловски. Мы никогда хорошенько не знали, чего собственно добиваемся на Балканском полуострове, – проливов для себя или освобождения для братушек. В восточном вопросе мы всегда сидели между двух стульев – между бескорыстным заступничеством за славян и очень корыстным желанием

получить турецкое наследство. Наше сочувствие к единоверцам было, с одной стороны, подогрето истинными славянофилами и певшими с ними в унисон шалыми дамами, а с другой – революционными поползновениями, всегда готовыми присосаться к любому восстанию. Про соглашение с Австрией[27], судя по тону газет и разговоров, знали далеко не все. Ее продолжали обзывать коварной и воображали искренно, что она очень встревожена движением в Боснии и Герцеговине, между тем как это движение она вызвала сама <...> Не только общество в широком смысле, но и люди, очень хорошо знавшие, что всё картонное восстание было результатом осенней поездки императора Франца-Иосифа по Далмации, давали себя увлекать, чистосердечно воображая, что мы накануне великого исторического момента объединения славян. Умственные эпидемии гораздо заразительнее физических. <...> Петербург был в самом опереточном настроении <...> Но музыка в этой оперетке была только отчасти комическая: рядом с смехотворным элементом была чистосердечная струна самого искреннего энтузиазма. <...> Когда на стороне ложной и неопределенной идеи заодно сердце и ум, она не может не восторжествовать. Так оно <...> и случилось. Были, конечно, и люди, мало сочувствовавшие славянству <...> Они постоянно твердили, что смешно, имея у себя дома исправников, становых и административную ссылку, опираться за границей на революционный элемент. Но их слушали мало. К обычной ненависти, с какою в широких кругах относятся к консерватизму вообще, тут консерватизм имел против себя вдобавок национальное чувство, цвет духовенства, увлекающихся дам и симпатичнейшую черту человеческой натуры – готовность к бескорыстному самопожертвованию <...> Многие очень умные люди, как И. С. Аксаков и М. Н. Катков <...> находили, что славянское движение откроет спасительный клапан и примет в свое русло тревожную потребность волноваться и воевать, которая в мирное время отвлекала в революционной стране так много горячих молодых голов <...> вот что просмотрели тогдашние руководители нашего общества: много революционных элементов было, правда, увлечено славянским потоком, но самый этот поток дал новую пищу брожению» (*Головин К. Ф.* Мои воспоминания. СПб., 1908. Т. 1. С. 296–301; о знакомстве Головина с *С.*[28] в конце 1877 или в 1878 г. см.: Там же. С. 322–323).

---

[27] Имеется в виду секретная Будапештская конвенция между Россией и Австро-Венгрией, подписанная в январе 1877 г. и оговаривавшая условия (территориальные – Босния и Герцеговина в качестве компенсации) гарантированного нейтралитета Австро-Венгрии в случае войны России с Турцией. Оговаривались также условия судоходства по Дунаю при переходе его русскими войсками, сферы военных операций, гарантии взаимной поддержки при возможных переговорах о территориальных изменениях и пр.

[28] См. приятельские письма к нему *С.*: *Письма*. 3. С. 8–10.

С. впоследствии изменил свое мнение о правомерности требований вернуть православию константинопольский храм св. Софии. Во всяком случае, в статье «Россия и Европа» (1888) он подчеркивает несоответствие националистических претензий русских патриотов и духовных и культурных сил «русского народа» в конкретный исторический момент: «Европа с враждою и опасением смотрит на нас, потому что, при темной и загадочной стихийной мощи русского народа, при скудости и несостоятельности наших духовных и культурных сил, притязания наши и явны, и определенны, и велики. В Европе громче всего раздаются крики нашего "национализма", который хочет разрушить Турцию, разрушить Австрию, разгромить Германию, забрать Царьград, при случае, пожалуй, и Индию. А когда спрашивают нас, чем же мы – взамен забранного и разрушенного – одарим человечество, какие духовные и культурные начала внесем во всемирную историю, – то приходится или молчать, или говорить бессмысленные фразы»; здесь же *С.* поясняет, что имеет в виду не столько физическое состояние России, сколько «недуг наш нравственный» (*СС*[2]. 5. С. 147).

Организационные хлопоты А. А. Киреева и объявления о *ЧБ*. Организацией лекций занялся А. А. Киреев как секретарь *ОЛДП*. Накануне собрания совета *ОЛДП*, где *С.* изложил программу чтений, Киреев озаботился поисками зала. Первые попытки оказались неудачными, причем по причинам идеологическим. 17 января 1878 г. Киреев отметил:

«Вчера я был в Соляном городке (или, как говорит народ, в Треповском университете). Говорил с секретарем.

Он очень конфузился при мысли, что пожалуй могут заподозрить его общество в том, что лекции, в которых будут говорить о религии, о боге, могут иметь что-либо общее с этим обществ<ом>. Он успокоился лишь при мысли, что я редижирую так объявление, что его общество не будет заподозрено в том, что оно верит в такие "допотопные" идеи. То же самое повторил мне и Кочубей[29], когда я у него был просить согласия на уступку зала (зал зависит от Техническ<ого> обществ<а>)» (*Дневник Киреева*. К. 7. Л. 105 и об.).

В результате Кирееву всё же удалось договориться об аренде зала Музея прикладных знаний, где с 29 января по 2 апреля *С.* выступил с 12 чтениями о Богочеловечестве.

---

[29] Треповский университет – здание в Соляном городке, где по инициативе градоначальника Петербурга генерала Ф. Ф. Трепова (1809–1889) были устроены воскресные чтения для народа; Петр Аркадьевич Кочубей (1825–1892) – председатель Императорского (позже – Русского) технического общества (1866–1929) Общество располагало залом примерно на 300 человек (в Музее прикладных знаний) и постоянно проводило публичные лекции (см.: *Кричко В. А.* Продолжая традиции. К 125-летию Рус. техн. о-ва. М., 1991).

Первым официальным разрешением на чтение лекций следует считать специальное «Приглашение», предназначенное для рассылки членам *ОЛДП*, в котором содержалась информация о предстоящих «чтениях магистра философии» В. С. Соловьева «по философии религии» и была полностью напечатана их программа, имеющая цензурное разрешение от 23 января 1878 г. (РГАЛИ. Ф. 195. Оп. 1. Ед. хр. 5039).

24 января 1878 г. газета «Голос» (№ 24) под рубрикой «Заседания ученых и других обществ» извещала:

«Обществом любителей духовного просвещения устраиваются *чтения* В. С. Соловьева *по философии религии*. Чтения будут происходить с 29-го января, по воскресеньям и пятницам, в аудитории Музея прикладных знаний. Билеты на чтения можно получать до 26-го января у секретаря общества А. А. Киреева (Фонтанка, д. № 47, кв. № 15)».

Накануне первого чтения объявление «О публичных чтениях В. С. Соловьева» появилось в *ЦВ* (1878, 28 янв. № 4), где оно сопровождалось «Программой чтений В. С. Соловьева» (см.: Наст. изд. С. 7–8); аналогичное объявление и программа появились и в *ПО* уже после начала лекций (1878. № 2. С. 344–345).

В объявлении от *ОЛДП*, помещенном *ЦВ*, помимо программы, содержится общая характеристика задачи чтений, которая предваряла выступления *С.* и по всей вероятности была сообщена А. А. Кирееву самим лектором:

«От С.-Петербургского Отдела Общества Любителей Духовного Просвещения

В большой Аудитории Музея Прикладных знаний, начиная с 29-го января по воскресеньям и пятницам ($8^1/_2$ часов вечера)[30], будут происходить чтения магистра философии В. С. Соловьева по "философии религии".

Задача чтений г. Соловьева будет: показать разумность положительной религии. Показать, что истина веры, во всей полноте ее конкретного содержания, есть вместе с тем и истина разума.

Центральная мысль чтений: идея Богочеловечности, или живого Бога.

Из двенадцати чтений первые шесть будут представлять необходимый переход от природного содержания человеческого сознания к той центральной идее, впервые получившей историческую действительность в христианстве. При том будут иметься в виду главные ступени этого перехода, как они выразились в умственной истории дохристианского человечества, а именно: буддийский пессимизм и нигилизм, идеализм Платона, ветхозаветный монотеизм.

---

[30] Чтения всякий раз продолжались около часа: Великий князь Константин Николаевич, записывая в дневнике о посещении чтений, неизменно отмечал время окончания лекции.

Остальные шесть чтений будут заняты положительным развитием самой религиозной идеи, в них будет говориться об осуществлении Богочеловечества в вечности и во времени, о мире божественном, о грехопадении духовных существ, о происхождении и значении *природного* мира, о земном воплощении Христа и об искуплении, о видимой и невидимой церкви, о конце мирового процесса и полном откровении Богочеловечества.

Лица, желающие поступить в члены Общества или получить доступ к означенным чтениям, благоволят заявить о том письменно до 11 часов утра 26-го января секретарю отдела А. А Киреееву (Фонтанка, дом № 47, кв. № 15). За ответом на сделанные заявления секретарь отдела просит прислать к нему на квартиру 27-го января, утром. Без входных билетов, за исключением гг. членов Общества, на чтения никто не будет допускаться» (*ЦВ*. 1878, 28 янв. № 4; рубр. Объявления. С. 15–16)[31].

Судя по последней части объявления, где обозначен крайний срок для обращения к А. А. Киреееву за билетами – 26 января, заметка о *ЧБ* появилась в *ЦВ* с опозданием, что объяснялось, видимо, затруднениями, с которыми Киреев столкнулся при поисках зала для выступлений *С.* (см. выше: С. 492). Вероятно, к моменту выхода предыдущего номера *ЦВ* 21 января вопрос о месте чтений еще не был решен.

С опозданием объявление о *ЧБ* появилось и в *ПО* (1878. № 2. С. 343–345), где оно было опубликовано после 16 февраля (ценз. разр. на обложке № 2). Здесь также было помещено собственно объявление о времени начала лекций и их расписании, а также заметка о задаче *ЧБ* (аналогичная помещенной в *ЦВ*) и их программа.

Объявления о лекциях *С.* по философии религии были с энтузиазмом встречены петербургской прессой. Чтения *С.* сравнивали с выступлениями И. Л. Янышева. Авторы публикаций, появившихся накануне начала *ЧБ*, выражали поддержку начинанию *С* , считая его весьма

---

[31] Такая организация допуска на чтения была обычной для мероприятий петербургского отдела *ОЛДП*. Например, в декабре «Гражданин» поместил объявление об очередных публичных чтениях Ф. Г. Тёрнера, организуемых *ОЛДП* (см.: Гражданин. 1878, 19 дек. № 35–37. С. 640); эти чтения *об отвлеченном идеалистическом оптимизме, эклектическом пессимизме и о христианском воззрении на жизнь* происходили в Соляном городке, причем в те же часы, что и предшествовавшие им чтения *С.*, а «пропускной режим» ужесточался: «Лица, не состоящие членами Общества, без входных билетов не допускаются. Гг. члены Общества, коим угодно будет привести с собою гостей на означенные чтения, благоволят обращаться за получением билетов к секретарю отдела, А. А. Киреееву <...> обозначая при этом имя и фамилию того лица, для которого они желают получить билет, *так как билетами могут пользоваться лишь те лица, на имя которые оные будут выданы*».

своевременным. Так, «Современность» приветствовала инициативу *С.*, еще раз подчеркнув актуальность лекций: «Одним из самых действительных средств против образования и распространения разных сектантских обществ могут служить публичные чтения и возможно частые религиозно-нравственные собеседования православных священников в частных домах. Насколько можно ожидать успеха от подобных чтений и собеседований, лучше всего можно судить по прошлогодним публичным лекциям достопочтенного ректора здешней духовной академии И. Л. Янышева, слушать которого собирались целые сотни петербургской знати. Большую услугу в этом отношении могло бы оказать Петербургское общество любителей духовного просвещения. <...> Поэтому мы с большим удовольствием встретили известие о том, что общество любителей <...> открывает свои заседания, где магистр философии В. С. Соловьев предполагает предложить вниманию слушателей двенадцать чтений» (Современность. 1878, 28 янв. № 11).

* * *

ЧБ, как в 1874 г. магистерский диспут, способствовали возрастанию известности *С.* в обществе. В частности, откликаясь на опубликование в 1900 г. в газете «Восход» статьи Ф. Б. Геца о *С.*, обозреватель *ВЕ* отметил: «Автор ее знал покойного с 1879 года, когда он только что начинал приобретать известность, благодаря, в особенности, его публичным лекциям по философии религии» (*ВЕ*. 1900. № 10. С. 864; рубр.: Из общественной хроники; Б. п.). Компетентный современник *С.* полагал, что «Соловьев составил свою популярность не столько как автор "Кризиса" и даже капитальной "Критики отвлеченных начал", сколько как талантливый лектор, способный "глаголом жечь сердца людей"» (*Филиппов М. М.* Новый идеализм // Научное обозрение. 1903. № 4. С. 5)

Петербургская пресса широко освещала чтения *С.* Отчеты о лекциях, публиковавшиеся более или менее параллельно устным выступлениям философа, помещали «Голос» и *НВ*; появились также общие критические обзоры лекций с оценкой их по «религиозной» шкале («Современность»), а по завершении публичных выступлений *С.* «Гражданин» представил критические разборы содержания чтений. Освещавшие чтения *С.* столичные газеты представляли широкий идейно-политический спектр – от либерализма до крайнего консерватизма.

Первые две упомянутые газеты, посчитавшие чтения *С.* важным публичным событием, были многотиражными и влиятельными. «Голос» (1863–1883) издавался и редактировался А. А. Краевским (фактическим редактором с 1871 г. был В. А. Бильбасов), по количеству подписчиков и влиянию газета занимала «исключительное положение в истории русской журналистики. Имея в начале издания до 4000 подписчиков, Г<олос> расходился в 1877 г. в 22 632 экз., а под конец своего существования – в еще большей цифре». «Голос» призван был способствовать разработке новых реформ, однако без «скачков и бесполезной ломки».

В целом «Голос» представлял интересы либеральной буржуазии и капитала (см.: Голос, С.-Петербургская газета // *ЭС*. Т. 17. 1893). «Голос» неизменно публиковал отчеты о лекциях *С.*, где описывались обстоятельства и содержание каждого чтения (Голос. 1878, 31 янв. № 31; 5 февр. № 36; 12 февр. № 43; 14 февр. № 45; 19 февр. № 50; 7 марта. № 66; 12 марта. № 71; 19 марта. № 78; 21 марта. № 80; 2 апр. № 92; 4 апр. № 94).

Тираж *НВ* (1868–1917) достигал 85 тыс. экземпляров (*ЭС*. Т. 41. 1897), газета по крайней мере в первое десятилетие своего существования меняла политические предпочтения, в частности, в середине – конце 1870-х гг. стала «наиболее яркою выразительницею симпатий к восставшим славянам» (Суворин Алексей Сергеевич // *ЭС*. Т. 62. 1901); в 1878 г. ее издателями были А. С. Суворин и В. И. Лихачев, редактором – М. П. Федоров. *НВ* напечатала ряд материалов, содержащих главным образом изложение содержания 1–5, 7–8 чтений *С.* (см.: *НВ*. 1878, 1 февр. № 693; 7 февр. № 699; 13 февр. № 705; 17 февр. № 709; 21 марта. № 740).

«Современность» (1871–1881) – политическая, общественная и литературная газета патриотического и консервативного направления. В 1878 г. издателем и редактором был О. Е. Лозинский. С 1871 г. выходившая тогда под редакцией прот. В. В. Гречулевича газета была посвящена главным образом интересам церкви и духовенства, на момент публичного выступления *С.* с *ЧБ* газета сохраняла повышенный интерес к церковно-религиозным проблемам. «Современность» поместила на своих страницах несколько обзоров соловьевских чтений, причем практически дословно перепечатала отчет «Голоса» о шестом чтении (Современность. 1878, 2 марта. № 24; 9 марта. № 27; 6 апр. № 39; 13 апр. № 42; 20 апр.; 22 апр. № 43).

Политический и литературный журнал-газета «Гражданин» (1872–1879, 1882–1914) был основан кн. В. П. Мещерским как консервативный противовес либерализму и либеральной прессе и был призван защищать «церковный авторитет», самодержавие» и обличать всякое увлечение либерализмом (см., например: *Итенберг Б. С.* От 4 апреля 1866 до 1 марта 1881 года // Русский консерватизм XIX столетия: идеология и практика / Под ред. В. Я. Гросула. М., 2000. С. 244). В 1877 г. «Гражданин» имел 4 тыс. подписчиков. Впрочем, «рост интереса был обусловлен русско-турецкой войной и отразился тогда на тираже всех газет» (*Дронов И. Е.* Консервативный проект для России: общественно-политические идеи князя В. П. Мещерского. М., 2009. С. 49). Видимо, в год окончания русско-турецкой войны и связанных с ним событий тираж «Гражданина» остался приблизительно таким же. В 1878 г., когда *С.* выступил с *ЧБ*, редактором и издателем «Гражданина» был его основатель. *С.* печатался в «Гражданине» в 1874–1877 гг.

Рассматривая отклики прессы о *ЧБ* как публичном событии, специально остановимся сначала (но также и во вводных текстах к примечаниям к отдельным чтениям) на «внешних» обстоятельствах чтений

(общее впечатление от лекций *С.*, сведения о количестве и составе слушателей и пр.) и отдельно – на критическом анализе обозревателями газет содержания *ЧБ.*

Аудитория *С.* Корреспонденты сообщали о многочисленных слушателях и в 1877 г., и год спустя: «Чтения г. Соловьева имеют нисколько не меньший успех, чем какой имели прошлогодние чтения о. прот. Янышева. Зала аудитории постоянно бывает полна слушателями» (Современность. 1878, 2 марта. № 24).

Имеющиеся материалы дают возможность судить о социальном составе слушателей чтений *С.* Традиционный для *ОЛДП* «пропускной режим», согласно которому входные билеты для «гостей» выдавались через членов *ОЛДП* (РГАЛИ. Ф. 195. Оп. 1. Ед. хр. 5039; см. также выше: С. 494), обеспечивал преобладание в аудитории слушателей из высших слоев общества, на что сразу же обращали внимание газетные репортеры и иные посетители. «Публика собралась всѐ отборная, – отмечал корреспондент *НВ* после посещения первой лекции. – Изящные дамы, девицы и юноши, священники в шелковых рясах и пр.», не остались незамеченными и столичные профессора – горячие сторонники спиритизма химик А. М. Бутлеров и зоолог Н. П. Вагнер (*НВ.* 1878, 1 февр. № 693); на той же лекции внимание корреспондента другой популярной газеты привлекла «многочисленная публика, в состав которой входили и представители аристократического круга – мужчины и женщины, и высшие духовные лица, профессора университета и духовной академии, некоторые литераторы, много студентов духовной академии и проч. Огромная зала была почти полна» (Голос. 1878. 31 янв. № 31). Присутствовавший на первых лекциях К. П. Победоносцев в письме к Е. Ф. Тютчевой от 18–19 февраля 1878 г. особо отметил в первых рядах целую «фалангу дам из высшего общества», в числе которых были названы будущая конфидентка *С.* в вопросах церковного объединения кн. Елизавета Григорьевна Волконская[32], кн. Мария Аполлинариевна Барятинская, обер-гофмейстерина Императрицы Марии Федоровны Елизавета Алексеевна Нарышкина и принцесса Евгения Максимилиановна[33].

---

[32] Княгиня Е. Г. Волконская (урожд светлейшая княжна Волконская; 1838-1897), супруга товарища Министра народного просвещения М. С Волконского, автор трактатов на церковно-богословские темы. Как свидетельствовал в беседе с С. М. Лукьяновым кн. Э. Э Ухтомский, лекции *С.* она «слушала и очень одобряла» (см.. Материалы к биографии Вл Соловьева (Из архива С. М. Лукьянова) / Публ. А. Н. Шаханова // Российский архив. История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв. М., 1992. Вып. 2/3. С. 397). В 1890-е годы приняла католичество. Письма к ней *С.* см.: *СС*[2]. (11). С. 423–450; некролог, написанный *С.*, см.: Там же. С. 450–451.

[33] Принцесса Евгения Максимилиановна (1845–1925) – жена принца А. П. Ольденбургского, дочь герцога М. Лейхтенбергского.

«Конечно, многие понимают очень мало, иные понимают вполовину, но всё-таки все стараются понять – и это много значит» (см.: *Победоносцев.* С. 221, 223). Многочисленность слушателей *С.* отмечает Достоевский в письме к Н. П. Петерсону от 24 марта 1878 г. (т. е. когда лекции приближались к завершению): «лекции, посещаемые чуть не тысячною толпою» (*Достоевский Ф. М.* ПСС. 30 (1). С. 14). Среди литераторов, упомянутых в газетном отчете, был Ф. М. Достоевский. А. Г. Достоевская вспоминала: «Чтения эти собирали полный зал слушателей; между ними было много и наших общих знакомых <...> на лекции ездила и я вместе с Федором Михайловичем» (*Достоевская А. Г* Воспоминания. М., 1987. С. 343). А Л. Гроссману она сообщила, что «Федор Михайлович не пропускал ни одной из этих лекций» (*Гроссман Л. П.* Путь Достоевского // Творчество Достоевского. 1821–1881–1921: сб. ст. и материалов / Под ред. Л. П. Гроссмана. Одесса, 1921. С. 105 (прим.)).

Н. Н. Страхов, удивленный присутствием великосветской публики, также выразил в письме к Л. Н. Толстому сомнение в том, что собравшиеся способны к адекватному пониманию услышанного: «Соловьев нашел себе покровителей в Константине Николаевиче, Евгении Максимилиановне, и пр<еподобный> Макарий (Архиеп<ископ>) Литовский[34] его слушает. Сегодня постараюсь пересмотреть великосветскую публику. Но кажется напрасно я буду искать там серьезного человека, который любит настоящее и умеет отличать его, который знает, что такое искренность и правда» (*Переписка.* С. 149).

Великий князь Константин Николаевич посещал лекции регулярно, о чем свидетельствуют его дневниковые записи; постоянно присутствовал и Киреев. Последний в позднем, 1900-х годов, очерке (который, очевидно, должен был служить предисловием к публикации писем *С.* к Кирееву) отмечал, что собравшаяся на слушания публика была «очень внушительного состава», в числе которой «участвовали не только высшие сановники государства, но и выдающиеся богословы» (ОР РНБ. Ф. 349 (Архив А. А. Киреева и А. И. Новикова). № 4. Л. 1). Киреев сам предпринял шаги, чтобы обеспечить присутствие иерархов[35].

---

[34] Макарий (в миру Михаил Петрович Булгаков; 1816–1882) – церковный историк и богослов, в 1868–1879 гг. – архиепископ Литовский и Виленский, с 1879 г. – митрополит Московский; состоял почетным членом Петербургского отдела *ОЛДП* (см.: Отчет... С. 15).

[35] Киреев специально попытался привлечь на чтения *С* церковных иерархов. Накануне начала *ЧБ,* 27 января 1878 г., Киреев записывает в дневнике: «Был у трех митрополитов и у Макария Виленского – приглашать на лекцию Соловьева. Макарий приедет. Он отнесся к делу серьезно, он понимает его значение, понимает, что теперь, когда Церковь молчит и идет на соглашения, на сделки (действительно, я думаю, нет ни одного атеиста (говорю о самых

Состав публики служил темой для острот сатирической журналистики. Еженедельник «Стрекоза» поместил на своих страницах пространный фельетон, из которого выясняется, что публика *С.* была разнообразной: «Юный русский "штатский богослов" Володинька Соловьев приехал от папаши из Москвы "лекции цытать" в Соляном городке о позитивизме. Мужи "Славянского комитета", барыни редстоковой религии, писатели школы Мещерского и спириты[36] всех толков усердно сходятся слушать "изумительного ребенка". Володинька Соловьев еще только в годах Митрофана Простакова; ему всего двадцать два года[37], но прытью своею он давно перешагнул седовласых старцев. Мы жалеем, конечно, об участи бедных европейских позитивистов, которым "изумительный ребенок" несомненно "гусаря" в нос вставит. Бедный Огюст Конт, злосчастный Литтре! Володя им всем пальчиком рожи чернилами вымажет» (Всякие «злобы дня» // Стрекоза. 1878. № 7. С. 2; Б. п.).

Побывав на лекции *С.* три недели спустя, корреспондент сатирического еженедельника, ориентировавшегося прежде всего на «простого» читателя, вновь иронизировал по поводу несоответствия социального состава слушателей и излагаемого с кафедры предмета: «Публика – сливки столичного общества. Лекция походит на парадный раут: военные в эполетах, статские во фраках и белых галстухах; дамы в черных платьях с трехаршинными трэнами. Все сидят и усиленно дышат, все внимательны и делают вид, как будто слушают, соображают и размышляют» (В недрах духовного парения / (на лекции В. С. Соловьева). Негатив фотографа «Стрекозы» // Стрекоза. 1878. № 10. С. 6; Подп.: *Прокоп*).

Газетные обозреватели и позднейшие мемуаристы отметили присутствие и другого рода публики. «Зала аудитории постоянно бывает полна слушателями. Немалую долю их составляет петербургская знать; затем среди разнородной массы слушателей выдается молодежь обоих полов, учащаяся или только что вступающая в жизнь, посещают лекции г. Со-

---

отъявленных из них), которым бы священник отказал в причастии!). Кафедры науки передались в значительном числе врагам ее. Что же ожидать от такого положения дела?! Ясно, что лекции Соловьева будут иметь громадное значение, влияние на умы молодежи. Достоевский говорил мне, что в среде молодежи заметно некоторое движение к религии, некоторая реакция против материализма. Едва ли это так?? Митроп<олит> Иннокентий (Московский) отозвался, по-видимому, сочувствием к делу, но ответил, что не может приехать за старостью и болезнью. Киевский аскет и по фигуре и по жизни сказал, что завален работой. <...> Здешний Исидор оказался совершенным чиновником <...> он относится к нам недоброжелательно за то, что мы живем» (*Дневник Киреева* К. 7. Л. 108 и об.).

[36] Под «спиритами» подразумевались во всяком случае посещавшие лекции Н. П. Вагнер и А. М. Бутлеров, см. выше.

[37] В действительности *С.* было 25 лет.

ловьева даже почтенные ученые, профессора и некоторые из столичного духовенства <...> Каждый раз чтения удостаивал своим присутствием августейший покровитель С.-Петербургского отдела общества любителей духовного просвещения, Великий князь Константин Николаевич» (По поводу публичных чтений г. Соловьева // Современность. 1878, 2 марта. № 24; Б. п.). Обозреватель также отметил, что на чтениях *С.* появляются и люди случайные, «заходящие в аудиторию лишь ради одного любопытства, потому только, что лекции г. Соловьева составляют нечто вроде события для столичного общества»; в то же время он увидел среди посетителей немало тех, для которых «является непосильным не только самостоятельное отношение к чтениям г. Соловьева, но и непосредственное усвоение их» (Там же). Недоступность соловьевских чтений для многих посетителей отметил и позднейший мемуарист: «В семидесятых годах в Петербурге появился молодой философ Владимир Соловьев. Он читал публичные лекции о Богочеловечестве. Молодежь толпами сходилась его слушать. В первый раз с кафедры раздавалась защита Слову крестному, вопреки общему направлению неверия. Чтения эти вызывали бурные споры и прения. Очень заинтересовались ими дядюшка и тетушка и решили ездить на эти чтения. Странный контраст представляли между пестрой передовой молодежью, длинноволосыми студентами без крахмального белья и курсистками с короткими волосами и синими очками (в которых тогда полагался особый отпечаток учености) – эти два почтенных старика – белый, как лунь, генерал и строгая чопорная старушка в белом чепце и шелковой пелерине. Внимательно, напряженно слушали они, что говорил молодой ученый о Христе, которого так горячо любили они. Но скоро убедились они, что не по силам им следовать за мыслью оратора» (Из недавнего прошлого // Русская старина. 1910. № 9. С. 455–456; Подп.: *С. Б.*[38]).

Общие впечатления слушателей. Обозреватели газет подчеркивали, что выступления *С.* отличаются от прошлогодних лекций И. Л. Янышева тем, что *С.* – светское лицо и что в России впервые не клерикальный мыслитель выступает с публичными лекциями философско-религиозного содержания: «Чтения г. Соловьева интересны с той еще стороны, что сам г. Соловьев хотя и слушал некоторое время лекции в духовной академии (московской), но получил собственно университетское образование и является таким образом *светским* защитником веры с публичной кафедры» (Современность. 1878, 2 марта. № 24); «Выступил г. Соловьев как светский человек, в качестве чуть не новатора – публичного религиозного лектора» (Там же. 6 апр. № 39); «Объявленные от петербургского отдела Общества любителей духовного просвещения лекции магистра

[38] Г. В. Флоровский полагает, что за криптонимом скрылся Н. В. Зиновьев, бывший в то время председателем петербургского отдела *ОЛДП*, см.: *Флоровский*. С. 231.

философии В. С. Соловьева являются первым шагом к открытому философскому обсуждению религиозных вопросов со стороны светского лица в России, по крайней мере, в Петербурге» (Голос. 1878, 31 янв. № 31; Внутр. новости).

С. не имел перед собой полного текста лекций, который, вероятно, не был заранее написан (во всяком случае – полностью) для его публичных выступлений. Так, согласно сообщению «Голоса» о первой лекции, прочитанной 29 января, *С.* не читал, а говорил: «Когда мы вошли в залу, лектор стоял уже на кафедре и говорил. Вот что он говорил» (Там же). Видимо, в том же смысле – в пользу отсутствия написанного текста – следует понимать и позднейшее воспоминание Л. Н. Толстого, не обманываясь словом «читать» (от «чтение», «лекция»): «Окинув взглядом аудиторию, он устремил взор в пространство и начал читать, пересыпая речь бесконечными немецкими цитатами» (см.: *Гусев Н. Н.* Лев Николаевич Толстой: материалы к биографии. 1870–1881. М., 1963. С. 476). Возможно, *С.* предварительно написал отдельные части текста выступления, наброски или план *ЧБ*, поскольку, по свидетельству Победоносцева в письме к Е. Ф. Тютчевой, иногда «читал по бумаге»: «Он (*С.* – *Ред.*) конфузлив, не владеет вольною живою речью и должен либо говорить медленно, с большими паузами, либо читать по бумаге» (*Победоносцев.* С. 221). Великий князь Константин Николаевич также отметил, что вторую лекцию, например, *С.* читал по «записке» (см.: Наст. изд. С. 543).

Об общем ощущении неудовлетворенности содержанием лекций *С.*, возникшей по разным причинам, сообщают его слушатели. Уже после первой лекции Б. М. Маркевич в «Голосе»[39], пожелав философу дальнейшего успеха и аудитории, каждый раз столь же многочисленной, как и на первом его чтении, выразил обеспокоенность в связи с общепонятностью лекций *С.*: «Не могу не выразить, однако, боязни, чтоб самый предмет этих чтений, требующий несомненно для полного его уразумения известной научной подготовки, не оказался не всегда доступным большинству слушателей, имея особенно в виду, что чтений предполагается целых двенадцать! Быть может, для пользы самого дела следовало бы несколько сократить объем программы и самому изложению придать несколько более популярный характер... Мне случилось слышать отзывы из среды светских дам, в большом числе собравшихся на первое чтение г. Соловьева: “Très beau, mais pas très amusant” (Прекрасно, но не слишком увлекательно (*фр.*). – *Ред.*). Не могу определить совершенно ясно, относилось ли “très beau” к предмету лекции, или к самому лектору; но “pas très amusant” говорилось, бесспорно, о читанном. Еще бы! Лорд Редсток с своим курьезным красноречием не в пример куда “plus amusant”... (более забавен (*фр.*). – *Ред.*)» (Голос. 5 февр. № 36; рубр. Листок).

---

[39] См. прим. [6].

К. П. Победоносцев посещал первые лекции *С.* и рассказал о них в письме к Е. Ф. Тютчевой от 18–19 февраля, т. е. после пятого чтения: «Здесь в Питере все теперь заняты лекциями молодого Соловьева – *о философии религии.* Я скучаю на всяких лекциях, но эти слушаю с удовольствием, не пропускаю ни одной. Дело, задуманное им – новость в России, приметная и много обещающая в будущем. Конечно, он еще молод, но успел вполне выносить в себе и обработать пропорционально предмет своих чтений для нашей публики. Рамка его – по содержанию своему слишком широка, необъятна для 12 часов, в которые он должен втиснуть свой сюжет. В ней не остается места никакому ясному развитию тех философских начал, которые он должен изложить – и это недостаток заметный. Притом он не привык к публике – и аудитория покуда угнетает его более, нежели возбуждает. <...> Но то, что он говорит или читает, связно и толково и до сих пор ни разу не вырвалось у него ни одно из тех бестактных выражений, которые слышатся у нас всякий раз, когда бывает попытка *секуляризовать* в аудитории для публики священные предметы. <...> Я высоко ценю это возбуждение интереса к идеальным предметам и понятиям. Соловьев неоспоримо – молодой человек с талантом и знанием» (*Победоносцев.* С. 221).

Лекции *С.* посещал М. О. Меньшиков, в 1878 г. – недавний выпускник Кронштадского морского технического училища, впоследствии – консервативный публицист «Недели» и *НВ*; о своих впечатлениях он вспоминал в некрологической заметке, посвященной *С.*: «Я помню, как страстно вслушивался я в каждое слово, ловил все оттенки мысли молодого философа. Я ждал, что вот-вот прозвучит откровение, и мы узнаем, наконец, тайну мира. Но я ждал и не дождался. Слова были прекрасны, но мысль темна. Чувствовалось великое стремление, но *силы*, захватывающей и влекущей, не было. Поэт, он хотел пересказать то, что для него самого было загадкой. Шла лекция за лекцией, и каждая возбуждала надежды и каждая давала неудовлетворенность. Не разочарование, а чувство чего-то несбывшегося хорошего, что должно быть и почему-то не случилось (*Меньшиков М. О.* Отголоски. LXXI // Неделя. 1900, 13 авг. Стлб. 1130).

Несколько иное впечатление о чтениях, более благоприятное для *С.*, сложилось у обозревателя «Современности», который как будто отвечал на приведенные выше высказывания о неудовлетворенности слушателей *ЧБ* и самим лектором: «По газетным, даже стенографическим, отчетам о чтениях г. Соловьева нельзя судить о непосредственном впечатлении, производимом ими на слушателей. В газетной передаче некоторые из прочитанных им лекций являются слишком сухими, отвлеченными, а на самых чтениях речь лектора очень вразумительна и достаточно жива. Заметно, между прочим, что мастерски-точное и последовательное изложение, а также ораторски-отчетливая дикция лектора производят благоприятное и возбуждающее впечатление» (Современность. 1878, 2 марта. № 24).

Петербургская пресса о *ЧБ.* Первые пять лекций вызвали живой интерес и получили положительные отклики прессы. Так, репортер «Современности» отметил, что публичные «религиозные» чтения, особенно для образованного общества, даже в столичных городах происходят редко, а *С.*, кроме того, пытается вместе с основными религиозными началами и представлениями популяризировать и общие философские понятия. Воздерживаясь от окончательных выводов до завершения чтений, обозреватель считает возможным сделать несколько общих замечаний. Первое из них представляет собой опасение в связи со сложностью предлагаемого *С.* материала (в этом отношении обозреватель «Современности» солидаризируется с соответствующим наблюдением Б. Маркевича в «Голосе», см. выше). Согласно плану лектора первые шесть чтений содержат главным образом вступительные и подготовительные суждения к исследованию существенного содержания христианской веры. Пока *С.* предложил некую совокупность «отвлеченных метафизических и логических положений», однако части образованных слушателей его суждения, полагает рецензент, могут показаться скучными и «головоломными».

Второе замечание еще раз подтверждает уместность инициативы *С.* в рассмотренном нами контексте религиозных потребностей российского общества: «Как бы то ни было, какие бы результаты ни вышли из чтений г. Соловьева, чтения его дают новое опытное подтверждение того нашего убеждения, что наше светское общество, не получающее обыкновенно удовлетворительного религиозного воспитания и образования, в последнее особенно время, весьма сильно жаждет всякого более или менее живого слова относительно предметов веры, что для удовлетворения своей религиозной жажды в этом отношении оно не находит почти никаких средств и пособий, благодаря существующему у нас маложизненному официально-церковному порядку отношений между пастырями церкви и обществом, что внецерковные религиозные чтения, даже независимо от внутреннего их достоинства, никогда не окажутся излишними или бесполезными по отношению к религиозному самообразованию общества». Впрочем, в отличие от «некоторой части образованных слушателей», а именно будто бы женщин и учащейся молодежи, сам обозреватель «Современности» не воспринимает чтения как излишне сложные: «Лекции продолжаются обыкновенно не более часа и потому никогда не бывают утомительны». В целом репортер поддерживает начинание *С.*, признавая его преимущество над иностранными проповедниками, влияющими на религиозное сознание образованного общества: «Во всяком случае, нельзя не желать большего и большего успеха чтениям г. Соловьева. Если в Петербурге находят для себя покровительство и почет разные заморские непризванные проповедники веры и благочестия, действующие лишь на слабонервную чувствительность и воображение известной части нашего общества и производящие своими проповедями с благочестивыми упражнениями какие-то религиозные

брожения с туманно-мистическим сектантским направлением, то г. Соловьев, каково бы ни было его призвание, имеет то преимущество за собою, что он человек не заморский, а свой, и до сих пор по крайней мере никаких туманных понятий не предлагал, а читал спокойно, ясно и отчетливо. Г. Соловьев заслуживает поощрительного одобрения, если посильно решился удовлетворить настойчивой потребности относительно публичных религиозных чтений в Петербурге».

Наконец, подчеркивая, что хотя *С.* и сказал в первой лекции о чуждости интересующих его вещей интересам современной цивилизации, обозреватель «Современности» придерживается несколько иной точки зрения: «Но в конце первой же лекции своей он дал понять, что отрицательное отношение к религии, развившееся собственно на Западе и знакомое нашему обществу лишь по западному влиянию, на русской почве не может найти для себя продолжения, тем более, что и западное человечество скоро, может быть, готово будет к воспринятию религиозного начала, призвание же России в настоящее время – положить начало религиозному возрождению и положительному разумному влиянию религии на общественную и социальную жизнь человечества. Находя эту последнюю мысль, в виду настоящего положения России и теперешнего состояния нашего общества, небезосновательною, мы не видим нужды отодвигать предметы православной веры от интересов современной цивилизации и культуры. Напротив, современное положение вещей всюду наталкивается на необходимость возможно скорейшего правильного уяснения предметов христианской веры и их отношения к жизни. Рассуждать о предметах веры, чтобы выразуметь их важность и основоположительный жизненный характер входит <...> в задачу современной культуры, по крайней мере культуры русского общества и народа, а это такая культура, которая могущественно и со славою заявила себя теперь пред лицом всей Европы!» (Современность. 1878, 2 марта. № 24. С. 1).

Однако при переходе к собственно богословской проблематике, т. е. на шестом чтении (см.: Наст изд. С. 76), публика столкнулась с содержательными и языковыми сложностями. Внимание общества к последующим чтениям *С.* не уменьшилось, тогда как на страницах газет они подверглись критике.

Первые критические суждения появились на страницах неизменно доброжелательного по отношению к *С.* «Голоса». «Лекция не имела никакого успеха. Все были утомлены изложением предметов, недоступность которых обыкновенному человеческому пониманию бросается в глаза и которые до сих пор никем не были объяснены удовлетворительно. <...> Публика не поняла в главном пункте лекции, можно сказать, ничего. Многие, что прежде не замечалось, измученные целым потоком непонятных фраз, уходили, не дождавшись конца лекции. Сам лектор чувствовал себя также не в своей тарелке, и, постоянно утирая пот со лица, не мог обеспечить этим ни своего положения, ни положения

слушателей, очевидно безучастных к его непонятным и сбивчивым объяснениям» (Голос. 1878, 7 марта. № 66; рубр.: Внутренние новости). Шестое чтение укрепило обозревателя этой газеты в сомнении относительно возможности успешно выполнить *всю* программу, предначертанную лектором: «Нам казалось несколько странным, что лектор внес в свою программу философского обсуждения религиозных вопросов между прочим и такие пункты, которые, составляя камень преткновения для самих богословов, с трудом могут входить в область философии и всего менее подлежат философскому обсуждению перед многочисленною аудиторией из светских людей разного пола, возраста и образования. Наши опасения сбылись». Обозреватель отмечает недоступность предмета лекции и для теоретиков, и тем более для широкой публики, а также явно неудачное изложение материала. Репортер высказывает и более частное подозрение о невозможности разумного постижения догмата о Троице и упрекает *С.* в излишней усложненности языка: «Если попытка объяснить троичность лиц в едином божестве не удалась, как заметил и сам лектор, такому столпу христианского вероучения, каков был бл. Августин, и такому глубокому мыслителю, каков был Лейбниц, то не требовалось большой проницательности, для того чтоб предсказать, что подобная попытка не удастся и молодому московскому философу <...> нельзя безнаказанно дотрогиваться до таких пунктов религии, которые, будучи легко воспринимаемы верою, едва ли когда-нибудь уступят философскому анализу и из предметов веры сделаются предметами знания, и что особенно не следует перед многолюдною аудиторией говорить языком, который с трудом одолевается при чтении» (Там же).

Отклик «Голоса» о шестом чтении почти дословно пересказывается (со ссылкой на эту газету) в «Современности», по завершении лекций посвятившей их критике шесть статей, которые были опубликованы на первой полосе, в том числе – как передовые[40].

6 апреля (№ 39) «Современность» поместила заметку об окончании публичных чтений *С.* Отчет появился прежде уже обещанного обзора содержания лекций, что свидетельствует о негодовании анонимного автора в связи репликой *С.* о «гнусном догмате» о вечных мучениях грешников, высказанной в ходе последнего, 12-го чтения (см. далее).

13 апреля (№ 42) передовая статья «Современности» была посвящена разбору содержания чтений *С.* в целом. Соглашаясь с оценкой лекций, содержащейся в «одной из распространенных наших светских газет» – «Голосе», согласно которой чтениями не были удовлетворены ни философы, ни богословы (см. выше), критик «Современности» считает необходимым более детально рассмотреть существенные ошибки

[40] Статьи публиковались без подписи, однако можно предположить, что в соответствии с традицией их автором был издатель-редактор, в данном случае – О. Е. Лозинский.

С. при решении им «весьма высокой и обширной задачи» – «показать разумность положительной религии; показать, что истина веры, во всей полноте ее конкретного содержания, есть вместе с тем и истина разума». Однако суждения рецензента всё же сохраняют характер обобщенных оценок и не касаются конкретных особенностей позиции *С.*

«Показать разумность такой истины путем именно философского анализа ее, – пишет рецензент, – было бы, конечно, интересно даже и в том случае, если бы философские соображения лектора, будучи субъективными выводами, ценными лишь для него одного, хотя сколько-нибудь сближали <...> современные научно-философские обобщения мыслящих людей с теми полными жизни представлениями, которые содержит в себе истина веры». Однако *С.*, полагает автор, понял свою цель иначе: не зная положительной религии во всей точности и строгости ее основных задач, *С.* не стремился изучить их, а взял на себя роль «какого-то религиозного реформатора». Ведь *С.*, по мнению рецензента, не просто находит современное состояние религии не соответствующим ее «идеальному достоинству», но хочет создать собственное религиозное воззрение и более того – выдать его за положительную религию, за новую, лучшую религию будущего. Между тем, продолжает критик, религиозное мировоззрение *С.* явно проигрывает непонятой им положительной религии: «Тогда как выдающееся свойство объективной христианской религии состоит в том, что она по существу своему может служить жизненным началом для всех – от младенцев веры до великих и гениальных умов человечества, г. Соловьев построяет такую систему мистического созерцания <...> которого никто и ни в каком случае не может взять для себя в руководство ввиду его жизненной непригодности и теоретической безотчетности. Положительная религия дает основания для трезвых суждений о мире, устраняет всякую спутанность понятий, относящихся к обыденной жизни людей, противоположна всему мечтательному и болезненному, а г. Соловьев сущность своего религиозного содержания полагает именно в той *ночной* стороне жизни, к которой относятся явления сомнамбулизма, ясновидения и спиритических фокусов, в той стороне, которая отрицает свет дня, как своего противника; г. Соловьев полагает особую важность во всем том, что способствует субъективной мечтательности и апатичному закрыванию глаз от действительных потребностей жизни». Видимо, по причинам практической «непригодности» и «теоретической безотчетности» критик не считает нужным подробно анализировать предлагаемую философом в качестве новой веры «систему мистического созерцания».

Кроме того, рецензент, как и обозреватель «Гражданина» А. Сонцев (см. ниже), усматривает недостаток идей *С.* в их «пантеистической подкладке», благодаря которой «по местам их невозможно было отличать от суждений и взглядов любого благочестивого мистика – пантеиста». Опять-таки, подобно А. Сонцеву (см.: Наст. изд. С. 513), рецензент «Современности» находит в соловьевском философском обосновании

догмата о св. Троице исключительно термины «известные в гегельянской философии» и отмечает: «А в воззрении его на грех как на факт необходимый и на явление в существе своем не злое, ибо он составляет лишь переходный момент к добру и есть даже то же самое добро, только не на своем месте, – было бы даже странно не видеть сходства с любою пантеистическою системою».

Однако сущность религиозно-философских воззрений *С.*, подчеркивает критик, заключается не в этих «побочных» суждениях, ведь «у г. Соловьева есть центральная религиозно-философская идея, о которой он объявил вместе с задачею своих лекций и которую действительно повсюду проводил, при раскрытии своих понятий относительно главнейших догматов христианства».

Центральной идее *ЧБ* – идее «Богочеловечности или живого Бога» – посвящены две публикации «Современности». В первой из них (20 апр. № 43) критик признает, что общество нуждается в объединяющей идее, в связи с которой могли бы восстанавливаться и пониматься основные элементы положительной христианской религии (см.: Наст. изд. С. 477–478). С этой точки зрения публичные чтения *С.* весьма своевременны и оправданны. Однако центральная мысль чтений *С.*, по мнению рецензента, не выражает существенного смысла христианской веры, а христианство, со своей стороны, не приходит к «мечтательному заключению», которым завершается религиозная философия *С.* Критик обвиняет *С.* в произвольных и бестактных выводах о положительных догматах христианства и в увлечении идеей, чуждой православия. Эта идея, полагает рецензент, не является новостью, а, кроме того, «вся философская обольстительность[41] ее для объяснения сущности христианства сразу же пропадает, если взять во внимание историческое происхождение этой идеи и ту неправославную почву, на которой в настоящее время она пользуется популярностью».

Данный тезис разъясняется в последней статье рецензента «Современности» о чтениях (22 апр. № 44). Обозреватель не ставит целью описание и разъяснение аргументативной стороны философии религии *С.*, ограничиваясь вписыванием его взглядов в систему координат, образованную схематично истолкованными осями католичества – протестантства – православия, и последующим выставлением оценок тем или иным позициям *С.* Обозреватель констатирует, что вопрос о «лице Богочеловека Христа» был камнем преткновения уже для раннего христианства

---

[41] Здесь анонимный автор вторит заявлению об обольстительности философии, содержавшемуся еще в указе 1850 г. о «реформе» преподавания философии, ср.: «в 1850 г. Высочайше повелевается для ограждения учащегося юношества “от обольстительных мудрований новейших философских систем” упразднить “по нетвердости начал и неудовлетворительности выводов” преподавание философии светскими профессорами» (*Мельгунов С. П.* Из истории студенческих обществ в русских университетах. М., 1904. С. 49).

и что «все ереси, вышедшие из иудейского и языческого направлений» прежде всего неправильно толковали Евангелие в этом вопросе. Он стал камнем преткновения и для западного христианства в его «несогласных с евангелием» католическом и протестантском направлениях. «Это западное христианство настолько оторвало себя от живой исторической связи с древнею вселенскою церковию, а вместе с тем и от евангелия, – утверждает критик, – что никеоцареградский символ, основанный на коренной заповеди Спасителя и содержащий в себе исповедание св. Троицы, как основного и существенного догмата христианства, перестал служить на Западе знаменем христианства. Запад отрекся от коренного догмата христианства и всю мирскую философию относительно сущности христианства сосредоточил в учении о лице И. Христа – Богочеловека». На этот западный путь понимания христианства и стал *С.*, поскольку, как утверждает его критик, он заявил, что «учение о св. Троице не принадлежит к существенным догматам христианства, что христианство будто бы лишь освятило этот догмат, выработанный еще раньше христианства, и что, наконец, будто бы христианские именно религиозные представления развиваются лишь из понятия о Христе – Богочеловеке».

Тем самым *С.*, по мнению обозревателя, противопоставляет себя «нашей православной церкви», которая «до сих пор верует, что, исповедуя св. Троицу, она именно этим догматом прежде всего ставит себя выше всего древнего дохристианского мира». Ведь понятие древнего мира о Боге определялось исключительно в связи с Его отношением к миру и человеку, тогда как христианское учение о Троице позволяет приблизиться к внутренней бесконечной жизни Бога самого в себе. Западное христианство увлеклось плодами древней классической культуры и в результате поставило ее выше христианского откровения. А «если, как думает г. Соловьев, вместе с западною философиею, лишь в понятии богочеловечности получается идея живого Бога, то сам собою навязывается дальнейший вопрос: живет ли Бог вне сознания людей и существует ли Он объективно, или идея Бога есть лишь иллюзия людского воображения, которая может находить самое разнообразное практическое приложение?». По мнению рецензента, трудно определить, как отвечает на этот вопрос *С.*, но для католиков живым Богом служит папа, «потому что Богочеловек-Христос в настоящее время не есть всё-таки действительно видимый, а след<овательно> и живой Бог». Но всё же, полагает рецензент, *С.* более склонен к протестантскому решению, которое в противоположность католичеству обожествляет каждую отдельную человеческую личность. Вместе с тем, самая близкая к *С.* среда – «это мистики всякого рода, для которых имя Христос является как бы магическим»: «Всякого рода сектанты-мистики в пользу двух соответствующих имен и понятий – Христа и любви – готовы уничтожить все другие христианские понятия и представления: для мистика достаточно этих двух имен, чтобы погрузиться в созерцание всеобщего

(универсума) или воображать, что в собственном его сердце вмещен весь мир».

И в научно-богословском отношении, полагает рецензент, *С.* более близок к протестантам, поскольку «широкая идея богочеловечности у новейших протестантских богословов входит в положительную моду в качестве именно основной идеи для построения системы христианского вероучения». При этом, утверждает критик *ЧБ*, философское пантеистическое мышление «приноравливается» к тем или иным христианским понятиям, придает им пантеистический оттенок и «незаметно перетолковывает все догматы христианства».

Рецензент находит даже конкретный источник, с которого копировал свои идеи *С.*: по его мнению, им является книга И. П. Ланге «Христианская догматика»[42]. Однако копия оказывается хуже оригинала, поскольку, как полагает рецензент, Ланге более осторожен в своих выводах: «что касается догмата о вечных мучениях грешников, то Ланге не возражает против возможности их, хотя и замечает, что заключать от возможности к действительности – неосновательно. Г. Соловьев, напротив, находит именно этот догмат до того неразумным, что будто бы его не стоит опровергать».

В целом, в унисон с мыслями обозревателя «Гражданина» А. Сонцева (см. ниже), анонимный рецензент «Современности» полагает, что *С.* не принимает во внимание, что «христианские догматы определялись в виду не *некоторых* только изречений св. Писания, а на основании *всего* слова Божия, и не только не в противоречии с отвлеченными аксиомами разума, но и в согласии с основными законами действительной жизни людей как существ нравственных; что поэтому никакой догмат нельзя представлять и объяснять как отвлеченную теорию, которая опровергается прямыми свидетельствами жизни и опыта». В заключение рецензент упоминает в обрисованном контексте об основных изъянах позиции *С.* Так, если *С.* смешал добро со злом, то для опровержения его теории достаточно и того, что непосредственное сознание и опыт каждого человека возражают против этого смешения. «Если г. Соловьев потерял всякую почву для уразумения христианского учения относительно вечного

---

[42] Имеется в виду немецкий протестантский теолог Иоганн Петер Ланге (1802–1884) и его сочинение «Christliche Dogmatics» (5 т., 1849–1850, новое изд. – 1870). Видимо, *С.* вряд ли мог «копировать» догматику Ланге, поскольку этот воспитанник школы Шлейермахера был поэтом в теологии: «О нем говорят, что его мысли сменяли одна другую быстро набегающими волнами, которые как-то захлестывали всякое спокойное размышление и всякое рациональное различение» (Ф. Лихтенбергер); его «Христианская догматика» «содержит много плодотворных и будоражащих мыслей, которые, однако, скрыты за массой смелых фигур и странных фантазий и до такой степени страдают отсутствием ясности выражения, что не могут оказывать сколько-нибудь длительного воздействия» (О. Пфлайдерер) (цит. по: http://en.wikipedia.org/wiki/Johann_Peter_Lange).

блаженства праведных и вечных мучений грешных, то это не значит, что это учение действительно так неразумно, как оно отпечатлелось в уме г. Соловьева. Г. Соловьев, – заключает анонимный рецензент, – сделал курьезное заявление, что осуждение даже одного грешника равняется отнятию блаженства у всех или осуждению на вечные мучения всех, а мы скажем ему: если бы в рай попал хотя один негодяй, он расстроил бы счастие и покой всех блаженствующих».

Серия статей, посвященных специально *ЧБ*, появилась и в журнале-газете «Гражданин». Они появились по окончании устных выступлений *С.*, когда рецензент «Гражданина» А. Сонцев (Сонцов) уже знал о скандальной реплике *С.* против «вечных мук», причем, вероятно, позиция *С.* по этому вопросу была известна кругу сотрудников этого издания еще раньше, в 1877 г., когда по неизвестным причинам в нем не появилось продолжение статьи «Вера, разум и опыт», содержавшее несколько иначе выраженное, но по существу то же суждение о «гнусном догмате» (см.: Наст. изд. Т. 3. С. 381). Установка А. Сонцева – одобрительная по отношению к замыслу создания православной философии религии и резко критическая – по отношению к исполнению этого замысла. Если отвлечься от оценки частных критических суждений Сонцева, можно констатировать, что рецензент сформулировал общее понимание представленной *С.* концепции, попытавшись объяснить неслучайность отрицания «догмата о вечных муках» грешников в рамках философии религии *С.*

В первой статье, опубликованной 16 мая 1878 г., рецензент «Гражданина» утверждает, что соловьевский замысел «философии религии» внушал ожидание, что под религией имеется в виду не религия вообще, а христианская религия. С его точки зрения, философия религии может соответствовать собственным теоретическим притязаниям в том случае, если она демонстрирует полное согласие с откровениями Ветхого и Нового завета, оправдание разумом веры в Богочеловека, явившегося в мир, а кроме того, не является придуманной системой, но адекватно обосновывает разумность положительной религии. Причем А. Сонцев ожидал от чтений *С.* «полного оправдания и пояснения» истин православия. Он уточняет: «Но такая “философия религии” должна быть логична и последовательна. Она не может отвергать данную в религии истину словом – священным писанием, и делом – в исторических событиях; не может изменять себе самой и религии, внося рознь и разлад между словом откровения и размышлением о нем, именно не признанием божественной истины слова Божия во всей его полноте содержания, как она признана всем христианством, начиная со вселенских соборов и до нашего времени». Иными словами, рецензент ожидает от философии религии в первую очередь полного соответствия всему идейному комплексу, представляемому положительной религией, т. е. в ее откровении и историческом существовании и развитии. При этом он считает, что религия цельна и едина и сама в себе: «ни одно звено из этой золотой

цепи не может быть вынуто не лишив остальных связи между собою, не нарушив единства». Именно это единство должна, по мнению рецензента, сохранить и философия религии, поскольку только в таком случае она может быть логичной и последовательной.

Этим требованиям, полагает рецензент, предложенная *С.* философия религии не отвечает, больше того, смысл его чтений противоречит христианской религии. А. Сонцев утверждает, что философия *С.* является языческой и в лучшем случае есть «философия новейшего язычества – спиритизма». Языческая точка зрения, полагает рецензент, не определяет Бога как Творца мира и не видит существенного различия между добром и злом, тогда как «одно с другим так тесно связано, что только истинная вера в Бога дает и ясное сознание и знание добра и зла». Влияние же христианской веры, «невольно» испытанное *С.*, по мнению рецензента, лишь вносит лишнюю неясность и не позволяет составить отчетливого представления о «придуманных» *С.* «теогонии и космогонии».

Во второй статье (Гражданин. 1878, 28 мая. № 21/22. С. 408–410) А. Сонцев предлагает краткий обзор первых шести лекций *С.*, оставляя для следующей статьи рассмотрение догмата о Св. Троице, затронутого *С.* в шестом чтении. Рецензент отмечает, что *С.* в своей критике материализма выражается определенно и правильно отстаивает духовную точку зрения. Так, он справедливо обличает социализм и позитивизм как позиции, которые основываются лишь на частных фактах и условиях, не заключающих в себе ни правды, ни истины. Поэтому «вся западная цивилизация, проникнутая теперь этими несостоятельными разъединенными с безусловным началом стремлениями, впадает в пессимизм, признавая и что "всё в мире зло, обман и страдание"». Однако, утверждает А. Сонцев, справедливая критика материализма у *С.* всё же недостаточна, поскольку ею достигаются только чисто формальные определения.

Рецензент «Гражданина» полагает, что «лектор в заключении своего первого чтения уже наметил то уклонение своей философии от истины нравственной, которым запечатлен весь характер его философствования, высказав мысль, что состояние западной цивилизации – оказывающееся в разъединении с безусловным началом, в самоутверждении воли личной, – совершенно необходимо, чтобы достигнуть воссоединения с безусловным началом: потому что надо сперва иметь свою волю, чтобы было от чего отказаться». Точка зрения рецензента основывается на мысли, что *С.* тем самым вводит необходимость зла – «под условием, впрочем, чтобы его только никто не признавал злом». А. Сонцев отмечает, что во 2–6 чтениях *С.* проводит мысль о духовности и безусловности человеческой личности. При этом *С.* утверждает, что человек обладает безусловностью лишь потенциально, в отличие от Бога, который безусловен актуально. Между тем, по мнению рецензента, *С.* забывает о христианской истине: «Мысль о божественности личности человеческой <...> может быть основана только на соединении человека

с Сыном Божиим который усыновил человечество своему Отцу Богу. Следовательно, не сказав об усыновлении, нельзя говорить о божественности человека». *С.* же, утверждает рецензент, везде говорит о Боге как о безусловном начале, о бытии которого рассуждать бесполезно, если нет ясного понимания содержания божества. Откровение предлагает это содержание только вере и чувству, а не сознанию, философ же стремится представить христианское откровение как идею, сознаваемую разумом. Но ведь философское сознание, продолжает А. Сонцев, должно воспринять в себя откровение, а у *С.* понятие о Боге сводится только к рассуждению о бытии и содержании, и он нигде не выражает представления о Боге как Творце и Судии мира. Оставляя в стороне это последнее, полагает рецензент, *С.* не выполняет задачу, поставленную им самим для философии религии.

Кроме того, по мнению А. Сонцева, *С.* неверно представляет буддизм, идеализм Платона и ветхозаветный монотеизм как ступени перехода человеческого сознания от его природного содержания к постижению явления богочеловечности. Последний, соглашается рецензент, действительно был приготовлением к явлению богочеловека, а первые два учения не знали истинного Бога и потому не могли быть ступенями к познанию и осознанию «вочеловечения Сына Божия». Так, буддизм отверг ложных богов, но, не зная истинного Бога, предался нирване; и хотя его цели были противоположны безбожникам (ведь буддисты хотели смириться и делать добро), однако их мотивом был страх страдания от перерождений после смерти. Тем самым буддизм не был освобождением человеческой личности от власти обожествленной природы, он отдал себя под власть страха и полностью погрузился в природу, поскольку ему больше негде было искать самоуничтожения.

В связи с оценкой *С.* роли платонизма в подготовлении к восприятию христианского откровения А. Сонцев утверждает, что *С.* «не знает в своей философии религии Бога, познаваемого верою, как этому учит особенно апостол Павел в Посл. к евреям гл. XI. Для него Бог относится к миру как субъект к своему содержанию, он как будто опасается, чтобы Бог не остался только бытием пустым и скудным по внутреннему существованию своему». Рецензент признает, что платонизм действительно положил правильное основание человеческому идеальному мышлению, но не стал ступенью к сознанию Богочеловечности, поскольку для первого нужен разум, а для второго – вера, которые представляют собой разнородные способности.

В обзоре, напечатанном 8 июня 1878 г. (№ 22. С. 433–436), А. Сонцев подчеркивает, что последние шесть лекций посвящены именно «центральной мысли чтений идее Богочеловечности или живого Бога». Общие претензии рецензента сводятся, во-первых, к неясности мысли и изложения *С.*: «величайший во вселенной предмет был продуман легкомысленно, изложен темно и сбивчиво и совершенно с духом и смыслом слова живого Бога несогласно и несогласимо». Во-вторых,

А. Сонцев обвиняет *С.* в эклектизме, который объясняется допущенным *С.* плагиатом, поскольку тот заимствует идеи философии откровения Шеллинга и философии религии Гегеля. Поэтому, если бы *С.* ограничился изложением взглядов этих двух философов, дополнив их идеями Канта из «Религии в пределах одного только разума» и сопроводив всё это «объяснением, исправляющим погрешности западного философского богословствования, изложение его было бы полнее, яснее и глубже и он поступил бы скромнее». Заимствовал *С.* и у Платона – мысль о мировой душе, которую применил к христианским воззрениям. Некритическое изложение идей немецких философов, в-третьих, свидетельствует о том, что *С.* забыл, что западные философы-христиане находятся вне единой апостольской Церкви, и поэтому их философствование о Боге не может быть «принято без критики умом, подчиняющим себя вселенской истине православия». Но и, в-четвертых, православие «у него делается мертвою формулою механического, если можно так сказать, внешнего развития религиозного, не имеющего ничего общего с содержанием Церкви живого Бога, которого, однако же, философ, по-видимому, хотел приблизить к человеческому сознанию своими философскими чтениями».

Прежде чем перейти к конкретному рассмотрению 7–12-го чтений, рецензент обращается к размышлениям *С.* о Триедином Боге, которым было посвящено 6-е чтение. Чтение о троичности лиц в едином Божестве, по мнению Сонцева, содержит темное и неправомерное смешение языческого воззрения с христианским. Общая мысль А. Сонцева заключается в том, что невозможно искать элементы христианства в язычестве, не знавшем Христа. Прежде всего, рецензента не устраивают идеи *С.* об историческом развитии идеи троичности и единства Бога. «Каким путем и образом эллинское *познание* (?) божества как всё, познание, в котором не находилось знания истинного Бога, могло соединиться с божественным откровением, данным евреям, Единого, Сущего Бога и произвести учение о Триедином Боге? Разве ложь и истина соединимы в одно?». Беспочвенным считает рецензент и утверждение *С.*, что первые элементы учения о Триедином Божестве сформулированы «предшественником христианства иудеем Филоном, который по верованию своему был собственно язычник и в своих сочинениях, проникнутых платонизмом <...> не представляет никакого понятия о св. Троице». Ведь Филон, во-первых, не признает Бога Творцом мира из ничего, а во-вторых, «он говорит о божественном слове как о старшем сыне Бога, внутреннем слове, и о втором сыне как о внешнем, проявленном слове, которое произвело “царскую мудрость”». В результате у Филона фигурируют четыре деятеля: Бог, два его сына и царская мудрость, – что не соответствует догмату о Триединстве Бога.

В уклонениях в язычество, полагает рецензент, *С.* пошел дальше своих учителей – Шеллинга и Гегеля. Пользуясь общей схемой последнего, *С.* предлагает определение троичности лиц Единого Бога, которое «всё сводится на некоторое как бы движение, или выхождение из

своей сущности и возвращения в нее, что и являет три проявления». Это совершенно формальное определение, замечает А. Сонцев, никак не связано с данным в откровении пониманием Триединства Бога, которое вмещается в формулу «Бог Отец, Сын Слово отче и Дух святый». Святые Отцы, насколько это возможно, разъяснили данный догмат, и у философии религии нет основания обходить его откровенное содержание. В конечном счете, полагает рецензент, следует признать его непостижимость средствами философии и оставить попытки поставить ложь на место истины.

Лишь благодаря непоследовательности *С.* удалось, утверждает рецензент, признать Христа собственным содержанием христианства. И это содержание, полагает А. Сонцев, не имеет ничего общего с мнимыми элементами христианства, якобы открытыми до явления Христа: «Всё, что в язычестве являлось в искаженном виде как пессимизм, идеализм, темное представление о трех силах мира, а не о трех лицах Бога, Которого язычники не знали, не вошло в христианство <...> Христос открыл сущность Божества в меру сил человеческой природы, и сущность духа человеческого и его законов, независимо и самобытно, и в мире уразумели природу зла не так, как понимал его буддизм, а царство небесное явилось не тем идеализмом, о котором говорили платоники, равно и догмат св. Троицы, явленный Христом, было бы странно сравнивать с учениями Филона и неоплатоников, никогда не знавших о св. Троице».

Рецензент «Гражданина» подвергает критике и концепцию всеединства, сформулированную *С.* в 7-м чтении. «Здесь Бог признается имеющим свой организм, единство и множественность, состоящую из идей, существ с определенным содержанием (мысль, напоминающая философию Платона), и вечно осуществляющим свое содержание во Христе (то есть в Сыне, Слове), то есть осуществляющем *всё*». Философия всеединства ведет не к должному признанию непостижимого разумом Божества св. Троицы, а к смешению существ сотворенных, духовных с Богом, в котором «они будто бы вечно пребывают». Иными словами, по мнению рецензента, *С.* не только неверно понимает Бога Творца, но и не устанавливает адекватных отношений между Богом и миром. У *С.* «Бог является как бы подчиненным необходимости иметь свое содержание, свой организм. Г. Соловьев, – возмущается рецензент, – старается спасти и защитить жизнь Божества от упрека в скудости его внутреннего содержания!». Между тем истинная вера этого не опасается, но возвещает, что была вечность Бога, когда не существовало мира и никаких сотворенных существ, а «Бог пребывал в могуществе и силе своего существа в непостижимой и невыразимой полноте жизни божественной». Соловьевская множественность идей в организме Божества на самом деле, утверждает рецензент, есть созданный Богом духовный мир ангелов, который не составляет Его части, поскольку Бог неделим.

Разбирая 8–12-е чтения, А. Сонцев обвиняет *С.* в непринятии члена символа веры «верую в Бога Творца». Отсюда, по мнению рецензента,

вытекает ряд ошибок *С.* в важнейших вопросах христианского мировоззрения (каковы бессмертие человека, всемогущество Бога, свобода и субстанциальность человека, природа зла) и ошибочное введение им в философию религии внешних для ее истинного содержания концептов (таких как «мировая душа»).

Первые же критические доводы А. Сонцева свидетельствуют, видимо, о недостаточно отчетливой границе, проводимой *С.* между вечным божественным миром идей и миром природы и истории. Во всяком случае, рецензент утверждает, будто *С.* убежден в совечности Богу мира, который «будто не создан, а проявлен Им, и притом это проявление происходит вечно». Именно отсюда рецензенту «ясно», что *С.* не принимает христианского символа веры в части «верую в Бога Творца», о чем упоминалось выше. Этим недостатком рецензент объясняет другие догматические погрешности *С.*: «Отсюда у нашего философа *вера* в существование человека до его рождения, *вера* в вечность универсального человека, в *вечную мировую душу*». Так, *С.* думает, полагает обозреватель, что человека можно спасти для вечной жизни только в том случае, если признать его вечным до рождения. Это свидетельствует об ограниченности философии, неспособной признать всемогущество Бога Творца. Предсуществование души, подчеркивает рецензент, к тому же было осуждено на пятом вселенском соборе. Постулируемая *С.* свобода человека, по мнению Сонцева, тоже принижает Бога, поскольку она делает человека причастным свободе божественной сущности, субстанциальной частью божества. А «материя, из которой произошел мир, будто бы находилась в Божестве, или, иначе, материя вечна, как и Бог, что наш философ и утверждает вместе с языческою философиею». Эти тезисы рецензент критикует как несогласные с христианской верой: «Бог *создал* мир из *ничего* и человека создал бессмертным и свободным, так что он есть творение и не составляет части Божества, Бог неделим. В противном случае Божество утрачивает свою сущность, что и произошло в языческих религиях».

Соединив человека субстанциально с Богом, подмечает далее рецензент, *С.* должен был объяснить, «откуда произошло зло, если источник свободной деятельности человека в Боге, верховном добре?». Соловьевское решение этой проблемы рецензент иронически называет «гениальным», поскольку *С.* не признает реальности зла, объявляя его лишь самоутверждением отдельного бытия в его отдельности. Поскольку же Богу не от кого самоотчуждаться, и нет никого, по отношению к кому он мог бы самоутверждаться, *С.* и заключает, что причина зла кроется всё же не в Боге, а в мировой душе, которая, пребывая вечно в источнике добра, делается злой лишь на время. Однако, замечает рецензент, получается, что причина зла косвенно заключается в Боге, который попустил злу произойти в мировой душе. Ведь, согласно *С.*, высшее благо не могло бы осуществить своей любви без существования зла и страдания: «Эта немощь высшего блага поэтому и есть причина зла для той цели, чтобы

проявить свое благо-любовь». А. Сонцев сожалеет, что *С.* «напрасно потрудился уничтожить "духа зла и хаоса", явившегося по его мысли в мировой душе: принятие его, только не в качестве помощника Христу при создании мира, навело бы его на путь различения добра от зла».

Соловьевское понимание зла, отмечает рецензент, вносит противоречие и в истолкование христианских истин и смысла исторического процесса: «Понятно, что искупление Христом рода человеческого, с точки зрения г. Соловьева, становится призрачным, спасение ненужным; ибо от несуществующего зла спасать нет надобности, ведь и без того опомнилась бы мировая душа и довершила бы начатый ею процесс соединения с Богом. Но дело в том, что реальность всего явленного в мире Христом, всего осуществленного Церковию в слове и деле, принудила г. Соловьева прибегнуть к непоследовательности и принять то, что не подходит к его теории о Богочеловечности. Он, однако же, протестует против последствий принятого им невольно. Оттого г. Соловьев превращает откровенное слово предведения о принесении собою жертвы Сыном Божиим за грехи мира в постепенность воплощения в космогоническом процессе, в дочеловеческом мире, и не соглашается принять целию вочеловечения сына Божия, – именно взятия на себя наказания за грехи всего мира, чтобы удовлетворить правосудию Божию. <...> Что нам говорит тайна Евхаристии, символ веры, *все* церковные молитвы и *всё* священное писание, где только речь идет о жертве принесенной на кресте Иисусом Христом за род человеческий? <...> Для целой вечности и всеми верующими принята эта истина, ибо ею дана вечная жизнь роду человеческому». *С.* же лишает Бога правосудия и милосердия, поскольку будто бы лишает Его права вершить последний Суд. В связи с этим А. Сонцев резко критикует «дерзкое слово» *С.*, отрицавшего вечные муки грешников (подробнее см. ниже).

По завершении чтений «Голос», задав вопрос, разрешил ли философ поставленную перед собой задачу «показать разумность положительной религии; показать, что истина веры, во всей полноте ее конкретного содержания, есть вместе с тем и истина разума» – отвечал: "разумеется, нет". Обозреватель "Голоса" констатировал общее недовольство публики лекциями: богословы остались недовольны «потому, что он рассуждал не по-богословски, философы потому, что не могли принять его теософских, мистических и, во всяком случае, произвольных построений за настоящую философию; не была удовлетворена этими лекциями и масса публики, потому что ничего не могла вынести ни для мысли, ни для чувства – из таких темных и бессодержательных понятий, как мировая душа, дух хаоса, тело человечества и т. п.» (цит. обзор: Современность. 1878, 13 апр. № 42).

Высказывание *С.* о «гнусном догмате» (заключительная лекция). 2 апреля 1878 г. в ходе заключительного, двенадцатого чтения *С.* назвал «гнусным» догмат о вечных мучениях грешников в аду. Это суждение

навлекло на *С.* осуждение со стороны всех обозревателей, писавших о *ЧБ.* В отчете о 12-м чтении репортер «Голоса» уделил особое внимание этому высказыванию *С.*: «Вчера <...> г. Соловьев заключил свои *лекции по философии религии* <...> Более оживленные, чем прежде, рукоплескания проводили лектора с кафедры. Но эта особенная оживленность вчерашних рукоплесканий не была наградой за весь курс лекций, в котором молодой философ разъяснял петербургской публике с своей точки зрения сущность вопросов, имеющих живейший интерес для современного человека. Она была вызвана некоторою особенностью последней лекции, в которой лектор прямо заявил свое несогласие с учением христианской церкви о вечных мучениях. Эта резкость, по нашему мнению, была совсем не нужна для доказательности его положения и повредила серьезности впечатления, какое вызывалось содержанием лекции. Мы не смеем думать, чтоб лектор старался усилить впечатление чисто внешними средствами и искал наиболее живых рукоплесканий при окончании курса; но полагаем, что тут сказалась молодость, увлекшаяся при встрече с особенно дорогою мыслью и с собою не совладавшая. Отнесшись к предмету лекций г. Соловьева с полною серьезностью и обращавши на них всякий раз внимание публики своими отчетами, мы считаем себя тем более вправе высказать <1 нрзбр> упрек, что он может предупредить толкование вчерашнего случая в более неблагоприятном смысле. Мы так дорожим свободой публичного слова, у нас еще так мало обеспеченной, что боимся малейшего случая, способного подать повод к ее стеснению и еще большему ограничению» (Голос. 1878, 4 апр. № 94). В «Голосе» сообщалось, что, по мнению *С.*, учение о вечных муках противоречит разуму, нравственному чувству и духу христианской любви (подробнее ниже: С. 536). «Голос» очевидно вынужден был несколько смягчить заключительную часть соловьевского «чтения» – в действительности лектор выразился значительно более резко, о чем газеты консервативного направления не сочли возможным или нужным умолчать.

Обозреватель «Гражданина» подробнейшим образом останавливается на допущенной *С.* «догматической вольности». Приводимый ниже фрагмент из отзыва А. Сонцева дает наиболее ясное представление как о сказанном самим лектором, так и о сущности выдвинутых против него обвинений:

«Нельзя Бога лишать правосудия и милосердия и невозможно у него отнять суд, на что посягнуло слово, произнесенное лектором в заключение двенадцатого чтения, слово, с негодованием отвергнувшее вечный суд Бога, вечные муки, уготованные диаволу и нераскаянным грешникам. Мы не произнесем дерзкого слова, которое решился в слух многочисленного православного общества произнести лектор; но вместо негодования, по справедливости заслуженного г. Соловьевым, мы пожалеем, что философствующий о Богочеловечности не вспомнил, против кого он произнес это слово, кого уличил в неправде! Историче-

ское христианство, сказал он, принимает вечные муки, и это надобно теперь, по его мнению, с негодованием отвергнуть.

О нет, так нельзя вводить в заблуждение православных людей, с такою жаждою духовного просвещения собиравшихся на чтения. О вечных муках сам Христос говорит яснее всех, кого Дух Святый вдохновлял после к пронесению Его слова, "до последних земли", чтобы "если кто будет веровать и креститься, спасен будет, а кто не будет веровать, осужден будет". Укажите затем, где в св. писании, у отцов Церкви, в молитвах церковных, говорится об этом иначе? В какой *христианской* церкви в настоящее, наше просвещенное время, а не в историческое, отвергаются слова Христа о вечных муках? Отвергнуть их – надобно отвергнуть суд Божий, искупление мира Сыном Божиим и всё откровение. Вселенский пятый собор принятие вечных мук утвердил» (Гражданин. 1878, 8 июня. № 22. С. 436).

Резкой критике соловьевское высказывание по поводу догмата о вечных мучениях подвергла газета «Современность». Напомнив, что ранее редакция «с сочувствием» отнеслась «к предприятию г. Соловьева споспешествовать делу религиозно-общественного образования», и, пообещав в ближайшем номере коснуться «внутренней стороны чтений», автор довольно пространной для газеты передовицы выражает разочарование завершающей цикл лекцией и особенно – ее концовкой и считает «нравственным своим долгом ответить на окончание этих публичных чтений публичным же словом». Автор признает, что первые чтения, имевшие историко-философский характер, «пользовались полным успехом и, можно сказать, заслуженно»; однако, по его мнению, когда *С.* перешел к лекциям «специально-религиозного содержания», его успех «столь же заслуженно <...> сильно поколебался». Причину этого обозреватель видит в «степени действительной компетентности лектора» в отношении названных тем. Чувствуя падение интереса публики и прессы, *С.*, полагает критик, намеренно прибегнул «к недостойному уважающего себя оратора, а тем более религиозного лектора и философа, средству искусственного возбуждения публики» и «дал своим лекциям в высшей степени печальное заключение, несогласное с самыми простыми приемами принятого в обществе приличия».

Обозреватель не возражает против того, что *С.*, не найдя в христианском догмате о вечных мучениях грешников «разумного признания», высказал свои соображения по этому поводу. «Но г. Соловьев счел почему-то нужным привести себя на этот раз чуть не в экстаз, обозвал упомянутый догмат "*гнусным*" и затем с особенною также ажитациею еще раз настоял на этом ругательном выражении. "Я говорю: *это – гнусный догмат*", с силою повторил г. Соловьев. Серьезная часть публики отнеслась снисходительно к этой ребяческой выходке г. лектора, а легкомысленная – наградила его за эту фразу несколькими лишними аплодисментами».

Далее анонимный автор задается вопросом: чего хотел достигнуть *С.* своим высказыванием («этою грубою выходкой»)? – и формулирует несколько объяснительных предположений: «Произвесть скандальное впечатление к невыгоде официальных служителей церкви и возвысить свое светское понимание веры? Оскорбить христианское чувство искренно верующих людей, которые поддерживали религиозные чтения лектора своим посещением и вниманием, как дело благое? Заявить свой философский либерализм? Демонстрировать свободу слова в религиозных вопросах?». Эти вопросы остаются риторическими; подлинную причину вызывающего поведения *С.* обозреватель «Современности» усматривает в «умственной и нравственной недозрелости» и «крайней самомнительности» философа. «Трудно себе представить, – продолжает обозреватель, – чтобы нашелся серьезно мыслящий человек, который прямо пред глазами публики поступал бы наперекор тому, что берется проповедовать»: с одной стороны, *С.* «причисляет себя к русским философам, к мыслителям-славянофилам», из его слов вроде бы следует, что он является «не только патриотом, но и носителем русского духа и русской жизни». В то же время «требований развития русского общества он решительно не понимает» и прибегает к приемам «западного ораторства», которые для российского общества совершенно бесполезны: ведь на Западе «бранные выходки ораторов <...> могут иметь практическое значение» и в религиозной области, воздействуя на толпу с целью политического использования плодов такого возбужденного состояния «общественной массы». В России же «публичная кафедра, особенно по религиозным вопросам» является «восполнением школы»: публичная аудитория здесь посещается «не ради сильных ощущений и ажитаций <...> а чтобы восполнить свои знания, проверить свои суждения», и религиозные чтения «могут существовать не для пропаганды известных воззрений, а имеют лишь образовательное значение». Потому «всякие выходки здесь неуместны».

Впрочем, критик не видит большой опасности для общества в скандальном высказывании *С.*, поскольку подобное, говорит он, «всюду можно слышать от неглубоких рационалистов», и такого рода заявления давно перестали оспариваться по их «несостоятельности и безжизненности». Потому, полагает обозреватель, «серьезные люди этой выходкой не оскорбятся, хотя и опечалятся», а «официально-церковного противодействия» *С.* не встретит.

В заключение обозреватель газеты «Современность» советует *С.* поучиться у А. С. Хомякова «серьезности мысли, а вместе и достойному тону речи в суждении о предметах веры, имеющих догматическую важность в церкви» (По поводу окончания публичных чтений г. Соловьева по философии религии) // Современность. 1878, 6 апр. № 39; Б. п.).

Отклики на последнюю лекцию *С.* встречаются в переписке современников. «Сегодня Соловьев кончает свои лекции, – писал Страхов накануне последнего чтения, 2 апреля 1878 г. Толстому. – Из них вышло

нечто очень невинное – если он сегодня чего-нибудь особого не скажет» (*Переписка.* С. 158). Вполне вероятно, что Страхов, пользовавшийся в те годы особым доверительным отношением *С.*, мог быть осведомлен о тех идеях, которые тот намеревался заявить во время последнего публичного чтения. В следующем письме к Толстому, посланном только неделю спустя, 9 апреля, Страхов подробно делится своими впечатлениями: «Эта лекция была очень эффектна. С большим жаром он сказал несколько слов против <...> догмата о вечных мучениях. Конечно, он готов был проповедовать многие другие ереси, но очевидно не смел, и выбрал этот догмат для того, чтобы вполне ясно высказаться. Соображая теперь все его лекции, я вижу, что он хотел произвести *синтез востока* и *запада*, слить в одну систему атомизм, дарвинизм, пантеизм, христианство и т. д. Дать всему свое место – задача хоть куда, но, во-первых, она не исполнена, а во-вторых, не видишь и тени того оригинального приема, который бы давал надежду, что ее можно исполнить. Божество, первоосновное начало, достигает своего полного осуществления в человеке. Теперь мы находимся в процессе этого осуществления; люди отошли от первоосновы, но должны со временем вернуться к ней, примириться с Богом, то есть стать его полным осуществлением – и *будет Бог всяческая во всех* (Ап. Павел). Грех и материя – необходимые условия этого процесса. Выходит пантеизм совершенно похожий на гегелевский, только с вторым пришествием впереди. Каббала, гностицизм и мистицизм – внесли тут свою долю. Но всё это разлетелось, как дым, и ни одной мысли не осталось у меня от всех лекций» (Там же. С. 160–161). Толстой в ответном письме от 17 апреля ограничился тем, что уничижительно по отношению к *С.* пенял Страхову за излишнее внимание к чтениям: «Меня за Вас оскорбило то, что Вы унизились до того, что рассматриваете внимательно такой сор» (Там же. С. 163).

Рискованный с богословской точки зрения пассаж вызвал особое раздражение у К. П. Победоносцева (хотя он и не присутствовал на лекции *С.* и вынужден был судить с чужих слов); в пространном письме к Е. Ф. Тютчевой от 2–3–5 апреля, посвященном различным актуальным общественным событиям, он коснулся и последней лекции своего недавнего протеже: «Сегодня последняя лекция Соловьева. Я не поехал слушать ее. Эти лекции мне надоели. Болезнь прервала их для меня на месяц, потом я слушал его в прошлую пятницу и вышел с неприятным впечатлением. Выступать с такою программою – большая претензия для молодого человека. Но всему есть мера. Есть сюжеты столь возвышенные, что неприятно, когда их касаются поверхностно <...> А сегодня он предпринимает говорить про Воскресение и Вознесение. Я очень рад, что он кончает, и желаю от души, чтобы он обрел неудовлетворенность своими лекциями». 5 апреля в том же письме Победоносцев дописывает: «Лекции Соловьева кончились. Я не был на последней, и очень доволен, что не был. Представьте, что этот молодой человек, говоря о Воскресении и будущем суде, публично опровергает учение о вечной

казни грешников, и один раз назвал это учение "гнусным догматом"! <...> Этого я не могу простить Соловьеву и не могу причислить его к сериозным и православным защитникам веры. Это опять тот же нигилизм личного самолюбия, личной гордыни, личной мысли, только в ином виде» (*Гальцева, Роднянская.* С. 232–233).

Неосторожное высказывание *С.* на последней лекции долго волновало петербургскую «общественность»; так, в письме к О. А. Новиковой 22 мая 1878 г. *С.* сообщил следующие курьезные подробности, характеризующие его репутацию в определенных столичных кругах: «Одна особа изрекла про меня: "Вот и этот нигилист". А другая особа, встретив меня на Невском, торжественно мне доказывала перед "изумленным Петроградом", что отрицать вечность геены огненной гораздо хуже, чем отрицать бытие Божие» (*Письма.* (4). С. 163).

К. Н. Леонтьев усмотрел в отрицании вечных мучений грешников нечто эвдемоническое и написал об этом Вс. С. Соловьеву из Оптиной пустыни (см. ниже: С. 527).

Между тем весьма ценимый Леонтьевым оптинский старец о. Амвросий, беседовавший с *С.* и Достоевским во время их посещения Оптиной пустыни летом 1878 г., знал о суждении *С.* о догмате о вечных мучениях грешников и впоследствии посчитал необходимым защитить *С* от обвинения в неверии в будущую жизнь (Душеполезное чтение. 1892. № 1. С. 46). Автор книги об Оптиной пустыни сообщил: «Нам лично о. Амвросий сказал (по поводу полемики К. Н. Леонтьева с Соловьевым о сочинениях Данилевского: "Спроси-ка Соловьева, как он *думает о вечных мучениях*?". В этих словах старца исключается всякое сомнение относительно веры Соловьева в будущую жизнь» (см.: [*Ераст* (*Вытропский Е. К.*)][43]. Историческое описание козельской Оптиной пустыни и Предтечева скита (Калужской губернии). Вновь составленное Е. В. Свято-Троицкая Сергиева Лавра [Сергиев Посад], 1902. С. 125); эпизод этот привлек внимание В. В. Розанова (*Розанов В. В.* Около церковных стен. СПб., 1906. Т. 2. С. 118; см. также: *Гальцева, Роднянская.* С. 233).

Из приведенных свидетельств современников может сложиться впечатление, что *С.* произнес вызвавшие столь широкий и отрицательный резонанс слова из юношеской запальчивости, не обдумав сколько-нибудь основательно высказанную мысль. Так, будущий обер-прокурор Св. Синода В. К. Саблер, в конце 1870-х годов – доцент Петербургского университета, рассказывал С. М. Лукьянову о своем разговоре с *С.* на тему о «гнусном догмате»: «Когда он (*С.* – *Ред.*) на лекциях о богочеловечестве выразился неосторожно: "...гнусное учение об аде", я спросил его <...> думал ли он, что употребит такое выражение, когда всходил на кафедру. При этом я высказал предположение, что его на-

[43] Автор установлен по каталогу Российской государственной библиотеки, в котором указан и источник: Неизвестная Оптина. СПб., 1990. С. 4.

электризовала аудитория, атмосфера сочувственного внимания и т. д. Соловьев признался, что выражения этого он заранее, действительно, не подготовлял» (*Лукьянов*. 3 (2). С. 201). Свою позицию *С.* откровенно изложил в кругу своих друзей по *ОЛДП*; 20 мая 1878 г. Киреев записал в дневнике: «Соловьев хотя и сожалеет о своих выражениях ("гнусный догмат" о вечных муках, о вечном наказании), не соглашается однако с тем, что мысль его не верна. Дело в том, что этот вопрос, как и многие другие, в нашем богословии совершенно не разрешен. Конечно, вообще принято мнение, что слова Христа должно прямо понимать в смысле вечный aeternus, "нескончаемый", – но есть голоса и против такого толкования. Некотор<ые> говорят, что слово "век" должно понимать в смысле от века (mipa) (enfants du siècle), другие, что это есть фигуративное изображение продолжительного времени. Вопрос этот сложен: с одной стороны, не подлежит сомнению, что нам дана a) возможность не грешить (свобода воли), и b) указания на *закон*. Греша, мы *сознательно* и *добровольно* преступаем волю божию, стало быть заслуживаем вполне наказания предуставленного Богом, кроме сего нет ничего, ни в Св. Писании, ни <1 нрзбр>, указывающего на то, что после смерти мы можем еще жить точно так же, как и теперь, т. е. усовершенствуясь и пользуясь свободой делать доброе и дурное *по произволу* (без свободы ведь и прогресса в нравственном мире существовать не может). Большинство богословов стоят за понимание слова "огнь вечный" в смысле "нескончаемый". – С другой стороны, вечное, нескончаемое наказание за временное преступление, как бы оно тяжко ни было, очевидно несоразмерно, представим себе огромный вес, хоть всю землю, весь мир (*конечное число*) (факт греховный), лежащее на одной чаше весов, на другую чашу будем накладывать по песчинке, всё-таки *в конце концов* песчинки перетянут всю землю. Есть некоторые авторитеты, которые считают вопрос этот спорным. Солов<ьев> говорит, что Иванцов-Платонов разделяет его взгляды и что прежде всего и сам по-видимому считал этот вопрос неразрешимым, по крайн<ей> мере, он сказал одному студенту академии, желавшему писать на эту тему, чтобы он оставил этот вопрос, так как он еще не выяснился и не решен!» (*Дневник Киреева*. К. 7. Л. 134 об. – 135 об.). Позднее в неопубликованной заметке о *С.* Киреев также пытался «оправдать» высказывание *С.*: «Он (*С. – Ред.*) смело, слишком смело (потому что не достаточно подготовлено и доказательно) выступил с мыслью, которая считалась присутствующими великой ересью (о *не*вечности загробного наказания)» (ОР РНБ. Ф. 349. № 4. Л. 1).

Скандальный резонанс заявления *С.* был столь широк, что получил отражение даже в заграничной подрывной литературе – В. А. Зайцев[44]

[44] Критик и публицист вульгарно-материалистических и нигилистических взглядов, см. о нем, в том числе список литературы: *Кирпотин В.* Зайцев В. А. // Литературная энциклопедия. М., 1930. Т. 4. Стлб. 295–298. (См. также: http://feb-web.ru/feb/litenc/encyclop/le4/le4-2951.htm).

включил *С.* в свой «Опыт словаря российских современников»: «Соловьев, историк, доказавший, что всё к лучшему в лучшем из государств. – Соловьев, философ, сын предыдущего, хотел проповедовать православие на основании философии, но вдруг совратился в ересь и не признал ада, хотя он так хорошо описан в истории его отца» (Общее дело. 1878. № 13; цит. по: Русская социально-политическая мысль XIX – начала XX века: В. А. Зайцев / Сост. Ю. В. Андронов и др.; Под ред. А. А. Ширинянца. М., 2000. С. 175).

Об одном из возможных источников суждения *С.* о вечных муках написал биограф *С.* С. М. Лукьянов. Комментируя письмо *С.* к Д. Н. Цертелеву от начала ноября 1875 г., в котором упомянут Аллан Кардек, Лукьянов приводит цитату из статьи «Оккультизм» в «Новом энциклопедическом словаре» (Пг., 1916. Т. 19. С. 364, 365), где в связи с характеристикой трудов теоретиков спиритизма А. Кардека и А. Дж. Дэвиса имеется замечание: «Оба они борются, между прочим, с христианским учением о вечной каре для грешников и являются ревностными сторонниками мысли о примирении их в конце концов с Творцом» (*Лукьянов.* 3 (1). С. 194–195 (прим.)). Действительно, упомянутый *С.* в письме к Цертелеву А. Кардек специально обсуждает вопрос о «продолжительности будущих мук», аргументируя от законообразного существования Вселенной, благожелательности и разумности Творца и «здравого смысла» человека. Ссылаясь на св. Людовика и бл. Августина в качестве единомышленников, Кардек пишет, в частности: «Продолжительность страданий виновного в будущей жизни, произвольна ли она или подчиняется какому-либо закону? – Бог никогда не поступает по капризу, и всё во Вселенной управляется законами, в коих отражается Его мудрость и доброта. – На чем основывается продолжительность страданий виновного? – На времени, необходимом для его улучшения. Поскольку и состояние страдания, и состояние счастья соответствуют степени очищенности духа, то и продолжительность и характер его страданий зависят от времени, которое ему нужно на то, чтобы улучшиться. По мере того как он прогрессирует и чувства его очищаются, страдания его уменьшаются и характер их изменяется. <...> Может ли продолжительность страданий духа быть вечной? – Вероятно, если бы он был вечно зол, т. е. если бы он никогда не раскаялся и не улучшился, то он страдал бы вечно. Но Господь не создал существ, которые бы навечно были погружены во зло. Он создал их только простыми и невежественными, и все они должны прогрессировать за время более или менее долгое в зависимости от своего желания. Это желание может прийти раньше или позже <...> закон, управляющий продолжительностью мук <...> подчиняет эту продолжительность усилиям самого духа; он ни в коем случае не лишает человека свободы выбора <...> муки никогда не бывают определены на веки? – Спросите свой здравый смысл, свой разум. Спросите себя, не будет ли вечное осуждение за несколько мгновений заблуждения отрицанием доброты Божьей? <...> Бесконечные страдания, муки,

без какой-либо надежды, и всё это из-за нескольких ошибок! Неужели же рассудок ваш не отвергает подобной мысли? <...> Всеми средствами, находящимися в вашей власти, стремитесь к тому, чтобы побороть, развеять идею о вечных муках, мысль, возводящую хулу на справедливость и доброту Божью, неиссякаемый источник неверия, материализма и безразличия, наполнивших массы с той поры, как их ум начал развиваться. Дух, едва только начавший просвещаться, тут же схватил чудовищную несправедливость этой идеи» (Цит. по: *Кардек А.* Книга духов. М., 1993. С. 455–457). Книга Кардека появилась в русском переводе уже в 1861 г.: Книга духов, заключающая в себе правила спиритского учения о бессмертии души, о природе духов и их отношениях к людям, о нравственных законах, о настоящей и будущей жизни и о будущности человечества, составленная из наставлений высших духов, полученных чрез посредство многих медиумов, приведенная в систематический порядок Аллан Кардеком: [Пер. с фр.]. М., 1861. [730] с. (Литограф.).

Лукьянов не дает дополнительных пояснений, поскольку жизнеописание *С.* в его труде не было доведено до *ЧБ*, однако ясно, что он подчеркивает упомянутое суждение в словарной статье в виду позднейшего высказывания философа о «гнусном догмате». Таким образом, возможно, по крайней мере одно из ближайших оснований, по которым *С.* сформировал упомянутое суждение, было почерпнуто им в спиритической традиции: *С.* увлекался спиритизмом, надеялся сделать феномен материализации духов одной из опор своей метафизики и хотел удостовериться в истинности спиритических явлений в середине 1870-х годов, не разуверившись в них окончательно и во время выступления с *ЧБ*, и в период работы над опубликованным текстом чтений (см.: Наст. изд. С. 691–692).

Несколько отдельных откликов о *ЧБ*. Весьма ценимый *С.* церковный историк и публицист прот. А. М. Иванцов-Платонов (см. о нем и *С.*: *Лукьянов.* 1. С. 202–208) в обзоре книги Б. Н. Чичерина «Наука и религия», рассматривая проблему происхождения религий и ступеней развития религиозного сознания, упоминает соловьевские *ЧБ*. Обозреватель отмечает, что Чичерин проводит мысль, что всякая религия представляет откровение Божества соответственно степени развития народа или человечества в определенную эпоху, поэтому совокупность религий представляет последовательный ряд Божественных откровений. «На этом основании все древние языческие религии <...> вместе с древними философскими учениями представляются у автора подготовительными ступенями к христианству, которое является в истории как высшее и полнейшее Божественное откровение, как завершение всех частных откровений. Мы ничего не будем говорить против такой постановки дела вообще», – пишет рецензент, поясняя свою позицию в примечании: «Подобные же мысли высказываются и в *чтениях о Богочеловечестве* В. С. Соловьева. Вообще нельзя не заметить, что у гг. Чичерина

и Соловьева встречается немало сходных мнений по религиозно-философским вопросам. Такого сходства, кажется, нельзя объяснить здесь непосредственным влиянием одного мыслителя на другого. Но видно время такое пришло, что некоторым идеям нужно более входить в общественное сознание». Что касается философии, то, полагает Иванцов-Платонов вместе с Чичериным и Соловьевым, «уже древние учители Церкви признавали за нею подготовительное значение к христианству» (*Иванцов-Платонов А. М.* Наука и религия: Наука и религия. Б. Чичерина. Москва, 1879 // *ПО*. 1879. № 10. С. 339, 340).

Критические замечания о *ЧБ*, высказанные обозревателями петербургских газет, повторялись и другими лицами. И. А. Гончаров входил в круг знакомых *С.*, они встречались в доме гр. С. А. Толстой (вдовы А. К. Толстого). Возлюбленная *С.* С. П. Хитрово, родственница гр. С. А. Толстой, поддерживала приятельские отношения с Гончаровым[45]. 9 апреля 1878 г. Страхов сообщает Л. Н. Толстому: «Был я и на лекции кн. Дм. Н. Цертелева <...> приятеля Соловьева. <...> Публика была небольшая, но избранная – светские дамы, Ив. Ал. Гончаров, и в заднем ряду рядом Соловьев и Страхов» (*Переписка*. С. 161), а 7 апреля 1880 г. Страхов пишет С. А. Толстой (жене Л. Н. Толстого): «Я был позапрошлый четверг у графини С. А. Толстой, вашей тезки <...> Там я нашел Гончарова и Достоевского, которые, говорят, не пропускают ни одного четверга, кроме того – Маркевича, Полонского, Вл. Соловьева, Дм. Цертелева, Киреева – всё знакомых» (*Переписка*. С. 252). У Гончарова имелся отдельный оттиск *ЧБ* (*Флоровский*. С. 90), и в неоконченном письме к *С.* он хотел выразить сомнение в возможности философской мысли исчерпать истины положительной религии.

И. А. Гончаров пишет: «Объективно говоря о Вашем труде, приходится выразить только удивление (admiration) перед этим строгим развивающимся перед читателем процессом философского мышления. Местами анализ предмета (например, в 6, 7-м чтениях) до того тонко умозрителен, до того духовен – так сказать – что иногда страшно становится за автора; как он уловит, а особенно как формулирует свой вывод, когда его, по-видимому, нельзя выговорить, а можно только скорее угадывать в собственном уме, смотреть на него внутренними очами и изнемогать в бессилии высказать. Но Вы выходите везде победителем, куда только может достигать человеческий разум и логика... И если он не везде достигает в избранном Вами предмете – то в этом виноваты уже не Вы, а самый предмет!». Вера самодостаточна, поскольку, как утверждает И. А. Гончаров, у нее есть «единственное и всесильное для верующего орудие – чувство, и она добывает им всё, что ей нужно». Разум в настоя-

---

[45] См. письма С. П. Хитрово к Гончарову (одно из них – от 2 апр. 1877 г.): И. А. Гончаров (Материалы международной конференции, посвященной 180-летию со дня рождения И. А. Гончарова). Ульяновск, 1994. С. 258–260. (Предисловие и публикация О. А. Демиховской).

щее время располагает только первыми, необходимыми для «домашнего, земного обихода» знаниями, а наука мерцает слабым светом, который позволяет только представить себе глубину бездны неведения. Отождествляя разум и науку, писатель полагает, что достижения науки появятся в будущем, а в настоящем она «едва взлетает над земной поверхностью и в бессилии опускается назад». По мнению Гончарова, *С.* верно подметил, что современная цивилизация оказала услугу религии, ясно показав, что человек не может жить идеями позитивизма и социализма и нуждается в возвращении к религии. Но такое обращение затруднительно, поскольку чувство младенческой веры не устроит взрослое общество, а подобие библейских «сказаний» другим мифологиям подорвало веру в чудеса, так что «развившееся человеческое общество откинуло всё так называемое метафизическое, мистическое, сверхчувственное».

И хотя можно надеяться, что «совокупная сила чувства и философского мышления должна бы была нанести безвозвратный удар мнимому знанию», стать незыблемым основанием религии и повести «человечество надежным путем к обетованному Откровением бытию», всё же остаются необъяснимые тайны мироздания, открытые лишь вере, и, «убедясь в ее действительности, неизбежно следует убедиться и в правде Откровения»[46].

Недоверие к общему замыслу соловьевских чтений выразил К. Н. Леонтьев. 1 марта 1879 г. он пишет Вс. С. Соловьеву: «Православие – это нервная система нашего славянского организма, и как хранить и лелеять художественную красоту и государственную силу этого организма, если мы нашим либеральным, общеевропейским отчуждением будем ослаблять постепенно эту нервную жизнь, эти органически духовные токи? Достоевский <...> понял это». По мнению Леонтьева, попытка философского осмысления и разъяснения религии не может возместить в своем результате то, что скорее всего утрачивается вместе с ней. «Ваш мыслящий, смелый и ученый брат, – обращается Леонтьев к Всеволоду Соловьеву, – сулит нам какого-то оригеновского журавля в небе вместо той старой, но еще верной синицы, которую мы держим в руках. Но <...> мыслители и философы никогда положительного культа не могли создать, для этого надо быть пророком, надо дать догмат и обряд, а пока нет нового догмата и нового поэтического твердого обряда, всякая, даже и мистическая, философия есть не что иное, как лишнее орудие разрушения».

В частности, такова соловьевская трактовка догмата о вечном загробном наказании грешников: «Но... хоть бы по вопросу о вечном

---

[46] [*Гончаров И. А.*] Письмо к В. С. Соловьеву / Предисл. и публ. В. И. Мельника // Там же. С. 343–347 (Предисл.), с. 348–349 (письмо), 349–350 (прим.). Рукопись: РО ИРЛИ. Ф. 163. Оп. 1. № 199. Письмо Гончарова к *С.* осталось незаконченным, окончательный текст (если он был написан) неизвестен. – Сообщил Н. В. Котрелёв.

загробном наказании... нет ли и тут чего-то эмансипирующего, эвдемонического, приближающегося к какой-то прогрессивной гуманности, к чему-то более имманентному и эгалитарному, чем к аскетически-трансцендентальному?..» Леонтьев опасается, что *С.* основанием всего считает любовь, тогда как «начало христианской премудрости есть страх Божий» А если нет страха Божия, то «недурен страх Бисмарка, Муравьева-Виленского[47] и императора Николая?.. Очень недурен этот страх!.. Какая может быть тут на земле любовь! Я смею думать, что проповедь бесстрашной любви есть не что иное, как "le monde à l'envers" (мир наоборот (*фр.*). – *Ред.*), бессознательная подготовка имманентной религии, антитрансцендентальной, т. е. антихристианской, т. е. Царства Антихриста... Любовь может на земле восходить лишь как благоуханный дымок, "яко кадим пред Тобою!", не она жжет... жжет курение наше, огонь страха... а любовь есть лишь тонкий и высший продукт страдальческого самосгорания всей нашей жизни земной... Она ведь ужасна, эта жизнь, и никогда не поправится!»[48]

На основании контекста рассматриваемого письма можно заключить, что, сближая *С.* и Оригена, К. Н. Леонтьев имел в виду, что *С.*, как и Ориген (ок. 185 – ок. 253), пытался философски осмыслить содержание христианства, Св. Писание и Св. Предание. Конечно, Леонтьев подразумевал также, что Ориген после смерти был объявлен еретиком. Леонтьев не одобряет отрицание *С.* вечного загробного наказания, тогда как последнее тоже можно было связать с учением Оригена о восстановлении всех. Сопоставление *С.* и Оригена в связи с философией *С.* 1870-х – самого начала 1880-х годов оказалось устойчивым элементом в исследованиях творчества философа. Оно было уместно применительно к *ЧБ*. Видимо, первое печатное сравнение *С.* и Оригена сделал А. Сонцев, который в обзоре *ЧБ* обратил внимание на веру *С.* в предсуществование душ, указав, что Церковь осудила такое мнение Оригена, и «все отцы Церкви высказались против него еще на пятом вселенском соборе, в половине шестого века, и никогда голос Церкви и известных богословов не благоприятствовал такому странному, невозможному в Церкви мнению, по несогласимости его с Богом *Творцом* мира, Единым имеющим бессмертие» (Гражданин. 1878, 8 июня. № 22. С. 434). А. П. Козырев суммирует общие элементы в учениях Оригена и *С.*: «Ав-

---

[47] Михаил Николаевич Муравьев-Виленский (1796–1866) – государственный деятель, генерал, участник Отечественной войны 1812 г. До 1921 г. был близок к декабристам, но К. Н. Леонтьев имеет в виду другую сторону его деятельности: во время польского восстания 1863 г. как главный начальник Северо-западного края М. Н. Муравьев был наделен чрезвычайными полномочиями и жестоко разгромил повстанцев. Было известно его прозвище «Муравьев-вешатель».

[48] Цит. письмо К. Н. Леонтьева к Вс. С. Соловьеву от 1 марта 1879 г. из Оптиной пустыни: *Леонтьев К. Н.* Избранные письма / Публ., предисл. и коммент. Д. Соловьева. СПб., 1993. С. 230, 231.

тор <...> статьи об Оригене в Словаре Брокгауза, отказавший Оригену в праве считаться христианским философом (верующий христианин и эллинский мудрец <...> жили в Оригене раздельно), Соловьев в молодости сам воскрешает именно те положения Оригенова учения, за которые тот был анафематствован с подачи Юстиниана на Константинопольском соборе в 542 г. Это и учение о восстановлении всех <...> о спасении всех, включая дьявола, отвергающее православное учение об аде, которое Соловьев в риторическом задоре называл "гнусным догматом" <...> и учение о предсуществовании душ, высказанное, правда, только в неопубликованной "Софии"[49], и встречающееся на страницах его черновиков упоминание в оригеновском контексте учения о душе Иисуса, и учение об эфирном теле, в котором должны воскреснуть мертвые после второго пришествия» (*Козырев А. П* Соловьев и гностики[50]. М., 2007. С. 172). Исследователь отмечает также «негативное отношение» и Оригена и *С.* к «сотворенному материальному миру», интерес обоих к проблеме происхождения зла (Там же. С. 174). Все перечисленные темы трактуются *С.* в *ЧБ*, т. е. Леонтьев, сравнивая концепцию *С.* с «оригеновским журавлем в небе», мог иметь в виду всю совокупность сходств между двумя мыслителями.

Публикация текста *ЧБ*. Как упоминалось, к моменту публичных выступлений текст чтений, вероятно, был написан *С.* частично (см.: Наст. изд. С. 501). Из приведенных свидетельств можно заключить, что у *С.* во время чтений был под рукой более или менее подробный конспект с необходимыми цитатами. Сохранился ли он – нам неизвестно. Выявленные нами подготовительные материалы к *ЧБ* невелики по объему (см.: Наст. изд. С. 291–294). Текст *ЧБ* частично совпадает (см.: Наст. изд. С. 720–721, 722) с текстом лекций по истории философии, читанных на ВЖК в 1880/81 учебн. году, т. е. в то время, когда завершалась журнальная публикация *ЧБ*.

Прежде чем *С.* начал публиковать *ЧБ* в *ПО*, появилась неавторизованная стенограмма соловьевских лекций: Чтения по философии религии магистра философии В. С. Соловьева // *ЦВ*. 1878. 4 февр. № 5. С. 4–7; 11 февр. № 6. С. 9–11; 18 февр. № 7. С. 11–14; 25 февр. № 8. С. 5–6; 18 марта. № 11. С. 2–4; 8 апр. № 14. С. 4–6 (см. подробнее: Наст. изд. С. 759–770). Редакция *ЦВ* прекратила печатание стенограммы

[49] Но различенное в *ЧБ* А. Сонцевым (см. выше), которому была неизвестна «София».

[50] А. П Козырев рассматривает здесь и сравнения *С.* с Оригеном в трудах современников *С.* и исследователей его творчества (А. А. Никольский, А. Ф. Лосев), упоминая следующие темы: выяснение обоими вопросов, не подлежащих компетенции рассудка (у Оригена – соединение естеств во Христе, у *С.* – творение из ничего), отношение Церкви к Оригену и к *С.*, аскетизм, субординационизм (степени совершенства абсолютного начала и в целом сущего).

в связи с началом авторской публикации лекций в *ПО*, сославшись на возможность появления «неточностей». Можно предположить, что печатание стенограммы было остановлено в тот момент, когда выяснилась богословская сомнительность соловьевских чтений, недопустимая на страницах церковного официоза (см. редакционные примечания к стенограмме 6-го чтения: Наст. изд. С. 760–768). Выходивший в Казани «Православный собеседник» упомянул о начале их публикации в *ПО* и отослал читателя к «отчетам в повременной печати» (1878. № 8. С. 420).

Начало публикации в *ПО* сопровождалось редакционным уведомлением, что лекции «будут печататься по рукописи самого лектора (а не по сомнительной записи слушателя) <...> начиная с мартовской книги» (*ПО*. 1878. № 2. С. 345).

Авторская публикация первых шести чтений (с марта по сентябрь 1878 г.), похоже, не встречала препятствий: они печатались в *ПО* регулярно, из номера в номер. Первый сбой произошел при появлении текста 5 и 6 чтений, что позволяет предположить, что первые цензурные трудности возникли при отдаче в печать именно 6-го чтения, которое вызвало больше всего вопросов и у редакции *ЦВ*. Впоследствии, судя по значительным временным интервалам, отделяющих публикации чтений в *ПО*, цензурные трудности возрастали: так, текст 7 и 8 чтений появился лишь через год и один месяц – в октябре 1879 г.

В преодолении цензурных затруднений участвовал Киреев, вероятно, поддерживаемый Великим князем Константином Николаевичем. Так, 27 октября 1878 г. *С.* писал редактору *ПО* о. П. Преображенскому: «Я с удовольствием готов сделать объяснительное примечание ко второй половине чтений; изменять же текст не считаю возможным. Впрочем, прежде чем принять какое-нибудь решение, поговорю с Вел<иким> кн<язем> Конст<антином> Ник<олаевичем>, с Васильевым[51] и другими. О результате напишу Вам» (*Письма* (4). С. 233). Несмотря на все усилия, к концу 1878 г. продолжение публикации *ЧБ* в *ПО* оставалось проблематичным. 18 ноября 1878 г. Киреев отметил: «Соловьеву цензура не соглашается дать разрешение печатать его лекции» (*Дневник Киреева*. К. 7. Л. 176).

16 декабря 1878 г. *С.* обратился к Кирееву с пространным письмом.

«Многоуважаемый Александр Алексеевич,

Относительно моих злополучных лекций имею честь сообщить Вашему Превосходительству некую мною придуманную комбинацию, и весьма буду удивлен, если она не покажется Вам блестящею.

Как я Вам, кажется, говорил, я намерен в непродолжительном времени (в феврале или марте) выпустить в свет свою диссертацию “Критика

---

[51] Протоиерей Иосиф В. Васильев (1828–1881) – церковный писатель, председатель учебного комитета при Св. Синоде, один из учредителей *ОЛДП* (см.: *Флоровский*. С. 222; также: *Лукьянов*. 3 (1). С. 337–339).

отвлеченных начал", отрывки из которой были помещены в "Русском вестнике". К этой диссертации будут приложены некоторые отдельные статьи, хоть и связанные внутренно с содержанием диссертации (ибо чего нельзя привязать к вопросу о первых началах?), но имеющие самостоятельный интерес, как то: "о законе исторического развития", "о разделении наук" и т. д. И вот также в виде отдельного приложения намерен я припечатать туда же и наши лекции под каким-нибудь подходящим названием. Всё вместе составит книгу весьма объемистую и уже по одному этому малоопасную с цензурной точки зрения[52]. Если же это последнее не подойдет, то в качестве докторской диссертации книга может избегнуть всякой цензуры чрез разрешение от факультета. Это для меня. Теперь для Вас. Я печатаю диссертацию в количестве 800 экземпляров, лекции же печатаются в количестве 1200. Итак, 400 лишних экземпляров, которые я (в виде листов) дарю Вам, избавляя Вас тем от лишнего труда и издержек; Вы припечатываете разные анафемы против меня и под обложкой Вашей фирмы раздаете членам – вот и всё. Если же почему-нибудь Вы предпочтете перепечатать у себя снова все лекции – то это как Вам будет угодно, но и в этом случае первая половина комбинации остается в силе. Если имеете досуг, то напишите мне в Москву» (*Письма к Киреееву.* С. 191–192).

Судя по этому письму *С.*, обсуждалась возможность издания полного текста *ЧБ* под грифом *ОЛДП* для последующей раздачи членам Общества, а не для продажи, в сопровождении критических выступлений против «еретических» идей философа.

Комбинация ли не показалась Кирееву «блестящею» или же работа над диссертацией затягивалась[53] – во всяком случае *С.* продолжил публикацию *ЧБ* в *ПО*, вынужденно пойдя на переработку текста по требованию цензора. 16 февраля 1879 г. он пишет Цертелеву: «Путем некоторых пожертвований мне удалось спасти свои лекции, и они будут продолжаться в "Православном Обозрении"» (*Письма.* 2. С. 247).

Цензурные неприятности и необходимость «пожертвований» огорчали *С.*: О. А. Новикова в письме к Ф. М. Достоевскому от 3 апреля

---

[52] Вероятно, *С.* рассчитывал на п. 2 § I Именного Высочайшего указа, данного Правительствующему Сенату 6 апреля 1865 г. «О даровании некоторых облегчений и удобств отечественной печати», согласно которому от предварительной цензуры освобождались «все оригинальные сочинения объемом не менее 10-ти печатных листов» (см.: Полное собрание законов Российской Империи. Собрание 2. Отд. I. Т. 40. № 41988. С. 396). Кроме того, в цензурном порядке существовала известная практика: книги большого объема в силу высокой цены имели ограниченный сбыт в наиболее образованной и подготовленной части общества и потому разрешались к выходу в свет даже при некоторой сомнительности их содержания.

[53] *КОН* вышла отдельным изданием в 1880 г. О ходе работы над диссертацией см.: Наст. изд. Т. 2. С. 313–319, 358–362, а также: Наст. изд. Т. 3. С. 431–434.

1879 г. сообщала: «Видела вчера Влад. Серг. Соловьева, очень расстроенного преследованием, которому подвергают его статьи. Вот нашли опасного писателя! Неужели в Петербурге решительно неспособны отличать друзей от врагов?» (*Гальцева, Роднянская.* С. 256)[54].

Возобновление публикации *ЧБ* в *ПО* более чем через год после выхода 5 и 6-го чтений было сопровождено «примечанием от редакции», написанным наверно не без участия самого *С.* Воспроизводим его полностью:

«Печатая на страницах "Православного обозрения" чтения В. С. Соловьева, мы в устранение всяких недоразумений считаем нужным просить читателей в особенности обратить внимание на то, что чтения эти имеют философский, а не богословский характер, что автор идет в разъяснении религиозных истин как философ – путем самостоятельного исследования, а не как богослов на основании церковного авторитета. Не удивительно поэтому, если у автора при раскрытии христианских истин встречаются оригинальные формулы, каких нет в догматических системах богословия, и некоторые своеобразные воззрения, не совсем совпадающие с общепринятыми мнениями. Но мы, православные богословы, не можем не отнестись с живым сочувствием к такому направлению философии, которое не только поднимает общественную мысль в сферу высших духовных идей, где философия и богословие ближайшим образом соприкасаются между собою, не только дает свободное с точки зрения самостоятельного философского мышления подтверждение основным христианским истинам, но и к разъяснению многих частных вопросов христианского богословия проливает много света. Такое направление тем более должно быть сочувственно нам, чем реже мы можем встретить его в новейшей философии вообще и между нашими русскими представителями философского мышления в частности. Поэтому с особенным удовольствием даем в нашем журнале место философским чтениям В. С. Соловьева. Что касается вообще попыток к философскому обоснованию и раскрытию религиозных истин, – богословие к опытам такого рода конечно относится как к *опытам*, не связывая себя ими, но и не становясь во враждебное или пренебрежительное отношение ко всему тому, что сколько-нибудь может служить к раскрытию и уяснению истины. Своеобразные воззрения В. С. Соловьева, за которые отвечает его глубоко оригинальная мысль, во всяком случае остаются открытыми для свободной критики и всестороннего разъяснения. И вероятно никому так, как самому автору и людям, сочувствующим его философскому направлению, не было бы желательно, чтобы его оригинальные мысли

---

[54] Ольга Алексеевна Новикова (урожд. Кирсева) – сестра А. А. Киреева (о ней и о ее встречах с *С.* см.: *Лукьянов.* 3 (1). С. 93–94 и далее по указателю). Заметим, что журнал *ПО* выходил в Москве и там же проходил духовную цензуру; указание на Петербург видимо свидетельствует, что недовольство публикацией *ЧБ* могло иметь своим источником Св. Синод.

были подвергнуты разносторонним обсуждениям, возражениям, замечаниям и т. д. При этом считаем не лишним указать на то, что редакция издаваемого при С.-Петербургской Духовной Академии "Христианского чтения" и "Церковного Вестника", помещавшая в последнем журнале стенографическую запись первых чтений В. С. Соловьева, приостановилась печатанием их, имея в виду познакомить с содержанием дальнейших лекций и подвергнуть их критическому разбору по напечатании их в «Православном Обозрении» (*ПО*. 1878. № 10. С. 223–224).

Посещавший лекции *С.* Н. П. Вагнер, издатель журнала «Свет», обратился к *С.* с просьбой о разрешении перепечатать из *ПО* «одну или две лекции»; решение по этому вопросу *С.* предоставил редактору *ПО* о. П. А. Преображенскому (см.: Письмо от 10 марта 1878 г. // *Письма.* (4). С. 232). В названном журнале перепечатка не появилась.

Упомянутая стенограмма в *ЦВ* является наиболее надежным источником знания о произнесенном *С.* содержании *первых шести чтений.* В большинстве случаев различия между текстом стенограммы и текстом *ПО* и отдельного оттиска не выходят за рамки редакторской правки. Видимо, при написании окончательного варианта текста, опубликованного в *ПО* и затем воспроизведенного с некоторыми изменениями в отдельном оттиске (см.: Наст. изд. С. 538 и сл.), *С.* воспользовался текстом стенограммы. Некоторые изменения текста *ЧБ*, появившиеся в *ПО* и в отдельном оттиске, отмечены нами в примечаниях к стенограмме *ЦВ.*

О содержании «устных» *седьмого-двенадцатого* чтений можно судить в общем виде лишь на основании по необходимости неполных отчетов, помещенных в газетах «Голос» (чт. 7–12) и *НВ* (чт. 8). В остальных газетах, цитированных выше, изложение содержания лекций изначально имело оценочный или аналитический характер. Сопоставление устного (в изложении корреспондентов газет) и опубликованного текста 7–12 чтений не может служить основанием для суждений о характере частных изменений устного текста в публикации ввиду немалого объема чтений и различного объема газетных отчетов и окончательного текста.

Чтения по крайней мере начиная с 6-го не были опубликованы в их первоначальном виде, однако их печатные тексты по крайней мере тематически не отклонялись от произнесенных.

Текст 11 и 12-го чтений был переработан *С.* не в частностях, а полностью. Флоровский отметил: они «вообще не появились в печати в их первоначальном виде, то есть – как они действительно были прочитаны в 1878 г. Вместо них Соловьев дал новый текст» (*Флоровский.* С. 233). Первоначальный вариант этого чтения не обнаружен; однако имеются материалы, позволяющие восстановить основную логику соловьевских рассуждений[55]. Посылая последние чтения редактору-издателю *ПО*

[55] См. также: *Носов А. А.* Реконструкция 12-го «Чтения по философии религии» В. С. Соловьева // Символ. 1992. № 28. С. 245–258.

о. П. А. Преображенскому, предположительно летом 1881 г., *С.* писал в сопроводительном письме «Вот Вам наконец окончание "Чтений о Богочеловечестве". Этим кончиком я доволен гораздо больше, чем всем предыдущим; и во всяком случае это есть лучшее из всего написанного мною до сих пор. Поэтому рекомендую это свое порождение Вашему особенному вниманию и прошу напечатать его в ближайшей книжке "Православного Обозрения" (не разделяя). Того, что я читал три года тому назад о "последних вещах", я решил совсем не касаться, ибо это завело бы слишком далеко. Думаю, так кончить будет лучше» (*Письма.* (4). С. 233).

Можно утверждать, что *С.*, давлением цензуры подвигнутый к изменению текста некогда прочитанных им 11 и 12 лекций, пришел к такому их концептуальному переосмыслению, которое удовлетворило его как выражение его собственной творческой эволюции. В начале 1880-х годов философ был увлечен темами философии истории и естественно стремился печатно обнародовать соответствующие основные положения.

Отчет об 11 чтении в газете «Голос» показывает, что окончательный текст «Чтения одиннадцатого и двенадцатого» *ЧБ* (Наст. изд. С. 150–168) тематически близок к тексту 11 лекции, прочитанной в зале Кредитного общества. Приведем обзор содержания 11 чтения, напечатанный в газете «Голос»:

«Программа *одиннадцатой лекции*, прочитанной г. *Соловьевым* в пятницу 31-го марта, была следующая: "Церковь как богочеловеческий организм или тело Христово. Видимая и невидимая церковь. Возрастание человека в полноту возраста Христова". <...> Лектор начал с опровержения возникшей в средние века теории о цели воплощения Христа. Теория эта, особенно развитая известным Ансельмом Кентерберийским, состоит в следующем: грех, будучи оскорблением существа бесконечного, требует и бесконечного возмездия; но человек как существо конечное такового дать не может; отсюда – необходимость для божественного лица взять на себя грех человечества. Но такая теория заключает в себе понятие о божестве, его недостойное. Божество не может оскорбляться и требовать возмездия. Христос явился на земле, сказал лектор, не для совершения какого-то юридического процесса, а для спасения человечества, для освобождения его от господства злого начала. Злое начало, единое по существу, может быть поражено в одном человечестве, где его корень и центр. Собственно говоря, зло, как и добро, обусловливается не природою какой-нибудь сущности, а ее положением. Одно и то же качество, одна и та же сущность, полагаемые в своей исключительности, суть зло, а в связи с целым – добро. Всё существующее находится в трех положениях: 1) в своей субстанциальности, где оно ни добро, ни зло; 2) в самоутверждении, где оно – зло и 3) в отрицании самоутверждения, где оно – добро. Зло есть начало прогресса. Сделать зло благом – вот в чем заключалась цель искупления. Если зло есть самоутверждение,

то процесс превращения зла в добро процесс самоотрицания. Так как зло едино и принадлежит всему человечеству, то процесс самоотрицания в одном человеке полагает начало царству божию в целом человечестве. Начать этот процесс не могло простое человеческое существо, которое в своей индивидуальности сказал лектор, есть уже следствие злого начала, греха. Грех предшествует появлению на свет человека; он, как говорит писание, в Адаме. Следовательно, он является как необходимость, как роковой закон. Чтоб выйти из зла и греха, нужно было начать этот процесс существу, которое не подлежит греху; но для того, чтоб он имел реальное значение, требовалось, чтоб высшее существо реально воплотилось в природном мире, нужно было, чтоб оно было богочеловеком. Являясь в природном мире, богочеловек подлежит злу и страданию. Но для него зло является не как грех, а как искушение. Искушение это двояко – положительное, имеющее в виду удовлетворение разным потребностям и страстям человеческой природы, и отрицательное, сопровождающееся страданием вследствие отречения от этого удовлетворения. Выдержавши эти искушения, Христос совершил процесс самоотрицания, искупление человека.

Восстановление нормального отношения во всём человечестве совершается постепенно, согласно законам развития всего в этом мире. Поэтому богочеловеческий организм должен пройти длинный процесс, прежде чем он достигнет полного развития. Организм этот есть церковь, которая, явившись сначала в малой общине, со временем должна обнять всё человечество и всю природу. Говоря о том, что церковь по идее должна быть всеобъемлющею, простираться на все человеческие сферы, лектор восставал, однако, против господства клерикального начала и заявил, что божественное начало должно быть в соединении с человеческим, а не подавлять его. В общем ходе развития церкви мы видим сначала исключительное самоутверждение божественного начала, стремящегося подавить человеческое начало, потом восстание этого последнего и, наконец, примирение обоих начал. Первая фаза развития представляется католицизмом, высшим историческом моментом которого были средние века; вторая – протестантизмом, которому принадлежит время от реформации до наших дней; третья – православием восточной церкви, представителем которого служит грекославянский мир. Теперь пока идет борьба между католицизмом и протестантизмом, и восточный мир должен ожидать своего момента.

Когда совершится полное примирение божественного начала с человеческим, то действие его должно будет простираться на все сферы и области человеческого духа. Это примирение должно произойти и в области теоретической, то есть в науке, и в области практической, то есть в общественной сфере, и в области эстетической. Это будет время, когда в области знания богословие будет жить в мире и согласии с философией и опытными науками, когда будет уделено всему свое место, когда вера, разум и опытное наблюдение, имея в виду общую цель, истину,

будут достигать этой цели только разными путями и представлять лишь разные стороны знания. Точно такое же отношение разных начал будет существовать и в области практической, где борются начала иерархическое, государственное и экономическое. Эти начала являются на западе Европы в виде исключительном, как теократия, как государственное начало и как социализм. И здесь примирение возможно только через признание всех этих начал действующими в своей законной функции. Цель жизни, сказал лектор, должна давать начало божественное, но она может осуществиться только при участии свободного человеческого начала. Ни теократия, ни абсолютная монархия, ни демократия не имеют места в идеальном обществе, которое требует их соединения.

Человеческое начало не есть что-нибудь случайное и ненужное, каким оно является с исключительно богословской точки зрения; оно необходимо для божества, для его осуществления, необходимо для славы божией. Окончательная задача мирового развития – соединение божественного начала с человеческим, очеловечение начало божественного и обожествление человеческого» (Голос. 1878, 2 апр. № 92).

Обзор содержания 12 чтения в газете «Голос» показывает, что окончательный текст в *ПО* и отдельном оттиске *ЧБ* значительно отличается от первоначального, произнесенного 2 апреля 1878 г.:

«Программа лекции гласила: "Второе явление Христа и воскресение мертвых (искупление или восстановление природного мира). Царство духа святого и полное откровение богочеловечества".

Лектор начал с заявления, что факт смерти и существование человека после нее разделяют богочеловеческий организм на церковь видимую и невидимую. Каждая личность умирает для природного мира, но не утрачивает за его пределами своего существования. Существование это не похоже на существование в природном мире. По заявлению лектора, мы имеем некоторые данные, чтоб составить себе о том представление. Жизнь наша здесь имеет две стороны: одна сторона есть жизнь души во внешней действительности, при дневном свете, другая, называемая ночною стороною души, отличается более глубоким характером. Сон, сомнамбулизм и подобные явления суть свидетельства об этой ночной стороне нашего духа. Ночная сторона, сказал лектор, свободна от реальных условий пространства и времени. Что в дневной жизни является раздельным, внешним, чуждым нашего духа, то в ночной является с ним соединенным. Эта-то внутренняя сторона нашей жизни – продолжал он – тесно связана с загробным существованием и дает нам о нем представление. Факт природной смерти не может упразднить нашей сущности; напротив, смерть эта, отрешивши нас от условий пространства и времени, служит только к возбуждению другой стороны нашей жизни, которая до тех пор была в скрытом состоянии. Но так как безусловной границы между миром видимым и невидимым нет, то духовная сторона человеческой жизни, отрешенная от условий здешнего мира, прорывается иногда в этот видимый мир и входит с ним в связь. Эта связь,

однако, не постоянная, а исключительная; в общем же порядке два мира раздельны. Но раздельность их не окончательная; она есть только следствие отпадения человеческого начала от божественного и уничтожается вместе с воссоединением человеческого начала с божеством.

Внешнее состояние человека характеризуется самоутверждением вещественной природы от его духа. Эта раздельность лишает человека внутреннего единства и цельности, но дает ему реальность. Духовное же состояние человека, противоположное внешнему, обладает единством, но лишено реальности. Нормальное состояние будет соединением внутреннего единства и реальности, причем вещественная природа будет существовать только как орудие духовной. Такое воссоединение и совершилось в лице Христа. Тело сделалось орудием души, превратилось в тело духовное. Это превращение и есть воскресение из мертвых. Совершившись во Христе, оно со временем должно совершиться и во всём человечестве. Но восстановивши в себе нормальные условия существования, Христос уже не мог оставаться в видимой церкви, а должен был сделаться невидимым для природного мира, вознестись к отцу.

Теряя свою внешнюю реальность, каждая человеческая личность до окончательного воскресения из мертвых имеет только внутреннее существование, различное смотря по степени нравственного развития личности в природном мире. Личность, умершая в самоутверждении, предоставлена безысходному стремлению к самоутверждению и чувству совершенной пустоты, которое и составляет ее мучение. Мучение это является для нее естественным побуждением перейти к самоотрицанию. Для нее, в силу связи между видимою и невидимою церковью, возможно еще общение любви с живущими в этом мире, и через это общение она может сделаться причастною любви божественной. Люди, умершие в состоянии самоотрицания, не испытывают никакого внутреннего лишения, но до воскресения из мертвых не испытывают еще всей полноты жизни. Как человечество, сказал лектор, есть тело божие, так природный мир должен сделаться телом человеческим. В конце мирового процесса весь мир должен сделаться видимостью духовного организма, как этот организм есть обнаружение божие. Всё существующее будет проникнуто божественным началом. Бог, по выражению апостола, будет всё во всём и ни один элемент не останется вне божественного организма. Развивая эту мысль, лектор подошел к вопросу о вечных мучениях, на которые, по сложившемуся в христианской церкви учению, будет обречена часть человеческих существ. Это учение, по заявлению лектора, так очевидно противоречит разуму, нравственному чувству и духу христианской любви, что на опровержении его нет нужды останавливаться. Осуждение на вечное мучение хотя бы одного существа, сказал он, равносильно осуждению всех, так как, в силу солидарности всех человеческих существ, страдание одних желается невозможностью блаженства для других. Далее лектор указывал на всеобъемлющую любовь божию, которая сильнее всякого человеческого уклонения от добра

и всякого безумия, указывал на небезусловность человеческой свободы, зависимость человека от божества и солидарность его со всем человечеством и всем существующим, и заключил свою лекцию заявлением, что когда полнота божественного содержания будет иметь реальность для человечества, тогда самоутверждение человека не будет иметь для него смысла и тогда всякое существо войдет в целое и будет членом прославленного богочеловечества» (Голос. 1878, 4 апр. № 94).

В опубликованном тексте *ПО* и отдельного оттиска отсутствует вызвавшая бурную реакцию (см.: Наст. изд. С. 516–524) характеристика догмата о вечных мучениях грешников как «гнусного».

Выбор источника текста. В конце 1881 или в начале 1882 г. *ЧБ* в полном составе вышли отдельным оттиском из *ПО* (см. описание: Наст. изд. С. 470–471). Дата цензурного разрешения на последней странице оттиска совпадает с датой цензурного разрешения, помещенной на последней странице и обложке книги *ПО* за сентябрь 1881 г., где появились «Чтения одиннадцатое и двенадцатое».

Данный оттиск остался не вполне легализованным. До начала издания «Книжной летописи» в 1907 г. списки вышедших в России книг (за неделю или за более длительный срок) помещались в газете «Правительственный вестник» (в рубрике Сведения и распоряжения по делам печати). В просмотренных нами номерах газеты за 1881–1882 гг. *ЧБ* не упоминались. Не упоминается оттиск *ЧБ* и в книгопродавческих каталогах[56].

Текст в оттиске по формату идентичен журнальной публикации и не переверстывался (изменен лишь вертикальный формат полосы набора). Однако фрагменты текста, содержащие авторскую правку, были переверстаны. Автор держал дополнительную корректуру: большинство опечаток, имевшихся в журнальном тиснении, в оттиске исправлено, в некоторых случаях *С.* сделал стилистическую правку (см. ниже). Это издание *ЧБ* распространялось автором среди знакомых, а также среди слушательниц ВЖК и студентов Петербургского университета. «До-

[56] Просмотрены каталоги крупных книжных магазинов: Систематическая роспись книгам, продающимся в книжных магазинах И. И. Глазунова. Четвертое прибавление / Сост. В. И. Межов. СПб., 1884. (Книги, вышедшие в 1881–1882 гг.); Каталог книжного магазина «Нового времени» А. С. Суворина. С алфавитным указателем. 1878–1901. СПб., 1902; Каталог книжного магазина и Книгоиздательства Товарищества «Общественная польза». 1860–1904 гг. СПб., 1905; Новейшая русская литература по общественным, политическим, экономическим, социальным и юридическим вопросам: систематический каталог книжн. маг. Т-ва М. О. Вольфа. [СПб., б.г.]; а также: Книжные новости. Ежемес. листок книг, поступавших в продажу / Ред.-изд. Н. П. Карбасников. СПб. (Просмотрены за 1881–1882 гг.); 225 лет издательской деятельности Московского университета. 1756–1981: Летопись / Авт.-сост. А. И. Вдовин и др. М., 1981.

ставленные Вам от Киреева оттиски моих "Чтений", – писал *С.* в недатированном письме к К. Н. Бестужеву-Рюмину, относящемся к февралю 1882 г., – я просил бы, если это Вас не затруднит, раздать по Вашему усмотрению желающим или же уничтожить» (*Письма.* 3. С. 36). В записной книжке К. Н. Бестужева-Рюмина[57] за 1882 г. имеются записи о судьбе оттиска *ЧБ*[58]: 31 марта 1882 г. – «разбирали девицы и студенты экземпляры книги Соловьева», 1 апреля – «разбирали книги Соловьева», 3 апреля – «утром разбирали листы Солов<ьевской> книги» (РО ИРЛИ. Р. I. Оп. 2. № 254. Л. 59, 63, 64).

В *СС*[1] и *СС*[2] *ЧБ* напечатаны по публикации в *ПО*. В данном издании *ЧБ* публикуются по тексту отдельного оттиска, содержащего текст, исправленный автором. Явные опечатки, имевшиеся в *ПО* и сохранившиеся в отдельном оттиске, исправлены нами без специального указания. Для публикации отдельной книгой (оттиском) *С.* внес в текст *ЧБ*, опубликованный в *ПО*, следующие исправления, не оставляющие сомнения в том, что текст был специально пересмотрен.

Чтение третье

С. 36. ... *е с л и должно существовать объективное знание* ... – В *ПО* (с. 315) вместо «знание» – «значение»; смысловое исправление свидетельствует о том, что *С.* правил текст для издания отдельным оттиском (с. 39).

Чтение четвертое

С. 51. ... *из соединения наших зрительных* ... – В *ПО* (с. 479) вместо «зрительных» – «зрательных» – опечатка исправлена в оттиске (с. 59).

С. 54. ... *имеет действительность или представляется им*... – В публикации *ПО* (с. 483) вместо «им» – «ему», ошибка исправлена в отдельном оттиске *ЧБ* (с. 64).

С. 55. ... *оно есть нечто иное, чем все другие* ... *оно становится предметом стремления* ... – В *ПО* (с. 484) вместо «оно» – «она»; опечатка исправлена в оттиске (с. 65).

С. 56. ... *каждая единица, составляющая это всё*... – В *ПО* (с. 484) вместо «это всё» – «эти все»; опечатка исправлена в оттиске (с. 66).

Чтение пятое

С. 60. ... *если признавать чистую множественность саму по себе*... – В публикации *ПО* (с. 110) опечатка: *множественностьсаму* (слитно), исправленная в отдельном оттиске *ЧБ* (с. 73).

С. 61. ...*если бы основные существа* ... *относились друг к другу чисто внешним образом, каждое было только в себе* ... – В *ПО* (с. 111):

---

[57] Благодарим Н. В. Котрелёва за возможность процитировать документ.

[58] К. Н. Бестужев-Рюмин не называет «книгу Соловьева», но цитированное письмо с просьбой *С.* («раздать <...> (оттиски *ЧБ*. – *Ред.*) желающим»), как и то, что в начале 1882 г. *С.* не опубликовал других книг, позволяет с уверенностью утверждать, что речь идет о *ЧБ*.

«относились бы», «было бы»; в оттиске частица «бы» в обоих случаях опущена (с. 74).

С. 62. ... *(так, например, «человек» ... богаче положительными признаками).* – В тексте *ПО* (с. 112) опечатка: отсутствует последняя скобка; в оттиске (с. 75) выправлена.

С. 68. *Если предметная идея или идея как предмет ... отличается от...* – В *ПО* «ото» (с. 119), в оттиске (с. 83) исправлено на «от».

С. 69. *Применяя сказанное ... и тем самым от ...* – В *ПО* (с. 120) «ото», в оттиске (с. 84) исправлено на «от».

С. 75. *Этот новый богочеловеческий завет ... свободен от всякой исключительности...* – В *ПО* (с. 128) вместо «от» – «ото»; исправление в оттиске (с. 93).

Чтение шестое

С. 79. ... *св. Афанасий Великий, раскрывая...* – В *ПО* (с. 132) вместо «раскрывая» – «устанавливая»; исправлено в оттиске (с. 99). Далее в этом же предложении: «...истинную догму о Троице, опирался...» в *ПО* вместо «опирался» – «опирался прямо».

С. 80. ... *логически б ы т и е может быть...* – В *ПО* (с. 134) «быть» набрано курсивом, в оттиске (с. 101) – прямым шрифтом.

... Бог ограничивался бы этим внешним... – В *ПО* (с. 135) отсутствует частица «бы» при глаголе «ограничивался»; ср. в оттиске С. 102.

Чтение седьмое

Чтение седьмое в оттиске начинается на С. 125, однако С. 125–128 помещены дважды: в первом тиснении их содержание содержит изменения сравнительно с *ПО*, во втором – совпадает с *ПО* (с. 224–227).

С. 98. ... *утверждающий себя в этом качестве, т. е. как дух, – Дух находящий себя самого в другом* – эти слова отсутствуют в *ПО* (с. 225), вставлены в оттиске (с. 125).

... *иначе я и не полагал* ... – Союз «и» отсутствует в *ПО* (с. 225), вставлен в оттиске (с. 126).

С. 100. ...*абсолютно сущее не может подлежать пассивной воле или похоти, следовательно, его воля всегда есть творческая, или магическая (мощная).* – Так в оттиске (с. 128). В *ПО* (с. 227): «<...> абсолютно сущее не может подлежать пассивной воле, следовательно, его воля всегда есть непосредственно творческая, или мощная.

Чтение девятое

С. 132. ... *мировая душа воспринимает Божественное начало и определяется им не по внешней необходимости, а по собственному воздействию...* – В *ПО* вместо «воздействию» – «содействию» (с. 454); исправлено на «воздействию» в отдельном оттиске (с. 176).

ЧБ* по оценке *С. В 1883 г., отвечая народному учителю В. П. Федорову, заинтересовавшемуся его философской системой, *С.* охарактеризовал *КЗФ*, *КОН* и *ЧБ* как сочинения, «имеющие лишь подготовитель-

ный характер», и рекомендовал ознакомиться лишь с последним – как «заключающим переход к положительному учению» (*Письма.* 3. С. 6).

Переводы *ЧБ* на иностранные языка

Vorlesungen über das Gottmenschentum // Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew. Bd. 1. München: Wewel, 1978.

Lectures on Godmanhood / With an introduction by P. Zouboff. London: Dennis Dobson [1948]; То же: San Rafael: Semantron, 2007.

Lectures on divine humanity / Vladimir Solovyov; Revised and edited by B. Jakim. Hudson, N. Y.: Lindisfarne Press, 1995.

Leçons sur la divino-humanité / Traduit du russe par B. Marchadier. Préface de F. Rouleau. Paris. Les éditiones du Cerf. 1991. (Patrimoines ortodoxie).

Čtení o boholidství / Vladimír Solovjov; Předml. Pavel Ambros; [Z rus. originálu přel. Pavel Hroch]. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, Cop. 2000. 242 С. (Edice Studie; 7).

ЧТЕНИЕ ПЕРВОЕ

Состоялось 29 января 1878 г. В публикации *ПО* имеется примечание к заглавию: «Было читано 29 января настоящего года в С.-Петербургском Отделе «Общества любителей духовного просвещения»» (*ПО.* 1878. № 3. С. 472 (1-я паг.)).

«Голос» поместил отчет о первом чтении в рубрике «Внутр. новости. Хроника». В отчете подчеркивались важность философского обсуждения религиозных вопросов и многочисленность публики (см. выше), излагалось содержание чтения. В заключение обозреватель «Голоса» констатировал: «Лекцию эту публика слушала внимательно. Лектор обладает звучным и приятным голосом. Удастся ли ему поддержать интерес к своим чтениям в продолжение всего объявленного им курса – сказать покуда трудно. В программе стоят между прочим и такие головоломные вопросы, перед которыми отступил бы всякий, более переживший и менее проникнутый верою в свое учение, чем каким является пред нами молодой магистр философии» (Голос. 1878, 31 янв. (12 февр.). № 31; рубр.: Внутр. новости).

Начало чтений отметил и корреспондент *НВ*: «Лектор В. С. Соловьев, сын известного историка, совсем еще юноша; ему не более 23 лет от роду. Имя г. Соловьева часто стало появляться в "Русском Вестнике" и в "Журнале мин<истерства> нар<одного> просв<ещения>" под статьями философско-полемического содержания, если и не отличавшимися особою глубиною исследования, то во всяком случае обличавшими в авторе трудолюбие и желание доставить торжество своим идеям. <...> Аудитория аплодировала лектору»; кроме того, внимание обозревателя *НВ* привлекла "отборная" публика (Чтения «по философии религии» В. С. Соловьева // *НВ*. 1878, 1 февр. № 693; см. также выше).

Документы личного характера свидетельствуют о неудачном почине *С.* Лекция не была им написана (см. также: Наст. изд. С. 501), и *С.* импровизировал в соответствии с пунктами программы. Киреев отметил в дневнике: «1-ая лекция Соловьева состоялась и была неудачна. Он пришел утомленный, понадеялся на свою память и говорил дурно. Медленно рассказал он свой перечень того, что следовало бы сказать, и не окончил даже программы» (*Дневник Киреева.* К. 7. Л. 109 об.). Неподготовленность первой лекции отметил и Великий князь Константин Николаевич: «Говорил (*С.* – *Ред.*) ужасно медленно и растянуто и после каждой фразы подолгу думал. Оттого вышло сухо, скучно и утомительно, но для меня было всё-таки несказанно интересно» (*Дневник ВККН.* Д. 1159. Л. 66 – 66 об.).

Присутствовавший на первой лекции Страхов поделился впечатлениями с Л. Н. Толстым в письме от 3 февраля: «В настоящую минуту я обременен тяжелым делом – я считаю себя обязанным ездить на лекции Соловьева о религии. 29 янв<аря> была первая, сегодня вторая. Если желаете скоро иметь о них понятие, достаньте "Голос"; да не прислать ли Вам? А когда приеду, я расскажу Вам подробно свои впечатления. Мне так странно бывает, что я готов спрашивать себя: не во сне ли это? <...> Не поверите, как это всё тяготит меня. На беду же я знаком с Соловьевым. Я чувствую, что мне следовало бы говорить ему, сказать ему свое мнение и об его рассуждениях и об той обстановке, среди которой он действует. Но я пока молчу и собираюсь с мыслями, а дело идет всё шире и дальше, как сновидение, которого не можешь остановить, хотя и чувствуешь, что спишь» (*Переписка.* С. 148–149).

С. 10. ... *«в тесный круг подлунных впечатлений»*... – Строка из стихотворения Е. А. Баратынского (1840): «На что вы, дни! Юдольный мир явленья / Свои не изменит! / Все ведомы, и только повторенья / Грядущее сулит. / Недаром ты металась и кипела, / Развитием спеша, / Свой подвиг ты свершила прежде тела, / Безумная душа! / И, тесный круг подлунных впечатлений / Сомкнувшая давно, / Под веяньем возвратных сновидений / Ты дремлешь; а оно / Бессмысленно глядит, как утро встанет, / Без нужды ночь сменя, / Как в мрак ночной бесплодный вечер канет, / Венец пустого дня!».

С. 14. ... *поставивший на место десяти Моисеевых заповедей ... «люби самого себя»*... – Интерес *С.* к социальным и политико-экономическим проблемам и, в частности, к американским социально-религиозным общинам выясняется из воспоминаний экономиста профессора И. И. Янжула, с которым *С.* подружился в Лондоне, где летом–осенью 1875 г. занимался в Британском музее: «Он с удовольствием <...> читал социалистов и других фантазеров по экономической области, но всегда старался придавать всем их построениям религиозную подкладку. Мы не раз с ним <...> читая отца Ноэса и книгу Нордгофа об американских коммунах и общинах, до некоторой степени сходились <...> и различа-

лись только толкованием. Он признавал будущее лишь за религиозными общинами Америки» (*Лукьянов*. 3 (1). С. 123). Упомянутый И. И. Янжулом Нойес (J. H. Noyes, 1811–1886) был основателем социально-религиозной общины, называвшейся Онеида (располагалась в штате Нью Йорк, на реке Онеиде). Члены общины характеризовались также как перфекционисты, или библейские коммунисты (см. о них: Перфекционисты // *ЭС*. 1898. Т. 23). Нойес написал к тому времени несколько книг, которые могли представлять интерес для *С.*: *Noyes J.* H. The Berean: A manual for the help of those who seek the faith of the primitive church. Putney, Vt, 1847; *Id.* Salvation from sin: The end of Christian faith. Wallingford Community, Conn., 1869; *Id.* A Treatise on the Second Coming of Christ. Putney, Vt., 1840; *Id.* «The Way of Holiness»; a series of papers formerly published in the Perfectionist, at New Haven. Putney, Vt., 1838. Однако известно, что *С.* читал в 1870 г. книгу Нойеса «История американских социализмов» (History of American socialisms. Philadelphia, 1870). В 1891 г. в статье «Запоздалая вылазка из одного литературного лагеря» *С.* вспоминал об этой книге Нойеса: «Превосходная книга об американском социализме» (*СС*^{2}. 6. С. 322), добавляя: «В сочинении Нойеса, которое мне пришлось прочесть еще лет пятнадцать тому назад в Лондоне, я нашел <...> полное, живое и продуманное изображение различных социалистических учений и предприятий в Америке» (Там же. С. 323).

И. И. Янжул упомянул также книгу Чарлза Нордхофа «Коммунистические общества в Соединенных Штатах, На основании личного посещения и наблюдения» (*Nordhoff Ch.* The Communistic Societies of the United States. From personal visit and observation. L., 1875). Опубликовавший воспоминания И. И. Янжула Лукьянов заметил, что «весьма охотно читалась у нас в 60-х годах» книга У. Диксона «Новая Америка» (*Лукьянов*. 3 (1). С. 123), которая, действительно, в 1867–1869 гг. выдержала три издания в переводах В. А. Зайцева и В. В. Бутузова, – и скорее всего попала в поле зрения *С.* В упомянутых книгах сведений о религиозной секте, кредо которой кратко охарактеризовано *С.*, не находится.

... христианство требует отдавать свое, а социализм требует брать чужое ... – Источник суждения не установлен.

С. 16. *οὐκ ἀγαθόν πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανό ἔστω* – Нехорошо многовластье, один да будет властитель (*греч.*). Цитата из «Илиады» Гомера (II. 204) – слова Одиссея, обращенные к Агамемнону.

ЧТЕНИЕ ВТОРОЕ

Состоялось 3 февраля 1878 г.

«Вторая лекция г. Соловьева <...> привлекла в Соляной городок не менее, если не более многочисленную публику, чем первая. Но она произвела уже не столь сильное впечатление на публику, хотя вопросы, поднятые в ней, не менее глубоко затрагивают человеческое сознание,

чем и вопросы, поставленные в первой лекции. Один из этих вопросов имеет даже жизненный, общественный интерес: мы разумеем вопрос о римском католичестве в его борьбе с задачами современной культуры. <...> Обаяние живого слова в последней лекции было потеряно для публики наполовину, так как лица лектора, на этот раз сидевшего за столом <...> не было видно из-за двух свечей, которые были перед ним поставлены» (Голос. 1878, 5 (17) февр. № 36).

Великий князь Константин Николаевич отметил тот факт, что *С.* на этот раз «читал по записке», добавив: «но было так туманно и выспренно, что трудно было следить» (*Дневник ВККН.* Д. 1159. Л. 69 об.); Киреев в тот же день записал: «Лекция Соловьева была удачнее первой, но всё же далеко не соответствовала моим ожиданиям» (*Дневник Киреева.* К. 7. Л. 111 – 111 об.).

С. 20. Чтение второе. – В тексте публикации в *ПО* имеется примечание к заглавию: «См. чтение *первое* в мартовской кн. "Прав. Обозрения"» (*ПО.* 1878. № 4. С. 714).

...ведется у наших западных соседей так называемая культурная борьба против католичества. – Имеется в виду проводимая О. Бисмарком кампания «культуркампфа».

... апостола Петра, который вынул меч в защиту Христа в саду Гефсиманском ... – «Итак Иуда, взяв отряд воинов и служителей от первосвященников и фарисеев, приходит туда с фонарями и светильниками и оружием. Иисус же, зная всё, что с Ним будет, вышел и сказал им: кого ищете? Ему отвечали: Иисуса Назорея. Иисус говорит им: это Я. Стоял же с ними и Иуда, предатель Его. И когда сказал им: это Я, они отступили назад и пали на землю. Опять спросил их: кого ищете? Они сказали: Иисуса Назорея. Иисус отвечал: Я сказал вам, что это Я; итак, если Меня ищете, оставьте их, пусть идут, да сбудется слово, реченное Им: из тех, которых Ты Мне дал, Я не погубил никого. Симон же Петр, имея меч, извлек его, и ударил первосвященнического раба, и отсек ему правое ухо. Имя рабу было Малх. Но Иисус сказал Петру: вложи меч в ножны; неужели Мне не пить чаши, которую дал Мне Отец?» (Ин 18: 3–11).

С. 21. *... апостола, который хотел создать вещественные кущи для Христа ...* – *С.* имеет в виду евангельский эпизод Преображения Иисуса, описанный Матфеем, Марком и Лукой, ср.: «...взял Иисус Петра, Иакова и Иоанна, брата его, и возвел их на гору высокую одних, и преобразился пред ними: и просияло лице Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как свет. И вот, явились им Моисей и Илия, с Ним беседующие. При сем Петр сказал Иисусу: Господи! хорошо нам здесь быть; если хочешь, сделаем здесь три кущи: Тебе одну, и Моисею одну, и одну Илии. Когда он еще говорил, се, облако светлое осенило их; и се, глас из облака глаголющий: Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение; Его слушайте» (Мф 17: 1–5). Здесь прочи-

тывается аллюзия на праздник кущей (палаток, шатров), посвященный сорокалетнему странствованию евреев в пустыне и жизни в шатрах (отмечается в сентябре): «И сказал Господь Моисею, говоря: скажи сынам Израилевым: с пятнадцатого дня того же седьмого месяца праздник кущей, семь дней Господу <...> никакой работы не работайте. <...> А в пятнадцатый день седьмого месяца, когда вы собираете произведения земли, празднуйте праздник Господень семь дней: в первый день покой и в восьмой день покой; в первый день возьмите себе ветви красивых дерев, ветви пальмовые и ветви дерев широколиственных и верб речных, и веселитесь пред Господом Богом вашим семь дней; и празднуйте этот праздник Господень семь дней в году: это постановление вечное в роды ваши; в седьмой месяц празднуйте его; в кущах живите семь дней; всякий туземец Израильтянин должен жить в кущах, чтобы знали роды ваши, что в кущах поселил Я сынов Израилевых, когда вывел их из земли Египетской. Я Господь, Бог ваш» (Лев 33–35, 39–43).

«Налагать на правду Божью гнилую тяжесть лат земных». – Неточная цитата из стихотворения А. С. Хомякова «Давид» (1844); у Хомякова: «гнилую тягость лат земных» (*Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 4. С. 238; тот же вариант см.: *Он же.* Стихотворения. 4-е изд. М., 1888. С. 96).

Она небес не забывала... И пыль земли на ней легла. – Цитата из стихотворения А. С. Хомякова «Надпись к картине. (Ангел спасает две души от сатаны)» (1848), исправленная *С.* в соответствии с собственным контекстом; у Хомякова: «Одна небес не забывала...». (Я видел, как посланник рая / Души две в небо уносил, – / И та прекрасна, и другая; / Но образ их различен был: / Одна небес не забывала, / Но и земное всё познала, – И пыль земли на ней легла; / Другая чуть земли коснулась, / И от земли уж отвернулась, / И для бессмертья сберегла / Всю прелесть юного чела (*Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Т. 4. С. 242).

«Царство мое не от мира сего». – Ин 18:36.

«Я победил мир» – Там же. 16:33.

С. 22. *«В дому Отца моего обителей много»* – Там же. 14:2. «В дому...» – церковнослав. форма.

С. 24. *«Искать блаженств... и меры нет»*. – Измененная в соответствии с контекстом цитата из стихотворения А. А. Фета «О не зови! Страстей твоих так звонок...» (1847); у Фета: «Искал блаженств...».

С. 26. *Как ... заметил Лейбниц всякое учение истинно в том, что оно утверждает, и ложно в том или тем, что оно отрицает ...* – Данное суждение в сочинениях Г. В. Лейбница найти не удалось. Можно предположить, что *С.* почерпнул его в работе Н. Н. Страхова «Мир как целое» (1872). Сентенция Страхова, содержавшая к тому же аллюзии на современное состояние умов, могла произвести впечатление на молодого человека: «Чем у́же, чем одностороннее чьи-нибудь убеждения, тем более нелепостей он находит в мире; немногие мысли, немногие книги, согласные с своими взглядами, он считает единственным све-

том истины и всё другое признает вздором, – так что большею частию, укоряя в нелепости других, он сам совершает нелепость. – Припомню здесь удивительные слова Лейбница, которые так характеризуют его и вместе должны быть правилом для каждого мыслителя. «Я нашел, – говорит он, – что большая часть учений почти всегда справедливы в том, что́ они утверждают, и ошибаются в том, что́ отрицают», т. е. в том, что́ признают нелепым. В этих словах ясно выражается то всеобъемлющее глубокомыслие, которым отличается Лейбниц. Обыкновенно судят наоборот; умными признаются люди, которым нравится отрицание, а не утверждение, которые во всем сумеют найти нелепую сторону, которые очень многое бранят и ничего не хвалят» (*Страхов Н. Н.* Мир как целое: черты из науки о природе. Изд. 2-е, испр. и дополн. СПб., 1892. С. 419–420). Приведенное суждение Страхова (и Лейбница) содержится в разделе «Вещество по учению материалистов». Книга Страхова безусловно представляла интерес и для естествоиспытателя, и для философа, каковыми *С.* последовательно побывал во время учебы в Московском университете (см.: Наст. изд. Т. 1. С. 250). Проблемы, которые рассматривал Страхов за несколько лет до того, как они образовали ядро теоретических построений *С.*, находились в центре внимания последнего по крайней мере вплоть до начала 1880-х годов (механизм и организм; механический взгляд на неорганическую природу; эмпиризм и история наук; человек как механический предел животных, как мыслящий организм; сущность вещества, связь между душой и телом; теория атомов и сущность атомистики; бессознательность материализма; атомы и сила; пространство и время; понятие о Боге). Более того, уже в предисловии Страхов сформулировал «общие положения» своей книги, которые впоследствии получили развитие у *С.*: мир есть целое, причем единое, связное, стройное органическое целое; мир есть целое, имеющее центр; мир неорганический не является мертвым, «его мертвенность – только мнимая <...> мы сами создаем те отрицательные понятия, под которые его подводим» (*Страхов Н. Н.* Указ. соч. С. VII–VIII, XII).

По свидетельству друга *С.* с детских лет Л. М. Лопатина, *С.* уже очень рано поражал «своей чрезвычайной начитанностью», имел ум «крайне восприимчивый» (*Лопатин Л. М.* Философское миросозерцание В. С. Соловьева // *ВФП.* 1901. Кн. 56 (1). С. 48; см. также: *Лукьянов.* 3 (1). С. 82). Вряд ли он мог обойти вниманием тематически столь близкую ему книгу Н. Н. Страхова. Сам Лопатин, чьи философские взгляды, по его признанию, формировались в «непрерывной борьбе» (см.: *Лопатин Л. М.* Вл. С. Соловьев и князь Е. Н. Трубецкой // *ВФП.* 1913. Кн. 119 (4). С. 345), т. е. во всяком случае в теоретическом общении с *С.*, которое с разной интенсивностью продолжалось на протяжении всей жизни *С.*, был знаком с книгой Страхова и оценивал ее как «превосходную» (см.: *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии. Ч. 1. 2-е изд. М., 1911. С. 189).

С. 27. ... *что душа, что мысль есть ... выделение мозга ... желчь есть выделение печени...* – Ср.: «Я полагаю, что каждый естествоиспытатель, при сколько-нибудь последовательном размышлении, придет к тому убеждению, что все способности, известные под названием душевной деятельности, суть толко отправления мозгового вещества или, выражаясь несколько грубее, что мысль находится почти в таком же отношении к головному мозгу, как желчь к печени или моча к почкам. Принимать душу, для которой головной мозг служит инструментом, которым она работает по произволу, – довольно затруднительно» (*Фогт К.* Физиологические письма / Пер. с нем. Н. Бабкина, С. Ламанского. СПБ., 1863. Вып. 1. С. 335).

С. 30. *«Познайте истину, и истина сделает вас свободными».* – Ср.: «Тогда сказал Иисус к уверовавшим в Него Иудеям: если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин 8: 31–32).

ЧТЕНИЕ ТРЕТЬЕ

Состоялось 10 февраля 1878 г. В публикации в *ПО* имеется примечание к заглавию: «См. чтение *второе* в апрельской кн. "Прав. Обозрения"» (*ПО*. 1878. № 5/6. С. 308).

Корреспондент «Голоса» отметил, что состоявшаяся лекция привлекла внимание многочисленной публики, и на этом основании заключил: «Нет более сомнения, что предмет лекции глубоко заинтересовал наше общество и что важные вопросы, касающиеся сущности и задач человеческого существования, сделались и у нас, как и на Западе, вопросами современными, жизненными. Нельзя не радоваться такому настроению образованного общества, еще недавно <...> искавшему разрешения коренных задач человеческой жизни в материализме и его безотрадном учении. Дай Бог, чтоб это высокое настроение лучшей части общества не было мимолетною модою, а укрепилось в сознании и дало плод в жизни, далеко еще у нас не урегулированной прочными идеями. За г. Соловьевым останется <...> заслуга если не возбуждения общества к более возвышенному умственному настроению, чем к какому оно приучено ходячими книгами и теориями, то доставления ему возможности к проявлению себя со стороны серьезной и заслуживающей уважения. Мы твердо убеждены, что не одно пустое любопытство привлекает толпы светских людей в аудиторию Соляного городка на лекции о вопросах религии, но также и живая потребность проводить хоть изредка время в размышлении о предметах, глубоко затрогивающих сознание современного человека» (Голос. 1878, 14 февр. № 45).

Возрастание общественного интереса к чтениям *С.* отметил и Киреев, который 5 февраля записал в дневнике: «Число лиц, желающих слушать лекции Соловьева, увеличивается. Еще сегодня взяли у меня

8 билетов. Замечательно, что "интеллигентная" молодежь совсем к нему не враждебна, враждебны люди, получившие образование в 50-х и 60-х годах, "настоенные" на Бокле, Дарвине и Конте» (*Дневник Киреева.* К. 7. Л. 111 об.).

Третью лекцию посетил и Великий князь Константин Николаевич; 10 февраля он записал в дневнике: «В ½ 9 в Соляной городок на чтение Соловьева. Оно было особенно интересно, и гораздо яснее и удачнее, чем первые два. Делал сравнение материализма с языческими мифологиями и Буддизмом (Нирвана) и с этой точки зрения доказывал логичность и неизбежность нигилизма» (*Дневник ВККН.* Д. 1159. Л. 73).

С. 32. *... вы теперь думаете о царьградском храме св. Софии...* – См.: Наст. изд. С. 489.

...в сказке Бульвера «A strange story». – «Странная история», философско-мистический роман английского писателя Э. Д. Бульвер-Литтона (1803–1873); рус. пер.: СПб., 1862; 1865. Герой романа Аллен Фенвик, врач и естествоиспытатель, проходит благодаря любви путь от материализма в духе Э. Кондильяка к вере и убеждению в существовании и бессмертии души, повторяя, по замыслу автора, эволюцию взглядов М. Ф. Мэн де-Бирана. Еще один герой романа, Маргрев, жаждущий счастья жестокий старик, при помощи магии превращается в прекрасного юношу, но душа его не меняется. *С.* кратко описывает следующую сцену романа: «...лицо и фигура Маргрева изменились; юноша, полный сил и здоровья, превратился теперь в дряхлого старика. <...> Перед моими глазами теперь раскрылась вся мозговая система с ее бесчисленными клеточками и, казалось, мне был дан свыше ключ к познанию этого страшного лабиринта.

Я видел нравственный мир, разоренный, превращенный в хаос, подобно миру на Луне, как я читал в какой-то сказке; но при всем том, как удивительно, великолепно был сложен этот мозг. Смелая воля и творческое воображение, употребленные во зло, первоначально были необыкновенно развиты. Но нравственные органы не господствовали над умственными, напротив, ясно высказывались в нем недостаток уважения к добру и истине, циническое пренебрежение к правде <...> Продолжая смотреть, я начал замечать три различные источника света в этом лабиринте: один был бледно-красного цвета, другой нежно-голубого, третий – ярко-серебристая искра.

Красный свет выходил из мозга и, становясь всё бледнее и бледнее, разливался по всем артериям, жилам и нервам. "Не это ли начало животной жизни?" – воскликнул я. – Голубой свет одинаково разливался по всему телу, пересекая красный и сливаясь с ним. Но при всем том – оставаясь отдельным лучом, подобно тому как во внешнем мире луч света пересекает луч теплорода или сливается с ним, не теряя своей самостоятельности. И опять я воскликнул: «не это ли начало умственной жизни, повелевающее началом животной, идущее рядом с ним, но не составляя его части?»

Но вот серебристая, светлая искра! Это что? Центр ее, казалось, находился в мозгу, но я не мог положительно сказать, какому органу она принадлежала. Нет, куда бы я ни посмотрел во всей органической системе, я видел ее отражение, как отражение звезды в воде. И я заметил, что пока красный свет всё становился бледнее и бледнее, а голубой разливался неравномерно – то быстро, то медленно, то вовсе исчезая – серебристая искра оставалась неизменна. Так независима была эта искра от всего, что тревожило организм, что я стал сознавать, что если б сердце перестало биться и красный свет вымер бы, если б мозг был парализован, мощный ум погас и голубой свет блуждал бы как метеор – серебристая искра светила бы по-прежнему, среди развалин своего храма. И я воскликнул: "Неужели эта светлая искра говорит о присутствии в человеке души?"» (*Бульвер-Литтон Э. Д.* Странная история. [СПб., 1862]. С. 143–144. (Прилож. к *ОЗ*)). Пик популярности романов Бульвер-Литтона в России пришелся на 1830–1850-е годы (см.: *Матвеенко И. А.* Восприятие творчества Э. Бульвера-Литтона в России 1830–1850-х гг. Томск, 2005), однако они выходили в русском переводе и в 1870–1880-х годах.

С. 37. *обличающей вещи невидимые.* – Евр 11:1.

С. 41. Совершенная религия есть не та, которая во всех одинаково содержится (безразличная основа религии), а та, которая *все в себе содержит* и всеми обладает (полный религиозный синтез). – Важная тема в «Софии», см.: Наст. изд. Т. 2. С. 79.

С. 44. *...«немощным и скудным стихиям»* ... – См.: Гал 4:9.

С. 44–45. *«Истинное и совершенное знание ... из этой связи творения»* – *С.* ссылается на книгу: *Colebrooke H.-T.* Essais sur la philosophie des Hindous / Trad. de l'anglais et augmenté de textes sanskrits et de notes nombreuses. Par G. Pauthier. Paris, 1833. Цитированный *С.* перевод из Санхъя-Карики содержится на с. 103–115. Комментарий Потье дает древнегреческие параллели к тексту, в частности из орфиков и Парменида. *С.* приводит цитаты, не следуя дословно тексту перевода и, возможно, контаминируя его с изложением Кольбрука в основном тексте книги или вольно пересказывая его. Первые три абзаца в тексте цитированного источника не содержатся, далее *С.* дает ссылки на стихи 21, 55, 59, 61, 66. В фондах научной библиотеки МГУ хранится экземпляр этой книги, в которой имеются карандашные маргиналии, сделанные, возможно, рукой *С.*

С. 45. *Es wächst hienieden Brod genug... Und Zukererbsen nicht minder.* – А хлеба хватит нам для всех – / Устроим пир на славу! / Есть розы, и мирты, любовь, красота / И сладкий горошек в приправу (*нем.*). Строки из поэмы Г. Гейне «Германия. Зимняя сказка», пер. В. Левика; приводились также в *КОН*, см.: Наст. изд. Т. 3. С. 29, 496.

pium desiderium – благое пожелание (*лат.*).

С. 47. *«Это (т. е. всё существующее в природе) преходяще ... не может ни на чем остановиться, ничего удержать)».* – См.: Наст. изд. С. 594 (прим. к с. 190).

С. 47–48. *... в следующем месте из Праджна-Парамиты – книги, входящей в состав Абидарм...* – См.: Наст. изд. С. 595–596 (прим. к с. 190).

С. 48. *«Учитель только тогда покрыт великою бронею ... должно признать покрытым великою бронею»* – *С.* дает вольный перевод (сокращая цитату и упраздняя имена собственные) по книге: *Burnouf E.* Introduction à l'histoire du Buddhisme indien. T. 1. Paris, 1844. Section IV. Abhidharma ou Métaphysique. P. 478. См. также: Наст. изд. С. 596–597 (прим. к с. 190–191).

... со скудными немощными стихиями мира ... – См. прим. к с. 44.

С. 49. *мы теряем душу свою, для того чтоб снова получить ее* – Мф. 10:39.

ЧТЕНИЕ ЧЕТВЕРТОЕ

Состоялось 12 февраля 1878 г.

Хроникер «Голоса» находил, что сугубо философская тема лекции не могла заинтересовать большинства слушателей; но всё же «аудитория представляла весьма многолюдное собрание, не многим уступавшее числу слушателей, какое было заметно на первых трех лекциях» (14 февр. № 45). На лекции присутствовал Великий князь Константин Николаевич; запись в дневнике: «Объяснял философские системы атомов, монад и идей Платона» (*Дневник ВККН.* Д. 1159. Л. 74).

С. 49. Чтение четвертое. – В публикации в *ПО* (1878. № 7. С. 477) имеется примечание к заглавию: «См. чтение *третье* в майской–июньской кн. "Прав. Обозрения"».

ЧТЕНИЕ ПЯТОЕ

Состоялось 17 февраля 1878 г.

Хроникер «Голоса» отметил, что аудитория музея прикладных знаний в Соляном городке была почти полна, и заключил обычное изложение лекции краткой ремаркой: «Оживленные рукоплескания проводили лектора с кафедры» (19 февр. № 50). Великий князь Константин Николаевич отметил в дневнике: «Неимоверно интересно. Доказывал необходимость *личности* Божества и необходимость воплощения» (*Дневник ВККН.* Д. 1159. Л. 76 об.).

С. 58. Чтение пятое. – В публикации в *ПО* (1878. № 9. С. 108) имеется примечание к заглавию: «См. кн. "Прав. Обозрения" за апрель, май, июнь и июль текущего года».

С. 60. *petitio principii* – претензия на то, чтобы стать основой доказательства (*лат.*); допущение в качестве основы доказательства положения, которое само требует доказательства.

С. 63. ... *изречение Спинозы «omnis determinatio est negatio»* – всякое определение есть отрицание (*лат.*). Выражение «omnis determinatio est negatio» встречается в письме Спинозы к Иариху Иеллису (см.: Переписка Бенедикта де Спинозы. СПб., 1891. С. 332). Неоднократно цитируется *С.*, впервые – в сочинении «София. Первая триада. Первые начала» (см.: Наст. изд. Т. 2. С. 87, 337).

С. 64. ... *intellektuelle Anschauung, Intuition*... – Умственное (интеллектуальное) созерцание, интуиция (*нем.*). См.: Наст. изд. Т. 2. С. 374.

С. 66. ... universalia post res ... nomina или voces ... universalia ante res... – Универсалии после вещей; имена, звуки (слова, голоса); универсалии до вещей (*лат.*).

С. 66. ...*художник в и д и т их, как это прямо утверждали про себя Гёте и Гофман.* – Ср., например: «Мейер постоянно твердит: *если б думать да не было так трудно!* – сказал Гёте. – Но хуже всего, что думанье не выдумает мысли; надо родиться настоящим художником, и тогда счастливые мысли явятся нам сами собою, как Божьи дети, и вскрикнут: вот где мы!» – Разговоры Гёте, собранные Эккерманом / Пер. с нем. Д. В. Аверкиева. СПб., 1891. Ч. 1. С. 90. (Вторник 24 февр. 1824). Соответствующее буквальное утверждение Э. Т. А. Гофмана найти не удалось. С тезисом *С.* согласуются описания творческого процесса у Гофмана, например, в «Крейслериане»: «Если фантазия художника охватывает целую звуковую картину с многочисленными группами, светлыми бликами и глубокими тенями, то он может вызвать ее к жизни на фортепьяно, и она выступит из его внутреннего мира во всех своих красках и блеске». Здесь же о работе Моцарта над увертюрой к «Дон Жуану»: «Говорят, когда опера была уже давно готова, Моцарт день ото дня всё откладывал сочинение увертюры и еще накануне премьеры, когда озабоченные друзья думали, что он сидит за письменным столом, превесело отправился гулять. Наконец, в самый день представления, рано поутру, он в несколько часов сочинил увертюру <...> Тогда все пришли в изумление и восторг, как это Моцарт так быстро сочинил свою увертюру <...> Да неужели же вы не понимаете, что художник уже давно носил в душе своего "Дон Жуана", свое глубочайшее творение, сочиненное им для его друзей, то есть для тех, кто вполне понимал его душу; неужели вы не понимаете, что он обдумал и закруглил в уме всё целое со всеми его характерными неповторимыми чертами, так что оно уже словно было отлито в безупречную форму? Неужели вы не понимаете, что увертюра из увертюр, в которой так великолепно, так живо обозначены все мотивы оперы, была точно так же готова, как и всё остальное произведение, когда великий художник взялся за перо, чтобы записать ее? <...> надо думать, что Моцарт, откладывая писание увертюры, просто дразнил своих друзей, всё время говоривших об ее сочинении, и ему

должна была показаться смешной их боязнь, что он, пожалуй, не найдет благоприятного времени для работы, ставшей теперь механической и состоящей в том, чтобы записать созданное в минуту вдохновения и уже запечатленное в душе» (*Гофман Э. Т. А.* Собр. соч.: В 6 т. М., 1991. Т. 1. С. 62, 67).

С. был хорошо знаком с творчеством Гёте и Гофмана. Он неоднократно цитировал в своих работах стихи Гёте (см.: Наст. изд. Т. 1. С. 75, 314–315; Т. 2. С. 77, 335; Т. 3. С. 16, 148, 149, 495, 503). В конце 1870-х годов *С.* перевел сказку Э. Т. А. Гофмана «Золотой горшок», которая летом 1880 г. была опубликована в еженедельнике «Огонек» с предисловием переводчика (см.: Огонек. 1880. № 24; последняя републикация предисловия: *Соловьев В. С.* Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 572–574).

С. 69. *ehejeh asher ehejer, т. е. (буквально) «я буду, который я буду»...* – 1 Исх 3:14. Синодальный перевод – «Я есмь Сущий». В древнееврейском языке два божественных именослова – Сущий и Живый – отчасти синонимичны и созвучны. Здесь – один из ветхозаветных корней христианского представления о Боге как обладателе абсолютной полноты жизни в Самом Себе (см.: Ин 5:26).

С. 70. *...по выражению самого Платона (в «Федоне»)... постоянно умирает для практической жизни* – Ср.: «Те, кто подлинно предан философии, заняты только одним – умиранием и смертью» (Федон. 64а; *Платон.* Соч.: В 3 т. М., 1993. Т. 2. С. 14).

С. 71. *... у стоиков нравственною нормою признавалась совершенная невозмутимость духа (ἀταραξία)...* – атараксия – невозмутимость, безмятежность (*греч.*). Термин античной этики, наиболее часто употреблялся эпикурейцами и скептиками. С его помощью описывали состояние духа мудреца, его общий смысл – передача идеала невосприимчивости души к аффектам, предполагающей перенос внимания с внешних обстоятельств на внутреннее состояние, предпочтение разума чувствам. Впервые появляется у Демокрита, встречается у Аристотеля, Эпикура, Пиррона. В традициях школьного пирронизма (Энесидем – Тимон – Секст Эмпирик) и академического скепсиса (Аркесилай) атараксия тесно связана с эпохе (воздержание от суждений).У Эпикура атараксия связана с «удовольствием» (отсутствием телесных болей и душевных смятений), иногда отождествляется (наряду с телесным здоровьем) с конечной целью. Достижение состояния атараксии Эпикур считает конечной целью изучения «небесных явлений, как и всего остального» (Diog. L. X 85). Эпикурейская атараксия близка к стоическому понятию *адиафора* (безразличное) – все науки безразличны для счастья. У стоиков «атараксия» часто приближается к «апатии». Подробнее см.: *Солопова М. А.* Атараксия // Античная философия: энцикл. словарь. М., 2008. С. 194–196.

С. 72. *...у того же Платона мы находим и определение божества как димиурга...* – В диалоге «Тимей» демиург (устроитель, ваятель) именуется также «божеством» (76b; см.: *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. М.,

1994. Т. 3. С. 482). См. подробнее: *Бородай Т. Ю.* Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона. М., 2008. О гностических истоках употребляемого *С.* «демиург» см.: Наст изд. Т. 2. С. 344.

С. 73. *«Я огнь поядающий»...* – 1 Исх 24:17.

ЧТЕНИЕ ШЕСТОЕ

Состоялось 5 марта 1878 г.

Согласно отчету «Голоса», чтение оказалось неудачным (см. выше: С. 505). Непонятность 6-го чтения объяснялась в прессе сложностью темы и неадекватностью языка *С.* (см.: Там же.).

С. 76. *...Ель-Шаддай – Бог силы и страха. – Шаддай* – в Синодальном переводе – Бог Всемогущий, имя, под которым Бог являлся Аврааму, Исааку и Иакову (Исх 6: 3).

С. 78. *...выполнение этой великой умственной задачи началось в Александрии... знаменитый Филон...* – Филон Александрийский (ок. 25 до н. э. – ок. 50 н. э.) – эллинистический мыслитель иудейского происхождения, сочетавший в своем творчестве традиции библейской веры и эллинистической философии. С библейским представлением о Слове, посредством которого Бог создал мир (De sacrif. 65; Quod deus sit immut. 58), он соединил платоническое по происхождению представление о мире умопостигаемых идей или архетипов творения (De opif. 5), который был локализован им в божественном Логосе, равно как трактовку Логоса как силы, имманентно проявляющейся в актуальном бытии мира и поддерживающей его существование (De opif. 141–142). В отличие от полностью непознаваемого Бога (De spec. leg. 1, 33), Логос, или как бы «второй Бог» (Fr. Quaest. in Gen. 2, 62; ср.: Leg. All. 2, 86), представляет собой среднюю природу, посредствующую между Богом и человеком (De somn. 2,188; Quis rerum divin. haer. 206).

Детальному рассмотрению эллинской философии как «провиденциального руководства» при переходе язычников к христианству посвящена докторская диссертация кн. С. Н. Трубецкого «Учение о Логосе в его истории» (М., 1900), где на основании анализа множества конкретных текстов по сути оспаривается (или по крайней мере существенно корректируется) данное убеждение *С.*

...в той же Александрии явилось учение неоплатоников о трех божественных ипостасях... есть собственное выражение Плотина. – В учении Плотина (ок. 205 – 270 гг. н. э.) три первоначала, лежащие в основе всего бытия (Единое, Ум и Душа) иногда называются «тремя начальными ипостасями» (ср. заглавие Enn. 5, 1 – *Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων*). Русский перевод этого трактата см. в изд.: *Плотин.* Соч. СПб., 1995. С. 52–67. Ср.: «Первое истечение, или излияние (эманация) Единого есть ум, начальная двоица, т. е. первое различение в Едином

мысли и бытия или его саморазличение на мыслящего и мыслимого. <...> За этим первым кругом эманации, где Божество или Единое через Ум различается в себе и обращается на себя мысленно или идеально, следует его второе или реальное различение и обращение на себя, определяемое живым движением Души <...> Единое, ум и душу Плотин обозначает как "три начальные ипостаси", из которых объясняется всё положительное содержание вселенной» (*Соловьев В. С.* Плотин // *ЭС.* Т. 46. 1898).

...Плотин... очень мало знал о христианстве. – В отдельном оттиске *ЧБ* (с. 98) и в *ПО* (с. 131) имеется примечание цензора (С. Зёрнова) к этому суждению *С.*: «Это утверждение, представленное здесь без научного доказательства, лежит на ответственности автора. *Ценз.*».

С. 79. *...первые умозрения о Боге... у Иустина Философа, у Ипполита, Климента Александрийского, в особенности у Оригена – воспроизводят существенную истину Филонова и неоплатонического учения.* – *С.* проводит параллель между учением о Боге у Филона и неоплатоников и у некоторых раннехристианских авторов, в произведениях которых начался процесс формирования тринитарной доктрины. Все они, от апологета Иустина Мученика (ок. 100–165) и римского епископа Ипполита (ум. ок. 236) до александрийских богословов Климента (ок. 155–220) и Оригена (ок. 185–254), относятся к доникейскому периоду развития христианского богословия. Для их тринитаризма характерен, в частности, так называемый субординационизм, т. е. представление об иерархических отношениях между Лицами Св. Троицы, в которой только Бог-Отец представляется как источник божественной сущности, тогда как рождение Бога Сына связывается преимущественно с Его домостроительной функцией в создании тварного мира. Вместе с тем Ориген уже формулирует центральный для всей позднейшей богословской традиции тезис о совечности Бога Сына Богу Отцу (напр., De princ. 1, 2, 2; Hom. Jer. 9. 4). Об истории доникейского тринитаризма в целом и в свете возможного соотношения с учениями Филона и Плотина в частности см.: *Болотов В. В.* Учение Оригена о Св. Троице // Он же. Собрание церковно-исторических трудов. Т. 1. М., 1999.

...св. Афанасий Великий ... опирался на того же Оригена, пользовавшегося в то время в церкви тем высоким авторитетом...– Афанасий Великий ссылается на Оригена, отстаивая учение о совечности и единосущии Сына Отцу, в сочинении «О постановлениях Никейского собора» (De decr. Nic. syn. 27). См.: *Св. Афанасий Великий.* Творения: В 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 436–437. В эпоху Афанасия Великого Ориген, конечно, еще не был столь одиозной фигурой, в которую он превратился в ходе оригенистских споров, начавшихся в конце IV в. и вновь вспыхнувших в VI в. н. э. при императоре Юстиниане, что в конечном счете привело к его осуждению на поместном соборе в Константинополе (543) и занесении его имени в анафематизмы V Вселенского собора (553). О высоком авторитете Оригена еще в IV в. свидетельствует тот факт, что им

увлекались такие отцы церкви, как Григорий Нисский, Григорий Богослов и Василий Великий. Двое последних даже составили хрестоматию избранных мест из сочинений Оригена под названием «Добротолюбие». Тем не менее оригеновские идеи вызывали неоднозначное восприятие еще при жизни их автора. Резким критиком оригеновского учения о воскресении был Мефодий Олимпийский, мученически погибший около 311 г. Поэтому уже в начале IV в. возникла почва для появления такого сочинения, как «Апология Оригена», написанная мучеником Памфилом (ок. 250 – 310) и позднее доработанная Евсевием Кесарийским.

Что касается вообще до формул этого догмата ... против Ария, Евномия и Македония... – *Арий* – священник в Александрии, в спорах со своим епископом Александром в 318 г. утверждал, что Сын не вечен, имел начало своего бытия, не произошел из существа Отца, но был создан из ничего по Его воле, т. е. является тварью. Арий признавал равенство Сына Отцу, но не в вечности, а по усыновлению – через послание Ему божественной благодати и благоволения. Никейский собор, созванный в 325 г. для опровержения ереси Ария, принял Никейский символ, в котором исповедовалась вера в «от Отца рожденного, несотворенного, единосущного Отцу» (*ὁμοούσιον τῷ Πατρί*), т. е. обладающего с Ним единой сущностью. Единосущие – термин заимствованный из арсенала философского языка аристотелической традиции, поначалу отвергался многими богословами, в особенности восточными. Ему противопоставляли термин «подобосущий», которого придерживались омиусиане во главе с еп. Василием Анкирским. Единосущие Отца Сыну было закреплено в Символе веры, принятом в 381 г. на соборе в Константинополе, созванном по указанию Феодосия Великого. Утверждению этого термина в немалой степени послужила богословская деятельность каппадокийских великих учителей Церкви – Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского.

Евномий (ум. 398) – епископ города Кизика, впоследствии низложенный и изгнанный на родину в Каппадокию, представитель крайнего арианства, утверждал, что по своей природе второе Лицо Св. Троицы, Сын Божий, не только не единосущен Отцу, но даже не подобен Ему. Призывал вообще избегать употребление терминов Отец и Сын применительно к Св. Троице и крестить во имя нерожденного Отца. Его партия называлась аномеями, так как они считали Сына неподобным Отцу – *ἀνόμοις*.

Македоний – епископ Константинопольский (342–360), глава «духоборов», т. е. признавших, в отличие от ариан, единосущие Сына Отцу, но отказывавших в этом Св. Духу, считая его тварным.

С. 80. *...бывших христианами до Христа ... Выражение св. Иустина о некоторых греческих философах.* – Ср.: «Те, которые жили согласно со Словом, суть Христиане, хотя бы считались за безбожников: таковы между эллинами – Сократ и Гераклит и им подобные <...> Те прежде бывшие, которые жили противно Слову, были бесчестными,

враждебными Христу и убийцами людей, живших согласно со Словом, а те, которые жили и ныне живут согласно с ним, суть христиане» (Апол. 1, 46; *Св. Иустин*. Творения. М., 1995. С. 76–77; Пер. П. А. Преображенского. Там же о прямых заимствованиях Платона у Моисея: С. 44, 60).

Сочинения св. Иустина именно в эти годы привлекали многих богословов, входивших в ближайшее окружение *С.* Первый перевод обеих «Апологий» и «Разговора...», выполненный П. А. Преображенским, появился в 1862–1864 гг. в качестве приложения к *ПО* (отд. изд.: М., 1864; СПб., 1895). Накануне соловьевских чтений в журнале «Странник» была напечатана статья М. И. Хитрова, близкого приятеля *С.* с юношеских лет (о нем подробнее см.: *Лукьянов*. 3 (1). С. 321–323), «Св. Иустин философ-мученик и его время» (1877. № 11), где развивалась идея об античных философах, предшественниках христианства, – в частности, отмечались многочисленные обращения бл. Августина к произведениям Сенеки. О Сократе Хитров писал, что этому человеку «суждено было провидением быть как бы предвестником великого будущего, в котором дух древнего мира, как бы возвысившись над самим собою, из глубины веков стремился навстречу своему Спасителю» (Там же. С. 164). См. также обстоятельное исследование ординарного профессора С.-Петербургской Духовной академии Е. И. Ловягина «Об отношении писателей классических к библейским по воззрениям христианских апологетов» (СПб., 1872; С. 9 – приведенная выше цитата из «Первой Апологии» св. Иустина).

...особое приложение, в котором мне придется коснуться значения туземной египетской теософии ... – Такового приложения не появилось. О герметических штудиях *С.* см.: *Козырев А. П.* Соловьев и гностики. М., 2007.

Понятие «египетская туземная теософия» в его применении к Герметическому корпусу было употребительно в современной *С.* богословской и историко-философской науке, что подтверждает, например, исследование еп. Хрисанфа «Религии древнего мира в их отношении к христианству». В третьем томе этого труда, вышедшем в свет в 1878 г., в главе «Учение Нового завета», где автор обращается к александрийской теософии, в частности к Герметическому корпусу, неоднократно употребляется этот термин. Идеология Corpus Hermeticum характеризуется им так: «Всё это не платонизм только и пифагорейство, но и чисто египетская теософия». Рассматривая возможность того, что автор корпуса мог быть христианином, еп. Хрисанф относится к этому весьма скептически: «Упоминание в книге о вестнике с чашею крещения, конечно, можно признать указанием на своеобразно, гностически понимаемое христианство, но также чаша крещения, т. е. омовения или очищения, могла быть и просто мистическим понятием тогдашней теософии, имевшим в своей основе внешние религиозные обряды омовения. Всего вероятнее, что и это сочинение есть своеобразная смесь иудейских верований с философией александрийской школы и может быть отнесе-

но к эпохе, предшествовавшей явлению христианства. Но, христианин ли из Александрии или философ из египетских иудеев был автор этой книги, несомненно ясно во всяком случае, что, помимо греческой, и египетская туземная теософия имела влияние на александрийскую школу (*Хрисанф, еп.* Религии древнего мира в их отношении к христианству: историческое исследование. СПб., 1878. Т. 3. С. 403). Еп. Хрисанф не исключает также возможности существенного влияния египетской теософии наряду с платонизмом и пифагореизмом на учение о Логосе и вообще философию Филона Александрийского.

Хотя приложение, намеченное *С.* в *ЧБ*, так и не было написано, и в своих опубликованных сочинениях *С.* никогда не обращался к изложению идей герметического корпуса, Corpus Hermeticum занимает далеко не последнее место в его философских штудиях. Упоминание в *ЧБ* о том, что философия Филона Александрийского является ближайшим к христианству, но предшествующим ему источником учения о Логосе (см.: Наст. изд. С. 78), не исключает того факта, что *С.* обращался и к другим концепциям, в которых Логос понимается не только как отвлеченный закон или смысл бытия, но занимает место Слова, порожденного Богом. В числе таких источников особое место может принадлежать Герметическому корпусу, который, без сомнения, и рассматривается *С.* как плод «египетской туземной теософии». Этот источник, согласно философскому преданию эпохи Возрождения, расценивается *С.* как исторически предшествующий Филону.

С. 81. ... *глубоко верный смысл знаменитого Гегелева парадокса, которым начинается его логика ... бытие как такое ... есть ничто.* – Ср.: «Бытие, чистое бытие – без всякого дальнейшего определения. В своей неопределенной непосредственности оно равно лишь самому себе, а также не неравно в отношении иного, не имеет никакого различия ни внутри себя, ни по отношению к внешнему. Если бы в бытии было какое-либо различимое определение или содержание или же оно благодаря этому было бы положено как отличное от некоего иного, то оно не сохранило бы свою чистоту. Бытие есть чистая неопределенность и пустота. – В нем *нечего* созерцать, если здесь может идти речь о созерцании, иначе говоря, оно есть только само это чистое, пустое созерцание. В нем также нет ничего такого, что можно было бы мыслить, иначе говоря, оно равным образом лишь это пустое мышление. Бытие, неопределенное непосредственное, есть на самом деле ничто и не более и не менее, как ничто» (*Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. СПб., 1997. С. 68–69).

С. 82. *Тщетно мнишь ты, художник, Что творений своих ты создатель, и проч.* – Неточная цитата из стихотворения А. К. Толстого «Тщетно, художник, ты мнишь...». В статье «Поэзия гр. А. К. Толстого» (1895) *С.* следующим образом прокомментировал это стихотворение: «Истинный источник поэзии, как и всякого художества, – не во внешних явлениях, и также не в субъективном уме художника, а в самобытном мире вечных идей или первообразов» (*СС*[2]. 7. С. 143).

С. 86. *Как глубь недвижимая в мощном просторе... Лишь сила его открывается.* – Из стихотворения *С.* «Как в чистой лазури затихшего моря...» (1875). Впервые опубликовано: Огонек. 1880. № 12. С. 233; без указания авторства, как произведение одного из персонажей романа А. Ф. Писемского «Масоны»; об участии *С.* в тексте этого романа см.: Наст. изд. Т. 5.

С. 90. *...«живущим во свете неприступном...»* – 1 Тим 6:16.

...«светом, просвещающим... грядущего в мире» – Ин 1:9.

...«Словом, им же вся быша»... – Ин 1:3.

...«Духом, вся испытующим...» – 1 Ин 4:1–2; Рим 8:27; Откр 2:23.

С. 91. *...«Я сказал: вы боги и сыны Вышнего все»* – Пс 82 (81):6.

С. 94. *...были между великими отцами церкви многие настоящие философы ... утверждает и Гегель в своей истории философии.* – Гегель рассуждает несколько иначе, ср.: «Название свое схоластика получила благодаря тому обстоятельству, что в царствование Карла Великого в больших школах, находившихся лишь в двух местах, при больших соборах и монастырях, духовник, а именно каноник, надзиравший за учителями (informatores), назывался scholasticus, он сам и читал лекции по важнейшей науке, по теологии. В монастырях наиболее ученый монах преподавал остальным монахам. Собственно говоря, об этих преподавателях не идет речь; но, хотя схоластическая философия представляла собой нечто другое, всё же от них осталось единственно лишь название тех, которые читали теологию научно и систематично. Таким образом, вместо patres ecclesiae появились позднее doctores.

Схоластическая философия является, таким образом, по существу своему *теологией*, и эта теология представляет собой непосредственно *философию*. Содержанием теологии является, собственно говоря, только то, что содержится в религиозных представлениях, но теология есть наука о вероучении, как его должен знать каждый христианин, будь то крестьянин или кто-либо другой. В наше время научность теологии видят часто во внешнем историческом содержании, в критическом ее элементе <...> Но все эти сведения не имеют отношения к природе бога и к связи этой природы с человеком. Единственным существенным предметом теологии как учения о боге является природа бога, и это содержание по своему характеру по существу спекулятивно. Поэтому теологами, рассматривающими это содержание, могут быть лишь философы. Наукой о боге является единственно лишь философия. Философия и теология поэтому и признавались здесь тожественными, и различение между ними представляет собою характерную черту перехода к новейшему времени, когда стали полагать,что для мыслящего разума может быть истиной нечто такое,что не является истинным для теологии. Напротив, в средние века в основании лежит воззрение, что существует лишь одна истина. Таким образом, мы не должны себе представлять теологию схоластиков так, что она содержит в себе, как у нас, лишь учение о боге и т. п., изло-

женное исторически; на самом деле она содержала в себе глубочайшие умозрения Аристотеля и неоплатоников. Ее философствование, а многое в нем было превосходно, мы находим также и у Аристотеля, только у него оно проще и чище; кроме того, у схоластиков всё содержание этой философии лежало *по ту сторону действительности* и было смешано с носившей характер представления христианской действительностью» (*Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. Книга третья // Соч. М.; Л., 1935. Т. 11. С. 109–110). Прямого рассуждения о «великих отцах церкви которые не только признавали глубокую умозрительную истину в догмате Троицы, но и сами много сделали для развития и уяснения этой истины» (Наст. изд. С. 94), в гегелевских «Лекциях по истории философии» не находится.

С. 96. *Наш разум, говорит Лейбниц, представляет необходимо внутреннее триединство, когда обращается на самого себя...* – Данное суждение Лейбница (см. «Ответ на возражения Виссоватия против Троицы и воплощения Бога высочайшего» («Responsio ad objectiones Wissowatii contra trinitatem et incarnationem Dei altissimi», 1768)) *С.* скорее всего почерпнул в лекциях по философии откровения Шеллинга, ср.: «Лейбниц по случаю возражений одного социнианца (Виссоватия) говорит, что единство сущности не противоречит *тройственности* (личностей), "так как, – продолжает он, – един и дух", или, если привести его собственные слова, "cum una sit mens, quae, quando reflectitur in se ipsam, est id, quod intelligit, quod intelligitur, et id, quod intelligit et intelligitur. Nescio, – добавляет Лейбниц, – an quicquam clarius dici possit". Дух, когда он рефлектируется в самого себя, есть познающее (id, quod intelligit), познаваемое (id, quod intelligitur) и то, что как познающее есть одновременно познаваемое и как познаваемое, – познающее. Или короче: самосознающий дух есть субъект, объект и субъект-объект, а также то, в чем он всё же только един. Познающее, id, quod intelligit, есть то же, что наше в себе сущее; id, quod intelligitur, есть дух, который во в себе бытии есть для себя; и всё же, несмотря на эту тройственность, дух есть не материальное [бытие] вне друг друга, а лишь единый дух» (*Шеллинг Ф. В. Й.* Философия откровения / Пер. с нем. А. Л. Пестова. СПб., 2000. С. 388–389. – Слова Лейбница в приведенной цитате: «...ибо един дух, который, когда он рефлектируется в себя самого, есть то, что постигает, что постигается, а также то, что постигает и постигается. Не знаю, можно ли выразиться яснее» (*лат.*); перевод по: Там же. С. 657–658).

С. 97. *В «Confessiones»... Августин говорит следующее... полное триединое бытие.* – Ср.: «Я хотел бы, чтобы люди подумали над тремя свойствами в них самих. Они – все три – конечно, совсем иное, чем Троица; я только указываю, в каком направлении люди должны напрягать свою мысль, исследовать и понять, как далеки они от понимания. – Вот эти три свойства: быть, знать, хотеть. Я есмь, я знаю, и я хочу; я есмь знающий и хотящий; я знаю, что я есмь и что я хочу, и я хочу быть и

знать. – Эти три свойства и составляют нераздельное единство – жизнь, и, однако, каждое из них нечто особое и единственное; они нераздельны и всё-таки различны. Пойми это, кто может. Перед каждым стоит, конечно, он сам: пусть всмотрится в себя, увидит и скажет мне» (*Августин Аврелий*. Исповедь. Кн. XIII. Гл. XI; Пер. М. Е. Сергеенко).

ЧТЕНИЕ СЕДЬМОЕ

Состоялось 10 марта 1878 г.

Обозреватель «Голоса», сославшись на Программу седьмой лекции (см.: Наст. изд. С. 7–8), отметил: «Говоря проще, содержанием лекции должны были быть самые основы христианства и лекция должна была представлять для слушателей огромный интерес». Поэтому, несмотря на неудачу предыдущего чтения, слушателей собралось много. «Почти битком набитая аудитория слушала лектора всё время с напряженным вниманием, не утомляясь и не обнаруживая никакого нетерпения, которое так заметно было в предыдущую лекцию. Этому вниманию столько же содействовала жизненность содержания лекции, сколько и достаточная ясность изложения. Мистический элемент, которым были насквозь проникнуты некоторые части лекции, воодушевленность речи, свидетельствовавшая о том, что лектор двигался среди вопросов, затрогивавших наиболее живые стороны его философского миросозерцания, были также причиною, почему лекция эта оставила особенно живое впечатление в слушателях г. Соловьева» (Голос. 1878. 12 марта. № 71).

Лекцию посетил находившийся в Петербурге Л. Н. Толстой. 10 марта он писал графине А. А. Толстой, что едет на чтение *С.*: «Лекция, как мне говорили, самая важная» (см.: *Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч. М., 1953. Т. 62. С. 392). Впечатления от лекции запомнились Толстому надолго.

В 1880 г. в ходе работы над «Исследованием догматического богословия» Толстой, критикуя современных служителей церкви как «посмешище для народа» и «непонятный, бессмысленный остаток древности для ученых», он замечает: «Если кого-то занимают вопросы веры, то идут к Хомякову, Редстоку, мальчику Соловьеву, который читает лекции о вере, к французу-проповеднику, к Ренану» (*Гусев Н. Н.* Лев Николаевич Толстой. Материалы к биографии с 1870 по 1881 год. М., 1963. С. 624).

14 июля 1894 г. В. Ф. Лазурский записал в дневнике состоявшийся в Ясной Поляне разговор о *С.*, на котором присутствовал Н. Н. Страхов: «Эти лекции у него были бредом сумасшедшего, и чем менее они были понятны, тем более имели успех. Просто удивительно теперь вспоминать. Сидят старики, почтенные люди, и слушают, как мальчик, с длинными волосами, в белом галстухе, несет вздор, и слушают внимательно, серьезно». Страхов назвал лекции «теософическими» и упомянул о том, что

С. «говорил о небесных силах и обитателях так, точно он там сам был» (*Лазурский В. Ф.* Дневник // *ЛН.* М., 1939. Т. 37–38. С. 466). В 1901 г. в присутствии С. Н. Эвелинга Толстой вновь впомнил о своем посещении соловьевской лекции: «Его (*С. – Ред.*) публичные лекции – совершенная чепуха. Никогда не забуду дня, когда покойный Страхов потащил меня с собой на лекцию Соловьева. Представьте себе переполненную залу, удушливый воздух, невозможность повернуться – не только все стулья были заняты, но даже на подоконниках сидели дамы в вечерних туалетах, – и внезапное появление на эстраду, конечно, с значительным опозданием, как подобает маэстро, тощей фигуры Соловьева, длинной, как жердь, с огромной головой, состоящей из волос и глаз, как на византийских иконах, одетой в сюртук, висевший на нем как на вешалке. Вместо шарфа вокруг шеи был огромный белый шелковый платок, повязанный так, как носят художники на Монмартре. Окинув взглядом аудиторию, он устремил взгляд в пространство и начал читать, пересыпая речь бесконечными цитатами, которые почему-то считаются необходимыми каждому истинному философу. Он перечислял, как будто он священник, длинный ряд серафимов, херувимов и прочих служителей неба. Можно было подумать, что он сам видел их. Мне это показалось до такой степени глупо, что я не мог высидеть далее и удрал, предоставив Страхова его судьбе» (Там же. С. 476–477). В 1905 г. он в разговоре вновь коснулся темы давней лекции: «Соловьев говорил о душах, заселяющих небеса, о Софии, наконец, прочел свою поэму.

Чепуха... – сказал Л. Н.» (*Маковицкий Д. П.* Яснополянские записки // *ЛН.* М., 1979. Т. 90. Ч. 1. С. 399)[59].

В последние дни жизни Толстому суждено было вновь «встретиться» с соловьевскими *ЧБ*: 30 октября 1910 г. в Шамордине он с интересом читал составленный М. А. Новоселовым сборник «Социальное значение религиозной личности» (Вышний Волочек, 1904), куда (наряду с работами Спенсера, Достоевского, Герцена и Тихомирова) вошли фрагменты *ЧБ* (см.: *ЛН.* Т. 90. Ч. 4. С. 408).

Особенно заинтересовало слушателей седьмого чтения изложение соловьевской софиологии: 15 марта 1878 г. Страхов писал Толстому: «Учение о *софии* по справкам оказалось гностическим, так же как и о божественном Христе, отличном от человека Иисуса. Но я слишком мало знаю, чтобы говорить об этом. Да и все лекции Соловьева представляют амальгаму уже существующих учений – вернее, существовавших.

---

[59] Г. В. Флоровский ошибочно отнес посещение Толстым лекций *С.* к восьмой лекции и, не обнаружив в тексте *ПО* упоминаний о серафимах и херувимах, счел, что в печати текст чтения был сокращен (*Флоровский.* С. 230). В седьмом чтении *С.* мог упомянуть о небесных бесплотных силах при изложении теории идеального божественного организма. Отсутствие этого упоминания в печатном тексте можно объяснить желанием придать *ЧБ* более философский характер или реакцией на требование цензора.

Он a priori выводит то, что узнал a posteriori» *(Переписка.* С. 154–155). В ответ Толстой сообщал Страхову 16 марта 1878 г.: «Как мне ни досаден Соловьев, я не желаю, чтобы вы писали о нем. Решительно не стоит того. Ваше суждение, что он выводит a priori то, что узнал a posteriori, совершенно верно. Я тоже наводил справки о Софии. Она изображалась в древней русской иконописи женщиной, воздевающей руки к небу, *молящейся*» (*Переписка.* С. 156).

Накануне лекции *С.* обсуждал ее тему в кругу единомышленников; 7 марта Киреев записал в дневнике: «Соловьев, говоря о "Софии, премудрости божией", придал ей значение не только свойства бога, а и как будто ипостасное. Велик<ий> князь сейчас же это заметил и указал Соловьеву на то, что такой взгляд должен привести к крайностям, подобным поклонению "Sacré coeur" etc.» (*Дневник Киреева.* К. 7. Л. 119 и об.). Однако среди членов общества, строго следящих за догматической корректностью соловьевских построений, эта «софийная» лекция, судя по всему, особых беспокойств не вызвала. Присутствовавший на ней Великий князь записал после лекции: «Чрезвычайно это меня интересует» (*Дневник ВККН.* Д. 1159. Л. 87 об.). 15 марта Киреев с удовлетворением отметил в дневнике: «Лекции Соловьева действительно удаются. Против самой идеи восставали. Зачем нам философия?! говорили мне, а между тем чем же гарантироваться?! Чем же помешать распространению атеистических учений?! Что вообще может гарантировать народ противу разрушающих учений, *ежедневно* переманивающих на свою сторону молодежь? Церковь и школа. Но школа наша скорее атеистическая, и проповедует неверие, а Церковь отмалчивается, точно не хочет признавать зла *очевидного*. Отрицательными мерами зла не отвратишь <...> Общество наше делает полезное дело, давая возможность многочисленной публике знакомиться с философиею не только не противною религии, но еще и вполне с ней совпадающею. Жаль, что Соловьев очень не красноречив и не умеет еще обращаться к публике, как к *живым* слушателям, вдобавок очень неподготовленным» (*Дневник Киреева.* К. 7. Л. 120 об. – 121).

С. 98. Чтение седьмое. – В публикации *ЧБ* в *ПО* (с. 223–224) имеется редакционное примечание (см.: Наст. изд. С. 531–532).

С. 105. ... *«в котором обитает вся полнота Божества телесно».* – Кол 2:9.

С. 106. ...*«весь мир лежит во зле».* – 1 Ин 5:19.

...*«люби ближнего...»* – Лев 19:18, Мф 19:19.

С. 107. *«Я есмь путь...»* – Ин 14:6.

В Ветхом Завете есть целая книга... название Софии. – Имеется в виду второканоническая «Книга Премудрости Соломона».

«София, говорится там... путей своих». – Притч 8:22.

В Новом завете... (у ап. Павла). – Римл 11:33; Еф. 3: 0; Кол. 2:3.

С. 112. *...«в отчизну пламени и слова»...* – Строка из стихотворения А. К. Толстого «Меня, во мраке и в пыли...» (1851 или 1852).

И просветлел мой темный взор... – Цитата из того же стихотворения.

ЧТЕНИЕ ВОСЬМОЕ

Состоялось 17 марта 1878 г.

Согласно Программе *ЧБ* (см.: Наст. изд. С. 8), одной из тем лекции должна была стать «Половая двойственность». В тексте *ПО* эта тема отсутствует, и Флоровский высказал предположение, что она была снята *С.* при подготовке печатного текста (*Флоровский.* С. 232). Однако *С.* уклонился от освещения этой темы уже во время лекции – это обстоятельство отметил газетный корреспондент, который, процитировав в своем отчете соответствующий тезис программы, заметил: «Выслушанная нами лекция не вполне соответствовала этой программе, одна половина которой была совсем выпущена, а другая значительно распространена»; при этом корреспондент упомянул о сделанном лектором обещании коснуться заявленной темы в следующем чтении (Голос. 1878. 19 марта. № 78). Судя по имеющимся в нашем распоряжении отчетам, *С.* в итоге счел проблему «Половой двойственности» не подходящей для обсуждения в массовой аудитории. Кроме того, корреспондент «Голоса» сообщил: «На этот раз аудитория Соляного городка была далеко не полна, хотя предмет лекции был особенно интересен и тщательно обработан лектором в свойственном ему направлении» (Там же). В окончание отчета о восьмом чтении корреспондент «Голоса» отметил: «При входе в залу слушатели г. Соловьева получили в подарок по экземпляру брошюры под заглавием: "Lettre encyclique à l'Episcopat et au peuple chrétien de M-gr Prota-Giurleo, évêque élu de l'eglise nationale italienne. St.-Péterbourg, 1877". Это пасторское послание старокатолического итальянского епископа к своей пастве, заявлеющего, что истинное христианское предание хранится только в православной восточной церкви. Послание это напечатано нашим обществом любителей духовного просвещения вместе с отчетом о своих сношениях с заграничными старокатоликами» (Там же).

Посетивший лекцию Великий князь Константин Николаевич отметил, что чтение *С.* «с каждым разом становится более интересным» (*Дневник ВККН.* Д. 1160. Л. 3).

С. 114. *И Христос, в этом единстве... второй Адам.* – Ср.: «Так и написано: «Первый человек Адам стал душею живущею», а последний Адам есть дух животворящий. Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное. Первый человек – из земли, перстный; второй человек – Господь с неба» (1 Кор 15:45–47).

С. 119. *«В нас ... вечные силы всего мироздания».* – Второй стих латинского дистиха, цитировавшийся *С.* в оригинале в сочинении «София. Начала вселенского учения» и полностью в разделе «Второй диалог. Космический и исторический процесс» (см.: Наст. изд. Т. 2. С. 57, 123, 332). Дистих принадлежит Агриппе Неттесгеймскому (Послания. V. 14) и заимствован *С.* скорее всего из работы А. Шопенгауэра «Мир как воля и представление», где он встречается как эпиграф ко второй книге 1-го тома.

ЧТЕНИЕ ДЕВЯТОЕ

Состоялось 19 марта 1878 г.

Наряду с традиционным кратким отчетом о содержании чтения, хроникер «Голоса» отметил, что «публики собралось очень много» (1878, 21 марта. № 80). Присутствовавший на лекции Великий князь записал в дневнике: «Первая половина была прелестна, когда он говорил о зле и грехопадении, но конец был ужасно слаб, когда он начал говорить о мироздании» (*Дневник ВККН.* Д. 1160. Л. 4).

С. 121. Чтение девятое. – В публикации в *ПО* приводится также общее заглавие чтений (Чтения о Богочеловечестве), к которому имеется примечание: «См. окт. кн. "Прав. Обозр." за 1879 год» (*ПО.* 1880. № 11. С. 441).

...как говорит поэт – «прямо смотрим из времени в вечность и видим пламя всемирного солнца». – Неточная цитата из «шопенгауэрианского» стихотворения А. Фета «Измучен жизнью, коварством надежды...», сопровожденного пространным эпиграфом из книги Шопенгауэра «Parerga und Paralipomena». У Фета: «...прямо смотрю я из времени в вечность / И пламя твое узнаю, солнце мира».

Впервые стихотворение было напечатано в сборнике «Вечерние огни» (М., 1883. Вып. 1), в составлении которого *С.* принимал непосредственное участие (см. посвящение *С.* на титульном листе первого выпуска «Вечерних огней»: «Зодчему этой книги Владимиру Сергеевичу Соловьеву». См.: *Фет А. А.* Вечерние огни. М., 1979. С. 27). Цитата из неизданного стихотворения Фета в *ЧБ* – дополнительное подтверждение того, что уже в 1870-е годы *С.* и Фета связывали дружеские отношения, и философ знал не бывшее еще в печати стихотворение своего старшего друга.

И неподвижно на огненных розах... И только сон, только сон мимолетный. – Неточная цитата из того же (см. предыдущее прим.) стихотворения А. Фета. У Фета в первой строфе: «... и вся вечность снится», во второй – : «И каждый луч...».

С. 124. *Тот мир, который, по слову Апостола, весь во зле лежит...* – См. выше, прим. к с. 106.

С. 126. *...земля проклятия и изгнания, произращающая волчцы и терния...* – Например: «...проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей; терния и волчцы произрастит она тебе...» (Бт 3:17–18).

...в том саду Божием ... древо познания добра и зла... – «И насадил Господь рай в Едеме на востоке, и поместил там человека, которого создал. И произрастил Господь из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла» (Бт 2:8–9).

С. 127. *τὸ ἄπειρον* – беспредельное (*греч.*).

μήτηρ τῆς ζωῆς – матерь жизни (*греч.*); формула из греческого тропаря в чинопоследовании праздника Успения Богородицы; в славянском переводе: «мати сущи живота...».

potentia post actum... potentia ante actum – сила (мощь, возможность, способность) до действия; сила после действия (*лат.*).

...пребывают «в лоне Отца». – Ср.: «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин 1:18).

С. 129. *...«свободно от зависти», т. е. от исключительности...* – Точный источник выражения, подразумеваемый *С.*, установить не удается. Эти слова встречается у ряда христианских авторов – Иоанна Дамаскина, Григория Богослова и др. См., например, «Изречения аввы Исаии»: «Кто хочет быть славен у людей, тот не может быть свободен от зависти; а имеющий зависть не может обресть смиренномудрия. Таковый предал душу врагам своим, и они вовлекают ее во многие грехи и губят» (Преподобный Исайя, см.: Добротолюбие. М., 1895. Т. 1. С. 454). Первый том «Добротолюбия» в русском переводе впервые был издан в 1877 г. в Петербурге.

С. 130. *...«в душу живу».* – «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душею живою» (Бт 2:7). Ср.: славянский текст: «И созда Бог человека, персть взем от земли, и вдунул в лице его дыхание жизни: и бысть человек в душу живу».

С. 133. *... вся тварь подвергается суете и рабству тления...* – Ср.: «...тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим 8:20–21).

ЧТЕНИЕ ДЕСЯТОЕ

Состоялось 26 марта 1878 г.

Накануне газета «Санкт-Петербургские ведомости» извещала «гг. членов С.-Петербургского отдела общества любителей духовного просвещения, что чтение магистра философии В. С. Соловьева, назначенное в пятницу, 24-го марта, отменяется на воскресенье, 26-го марта»,

а остальные чтения состоятся 31 марта и 2 апреля (1878, 25 марта. № 84).

«Голос» ограничился кратким изложением содержания чтения. Упомянув о программе («Личное воплощение Христа в природном мире. Искупление природного человека чрез воссоединение с человеком божественным»), корреспондент язвительно отметил: «Предмет лекции был, следовательно, чисто богословского характера и для философии оставлял очень мало места. Тем не менее он послужил темою для часовой беседы лектора с своими слушателями – беседы если и не философской, то походившей на философскую. Мировой процесс, мировая душа, дух хаоса, космический ум и тому подобные выражения – разве это не философские термины? разве они не могут придать философского характера лекции, в которой они постоянно употребляются?» (Голос. 1878, 28 марта. № 87).

Страхов, несмотря на заявленное Толстым нежелание получать сведения о лекциях *С.*, сообщил об этом чтении в письме от 28 марта: «Дважды был на лекции Соловьева <...> Соловьева осталось дослушать только две лекции. Мне приходило в голову, что это об мертвом предмете мертвым языком говорит мертвый человек. Такой холод! – Из немецкого идеализма он взял все приемы и все недостатки – общие формулы, решение дела нахрапом, отвлеченность. Между тем, немецкий идеализм отжил, и вот является в подобных воскрешениях, как Шопенгауэр в виде Гартмана» (*Переписка.* С. 157).

Накануне 10 чтения, 22 марта, с публичной лекцией «О современном пессимизме в Германии» выступил Цертелев, о которой корреспондент «Голоса» поместил краткий отчет, в котором, отметив немногочисленность слушателей, сопоставил манеру чтения друзей-философов: «По лекторскому искусству (?) кн. Цертелев значительно уступает г. Соловьеву, хотя есть немало общего в их манере чтения. Это общее заключается в склонности разъяснять свою мысль стихами, в чтении их с некоторой вибрацией в голосе и тому подобных, чисто внешних приемах. Но ход мыслей у г. Соловьева развивается стройнее, связь их крепче, правильнее, тверже. Сравнивая этих двух философов, невольно приходишь к мысли, что в то время, как философские воззрения Соловьева, очевидно, уже сложились в некоторую систему, в создании которой принимала участие его собственная творческая мысль, философия кн. Цертелева еще движется в этюдах под чужим мировоззрением» (Голос. 1878, 25 марта. № 84)

26 марта в *НВ* (№ 745) чтения *С.* упоминались в связи с начавшимися лекциями Цертелева (см.: Наст. изд. С. 486), уже в сугубо отрицательном контексте: «Излагать содержание лекций (Цертелева. – *Ред.*) значило бы повторять чтения В. С. Соловьева <...> Лектор даже и с внешней стороны усвоил приемы его. Та же самоуверенность и развязность, то же произношение и отношение к предмету».

С. 133. Чтение десятое. – В *ПО* имеется примечание к общему заглавию «Чтения о Богочеловечестве»: «См. ноябр. кн. "Прав. Обозр." за 1880 год» (*ПО*. 1881. № 2. С. 317).

С. 135. ... *ad extra*... – до крайней степени (*лат.*).

С. 142. ... *в «работу тления»* – ср. выше, прим. к с. 133.

С. 143. ...*эпоха звездопоклонства, или цабеизма*... – более распространенное написание – сабеизм, синонимы – звездопоклонство, астролатрия; поклонение звездам как богам, обоготворение небесных светил. Был распространен в древности в Вавилоне и Ассирии, сопровождая развитие астрономии (храмы одновременно служили обсерваториями), в Аравии, Сирии, Малой Азии. Предметом поклонения были некоторые неподвижные звезды, а также планеты, которым приписывалось влияние на всё земное, на природу и людей. С сабеизмом были связаны магия, предсказания, развитие астрологии.

Форма «цабеизм» является транслитерацией немецкого Zabismus, что свидетельствует о том, что *С.*, была известна характеристика этой ступени религиозного сознания в «Философии мифологии» и «Философии откровения» Шеллинга, который отстаивал такое написание в отличие от немецкого Sabäismus (см.: *Schelling F. W. J.* Philosophie der Mythologie // Sämmtliche Werke. Stuttgart, Augsburg, 1857. Bd. 2. S. 179 ff.). С первым циклом лекций Шеллинга *С.* был знаком уже в 1873 г. в ходе работы над статьей «Мифологический процесс в древнем язычестве» (см.: Наст. изд. Т. 1. С. 19, 259). Шеллинг здесь доказывает, что сабеизм как поклонение звездам и небесным телам возник в ответ на внутренние, духовные потребности. Объектом поклонения, утверждает Шеллинг, не было солнце как физическое тело, напротив, в поклонении небесным телам выразилось внутреннее стремление к мощи бытия, находящейся на периферии вселенной. Поклонялись не звездам как таковым, но Божеству, которое командует ими, подобно тому как генерал командует войском. Рассмотрение сабеизма в «Философии откровения» тоже скорее всего было знакомо *С.* Здесь Шеллинг упоминает и «небесные воинства», встречающиеся и в *ЧБ* (Наст. изд. С. 143), ср.: «<...> астральная религия, которая всеми беспрекословно признается первой и древнейшей религией человеческого рода и которую я также называю *сабеизмом* (Zabismus), от "саба" (Zaba) – воинства и в особенности небесного воинства. Ошибались, и по, сути дела, уже данное выражение "небесное воинство" – которое впоследствии идентифицируется с понятием царства духов, озаряющего трон величайшего, небесного царя, – уже истинное значение данного выражения показывает, что ошибались, допуская, что то самое древнее почитание касалось небесных тел как таковых, а именно телесного в звездах. Телесное в звездах является не астральным, а по отношению к нему чем-то случайным, астральное старше всякой конкретной, телесной формы <...> То первое почитание касалось только астрального, духовного, собственно светила в них, всем им присущего основания сидерического движения» (*Шеллинг Ф. В. Й.* Философия откровения / Пер. с нем. А. Л. Пестова. СПб., 2000. Т. 1.

С. 469). Отметим, что, характеризуя сабеизм, Шеллинг употребляет термин «сидерический» (относящийся к звездам, небесным светилам), который употреблял и *С.* (см.: *Лукьянов.* 2. С. 142).

Запоминающаяся характеристика сабеизма содержится и в другом знакомом *С.* уже в 1873 г. (см.: Наст. изд. Т. 1. С. 19, 259) источнике – в «Записках о всемирной истории» А. С. Хомякова: «Не нужно и невозможно признавать сабеизм за особенный отдел в религиях; он входил во все верования как одна из составных стихий, более или менее преобладающая над другими по характеру жизни народной и направлению народного воображения <...> Сабеизм ниже антропоморфизма в определенности символов. Избрание человека в представители божества содержит в себе уже безмолвное признание характера свободы в начале мировом, и от этого действительно более духовно, чем поклонение светилам, хотя нет сомнения, что человекообразные религии скорее сабеизма теряли из вида единство божественного источника. Сказочное направление, развивавшее политеистические системы, более находило пищи в антропоморфизме, чем в служении звездам, но <...> самое описание неба облекалось в форму сказки и <...> принимало начало, самобытно живущее и разрастающееся органически, независимо от первобытного символизма религиозного. Нет сомнения, что были народы, у которых верование ограничивалось одним сабеизмом, но эти примеры весьма редки» ([*Хомяков А. С.*] Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова. Т. 3 / Под ред. А. Ф. Гильфердинга. М., 1871. С. 316–317).

С. 146. ...*«мира без крови и слез»* ... – Источник цитаты не установлен.

С. 150. ... *«народ жестоковыйный» и с каменным сердцем*... – Исх 33:3, 5; Втор 9:6, 13; Иез 11:19, 36:26.

С. 151. ... *Давид, «муж по сердцу Иеговы»*... – Ср.: «поставил им царем Давида, о котором и сказал, свидетельствуя: нашел Я мужа по сердцу Моему, Давида, сына Иессеева, который исполнит все хотения Мои» (Деян 13: 22).

...*«знамя языков»*... – Ср. в Синодальном переводе: «И будет в тот день: Господь снова прострет руку Свою, чтобы возвратить Себе остаток народа Своего, какой останется у Ассура, и в Египте, и в Патросе, и у Хуса, и у Елама, и в Сеннааре, и в Емафе, и на островах моря. И поднимет знамя язычникам, и соберет изгнанников Израиля, и рассеянных иудеев созовет от четырех концов земли» (Ис 11:11–12).

ЧТЕНИЕ ОДИННАДЦАТОЕ И ДВЕНАДЦАТОЕ

Предпоследняя, одиннадцатая лекция состоялась 31 марта; последняя – 2 апреля 1878 г.

Хроникер «Голоса», сожалея об уменьшении числа слушателей на 11-й лекции сравнительно с предыдущими, отмечал, что «лекция была интересна и имела выдержанный характер», причем «были

в ней места, обратившие на себя особенное внимание публики», а «за окончанием лекции последовали оживленные рукоплескания» (1878, 2 апр. № 92).

Заключительное, двенадцатое чтение получило живой отклик в петербургских газетах и в обществе, поскольку *С.* подверг критике догмат о вечных мучениях грешников в аду, назвав его «гнусным догматом» (см. об этом: Наст. изд. С. 516–524). Многие слушатели заподозрили его в непризнании учения православной церкви.

С. 152. Чтение одиннадцатое и двенадцатое. – В публикации в *ПО* приводится, кроме того, общее заглавие *ЧБ*, которое сопровождается примечанием: «См. февральск. кн. "Прав. Обозр." за 1881 год» (*ПО*. 1881. № 9. С. 12), а после подзаголовка «Чтение одиннадцатое и двенадцатое» помещается ремарка: «(Окончание)».

...правовую теорию искупления ... в протестантскую теологию... – Согласно Ансельму Кентерберийскому (1033–1109) человек своим грехом оскорбил честь Бога, за что и подлежит гневу Божию. Бесконечное наказание, которое человек заслужил за грех, может быть заменено бесконечным удовлетворением (saticfactio), такое удовлетворение может дать только Сын Божий, принесший Себя в жертву на Кресте за грехи рода человеческого. После Крестной Жертвы людям возвращается Божье благоволение и благодать, им открыт путь к спасению и оправданию, однако – при условии некоторой заслуги со стороны самих людей: добрых дел в католичестве и веры в протестантизме. При этом мера божественной любви, вложенной в акт искупления, несопоставимо превосходит меру людского зла и греха. Ансельм излагает эту теорию в трактате «Cur Deus Homo»: «Воля разумного существа должна быть полностью подчинена воле Божией <...> Это и есть тот долг, которым обязаны Богу ангел и человек; отдавая его никто не грешит, а не отдавая всякий грешит всякий <...> Тот же, кто не отдает Богу должную честь, похищает у Бога ему принадлежащее и бесчестит Бога – а это и есть грех. Пока же похититель не возместил ущерб похищения, он пребывает виновным. И недостаточно только лишь вернуть украденное: за нанесенное оскорбление вернуть должно больше, чем было похищено. Так, если кто-либо повредит здоровью другого, то недостаточно, чтобы он лишь восстановил здоровье – необходимо еще и некое возмещение за оскорбление, причинившее страдания; равным же образом недостаточно, если нарушивший честь другого лишь снова воздаст ее полностью – за тяготу нанесенного бесчестья оскорбитель должен принести некое возмещение, угодное тому, кого он обесчестил. Тут необходимо обратить внимание на то, что когда некто возмещает неправедно похищенное, он должен отдать еще и то, чего от него нельзя было бы требовать, если бы он не похищал чужого. Следовательно, таким образом и должен всякий грешник воздать Богу похищенную честь; в этом и заключается удовлетворение, которым

любой согрешивший обязан воздать Богу» (*Ансельм Кентерберийский.* Почему Бог стал человеком // Искупление: материалы Второго Международного симпозиума христианских философов. СПб., 1999. С. 50–51; Пер. с лат. Е. Начинкина). Общий юридический характер католических и протестантских теорий, несмотря на их различие, рассматривается в кн.: *Архим. Сергий* (*Страгородский*). Православное учение о спасении: Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Св. Писания и творений святоотеческих. Казань, 1898 (см. особо: С. 12–55). В реформации теория сатисфакции нашла, в частности, выражение в теории сверхдолжных заслуг Меланхтона (1497–1560). Отрицая достоинство заслуги за делами до оправдания человека, Меланхтон признавал дела, совершенные по оправдании, сверхдолжными заслугами, которые и награждаются особой наградой помимо царствия небесного, т. е. земным богатством и благополучием. В католичестве теория сатисфакции находит развитие в актах Тридентского собора.

Хронологически близкой к *ЧБ* была серия статей Н. Беляева «Римскокатолическое учение об удовлетворении (satisfactio), какое должен принести человек Богу для достижения блаженства» (Православный собеседник. 1874. № 8; 1875. № 3, 5/6, 11/12; 1876. № 4, 5).

С. 155. *...понятие духовного человека предполагает одну богочеловеческую личность, совмещающую в себе два естества и обладающую двумя волями...* Это определение, вытекающее из нашего понятия «о духовном человеке», или втором Адаме, безусловно тождественно с догматическими определениями Вселенских соборов V–VII вв., выработанными против ересей несторианской, монофизитской и монофелитской, из коих каждая представляет прямое противоречие одному из трех существенных логических условий для истинной идеи Христа. – *С.* имеет в виду Третий, Эфесский Вселенский собор (431), осудивший несторианство; Четвертый, Халкидонский собор (451), осудивший монофизитство, и Шестой, Константинопольский Вселенский собор (680–681), осудивший монофелитство. Для *ЭС С.* написал статьи о каждой из трех названных им ересей, в борьбе с которыми вырабатывалась христологическая догматика Церкви. (Несториане; Несторий // *ЭС.* 1897. Т. 40; Монофизитство, монофизиты; Монофелитство // Там же. 1896. Т. 38). Несторий заявлял, что «Пресвятую Деву Марию не следует называть Богородицей, так как она родила не Бога, а только человека, с которым помимо нее соединилось Слово Божие, превечно рожденное от Отца; человек Иисус, рожденный от Марии, был только обителью Божества и орудием нашего спасения». Монофизиты (ересь, основанная константинопольским архимандритом Евтихием и проводимая также александрийским патриархом Диоскором) утверждали, что «Христос хотя рожден из *двух* природ, или естеств, но *не в двух* пребывает, так как в акте воплощения неизреченным образом из двух стало одно и человеческая природа, воспринятая Богом Словом, стала

только принадлежностью Его божества, утратила всякую собственную действительность и лишь мысленно может различаться от божественной. М<онофизитство> определилось исторически как противоположная крайность <...> несторианству <...> которое стремилось к полнейшему обособлению или разграничению двух самостоятельных природ в Христе, допуская между ними только внешнее или относительное соединение». Монофелитство, по *С.*, «единовольческая ересь», стало попыткой «провести под покровом двусмысленного выражения главную идею монофизитства»: «Предложено было различать естество или природу от *действенности* (энергии) и, допуская в Христе два естества, настаивать только на том, что в нем одна *богомужняя действенность*». См. подробнее: *Болотов В. В.* Лекции по истории древней церкви. Т. 4: История церкви в период Вселенских соборов. Пг., 1918. (Гл. II. Споры христологические («христологическая» стадия споров о Богочеловеке)).

С. 157. *«аще Сын еси Божий, рцы...»* – Мф 4:3; ср. в Синодальном переводе: «И приступил к Нему искуситель и сказал: если Ты Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами».

С. 158. *«не о хлебе едином»* – Втор 8:3, ср. в Синодальном переводе: «не одним хлебом живет человек, но всяким [словом], исходящим из уст Господа, живет человек»; Мф 46:4, ср.: «не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих».

«аще Сын еси Божий, верзися низу...» – Мф 4:6, ср.: «если Ты Сын Божий, бросься вниз, ибо написано: Ангелам Своим заповедает о Тебе, и на руках понесут Тебя, да не преткнешься о камень ногою Твоею».

«паки писано есть...» – Мф 4:7, ср.: «написано также: не искушай Господа Бога твоего»; см. также: Втор 6:16.

«и показа Ему...» – Мф 4:8–9; ср. в Синодальном переводе (см. ниже, прим. к с. 161).

С. 159. *«глагола ему Иисус... служаху Ему»* – Мф 4:10, ср.: «Тогда Иисус говорит ему: отойди от Меня, сатана, ибо написано: Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи».

«се ангели приступиша и служаху Ему» – Мф 4:11, ср.: «Тогда оставляет Его диавол, и се, Ангелы приступили и служили Ему».

σὰρξ ἐγένετο – плотью стало (*греч.*), ср.: «И Слово стало плотию...» (Ин 1:14).

... моление о чаше... – См.: Мф 26:39, 42.

С. 160. *потому что и остальная природа... стенает и мучится доныне.* – Ср.: Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих: Потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, Что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь стенает и мучится до ныне (Рим 8:19–22).

С. 161. *... грех духа; зло нравственное по преимуществу, т. е. то, что у Христа было последним искушением (по ев<ангелисту> Мат-*

фею). – Мф 4:8–10: «Опять берет Его диавол на весьма высокую гору и показывает Ему все царства мира и славу их, и говорит Ему: всё это дам Тебе, если, пав, поклонишься мне. Тогда Иисус говорит ему: отойди от Меня, сатана, ибо написано: Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи». *С.* уточняет, что это последнее искушение по Матфею, поскольку в Евангелии от Луки это искушение оказывается вторым (Лк 4:5–8).

... в том рождении свыше или от духа, о котором говорится в беседе с Никодимом... – Ин 3:1–11: «Между фарисеями был некто, именем Никодим, один из начальников Иудейских. Он пришел к Иисусу ночью и сказал Ему: Равви! мы знаем, что Ты учитель, пришедший от Бога; ибо таких чудес, какие Ты творишь, никто не может творить, если не будет с ним Бог. Иисус сказал ему в ответ: истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия. Никодим говорит Ему: как может человек родиться, будучи стар? неужели может он в другой раз войти в утробу матери своей и родиться? Иисус отвечал: истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие. Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух. Не удивляйся тому, что Я сказал тебе: должно вам родиться свыше. Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа. Никодим сказал Ему в ответ: как это может быть? Иисус отвечал и сказал ему: ты – учитель Израилев, и этого ли не знаешь? Истинно, истинно говорю тебе: мы говорим о том, что знаем, и свидетельствуем о том, что видели, а вы свидетельства Нашего не принимаете».

С. 162. *Несколько лет тому назад в Париже мне пришлось слышать от одного французского иезуита...* – Имеется в виду пребывание *С.* в Париже с 1 (13) мая до начала июня 1876 г. во время его годичной научной командировки в качестве доцента Московского университета (см. подробно: *Лукьянов.* 2. С. 334–358). Сведений об упоминаемом *С.* французском иезуите не находится.

С. 167. *Если осенение человеческой Матери действующею силою Божиею...* – Имеется в виду евангельское событие Благовещения, точнее слова архангела Гавриила, обращенные к Деве Марии: «И сказал Ей Ангел: не бойся, Мария, ибо Ты обрела благодать у Бога; и вот, зачнешь во чреве, и родишь Сына, и наречешь Ему имя: Иисус. Он будет велик и наречется Сыном Всевышнего, и даст Ему Господь Бог престол Давида, отца Его; и будет царствовать над домом Иакова во веки, и Царству Его не будет конца. Мария же сказала Ангелу: как будет это, когда Я мужа не знаю? Ангел сказал Ей в ответ: Дух Святый найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим» (Лк 1:30–35).

С. 168. *Слово плоть бысть – церковнослав.*; в Синодальном переводе: «Слово стало плотию» (Ин 1:14).

ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ – слово Божие (*греч.*), ср. Ин 10:35–36: «Если Он назвал богами тех, к которым было слово Божие [*ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ*], и не может нарушиться Писание, – Тому ли, Которого Отец освятил и послал в мир, вы говорите: богохульствуешь, потому что Я сказал: Я Сын Божий?».

А. А. Носов, *И. В. Борисова*

⟨ЛЕКЦИИ, ЧИТАННЫЕ НА ВЫСШИХ ЖЕНСКИХ (БЕСТУЖЕВСКИХ) КУРСАХ В 1880/81 УЧЕБНОМ ГОДУ⟩

В «Curriculum vitae», написанном в 1890 г. по просьбе Я. Н. Колубовского[1], *С.* кратко характеризует свою академическую деятельность: «В 1875 г. прочел в Московском университете курс по истории новейшей философии[2], на Высших женских курсах (проф<ессора> Герье) – по истории древней философии. В том же году был отправлен за границу <...> В 1876 г. по возвращении из-за границы читал в Московском университете лекции по истории древней философии и по логике. В 1877 г. оставил службу при Московском университете и был назначен членом Ученого комитета при Министерстве народного просвещения. <...> В 1880 г. <...> получил степень доктора философии. В конце того же года и в начале следующего читал в Петербургском университете в качестве приват-доцента лекции по метафизике, а также преподавал философию на Высших женских курсах (проф<ессора> Бестужева-Рюмина). В марте 1881 г. прочел публичную лекцию о смертной казни и был временно удален из Петербурга. В том же году вышел в отставку из Министерства народного просвещения. В январе 1882 г.

---

[1] Для обзора «Философия у русских», присоединенного к «Истории философии» Ибервега-Гейнце: [*Ибервег Ф., Гейнце М.*] История новой философии в сжатом очерке / Пер. с нем. Я. Колубовского; В прилож. очерки философии у славян и два указателя. СПб., 1890.

[2] С. М. Лукьянов отмечает, что, согласно письму к Д. Н. Цертелеву от 8 января 1875 г., *С.* планировал читать «историческое введение в метафизику» (*Письма*. 2. С. 225), а во вступительной лекции 27 января 1875 г. заявил, что предметом курса будет «исследование новейшей германской метафизики» (см.: Наст. изд. Т. 1. С. 182). Биограф полагает, что материалом лекций была главным образом магистерская диссертация *С.*, т. е. *КЗФ* (*Лукьянов*. 2. С. 92). См. официально принятую программу соловьевского курса исторического введения в метафизику: Наст. изд. Т. 1. С. 340.

возобновил чтения по философии в Петербургском университете и на Высших женских курсах, но через месяц уехал из Петербурга и оставил окончательно профессорскую деятельность» (*Письма.* 2. С. 337–338)[3].

14 февраля 1877 г. *С.* подал в отставку из Московского университета «вследствие своего нежелания участвовать в борьбе партий между профессорами»[4] (*Письма.* 2. С. 185). *С.* переехал в Петербург, видимо, в начале марта 1877 г. Здесь с 4 марта 1877 г. до 26 ноября 1881 г. он служил в Ученом комитете Министерства народного просвещения (подробнее: *Лукьянов.* 3 (2). С. 78–132). Заседания Комитета происходили один раз в неделю и оставляли время для научных занятий и преподавания. Весной 1878 г. *С.* выступил в Петербурге с *ЧБ*, а 6 апреля 1880 г. защитил в Петербургском университете докторскую диссертацию (*КОН*; см.: Наст. изд. Т. 3).

Ранее защиты докторской диссертации *С.* и директор *ВЖК*, ординарный профессор русской истории Петербургского университета К. Н. Бестужев-Рюмин обсуждали возможность преподавания *С.* на курсах начиная с осеннего семестра. В начале марта 1880 г. *С.* сообщает Бестужеву-Рюмину: «занят, между прочим, составлением по Вашему желанию подробной программы философии для женских курсов», а

---

[3] См. также краткую автобиографию *С.* 1887 г. (*Письма.* 2. С. 185–186).

[4] Таким образом *С.* характеризует так называемую «любимовскую историю». Н. А. Любимов – профессор физики в Московском университете, секретарь «Русского вестника» М. Н. Каткова. По университетскому уставу 1863 г. обязанность поддержания порядка и дисциплины среди студентов была возложена на университетские коллегии, надзор над которыми осуществляло Министерство народного просвещения. В 1860–1870-х годах произошли серьезные студенческие беспорядки, возбудившие опасение из-за их возможной связи с политической смутой. В конце 1874 г. особое совещание министров признало главной причиной студенческих волнений внутреннюю организацию университетов. Был сделан вывод о необходимости университетской реформы с целью ослабления автономии университетов и усиления в них правительственного контроля. Была создана комиссия для изучения желательных изменений и пересмотра университетского устава. Деятельность комиссии вызвала серьезное недовольство, особенно в Московском и Петербургском университетах. Членом комиссии был Н. А. Любимов. «Вопросная программа» для профессоров была сходна со статьей Любимова о пересмотре устава (Русский вестник. 1873. № 2). Мнение Любимова вызвало протест московской профессуры, и в конце декабря 1876 г. Любимов получил письмо 35 профессоров, содержавшее осуждение его деятельности по вопросу о пересмотре устава 1863 г., а 13 января 1877 г. совет университета высказал ему решительное порицание. В письме к Любимову сообщалось, что с ним порваны всякие связи и прекращается личное знакомство. *С.* выступил на стороне Любимова, ратуя за свободу каждого отстаивать свои убеждения. Поведение *С.* сочли неблаговидным по отношению к товарищам по университетской корпорации, и в результате он подал в отставку. См. подробнее: *Лукьянов.* 3 (2). С. 55–76.

23 марта 1880 г. *С.* был официально приглашен для преподавания философии на ВЖК[5].

В Москве *С.* состоял в числе штатных преподавателей и в Московском университете, и на Высших женских курсах В. И. Герье. Такой практике он хотел следовать и в столице, тем более что с самого открытия Бестужевских курсов осенью 1878 г. сложился обычай параллельного преподавания университетских профессоров в университете и на ВЖК. Вероятно, Бестужев-Рюмин, высоко ценивший личность и труды *С.* (см., например: Наст. изд. Т. 1. С. 272), поддерживал кандидатуру философа в качестве штатного доцента историко-филологического факультета Петербургского университета. Столкнувшись с сопротивлением профессоров, 7 марта 1880 г. *С.* явно в продолжение ранее начатого разговора сообщил Бестужеву-Рюмину: «Сейчас я получил письмо с вторичным и настоятельным приглашением от Некрасова[6] (декана Одесского факультета) на ординатуру по философии[7] и с заверением, что "весь факультет в пользу такого приглашения". Я решился принять это предложение, если в ближайшем заседании здешнего факультета не будет обращено внимания на мое умеренное желание экстраординатуры с *доцентским* жалованьем и не будет постановлено ходатайствовать об этом перед министром. – Далее откладывать свой ответ Одесскому факультету считаю неудобным» (*Письма.* 3. С. 33). Вероятно, об этом же *С.* хотел переговорить при встрече со своим оппонентом по обеим диссертациям профессором М. И. Владиславлевым, которому написал в тот же день, что и Бестужеву-Рюмину: «Имею кое-что сообщить Вам и посоветоваться, но откладываю до свидания» (см.: Наст. изд. Т. 3. С. 435).

После защиты *С.* докторской диссертации стало очевидно, что на пути к штатной должности в университете встречаются серьезные препятствия, и в дело вступил А. А. Киреев (о нем см.: Наст. изд. С. 481), отметивший в своем дневнике 1 мая 1880 г. после хлопот за *С.* в высших кругах (через Великого князя Сергея Александровича): «Едва ли он попадет на кафедру, ибо весь факультет юридический, ½ ф-та математического высказались частным образом против него!» (*Дневник Киреева.* К. 8. Л. 133 об.).

---

[5] С.-Петербургские Высшие женские курсы за 25 лет. 1878–1903. Очерки и материалы. СПб., 1903. С. 4.

[6] Имеется в виду историк литературы И. С. Некрасов – ректор Новороссийского университета.

[7] Видимо, о первом предложении Новороссийского (в Одессе) университета *С.* сообщил в недатированном письме к С. А. Толстой: «Сегодня получил приглашение от Одесского университета на весьма выгодных условиях; отложил свой ответ до сентября, пусть решит за меня кто-нибудь умнее меня...» (*Письма.* 2. С. 204).

В Петербурге были хорошо знакомы с *С.* и его работами: в 1874 г. он защитил здесь магистерскую диссертацию (см.: Наст. изд. Т. 1. С. 266 сл.), и в университете, несомненно, запомнили его громкий диспут. Большой резонанс имел и докторский диспут *С.* 6 апреля 1880 г. (см.: Наст. изд. Т. 3. С. 436–442). В Петербурге *С.* выступил и с нашумевшим циклом лекций *ЧБ*, содержание которых отнюдь не было чисто философским, т. е. выдавало в *С.* не одного только ученого философа (см.: Наст. изд.). Видимо, впечатлением от этих событий объясняется характеристика *С.*, услышанная Киреевым год спустя от ректора А. Н. Бекетова. В марте 1881 г. Киреев по просьбе *С.* договаривался о предоставлении зала для публичных лекций *С.* «О ходе русского просвещения в настоящем столетии» и столкнулся с отказом ректора: «Бекетов не хочет дать залы для чтений Соловьева, обвиняя его в нигилизме?!!! Какое знание людей!!!» (*Дневник Киреева*. К. 8. Л. 221 об.; запись 17 марта 1881 г.). Это означало, по крайней мере, что Бекетов воспринимал *С.* как потенциального нарушителя status quo[8].

Хотя осенью 1880 г. *С.* не получил желанной экстраординатуры в Петербургском университете, он не принял предложение Новороссийского университета. Видимо, до конца марта 1881 г., когда *С.* публично призвал помиловать цареубийц и его репутация нарушителя спокойствия получила окончательное подтверждение, и даже в 1882 г. у него были основания надеяться на положительное решение университетского совета (см. об этом ниже: С. 777). Поскольку в 1877–1881 гг. *С.* состоял членом Ученого комитета Министерства народного просвещения и получал штатное жалованье, материальные соображения не были главными при принятии решений. Осенью 1880 г. он приступил к чтению лекций на ВЖК и в качестве приват-доцента[9] (без права на полу-

---

[8] Ректор не ошибался (см. лекции *С.* в Кредитном обществе и комментарий к ним: Наст. изд. Т. 5). Вместе с тем Киреев год спустя сообщил, что А. Н. Бекетов, по слухам, близок к студентам, чинившим «беспорядки»: «Благодаря халатности и трусости университетского начальства студентские беспорядки не прекращены еще. У входа вывешено приглашение на сходку (инспектор его видит – и не срывает), посылают за ректором – тот уезжает на лекцию в Бестужевские курсы etc. ...Говорят даже, что он (Бекетов) носит фуражку такой формы, которая по общему уговору студентов – агитаторов (сходчиков) доказывает принадлежность их к этой категории» (*Дневник Киреева*. К. 9. Л. 155; запись 11 нояб. 1882 г.).

[9] См.: Наст. изд. Т. 5. 23 сентября 1880 г. *С.* сообщил матери: «В университете я выбран в экстраординарные профессора, но еще предстоят выборы в совете». Возможно, *С.* опережал события или получил одобрение факультета (что маловероятно), но не был выбран советом Университета. Во всяком случае, один из слушателей *С.* в Петербургском университете Э. Э. Ухтомский свидетельствовал о критическом отношении к нему университетских профессоров М. И. Владиславлева и И. П. Минаева (см.: Материалы к биографии Вл. С. Соловьева / Публ. А. Н. Шаханова // Российский архив: История Отечества в свидетельствах и документах. XVIII–XX вв. М., 1992. Т. 2/3. С. 394, 395).

чение регулярного денежного содержания) прочитал в Петербургском университете лекцию «Исторические дела философии», открывавшую специальный «вольный» курс «Теория всемирного организма»[10].

Согласно отчету Общества для доставления средств ВЖК за 1879/80 год, вышедшему в декабре 1880 г. (ценз. разр. 13 дек. 1880), когда «учебные занятия <...> в нынешнем (1880–81) году вполне уже установились», и учитывающему лекции текущего года, *С.* за 2 еженедельные лекции (за 2 «годовых часа») по «Истории философии», читанные в течение учебного года третьему курсу, получил профессорское жалованье 600 руб. (за «годовой час» профессор получал тогда на ВЖК 300 руб., см.: Общество для доставления средств Высшим женским курсам: отчет за 1879/80 год. СПб., 1880. С. 17). Ни цитированный отчет, ни какие-либо иные данные не свидетельствуют о том, что *С.* читал в 1880/81 г. на ВЖК курс на тему, отличную от «истории философии».

Однако, судя по сообщению И. И. Лапшина, «в 1880–81 г. он читал 4 часа в неделю: два часа на первом курсе и два второму и третьему вместе. <...> Соловьев посвящал свои чтения философии религии[11] и истории философии»[12]. Вероятно, И. И. Лапшин в данном случае ошибся. *С.* планировал читать дважды в неделю по часу (см. выше), причем читал, видимо, только 3 курсу: ведь когда *С.* обсуждал с Бестужевым-Рюминым лекционный курс 1882 г., он сообщил о желании читать для обоих курсов (возможно, в ответ на предложение Бестужева-Рюмина), т. е. для 3-го курса – как в прошлом году, и четвертого (4-й год обучения был введен на ВЖК с сентября 1881 г.), который упомянул как уже прослушавший лекции прошлого учебного года (см.: Наст. изд. С. 774).

В начале сентября 1880 г. *С.* сообщил К. Н. Бестужеву-Рюмину о желательном расписании своих лекций: «Я предпочитаю по средам и субботам, так как два часа кряду было бы, думаю, утомительно и для меня, и для слушательниц. Таким образом, если можно, я готов начать курс 17 сентября, в среду. Не воспрепятствует ли только обилие добродетельных имянинниц в тот день?» (*Письма.* 3. С. 31)[13]. Около 23 сентября ст. ст. *С.* пишет матери: «Начал лекции на Бестужевских женских курсах. Слушательницы отличаются большим количеством и малою красотою» (*Письма.* 2. С. 33).

---

[10] По свидетельству И. М. Гревса, см.: СПФ АРАН. Ф. 726. Оп. 1. Д. 41. Л. 2.

[11] Под определение «философия религии» подходит скорее курс 1882 г. (см.: Наст. изд. С. 448–464, 775).

[12] С.-Петербургские Высшие женские курсы за 25 лет... С. 4.

[13] Э. Л. Радлов предположительно датировал это письмо 1879 г., что ошибочно – в 1879 г. *С.* не читал лекций на петербургских ВЖК. Письмо написано в начале сентября, потому что вслед за цитированным фрагментом *С.* добавляет: «В этот вторник (9-го) постараюсь быть у Вас». 17 сентября ст. стиля – день Веры, Надежды, Любови и матери их Софии.

Публикуемый в данном томе литографированный курс по истории философии содержит 33 части[14], имеющие самостоятельные заглавия. Они различны по объему, и невозможно с уверенностью утверждать, что каждая из них соответствует отдельно читанной лекции. Кроме того, *С.* прочитал две лекции на злободневные темы (см.: Наст. изд. С. 259–266). *С* читал с 17 сентября до 13 марта 1881 г. Известно о лекциях 8 и 22 ноября[15], также 17, 24 и 30 января – лекции первых двух субботних дней упомянуты в записной книжке Бестужева-Рюмина за 1881 г. (л. 10, 12); 30 января[16] прочитана лекция по случаю кончины Ф. М. Достоевского, о ней также упомянул Бестужев-Рюмин (л. 14); в начале марта *С.*, видимо, не читал[17], а 13 марта выступил с последней лекцией – о смысле современных событий.

Курс лекций, читанный *С.* на ВЖК в 1880/81 учебн. году, в некоторых отношениях существенно отличался от лекций других преподавателей. Однако его особенности были присущи и курсу, параллельно читанному *С.* в С.-Петербургском университете[18].

Курс открывается пространной *вводной частью* («Введением»), содержащей изложение собственных концепций философа и лишенной прямых отсылок к предмету курса. Во введении (Наст. изд. С. 171–185) *С.* говорил об ограниченности механического мировоззрения, которым довольствуется наука, и сравнивал его с органическим мировоззрением,

---

[14] Публикуемая здесь же вариативная запись курса по истории философии, в которой отсутствуют последние лекции, посвященные теории идей Платона, разделена на 16 лекций (см.: Наст. изд. С. 388–443).

[15] Упомянуты в записных книжках К. Н. Бестужева-Рюмина (РО ИРЛИ. Р I. № 254. Л. 125, 130). Так, в субботу 8 ноября Бестужев-Рюмин записал: «Лекция Соловьева – хороша», а через две недели, 22 ноября, заметил: «Лекция Соловьева (великолепная параллель Софистов и буддизма)». – Благодарим А. П. Козырева за возможность процитировать записи Бестужева-Рюмина.

[16] Очередная лекция *С.* должна была состояться в субботу 31 января, однако была перенесена на пятницу 30 января; 31 января был вынос тела Ф. М. Достоевского, на котором присутствовали многочисленные студенты, курсистки и гимназисты, освобожденные в тот день от занятий (см.: Федор Михайлович Достоевский: Биография. – Его сочинения. – Последние минуты его жизни. – Проводы тела, похороны его и овации русского общества. [М.], 1881. С. 30).

[17] Во всяком случае, в Петербургском университете лекция о смысле современных событий была первой после цареубийства (см.: Наст. изд. С. 669).

[18] Примечательно, что целесообразность преподавания на ВЖК не вызвала сомнений у *С.*, в отличие, например, от Н. Н. Страхова. Страхов, живописавший облик «нигилисток» в обзоре романа Достоевского «Преступление и наказание» (см.: *ОЗ.* 1867. № 3), в письме к Л. Н. Толстому 11 апреля 1879 г. сообщал: «Меня звали в женские университетские курсы, открытые в нынешнем учебном году, читать психологию. Я сказал Бестужеву, который меня приглашал, что я не смею ему отказать, но постараюсь отказаться» (*Переписка.* С. 217–218).

характеризовал мир как божественный организм, как целое, части которого суть именно части целого, так что особенность каждого в целом (в Боге) находится в положительном единстве со всем и как идея причастна божественному организму идей, о призрачности материальной розни. Отсюда открывались новые возможности мыслить смысл мирового процесса как процесса постепенного восстановления утраченной в результате самоутверждения частного органической формы всеединства и идейные перспективы, подробнее описанные в других работах *С.* В частности, *С.* говорил своим слушательницам о предназначении человека, без которого, с его сознательной и свободной деятельностью, было бы невозможно развитие самой божественной идеи как начала внутреннего всеединства, говорил о воплощении Божества в индивидуальном человеческом существе, богочеловеческой личности, как начале общего процесса воплощения его во всем человечестве. Безусловно, философские построения *С.* предусматривали прямое мировоззренческое и смысложизненное применение.

С. считал необходимым говорить слушательницам о смысле человеческого существования в конечном счете потому, что русское общественное сознание, по его мнению, еще не решило всех проблем, поставленных перед ним изменением привычных форм жизни в результате реформ начала 1860-х годов. Эту мысль *С.* сформулировал чуть позже, в «Третьей речи» о Ф. М. Достоевском[19], сказанной в 1883 г.: «Вплоть до освободительного акта прошлого царствования жизнь и деятельность русских людей не зависела существенно от их мыслей и убеждений, а заранее определялась теми готовыми рамками, в которые рождение ставило каждого человека и каждую группу людей. Особенного вопроса о задачах жизни, о том, *для чего жить и что делать*, не могло возникнуть в тогдашнем обществе, потому что его жизнь и деятельность обусловливались не вопросом *для чего*, а основанием *почему*. Помещик жил и действовал известным образом не *для* чего-нибудь, а прежде всего *потому*, что он был помещик, и точно так же крестьянин обязан был жить так, а не иначе, потому что он был крестьянин, и между этими крайними формами все остальные группы в готовых условиях государственного быта находили достаточное основание, которым определялся круг их жизни, не оставляя места для вопроса: что делать? <...> Россия, еще в самом своем младенчестве крещеная в христианскую веру, получила отсюда залог высшей духовной жизни и должна была, достигнув зрелого возраста, сложившись и определившись физически, искать себе свободного нравственного определения. А для этого прежде всего силы русского общества должны были получить свободу, возможность и побуждение выйти из той внешней неподвижности, которая обуслов-

[19] Однако в связи с размышлениями о ходе русского просвещения, которые занимали его в конце 1880 – начале 1881 г., см.: Наст. изд. С. 723–726.

ливалась крепостным строем. В этом (освободительном, а не реформаторском) деле весь смысл прошлого царствования. Великий подвиг этого царствования есть единственно освобождение русского общества от прежних обязательных рамок для будущего создания новых духовных форм, а никак не самое создание этих последних, которое и доселе еще не начиналось. Прежде чем образоваться этим формам, освобожденное общество должно пройти чрез внутреннее духовное *брожение*. <...> В эту-то пору внутреннего брожения с неотразимой силой является вопрос: для чего жить и что делать?» (*СС*[2]. 3. С. 207).

Здесь же *С.* говорит, что важен не только вопрос «что делать?», но и вопрос «кто делает?». Предмет дела и «качества делателя» неразрывно связаны между собой. А если они оказываются разделенными, то настоящего дела не получается. Для выполнения любого дела требуется прежде всего внутренняя работа самого человека, иначе «общественный идеал» будет неким принудительным экономическим и социальным строем жизни, внешним идеалом, для достижения которого требуется устранение внешних же препятствий, т. е. разрушение существующего, «а так как это последнее держится людьми и обществом, то все это *дело* обращается в насилие над людьми и целым обществом» (Там же. С. 208). Поэтому наличная человеческая природа нуждается в преобразовании. Этим объясняется рассматриваемая нами особенность лекционного курса *С.* – наличие в нем общетеоретического введения, содержание которого имеет выход, с одной стороны, на мировоззрение, а с другой – на понимание истории философии как формы развития личности, которое тоже представлено в лекциях на ВЖК. Призыв *С.* к внутреннему самосовершенствованию выражался уже в самом факте предложения слушательницам новых мировоззренческих начал и в постулировании важности развития личности, самосовершенствование было сознательно и, возможно, полемически выдвинуто философом в противовес пониманию личности, сложившемуся в 1860–70-е годы, и *С.* был услышан студентами: «В литературе 60-х и 70-х годов было признано аксиомой, что каждая личность представляет собою в нравственном смысле только "продукт" данных социальных условий, и потому вопрос о приоритете начала личного самосовершенствования или общественно-политических форм разрешался безусловно в пользу последних. В полном соответствии с этим основной член студенческого символа веры гласил, что надо бороться за изменение *условий*, игнорируя внутреннюю работу над собой. <...> Против такого взгляда Соловьев ратовал всеми силами» (*Никифоров Н.* Петербургское студенчество и Влад. Серг. Соловьев // *ВЕ*. 1912. № 1. С. 167).

Когда в 1903 г. составлялся очерк истории Бестужевских курсов, истоки последнего общественного движения были зафиксированы там же, где их усмотрел *С.*: «Освобождение крестьян всколыхнуло русское общество до самого дна, вызвало переворот не только в экономических отношениях, но и в нравах, понятиях, обычаях. Даровой труд исчез,

исчез и даровой хлеб, которым богатые помещичьи семьи считали своим долгом кормить разных приживальщиков и приживалок, ютившихся вокруг них. Нравственные понятия и воззрения круто изменились. Работа, труд, которые за десять лет перед тем считались позором для людей "благородных", и в особенности для "благородных" женщин, являлись теперь обязательными для всякого порядочного человека» (С.-Петербургские Высшие женские курсы за 25 лет... С. 6). Упомянутые процессы коснулись в первую очередь женщин: «Развитие промышленности и фабричных производств, железнодорожных, пароходных и других предприятий требовало много новых работников, обладавших не только физическою силою, но и знанием, и умственным развитием. "Казенная" служба перестала быть единственным поприщем для людей, получивших образование. Открылся простор разносторонней, полезной деятельности среди общественных и частных начинаний. Женщины тоже стремились принять участие в этой деятельности, одни ради идеи, другие ради настоятельной необходимости заработать насущный хлеб для себя, а иногда и для своей семьи» (Там же. С. 6–7).

В результате возникло широкое общественное движение за право женщин на высшее образование, которое встретило сопротивление в консервативных, правительственных и церковных кругах. Изменение женского самосознания пытались приостановить указаниями на аморальность и разрушительность для общественных устоев новых форм деятельности женщин и их нового облика, пытаясь вернуть их сознание на старые круги, созданные дореформенным обществом, но теперь окончательно пройденные. Попытки такого рода делались консервативными мыслителями и публицистами, такими как П. П. Цитович, В. П. Мещерский, Н. Н. Страхов, В. И. Аскоченский и др. Клерикальный же консерватизм в связи с «женским вопросом» выражался в указании женщине на подобающее ей место, предначертанное христианством и главным образом Новым заветом. Наиболее ярко он выразился, на наш взгляд, в проповеди о. Иоанна Смоленского, обращенной к прихожанам городского кафедрального собора в день Успения Богоматери в 1868 г.: «Жизнь, сосредоточенная в сердце, в его чистых нравственных чувствах, а не развлекаемая делами внешнего мира, невозмутимая тишина чувств, а не волнение в бурях общественного шума и мирских дел, безмолвие духа, а не рвение возвышать свой голос на открытом поприще деятельной жизни: вот что, по учению христианскому, составляет самое высокое достоинство женщины <...> с чего началось унижение и порабощение женщины? С ее нравственного падения, когда, своевольно выступив из области сердца, в котором чисто нравственным союзом была соединена с своим мужем и была столько же нравственно свободна и счастлива, сколько невинна, она увлеклась внешними искушениями, обольщавшими ее мыслию о возвышении над своим естественным состоянием» (Беседы, поучения и речи Иоанна, епископа Смоленского. 2-е изд. Смоленск, 1876. С. 193–194).

Осмысление женщинами своего нового общественного положения и связанное с ним женское движение в немалой степени определялись экономическим положением женщины, возникшей после освободительной реформы необходимостью трудиться. Право претендовать на рабочие места предполагало право на образование, поэтому значительная энергия была направлена на учреждение высшего учебного заведения для женщин. В результате многолетних общественных усилий, предпринятых женщинами при поддержке, в частности, профессуры Петербургского университета и других авторитетных деятелей[20], были учреждены Высшие женские курсы[21].

В 1880/81 учебн. году *С.* преподавал слушательницам первого набора третьего года обучения. Безусловно, *С.* знал о продолжающемся «брожении» в молодежной среде, в том числе среди учащихся женщин. В марте 1886 г. была составлена «Записка директора департамента полиции В. К. Плеве о политической неблагонадежности слушательниц Бестужевских курсов», в которой принимались во внимание «последние пять лет», поэтому учитывались и слушательницы первого выпуска (1882 г.). «Без преувеличения можно сказать, – утверждал Плеве, – что за последние пять лет не было ни одной более или менее крупной революционной организации, в которую не входили бы слушательницы Бестужевских курсов в значительном числе. Начиная с сообщества "Земля и воля" и кончая последними попытками организации и сплочения кружков в С.-Петербурге, бестужевки участвовали в каждом революционном предприятии»[22]. Близкий *С.* в конце 1870-х–1881 годов А. А. Киреев характеризовал курсисток как «бывших полунигилисток,

---

[20] Весьма убеждающим (в том числе для *С.*) был голос Ф. М. Достоевского в пользу доступности высшего образования для женщин и в поддержку их поисков собственного места в обществе, см.: От редакции <Предисловие к статье Л. Ю. Кохновой «Ответ женщины на призыв "Гражданина": "К делу!"»> // *Достоевский Ф. М.* ПСС. 21; *Буданова Н. Ф.* Неизвестные статьи Достоевского по женскому вопросу: (Опыт атрибуции) // Достоевский. Материалы и исследования. Л., 1976. Вып. 2; *Викторович В. А.* Достоевский и В. П. Мещерский: (К вопросу об отношениях писателя с охранительным лагерем) // Русская литература. 1988. № 1.

[21] Об истории ВЖК, в том числе о «женском вопросе», становлении системы женского образования в России и идейной борьбе вокруг образа и роли русских женщин см., например: *Вахромеева О. Б.* Духовное пространство университета. Высшие женские (Бестужевские) курсы за 1878–1918 гг.: Исследования и материалы. СПб., 2003; *Песковский М.* Очерк истории женского образования в России (За 20 лет) // Наблюдатель. 1882. № 5, 6.

[22] В «Записке...» приводились и впечатляющие процентные показатели политической активности курсисток (ЦГИА РФ. Ф. 733. Оп. 191. Д. 813. Лл. 25 – 30 об.; см. в кн.: *Федосова Э. П.* Бестужевские курсы – первый женский университет в России (1878–1918 гг.) / Под ред. Э. Д. Днепрова. М., 1980. С. 130–131).

а отчасти и совсем нигилисток» (*Дневник Киреева*. К. 8. Л. 224 об.). Между тем курсисток беспокоили по сути религиозные вопросы о смысле жизни и своем месте в ней (см. о письме одной из слушательниц к Достоевскому: Наст. изд. С. 650).

Названные обстоятельства, на наш взгляд, объясняют установку *С.* на работу с сознанием и внутренним миром слушательниц, притом отличную от попыток вернуть их на пройденный путь, когда уже не было земли, по которому он был проложен. Позиция *С.* в этом отношении вполне отвечала его жизненным задачам (см.: Наст. изд. С. 471) – религиозно-философским (демонстрация возможности обоснования христианства средствами разума) и коммуникативно-социальным (донесение христианской истины до современного сознания). *С.* находил понимание у слушательниц (см. их письмо после его выступления с речью в память Ф. М. Достоевского: Наст. изд. С. 633). Об этом свидетельствует и психиатр И. А. Сикорский: «Особенно было сильно влияние Соловьева на женскую аудиторию. Большинство его слушательниц на Бестужевских курсах стали читать Евангелие и сделали его настольной книгой. Христос, которого в наши дни многие забыли, снова воскрес в памяти юных слушательниц и напомнил им евангельские дни и евангельских женщин» (*Сикорский И. А.* Нравственное значение личности Владимира Соловьева. Киев, 1901. С. 4).

Еще одной особенностью лекций *С.* было соединение в рамках одного курса лекций по истории древней (индийской и греческой) философии и лекций на злободневные темы. Одна из таких лекций была посвящена памяти Ф. М. Достоевского (на следующий день после его смерти), а другая – смыслу современных событий, т. е. осмыслению феномена революционного насилия, вылившегося в убийство царя Александра II, с точки зрения религиозной философии *С.* Обе упомянутые лекции были прочитаны не только на ВЖК, но и в Петербургском университете.

С начала преподавательской деятельности *С.* в Московском университете и на Высших женских курсах, руководимых В. И. Герье, его лекции, посвященные главным образом истории философии (древней и новой), содержали в себе отсылки к актуальным проблемам. В середине 1870-х годов *С.* был занят критикой материализма и позитивизма, т. е. философских направлений, задающих определенные дискурсивные правила для ряда других гуманитарных наук и мировоззрения в целом. С началом сербско-турецкой и позже русско-турецкой войны в сочинениях *С.* стали слышны историософские мотивы («Три силы», *ЧБ*), в том числе – о роли России в общей истории и об историческим процессе, определяемом христианством. В 1881 г. *С.* высказался о месте в этом процессе Ф. М. Достоевского и о неприемлемости революционного насилия и насилия вообще как средства достижения политических и иных целей.

Соединение в одном лекционном курсе лекций об основах мировоззрения, о древней философии и об актуальных событиях было обоснованным с точки зрения жизненных задач *С.* и, соответственно, его философии как соединяющей онтологию и мировоззренческие начала, формулируемые с учетом запросов современников.

Наконец, немаловажным отличием курса *С.* была избранная им форма общения со слушателями. На ВЖК *С.* выделял время для «бесед», благодаря которым, как сообщает И. И. Лапшин, «его ученицы находили ответы на всевозможные вопросы по теоретической философии, морали, эстетике и философии религии». Такие беседы «он устраивал со слушательницами еженедельно» (С.-Петербургские Высшие женские курсы... С. 5). Скорее всего беседы происходили непосредственно после лекций. Такова же была принятая *С.* практика общения со студентами Петербургского университета, о которой вспоминал Э. Э. Ухтомский: «Каждая лекция Соловьева продолжалась около получаса. Потом начинались прения. Живая беседа продолжалась без конца» (Материалы к биографии Вл. С. Соловьева. С. 394).

Э. Э. Ухтомский отмечал, что другие университетские преподаватели беседы со студентами после лекций не практиковали, а домашние семинары (какие проводил, например, профессор М. И. Владиславлев) были более специальными и рассчитанными на более узкий круг учащихся. Ухтомский вспоминал, что И. П. Минаев (профессор по кафедре общего языкознания) говорил «кажется <...> своим трем (или около того) слушателям: тут-де – наука, а там у Соловьева – болтовня, идите, мол, к нему» (Там же. С. 395).

Бывший студент *С.* Н. Н-в (Н. Никифоров?) в воспоминаниях о лекциях *С.* в Петербургском университете (Варшавский дневник. 1900. № 227; частично перепеч.: Русские ведомости. 1900. № 235) подчеркивал уникальность рассматриваемой методики преподавания *С.*: «Я хочу сообщить вам, господа, – сказал Соловьев, – или, лучше я прошу вас, чтобы каждый, не согласный с основными положениями моей настоящей и будущих лекций, возражал мне по окончании лекции. <...> Возражения профессору по поводу прочитанной им лекции – это являлось совершенным новшеством в университетской жизни» (цит. по: Из общественной хроники // *ВЕ.* 1900. № 10. С. 869). В связи с «диспутами» между *С.* и студентами Н. Никифоров заметил: «Было бы <...> совершенно ошибочно предположить, что новый "метод преподавания" был введен Владимиром Сергеевичем, как приманка для студентов. <...> Впоследствии из частных бесед с ним я узнал, что он был очень хорошо осведомлен об идеологии большинства студенчества и о господствовавшем в его среде настроении. Он взглянул на свои лекции как на акт миссионерства» (*Никифоров Н.* Петербургское студенчество... С. 168).

Лекции *С.* находили отклик в умах слушательниц. Не случайно внимание к его курсу удерживалось до последних лекций. Одна из слу-

шательниц *С.* Е. Литкова вспоминала: «Весна 1881 года, Владимир Сергеевич Соловьев дочитывал последние лекции на Бестужевских курсах. <...> аудитория была переполнена, курсистки сидели на окнах, на полу у кафедры, Соловьев с вдохновенной речью и лицом пророка...» (Сборник памяти А. П. Философовой. Пг., 1915. Т. 2 (Бестужевские курсы). С. 27–28).

И. В. Борисова

ЛЕКЦИИ ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ В. С. СОЛОВЬЕВА ЗА 1880/81 ГОДА

Автограф неизвестен.

Впервые: Лекции по истории философии В. С. Соловьева за 1880/81 года / Изд. Паславской. Пб.: [Е.] Паславская], <1881?> (Литогр. Пазовского). 169 с. В надзаг.: Высшие женские курсы. Лекции. – Литогр. изд. хранится в Российской национальной библиотеке в Санкт-Петербурге (шифр хранения: Ф 10 Б–7/5). На последней странице имеется штамп о принятии литографии на хранение (дата – 1946 г.).

Экземпляр: РО ИРЛИ. Ф. 252 (Э. Л. Радлов). Оп. 3. Ед. хр. 17.

Опубликовано: *ВФ.* 1989. № 6. (Подг. текста и послесл. В. А. Смирнова).

Публикуется по литографии.

С. 171. *Факт и истина ...* – См.: Критика отвлеченных начал ... – См.: Наст. изд. Т. 3. С. 215–256.

С. 172. *... обладание (со)знанием ...* – В оригинале: (соз)знанием. Видимо, выражает неуверенность переписчицы в правильности выбора слова – «сознанием» или «знанием». Судя по контексту, должно быть: «знанием».

С. 178. *Стремится всё в божественной отваге... с нею расцвести.* – Из стихотворения И. В. Гёте «Душа мира» (см.: *Гёте И. В.* Собр. соч.: В 10 т. М., 1975. Т. 1. С. 456). Цит. также в *КОН.* Перевод *С.*

С. 186. *Пособия...* – *С.* рекомендует слушательницам следующие труды по истории философии: *Льюис Д.* История философии от начала ее в Греции до настоящих времен. Вып. 1–3. СПб., 1865–1867; *Fouillée A.* Histoire de la philosophie. P., [1880]; *Хрисанф* (*Ретивцев В. Н.*), *епископ.* Религии древнего мира в их отношении к христианству: Историч. исследование: В 3 т. СПб., 1873–1878.

... слилось влияние западное и восточное, – в Александрии. – Верная интуиция *С.* относительно индийско-греческих контактов в Александ-

рии. Александрия была основным центром торговли Средиземноморья с Южной Индией (основная морская трасса шла из Индии к Африканскому Рогу, далее к портам Барбарики, аксумскому Адулису и, наконец, в Александрию). Купцы из Александрии (как местные, так и транзитные) нередко оставались в Индии по три месяца, ожидая благоприятного муссона. Плиний (I в.) говорит о баснословных прибылях от индийско-африканской (египетской) торговли (Естественная история VI. 101). Дион Хризостом (I–II вв.) упоминает о небольшой колонии индийских торговцев в Александрии в период правления Траяна (98–117 гг.), и он же уточняет, что индийцы эти пользовались большим почетом у своих соотечественников (Речи 32, 40, 35). Можно полагать, что они были выходцами из Южной Индии, а колония просуществовала до 215 г. (когда Каракалла учинил в Александрии террор, жертвами которого стали и иностранцы).

Одновременно усилением связей юго-западных областей Индии с Александрией отмечены годы правления индийского царя Рудрадамана (II в.). Эти контакты не остались культурно безрезультатными для обеих сторон. Исследование санскритского текста астрологического трактата «Яванаджатака» (*яванами* индийцы называли греков) привела некоторых исследователей (например Д. Пингри) к выводу о том, что родиной греческого источника памятника была именно Александрия. Из пяти астрономических систем (*сиддханта*), которые были известны знаменитому индийскому астроному VI в. Варахамихире, одна называлась «Ромака-сиддханта», другая – «Паулиша-сиддханта»: первая была «Римской системой», а название второй можно истолковать как воспоминание об имени астронома Павла Александрийского. Индийские же влияния отчетливо прослеживаются в реалиях и мифологемах влиятельнейшего на протяжении всего средневековья александрийского бестиария «Физиолог» (III в.), в частности в мотиве любовной связи девы и единорога (ближайшие источники – буддийские тексты «Махавасту», «Аламбуса-джатака» и «Налиника-джатака», индуистские «Рамаяна [I. 9–11] «Махабхарата» [III. 110–113]). См.: *Шохин В. К.* Древняя Индия в культуре Руси (XI – середина XV в.). М., 1988. С. 57–59, 94–95, 116–123. Никак нельзя исключить влияния буддийских представлений на вторичную мифологию гностиков, а некоторые крупные индологи ученые усматривали их и в мировоззренческой системе Валентина (II в.). Речь идет о допущении множества духовных миров и небес (ср. буддизм махаяны), о трактовке страдания как основной характеристики всего существования (ср. буддизм как таковой), о «редукции» личности до пяти динамических элементов (ср. буддийские скандхи, на которые без остатка делится индивид), о перевоплощении в зависмости от закона воздаяния (ср. общеиндийское учение о карме и сансаре). См.: *Garbe R.* Indien und Christentum. Eine Untersuchung der Religionsgeschichtliche Zusammenhänge. Tübingen, 1914. S. 72. Каждая из этих параллелей по отдельности может быть теоретически объяснена и в рамках типологи-

ческих сходств, однако их «констелляция» именно в эпоху расцвета индийско-александрийских связей практически принуждает к допущению определенных влияний. Контакты с реальным христианством были, вероятно, меньшими, но основателю знаменитого Александрийского катехизаторского училища Пантену (учитель Климента) приписывается миссионерская поездка в Индию в том же II в. (Евсевий Кесарийский. История церкви V. 10. 2–3).

С. 187. *...у индусов она выразилась в культе Шивы (Магадевы)...* – правильная транскрипция «Махадэва» (*санскр.* mahādeva – «великий бог»), один из основных эпитетов Шивы, третьего верховного божества индуизма (по значению – одного из двух, наряду с Вишну); другие его основные эпитеты: Ишвара («владыка»), Махеша («великий господин»), Ишана («властитель»), Шамбху («благостный»), Хара («уносящий»), Рудра («ревущий). В Пуранах перечисляются 1008 его имен.

С. 188. *...о чем грозно напоминает его пояс из черепов.* – В его деструктивно-аскетическом облике Шива нередко изображался с обнаженным телом, покрытым золой, со взъерошенными волосами, с серьгами из змей и ожерельем из черепов (сидящим на тигровой шкуре в глубокой медитации). Череп (*капала*), который служит ему (как царю нишенствующих аскетов) и чашей для подаяния, считается важнейшим его атрибутом наряду с трезубцем. Согласно индуистской легенде, Шива отрезал одну голову пятиголового Брахмы за то, что тот как-то посчитал, что свет, исходивший от Шивы, не безграничен, в ответ на что Брахма его проклял и обещал ему, что тот будет всегда ходить с человеческим черепом в руке. Одна из шиваитских групп, так и называвшаяся *капалики* («те, что с чашей-черепом»), воспроизводила эти черты облика своего божества в своей практике (которая, по мнению некоторых индологов, могла включать и человеческие жертвоприношения).

С. 189. *...выражение отрицательного отношения человеческой души к природе находим у Капилы, основателя философской школы Санхья...* – Название этого древнейшего и влиятельнейшего направления индийской мысли – «санкхья» (*санскр.* sāmkhya – «то, что от исчисления, калькуляции»). Капила – традиционное имя знаменитого основателя этого направления согласно пуранической литературе и индийской философской доксографии, которое, однако, вряд ли следует считать историческим (ср. легендарные основатели других индийских философских традиций: Канада – вайшешики, Готама – ньяи) хотя бы уже и потому, что санкхья, истоки которой восходят к началу V в. до н. э., развивалась в режиме параллельных учительских традиций, и потому «основателей» у нее было много.

...и непосредственного предшественника Будды (607–543 г. до Р. Х.) – С. принимает датировку жизни основателя буддизма, которая опиралась на позднюю (не ранее XI в.) ланкийскую (цейлонскую) традицию (ее, однако, в 1915–1918 гг. пытался вновь отстаивать индийский

историк К. П. Джаясвал), а также на некоторые эпиграфические сведения. Значительно более устойчивой оказалась впоследствии другая датировка, основывавшаяся на хронологической интерпретации сведений ланкийских (цейлонских) хроник (Дипаванса VI.1; Махаванса V. 21) и помещавшая жизнь Будды в интервал 566 (563)–486 (483) гг. до н. э. Согласно исчислениям названных хроник между «нирваной» Будды и коронацией великого индийского императора и покровителя буддизма Ашоки прошло 218 лет, и таким образом, отсчитывая эти годы от начала правления Ашоки в 286 г. до н. э. и его посвящения на царство в 283 г., получали соответствующие даты жизни Будды (продолжительность ее в восемьдесят лет ни у кого сомнения не вызывала и не вызывает). Датировку ок. 480-х годов для «нирваны» Будды отстаивали уже Ф. Макс Мюллер (477 г. до н. э.), Г. Бюлер, а за ними Г. Ольденберг, А. Барт, Дж. Флит, В. Смит и другие авторитетные индологи XIX–XX вв. Позднее ее отстаивали такие первостепенные буддологи, как А. Баро, Л. Эггермонт, Э. Ламотт, Л. Рену. Она же воспроизводится в большинстве историй индийской философии и литературы. Однако почти одновременно некоторые крупные индологи и буддологи сочли целесообразным ее упозднить, сдвигая «нирвану» Будды до 412 г. (Т. Рис Дэвидс), 388 г. (Г. Керн), 400 г. до н. э. (М. Винтерниц). См.: *Winternitz M.* History of Indian Literature. A New Authoritative English Translation by V. S. Sarma. Delhi etc., 1983. Vol. 2. Buddhist Literature and Jaina Literature. P. 4, 572–576. В настоящее время эта «короткая хронология» жизни Будды получила авторитетную поддержку благодаря исследованиям ланкийских хроник и других источников у Г. Бехерта и других представителей геттингенской школы буддологии. Доводы сторонников «длинной» и «короткой хронологии» стали предметом специальных конференций (материалы одной из них были опубликованы в сборнике The Dates of the Historical Buddha. Die Datierung des Historisches Buddhas / Ed. H. Behert. Göttingen, 1991) Аргументы против принятой трактовки летоисчисления ланкийских хроник и в пользу упозднения датировки кончины Будды (которую отделяло от коронации Ашоки по геттингенским исчислениям на самом деле от 130 до 90 лет) суммируются, в частности, в ст.: *Бехерт Х.* Противоречия в датировке парининрваны Будды и источники тхеравадинской хронологии // Вестник древней истории. 1993. № 1. С. 3–24. Помимо анализа текстов, «короткая хронология» получает поддержку и со стороны археологии, которая не позволяет датировать ранее V в. до н. э. те исторические места, с которыми были связаны узловые моменты биографии Будды. Диалоги Будды по текстам Палийского канона не оставляют сомнения и в том, что он был младшим современником мыслителей шраманской эпохи. Эти диалоги исторически интерпретировать нельзя, если не принять в качестве факта, что к началу проповеди Будды давно уже начали смущать умы своих современников первые материалисты, весьма значительно был распространен адживикизм, пользовались авторитетом странствующие просветители паривраджаки,

появились первые ученики Джины Махавиры, а также множество учителей, пытавшихся решать мировоззренческие проблемы на основании личного мистического опыта (ср. знаменитую «Саманнапхала-сутту» палийской Сутта-питаки, где все шесть знаменитых учителей шраманской эпохи предстают старшими современниками Будды). В результате совокупность аргументов позволяет считать, что датировка жизни Будды в пределах приблизительно 480-х–400-х годов до н.э. представляется более убедительной. Однако и в настоящее время некоторые известные буддологи продолжают отстаивать не только «длинную хронологию», но даже ту, которая приводится у *С.*, иногда на том лишь основании, что «геттингенская хронология» дает «разночтения» в 40 лет (будто в истории Древней Индии мы можем требовать не меньшую точность дат, чем в истории античного мира), см.: *Schumann H. W.* Buddhismus: Stifter, Schulen und Systeme. München, 1997. S. 13–14; ср. *Golzio K.-H.* Wer den Bogen beherrscht. Der Buddhismus. Düsseldorf, 1995. S. 10.

... говорит Бартельми Сент-Илер... Barthélemy Saint Hilaire. Sur la Sänkhya. Mémoires de l'académie des sciences morales et politiques. T. VIII. – Правильные и полные выходные данные основного источника сведений *С.* по санкхье следующие: *Saint-Hilaire B.* Premier Mémoire sur le Sänkhya. 1 partie: Bibliographie du Sänkhya. 2 partie: Analyse du Sänkhya. 3 partie: Examen critique du Sänkhya. 4 partie: Histoire du Sänkhya // Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques. T. VIII. P. 105–523.

...так называется сочинение Капилы... – От Капилы не дошло никаких сочинений (см. прим. к с. 189). Приписываемые ему «Санкхья-сутры» датируются не ранее XIV в., и атрибутировать их полулегендарному мудрецу могут только индийские традиционалисты-пандиты (которые вполне готовы отнести составление этого текста даже к предшествовавшим мировым периодам).

... слово «Карика» значит «книга»... – Кариками (*санскр.* kārikā – коррелят женского рода слова kāraka – «то, что делает, производит») назывались стихотворные трактаты, в которых излагались тезисы того или иного научно организованного знания или философского учения. По мнению французского индолога Л. Рену, карики были генетически связаны с сутрами – прозаическими тезисами, в которых основоположения соответствующих дисциплин знания излагались более фундаментально (*Renou L.* Sur le genre du sutra dans la littérature sanskrite // Journal Asiatique. 1963. T. 251. P. 174–175). По мнению Ю. М. Алихановой, карики вначале играли роль дополнения к сутрам, давая более развернутую и удобную для запоминания формулировку того же материала, а позднее функционально отождествлялись с сутрами, отличаясь от них лишь версифицированной формой (*Анандавардхана.* Дхваньялока («Свет дхвани») / Пер. с санскрита, введ. и коммент. Ю. М. Алихановой. М., 1974. С. 20). Можно, однако, допустить, что карики софункционировали параллельно с сутрами уже изначально. Первые карики, вероятно,

появились в традиции древнеиндийских грамматистов, и кариками par excellance считалась «Вакьяпадия» («[Трактат] о слове и предложении») грамматиста и философа Бхартрихари (ок. V в.). Среди карик по поэтике наиболее известна «Дхваньялока» Анандавардханы (IX в.). Первым значительным произведением философской литературы в этом жанре была «Мулямадхьямака-карика» Нагарджуны (II–III вв.), в которой в 27 главах излагалась доктрина первенствовавшей школы буддийской махаяны мадхьямака (основного философского направления махаяны), вторым – «Абхидхарма-коша» Васубандху (IV–V вв.), в которой в 8 разделах систематизировались онтология, космология и «сотериология» основных философских школ классического буддизма сарвастивады и саутрантики. «Санкхья-карика» Ишваракришны (ок. V в.), о которой говорит *С.*, была совершенным по поэтической форме изложением дуалистического учения санкхьи в 70–73 стихах (разные комментаторы считают разное их количество). О ее значимости свидетельствует уже тот факт, что к настоящему времени обнаружено более 10 комментариев к ней, самый ранний из которых «Золотое семидесятистишье» сохранился только в китайском переводе Парамартхи (VI в.). Наиболее популярными среди них были «Санкхья-карика-бхашья» Гаудапады (VII–VIII вв.) и «Таттва-каумуди» («Лунный свет истины») Вачаспати Мишры (IX в.). Об авторе «Санкхья-карики» Ишваракришне нам известно лишь то, что он был, возможно, брахманом из Кошалы (Северо-Восточная Индия), а впоследствии стал странствующим аскетом. Зато его текст наглядно свидетельствует о том, что он превосходно изучил наследие своих предшественников, так как смог унифицировать положения многочисленных конкурирующих школ санкхьи предклассического периода, представив «ортодоксальную» версию ее доктрины. Карики 1–2 констатируют порабощенность индивида тремя видами страдания и задают установку на освобождение от них. В кариках 3–7 «записываются» все 25 начал санкхьи (через формальную атрибуцию им возможности и невозможности модифицироваться или быть модификациями), учение об источниках знания и сферах их применимости. Карики 8–20 представляют онтологию санкхьи: учение о предсуществовании следствия в причине (*саткарья-вада*), характеристики «проявленного» и «непроявленного» уровней трехгунной реальности, самих трех гун – конечных «атомарных» факторов бытия (см. ниже), обоснование существования первоматерии мира Пракрити-Прадханы-Авьякты как единства трех гун, существования Пуруши как «чистого субъекта» и его множественности, а также ложной взаимоассимиляции Пракрити и пуруш. Карики 21–27, 38 посвящены космологии – эманациям всех «проявленных» начал мира из «непроявленной» Прадханы. В кариках 28–37 классифицируются и иерархизируются 10 перцептивных и моторных способностей и 3 «внутренних способности» (*антахкарана*) – ум-манас, эготизм-аханкара и интеллект-буддхи. Предмет карик 39–55 – механизм трансмиграции тонкого тела (*сукшма-шарира*) – своеобразного посредника между духовным

началом-пурушей и материальными телами – и диспозиции сознания индивида (*бхавы*), определяющие результаты трансмиграции. Тема карик 56–61 – служение «бессознательной» Пракрити интересам пуруш. Карики 62–68 посвящены «освобождению» пуруши от мира страданий (*мокша*), которое начинается с «реализации» истинного знания (здесь же даются рекомендации по созерцательной практике) и завершается последним развоплощением. При этом само духовное начало, будучи по определению бездейственным, закабаляется и «освобождается» необъяснимым и не совсем логичным образом самой персонифицируемой Первоматерией, которая, будучи по определению бессознательной, каким-то образом осуществляет целеполагающую деятельность в мире. В последних стихах «Санкхья-карики» излагаются основные «исторические» вехи трансляции учения санкхьи.

...есть окончательное прекращение страдания... – Полный и точный перевод первого стиха «Санкхья-карики» звучит следующим образом: «По причине натиска тройственного страдания – изыскание на предмет средства противодействия ему. Возражение, что оно беспредметно [при наличии] средств обычных, неверно – ввиду отсутствия здесь надежных и завершенных [результатов]» (Лунный свет санкхьи. Ишваракришна «Санкхья-карика». Гаудапада «Санкхья-карика-бхашья». Вачаспати Мишра. «Таттва-каумуди» / Изд. подгот. В. К. Шохин. М., 1995. С. 110). Под «тройственным страданием» подразумеваются страдания каждого индивида от других живых существ, от демонических и природных сил, а также от самого себя (телесные и душевные). «Средства обычные» (буквально «видимые») Вачаспати Мишра классифицирует следующим образом: «Существуют же сотни легкодоступных способов противодействия телесным страданиям, предписываемых лучшими из врачей. И для противодействия ментальным страданиям [имеются] доступные обычные средства в виде таких отрадных [вещей], как женщины, питье, яства, втирания, одежды, украшения и т. д. Равным образом легкодоступны и противодействия страданию от живых существ, [как то] достижение совершенства в изучении науки правильного поведения, надежные жилища и т. д. Легкодоступно противодействие и [тем страданиям], что от божеств, – через применение камней, заклинаний, особых трав и т. д.» (Там же. С. 113). Смысл этого первого, вводного стиха основоположного текста санкхьи состоит в том, что возможные возражения, будто для преодоления страдания изучение доктрины санкхьи и ее «интериоризация» не являются необходимыми, несостоятельны, поскольку результаты применения «обычных средств» дают лишь временные и потому ничтожные результаты, которые лишь «откладывают» решение жизнезначимой проблемы преодоления страдания. Хотя все системы индийской философии признают необходимость противодействия страданию, именно в буддизме и санкхье (которую можно рассматривать в качестве ближайшего к нему направления индийской мысли, решающим образом повлиявшего на ранней стадии на его формирование) страдание

рассматривается в качестве универсального и онтологически нагруженного исходного пункта всей «человеческой ситуации». В этом отношении весьма характерно и то, что полумифический основатель санкхьи Капила (см. выше) предстает в некоторых комментариях к «Санкхья-карике» в виде своеобразного бодхисаттвы, который передает свое учение (через посредство, видимо, совсем мифологического брахмана Асури) из сострадания к человечеству, погруженному в безначальный океан страдания.

...Капила дает выразительное и полное различение материального начала природного мира от начала чувствующего и познающего (prakriti и purusha). – На санкскрите эти два первоначала мира санкхьи обозначаются как prakṛti и puruṣa Некорректность, допускаемая здесь *С.* (вполне объяснимая уровнем индологии его времени), состоит прежде всего в том, что Пракрити, или Непроявленное, – это не только материальное начало природного мира, но бесконечный резервуар латентных форм всех феноменов – как материальных, так и ментально-психических (материальные элементы в собственном смысле слова, а именно земля, вода, ветер, огонь эманируют из нее лишь в самую последнюю очередь), которые «проявляются» после начала каждого очередного создания мира (*сарга*) – в Пракрити они все и «растворяются» после каждого очередного его разрушения (*пралая*). Симметрично «сужению» смыслового объема Пракрити *С.* допускает своеобразное «расширение» в случае с Пурушей, который, согласно учению санкхьи, есть лишь чистый субъект опыта, «чистый свидетель», ни к какому «чувствованию» сам по себе не способный (оно осуществляется при его необъяснимой «контаминации» с психо-ментальными началами, которые, как таковые, являются эманатами Пракрити). Именно осознание онтологической внеположенности духовного начала всякой эмоциональности (на языке нашей традиции «душевности») и жизненности (комментатор «Санкхья-карики» Гаудапада весьма образно сравнивает его с аскетом, который появляется на поле, где работают крестьяне, но является совершенно не причастным их деятельности) составляет исходный пункт всей философии санкхьи и ее практической реализации (духовное начало может быть «освобождено», потому что непричастно ничему изначально, точнее безначально).

С. 189–190. *...«Соединение духа и природы... нет более повода к творению».* – Перевод стихов «Санкхья-карики» у Б. Сент-Илера, который, в свою очередь, *С.* переводит здесь на русский язык, в основном правилен и стилистически выдержан, но не точен. В оригинале (Там же. С. 172, 229, 236–237) они звучат так:

«Ради видения Прадханы и изоляции Пуруши их контакт, как у хромого со слепым. Этим осуществляется мироздание» (карика 21).

«Как танцовщица удаляется, показав себя залу, так и Пракрити устраняется, раскрыв себя перед Пурушей» (карика 59).

«Благодаря этому Пуруша, как зритель, удобно устроенный (спокойный и устроенный) созерцает Пракрити – устранившуюся от порождения, в силу того, [что выполнены ее] задачи, и от семи форм» (карика 65).

«"Я ее видел" – так равнодушен один, "Меня обнаружили" – так прекращает [деятельность] другая. Даже при наличии между ними контакта нет стимула для миросозидания» (карика 66).

При истолковании «видения Пракрити и изоляции Пуруши» комментаторы «Санкхья-карики» подразумевают две задачи Пуруши (у которого, правда, по определению не может быть никаких «задач» – см. выше): видение им Пракрити и всего эманирующего из нее мира и освобождение от них (хотя при грамматическом и синтаксическом анализе соответствующего полустишья трудно отказаться от мысли, что Ишваракришна имел в виду и «изоляцию Пракрити»). Под «семью формами» следует понимать все «диспозиции» сознания, которые локализуются в начале интеллекта-буддхи (первый эманат Пракрити) – незнание, дхармичность и не-дхармичность, устраненность и не-устраненность, всесилие и бессилие – за исключением знания, которое и позволяет осуществить «разрыв связей» между двумя первоначалами.

С. 190. *...всё, что есть и что не есть – иллюзия (Маya) и сон.* – *С.* допускает здесь ошибку незаконного обобщения, распространяя учение адвайта-веданты, которое действительно можно охарактеризовать как относительный иллюзионизм, на всю индийскую мысль, в том числе и на вышеизложенную санкхью, которая стояла в течение столетий к адвайта-веданте в прямой оппозиции, не принимая и ее относительного иллюзионизма. Сами учения о причинности санкхьи и адвайта-веданты различались как *паринама-вада* («учение о трансформации [причины в следствие]») и *виварта-вада* («учение о видимости трансформации [причины в следствие]»). Майя (*санскр.* māyā – «колдовство», «мистификация», «иллюзорность») – одно из универсальных понятий индийской религиозной и философской мысли (разрабатывалось не только в брахманизме, но и в буддизме), означающее как силу космической иллюзорной креативности, так и ее результаты, которой на уровне субъективной рецепции соответствует неведение (*авидья*) относительно истинной природы вещей, нередко также гипостазирующееся и в этом качестве выступающее ее синонимом. Понятие *майи* прошло длительную эволюцию, восходящую к ведийским мифологемам и завершающуюся в мире онтологических и космологических абстракций адвайта-веданты. Хотя П. Дойссен, а также многие индийские исследователи адвайта-веданты пытались доказать, что ведантийскую концепцию майи можно обнаружить уже в древних Упанишадах, первое явление этого понятия в общекосмологическом обличье происходит не ранее, чем в явно послебуддийской «Шветашватара-упанишаде». Здесь *майя* означает, наряду с обычным заблуждением (I. 10, ср. Прашна-упанишада I. 16), также мировую силу, а узами Майи связывается индивидуальная душа (IV. 9–10).

Учение о Майе как о гипостазированном агенте эмпирического мира было логически необходимо адвайта-веданте как веданте строгого монизма: Абсолют-Брахман как мировое сознание в качестве «единого, без другого» должен был быть «примирен» с наблюдаемым миром множественности и становления. Если последний признать реальным, то ставится под вопрос чистота абсолютного монизма, признание же его фантомным означает явное противостояние опыту и здравому смыслу и столь же явное согласие с буддийским идеализмом (что было для ведантистов особо нежелательным). Следовательно, для мира необходимо было найти промежуточный онтологический статус, найдя для него и «промежуточную причину». В «Мандукья-карике» Гаудапады (VII в.) пробуждение души от сна под действием безначальной Майи означает осознание того, что мир не существует (I. 16–17). О вещах нельзя сказать ни того, что они вечны, ни того, что они преходящи – их порождение сходно с действием майи как волшебной силой, которая определяет сознание как во сне, так и наяву, но и она, в конечном счете, также относится к не-сущему (IV. 57–58, 61). Здесь очевидны заимствования как из мадхьямики, так и из йогачары (ср. прямое упоминание Будды в завершающих стихах – IV. 99), но они являются уже средствами построения монистической ведантистской онтологии. Хотя доктрина Шанкары (VII–VIII вв.) обычно именуется майя-вада («учение о майе»), термин *майя*, по наблюдению П. Хакера, встречается у него весьма редко, во всяком случае значительно реже, чем такие его семантические корреляты, как *авидья* или *нама-рупа* («имена и формы»). Среди этих нечастых прецедентов следует отметить важную формулировку в его основном сочинении «Брахмасутра-бхашья», по которой Высший Атман (Брахман) является по природе бездействующим и активным только посредством своей майи (II.2.7). Более поздние адвайтисты работали преимущественно с двумя проблемами: соотношение Майи с Неведением и ее онтологическая локализация. Согласно одному из решений первого вопроса целесообразно различать два уровня Неведения – индивидуальное и «корневое» (*мулявидья*), и второй уровень, базовый, может быть идентифицирован как Майя (ср. построения Вачаспати Мишры). По второму вопросу адвайтисты склонялись преимущественно к двум решениям: некоторые считали, что Майя каким-то снова «неописуемым» образом локализуется в самом Брахмане, другие же связывали ее с индивидуальными душами (*джива*). Представители адвайтистской подшколы вивараны Шрихарша и Читсукха (XIII в.) акцентируют положительный, креативный характер майи. Все оппонировавшие адвайте направления веданты (начиная с Бхаскары – IX в.) выступали прежде всего против доктрины Майи (наиболее последовательную и логически фундированную критику представил в XII в. Рамануджа), так как учение об иллюзорности мира подрывало не только его реалистическую картину, но и «нормальную» религиозную практику.

...всё сложное исчезает, а всё существующее сложно. – Здесь парафразируются последние слова Будды перед его «уходом в нирвану», которые передает «Махапаниниббана-сутта» («Наставление о великой нирване») и которые он произнес еще незадолго до своего ухода из жизни и в которых заключается в конечном счете суть его проповеди: «Тогда Господин обратился к монахам: «Слушайте меня сейчас, монахи: 'Всё составное наделено свойством разрушаться, со вниманием достигайте своей цели'. Это были последние слова Татхагаты» (The Dīgha Nikāya / Ed. by T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter. L., 1966. Vol. 2. P. 120, 155–156. Они же воспроизводятся и в некоторых других текстах Сутта-питаки (Самъютта-никая I. 157).

...буддизм, это последнее слово инд<ийской> философии... – «Высший балл», который *С.* ставит буддийской философии в рамках индийской, обусловлен тем, что «нигилистическая» позиция буддизма мадхьямики более всего устраивает его в качестве последнего этапа движения Мировой души в сфере умозрения в области «отрицательной мысли», после которой должна наступить «положительная стадия» греческого философского духа. Отметим, впрочем, Разумеется, явные хронологические несхождения (философское учение Нагарджуны появляется через восемь примерно столетий после первого греческого философа Ксенофана).

Характер буддийского мировоззрения резко очерчен в Абидхарме (Abhidharma – явный закон)... – Абхидхармические тексты – это философская «суперструктура» буддизма, создававшаяся как рационалистическая систематизация буддийской учительской традиции, в построении которой участвовал целый ряд школ и направлений, но сохранившаяся преимущественно в традициях тхеравады и сарвастивады. Истоки Абхидхармы обнаруживаются уже в тех сутрах, в которых представлены перечни топиков учения, своего рода таблицы, организованные по различным нумерологическим принципам и предназначенные для запоминания и усвоения. Появляются и специальные сутры, характеризуемые как «дистрибуция» предметов (*вибханга*), а также нумерологические списки диад, триад и т. д., именуемые в палийских текстах *матики* (букв. «матрицы»). Реальные Абхидхармические тексты составляют третью «корзину» Палийского канона – Абхидхамма-питаку. Абхидхарма сарвастивадинов формируется начиная уже с III в. до н. э. Согласно японскому исследователю Р. Фукухаре, наиболее древние сарвастивадинсукие тексты (на санскрите) – «Сангитипарьяя» и «Дхармаскандха», средние – «Праджняпти-бхашья», «Дхатукайя», «Виджнянакайя» и «Пракаранапада», последний по времени – «Джнянапрастхана» (I в. до н. э.). Первый из них включает 122 классификации, распределяя топики по монадам, диадам, триадам до декад; второй посвящен 37 «членам освобождения» и классификациям дхарм – по делениям их на «базы» (*аятана*) и «элементы» (*дхату*). Особое значение имеет расширенное

истолкование «Джнянапрастханы» – «Махавибхаша» (II в.). Текст составлен в катехизисной, вопросо-ответной, форме, которая и позволяет вводить множество анонимных и конкретных мнений сарвастивадинских учителей (Дхарматрата, Васумитра, Гхошака, Буддхадэва) и их разногласия с другими многочисленными буддийскими школами, будучи во многих случаях основным источником наших сведений о них. Сам же термин *abhidharma*) означает весьма многое. Т. Рис Дэвидс трактовал его, на основании ранних палийских текстов, как «специальную дхарму» или буддийскую доктрину, очищенную от литературного обрамления, деталей, диалогов и прочих контекстов нарратива (в которой она предстает в текстах Сутта-питаки), см.: *Rhys Davids T., Stede W.* Pali-English Dictionary. Delhi, 1993. P. 65. Современные буддологи Р. Бусвелл и Падманатх С. Джайни привлекают махаянские тексты, например «Махаянасутраланкару», по которой abhidharma – «то, посредством чего значение сутр лучше постигается» (XI. 3). Толкователь Палийского канона Буддхагхоса (V в.) в «Аттхасалини» (комментарий к «Дхаммасангани») указывает, что превосходство Абхидхамма-питаки над Сутта-питакой состоит в том, что она дает в четкой «катехизисной» форме те классификации элементов буддийского учения, которые в суттах представлены неорганизованно (I. 2.3). Там же он обращается к излюбленному в буддизме способу установления приоритетности текстов: в Сутте материал изложен в соответствии с уровнем практической, конвенциональной истины, доступной «среднему реципиенту», тогда как в Абхидхамме – в соответствии с высшей истиной (I. 52). Васубандху в «Абхидхармакоше» различает уже два уровня самого понятия *abhidharma*: с точки зрения высшей истины это постижение различения дхарм (ноуменальные, множественные, динамические, атомарные (далее неразложимые) носители-субстраты тех элементов, на которые в буддийской онтологии разлагается поток сознания-бытия, который в обычном опыте воспринимается в виде индивидов и вещей), с точки зрения истины относительной – это всякая «мудрость» и системно организованный текст-шастра (I. 2). См.: *Васубандху*. Энциклопедия Абхидхармы или Абхидхармакоша. Разд. 1. Дхатунирдеша, или учение о классах элементов. Разд. 2. Индриянирдеша, или учение о факторах доминирования в психике / Изд. подгот. В. И. Рудой, Е. П. Островская. М., 1998. С. 193. Содержание всех дошедших до нас Абхидхармических текстов (сарвастивадинских – в китайских переводах) изложено на уровне современной буддологии в издании: Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. 7. Abhidharma Buddhism to 150 A.D. / Ed. by K. H. Potter with R. E. Buswell, Padmanath S. Jaini and Noble Ross Reat. Delhi, 1996.

...или – Праджняпарамите... – это «или» создает впечатление, что *С.* считает праджняпарамитскую традицию текстов едва ли не тождественной абхидхармической. Если это так, то дело обстоит как раз наоборот, так как в праджняпарамитской традиции материализовалась мистика буддизма махаяны, а в абхидхармической – схоластика клас-

сического буддизма. Праджняпарамитские тексты – важнейший класс литературы махаяны, посвященный соответственно его обозначению (которое совершенно правильно трактуется у *С.*) «совершенству мудрости» и включающий памятники, самые древние из которых восходят к I в. н. э. Хотя Праджняпарамитские тексты составлены в прозе и имитируют диалогическую композицию текстов Сутра-питаки в виде беседы Будды с его наиболее известными учениками (например, Субхути) или бодхисаттвами, их объем калькулируется в слогах, которые пересчитываются в эпическом стихотворном размере шлока. Этим способом различаются Праджняпарамитские тексты объемом в 300, 500, 700, 800, 2500, 8000, 10000, 18000, 25000 и даже 100000 шлок (наиболее популярный, «демократический» стихотворный размер, в который иногда «переводились» и прозаические тексты), отражающие преимущественно раннюю стадию мировоззрения школы мадхьямика. Внешние вещи – сновидения или проекции мировой мистифицирующей силы (*майя* – см. выше), подобные фантому большой толпы людей, который может создать на перекрестке дорог маг и по своей воле в мгновение превратить в ничто. Конечная истина раскрывается через осмысление «пустотности» (*шуньята*) не только внешних вещей, но даже *сансары* и *нирваны* и самого учения Будды. Конечная же цель осуществляется через реализацию «недуалистического воззрения» (в коем и состоит «совершенство мудрости»), в результате которого открывается «таковость» (*татхата*) сущего. Удивительно, что *С.* не обратил внимание на явные параллели между Prajñāpāramitā буддистов и Sophia гностиков (последователем которых он был), которые означают в обоих случаях гипостазированную Мудрость как женское начало космоса и которые были тематизированы не одним буддологом уже при жизни *С.* (одно из лучших изысканий в буддологии XX в.: *Conze E.* Buddhism and Gnosticism // The Origins of Gnosticism. Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966. Leiden, 1967. P. 651–667).

... Багава (Bhagavat – великодушный)... – Слово *bhagavat* означает «почтеннейший», «божественный» и т. п. – исключительно частый эпитет Будды.

... Bâdhisattva – кандидат в будды. – Бодхисаттва (*пал.* bodhisatta, *санскр.* bodhisattva – «существо, стремящееся к просветлению») – в традиционном буддизме и буддизме махаяны лицо, принявшее решение стать буддой, чтобы достичь нирваны и помочь другим существам выйти из безначальных реинкарнаций и страданий. Альтруистический идеал бодхисаттвы, который «задерживается» в сансаре ради того, чтобы помочь другим, противостоит двум другим, более эгоцентрическим ориентирам буддиста – достижениям архата и пратьекабудды, стремящихся преимущественно к собственному «освобождению».

С. 190–191. *«Учитель... он облачен в великую броню».* – Цитируется 1 глава текста «Аштасахасрика-праджняпарамита» («8000 [стихов]

о Совершенстве мудрости»), содержащая 32 главы, в которых повествуется о беседах Будды с его учениками Субхути, Шарипутрой и Пурна Майтраянипутрой, к коим присоединяется и царь богов Шакра (Индра). Диалоги предваряются посвятительными стихами, содержащими прославление самой гипостазированной высшей мудрости Праджняпарамиты, матери «героев» и прародительницы всех существ, «ум» которой направлен на высшую цель и которая по многим «показателям» напоминает Софию-Премудрость ближневосточных гностиков (см. выше). Глава 1 открывается недоумениями Субхути по поводу рекомендации Будды направлять продвижение бодхисаттв к совершенству мудрости: в духе типичной для махаянских философов «негативной диалектики» он высняет, что само слово *бодхисаттва* не имеет реального референта, равно как и «совершенство мудрости». Есть, правда, «путь бодхисаттвы» – великого существа (*махасаттва*), который заключается в отказе от того, чтобы осмыслять какие-либо объекты: это возможно потому, что мысль бодхисаттвы есть не-мысль, сверкающая в своей «чистоте». В ответ на недоумение Шарипутры, как может быть подобная мысль, Субхути замечает, что ее объектами не являются ни существа, ни не-существа и она не подвержена какому-либо изменению. Диалектику Субхути одобряет сам Будда, который здесь же и отмечает, что бодхисаттва думает, будто следует вести к нирване бесчисленное множество существ, но на деле нет ни ведомых, ни ведущих. Такова истинная природа всех феноменов (*дхармадхарматва*), которые «провисают» в обманчивой видимости и подобны фантомам.

С. 191. *...теоретически постепенно выработывалось в религиозно-философском учении браминов.* – *С.* здесь отмечает континуальность в духовной истории Индии. Буддизм действительно переструктурировал множество элементов брахманистской мысли (равно как и оппозиционных брахманизму шраманских течений, непосредственно предшествовавших ему, в том числе и санкхьи – см. выше). Однако не следует недооценивать и «дискретность», которая нашла выражение прежде всего в отрицании уже в начальном буддизме Атмана – важнейшего понятия брахманизма, а также авторитета Вед и сакрализованных границ между варнами и «природных» преимуществ жреческого «сословия». В «негативной диалектике» мадхьямики у Нагарджуны и его последователей дезавуируются все основные понятийные каркасы всей предшествовавшей и современной ей брахманистской философии (равно как и традиционного буддизма).

С. 192. *Первоначально слово brahman... «молитва», «жертва».* – *С.* выявляет раннюю стадию значения термина *brahman*, который на завершающей стадии стал важнейшей понятийной универсалией индийской духовной культуры, означавшей абсолютное первоначало бытия и глубинное содержание всех мировых феноменов, структурировавшее мифологические (персонификация *Брахмана* в виде божества Брахмы), ритуалистические и мистические парадигмы всей «ортодоксальной»

религиозной традиции Индии начиная с Брахман, Араньяк и Упанишад. В дискуссии об истоках значения слова *brahman* приняли участие многие ведущие индологи: по той уже причине, что основное значение этого слова в контекстах Ригведы и других собраниях ведийских текстов – «молитва», «молитвенная формула» – не позволяла, по их мнению, наметить переход к «универсальному принципу мироздания». Поэтому индологи пытались найти либо связующие звенья между этими значениями, либо третье значение, исходное для обоих. Если Г. Ольденберг (1917) акцентировал значение магической силы, сосредоточенной в «молитвенной формуле», а Ж. Дюмезиль (1935) – связь *брахмана* с общеиндоевропейским жрецом-фламеном, то глава школы французской индологии Л. Рену (1949) предложил совершенно неожиданное решение вопроса. Он произвел искомое слово от глагольного корня *barh* (*brah*), означающего «говорить загадками», а соответствующее понятие – от сакральной и «связующей энергетики», заключенной в загадках и мистериях, которыми обменивались жрецы во время ритуальных состязаний (ср. Ригведа I. 164 – целое собрание аллегорий о происхождении вселенной, загадочных явлениях природы, о времени, богах, обряде, поэтической речи и т. д., допускающих лишь многозначные и туманные толкования). Голландский индолог Я. Гонда (1950), напротив, производил соответствующее слово от корня bṛh («расти», быть сильным»), опираясь на древнеиндийских экзегетов. Эту апелляцию к местным истолкованиям отверг патриарх современной немецкой индологии П. Тиме (1952), предложивший прежде всего осмыслить ассоциации *брахмана* с особого рода сакральной речевой деятельностью, с действиями формирования и формулирования, в соответствии с параллелями с греческой «формой» (*морфе*). См.: *Thieme P.* Brahman // Zeitschrift der Deutschen Morgenländishen Gesselschaft. 1952. Bd. 102. S. 91–129. Соотечественник Гонды Я. Хеестерман (1968–1969) поддержал Рену, еще более «энергично» связав *брахмана* с теми ритуальными словесными состязаниями, которыми сопровождались некоторые торжественные обряды вроде жертвоприношения коня (*ашвамедха*), участники которых претендовали на «видение» особых скрытых «связей» между мировыми феноменами (ср. соперничество бога всех существ Праджапати и бога смерти Мритью в «Джайминия-брахмане» II. 69–70). В. Н. Топоров (1974) связывает истоки *брахмана* с идеей мирового дерева и его материализацией в виде ритуального сооружения, конструкции из двух или четырех столбов, которая несла в себе богов, героев и т. д. Теорию Рену он включает в свою, полагая, что словесная церемония состязания в загадках соответствовала «говорению о брахмане или вокруг брахмана», также соотносимому с мировым деревом и конкретно – с реконстрируемой им ритуальной конструкцией (*Топоров В. Н.* О брахмане. К истокам концепции // Проблемы истории языков и культуры Индии. М., 1974. С. 20–74). Ш. Маламуд (1990) исследовал эволюцию понятия *брахман* начиная с той исторической точки, на которой сосредоточился Рену: после значения мистерии-

загадки *брахман* означает поэтапно словесное состязание-брахмодью, ведийские тексты как таковые, все собрания Вед и, наконец, не только то, что есть сакральное слово, но и то, что обозначается им – то самое универсальное начало сущего.

...второго воплощения индийской троицы.– Подразумевается концепция тримурти (*санскр.* trimūrti – «три формы») – индуистская модель отражения Абсолюта (Брахмана) в трех взаимодополнительных формах, соотносимых с космогоническими функциями созидания, сохранения и разрушения мироздания и с соответствующими тремя верховными божествами пантеона – Брахмой, Вишну и Шивой. Предпосылки тримурти можно видеть уже в триадических формах некоторых ведийских богов, например в образе Агни, присутствующего в виде солнца на небе, в виде молнии в атмосфере и в виде обычного огня на земле (Ригведа I. 144.4, II. 4.5, X. 4.5 и т. д.), или трех богинь, связанных с жертвоприношениями животных (Ригведа V. 5.8). Но лишь в сравнительно поздней «Майтриупанишаде» Брахман как абсолютное начало сущего представлен в трех «образах владычества» – Брахма, Рудры (Шива) и Вишну, подобно тому как женское, мужское и среднее суть образы его рода, а огонь, ветер и солнце – образы его сияния (VI. 4–5). Дальнейшие этапы формирования конструкции тримурти засвидетельствованы в эпических текстах, в поздних Упанишадах (Рамоттаратапания-уп. I. 16), а также в поэзии Калидасы (Кумарасамбхава II. 14). На этих этапах можно предположить и косвенное влияние буддизма махаяны, где разрабатывалась идея трех тел Будды (*трикая*), хотя концептуально буддийская и индуистская триады различны. Модель тримурти была освоена преимущественно шиваитами. В «Линга-пуране» (I. 18.12) Абсолют, соответствующий «вечному Шиве» (Садашива), представлен в трех эманациях – Брахмы, созидателя мира, Вишну – его хранителя и Шивы (Бхава) – разрушителя, благодаря чему Шива как бы раздваивается, чем нарушается теоретически предполагаемая «нейтральность» Абсолюта, но зато укрепляются приоритеты «сектантского божества». В течениях поздней вишнуитской бхакти, например у Нимбарки (XIII в.), конфигурация меняется: Абсолют-Вишну представлен в трех формах, одна из которых соответствует «малому Вишну». И у шиваитов и у вишнуитов три космологические функции соотносятся с тремя гунами философии санкхьи. Так, у вишнуитов в тримурти Вишну олицетворяет действие «просветленного» начала саттвы, Брахма – «энергетического» раджаса, Шива – «деструктивного» тамаса. Основная философема, реконструируемая из этой корреляции, состоит в идее онтологической внеположенности Брахмана как абсолютного и неизменного начала мира всей активности в космосе, которая передается в ведомство «относительных» в сравнении с ним божеств. Эти соотношения нашли и графические отражения: в шиваитских изображениях тримурти над тремя рядоположенными скульптурными ликами возвышается четвертая голова «вечного Шивы», у вишнуитов

Непала за тремя фигурами помещается колонна, соответствующая четвертому лицу – Вишну. Эти изображения появляются поздно и популярности, ввиду своего выраженного «философического» подтекста, в народном индуизме не получают. Одной из основных задач, которые ставили перед собой создатели абстрактного культа тримурти, была унификация верховных божеств индуизма перед лицом джайнов и буддистов, другой – попытка гармонизации вишнуизма и шиваизма. При всех внешних аналогиях концепции тримурти с христианским догматом о тринитарности (которые подразумевает и *С.*) сопоставления выявляют их глубинные различия: в тримурти нераздельны божественные манифестация и мистификация, речь идет о трех функциональных масках Анонима, но никоим образом не о единстве Трех Лиц (см.: *Шохин В. К.* Святая Троица и нехристианские триады // Международная богословско-философская конференция «Пресвятая Троица» (Москва, 6–9 июня 2001). М., 2002. С. 210–218).

...и развито в Purânas. – Пураны (*санскр.* purāṇa – «[повествования] о древности») – класс индуистской литературы, относящийся к разряду «преданий» (*смрити*), представленный в стихотворных сводах различного, иногда исполинского, объема, традиционно распределяющихся в соответствии с почитанием трех верховных богов индуизма Вишну, Брахмы и Шивы и являющихся энциклопедиями индуистской мифологии, ритуала, теософии, космологии и космографии, легендарных и исторических преданий, теории искусства и различных дисциплин знания. С традиционной точки зрения Пураны можно идентифицировать как тексты, содержащие развитие пяти канонизированных тем, являющихся их различительными признаками (*панчалакшана*): 1) миросозидание (*сарга*); 2) мироразрушение (*пратисарга*); 3) генеалогия (*ванша*) богов и риши; 4) периоды Ману (*манвантары*), каждый из которых имел своего первого человека; 5) история династий (*ваншанучарита*), считающих своими родоначальниками божества солнца или луны. Некоторые Пураны, правда, не содержат этих тем, тогда как другие обильно восполняют или дополняют их широкой вышеобозначенной «энциклопедической» информацией (потому отдельные пуранические тексты настаивают на наличии не пяти, а 10 «признаков»). Тем не менее «пять признаков» существенно важны для осмысления происхождения Пуран. Самое раннее упоминание о пуранах и прославлениях героев (*нарашанси*) содержится уже в Атхарваведе, где *пурана* упоминается после четырех Вед (XV. 6.11–12, ср. XI. 7.24). В «Шатапатха-брахмане» пураны как особые наррации уже «спаяны» с *итихасами* (букв. «так именно было») – повествованиями о прошлом; здесь они называются «сладостной жертвой богам» (XI. 5.6.8, 5.7.9). В «Чхандогья-упанишаде» итихасы-пураны следуют в списке «знаний» непосредственно за четырьмя Ведами и даже названы пятой Ведой (VII. 1.2, 2.1, 7.1), а в другом пассаже (III. 4.1–3) итихасы-пураны ассоциируются с атхарвангирасами, т. е. с четвертой Ведой. Весьма вероятно, что первоначально пураны означали одну из

разновидностей «священных нарраций», читавшихся в перерывах между процедурными компонентами торжественных жертвоприношений и состоявших из космогонических мифов, повествованиях о богах, демонах и героях и сюжетно насыщенных легенд. Позднее статус этих нарраций идентифицируется четче, они «освобождаются» от привязки к жертвоприношениям и считаются одним из оснований дхармы (с этим связана и «пураническая» рамка «Законов Ману»). Однако долгое время пураны оставались лишь отдельными наррациями, аналогично тому, каковыми были отдельные брахманы (истолкования) и упанишады (эзотерические откровения) или сутры (правила интерпретаций) до их аккумуляции в соответствующие ансамбли текстов Брахман, Упанишад и Веданг. Когда наступил период аналогичного построения из отдельных пуран дошедших до нас Пуран, неизвестно, но скорее всего этот процесс был параллелен созданию махаянских, «пуранических» Сутр – индуисты не хотели уступать область религиозных повествований многое заимствовавшим у них буддистам. К наиболее ранним Пуранам единодушно относят «Вишну-», «Вайю-» (патриарх японской индологии Х. Накамура считает ее самой древней) и «Матсья-пурану». Тот факт, что они в своих «пророчествах» о будущем (которые всегда оказываются в Пуранах ретроспективными) указывают признаки нашествия гуннов, но ничего не сообщают о послегуннских правителях (в их числе о знаменитом Харше), позволяет считать, что к VI в. они уже были кодифицированы. Некоторые, притом первостепенно важные, тексты, например «Бхагавата-пурана», были созданы не ранее IX–X вв., иные же если и не относятся к позднейшему периоду, то к таковому относятся вставки в их текст. Курьезный случай представляет собой знаменитая «Бхавишья-пурана» («Пурана о будущем»): текст с подобным названием упоминается уже в Дхармасутрах, а ее наличный материал постепенно обрастал всё новыми «пророчествами» (по мере их реализации) вплоть до упоминания, по наблюдению Ж. Варенна, королевы Виктории и Махатмы Ганди. Каноническое число Пуран – 18. В большинстве случаев они перечисляются в самих пуранических текстах в последовательности: «Брахма-», «Падма-», «Вишну-», «Вайю-» («Шайва-»), «Бхагавата-», «Нарада-», «Маркандея-», «Агни-», «Бхавишья-», «Брахмавайварта-», «Линга-», «Вараха-», «Сканда-», «Вамана-», «Курма-», «Матсья-», «Гаруда-» и «Брахманда-пурана». Классификации Пуран, предлагавшиеся в них же, носят «конфессиональный» характер. Так, в «Падма-пуране» (I. 62) утверждается, что все они вышли из тела Вишну, что подразумевает вишнуитскую интерпретацию их происхождения. В том же тексте (263.81 и т. д.) они распределяются по трем гунам санкхьи – опять-таки с вишнуитских позиций. А именно, вишнуитские «Вишну-», «Нарада-», «Бхагавата-», «Гаруда-», сама «Падма-» и «Вараха-пурана» пронизаны гуной просветленности, саттвой, и ведут к «освобождению»; посвященные Брахме «Брахманда-», «Брахмавайварта-», «Маркандея-», «Бхавишья-», «Вамана-» и «Брахма-пурана» – раджасом и могут обеспечить

только небо; шиваитские же «Матсья-», «Курма-», «Линга-», «Вайю-», «Сканда-» и «Агни-пурана» – тамасом и ведут в ад. Однако это явная схематизация, поскольку «Матсья-» содержит как шиваитские, так и вишнуитские разделы, «Брахмавайварта-» посвящена скорее Кришне, чем Брахме, «Брахма-» является вишнуитско-шиваитским текстом, а «Маркандея-» и «Бхавишья-пурана» вообще «внеконфессиональны». Приведенная классификация свидетельствует не только о том, что, как отмечал М. Винтерниц, почти ни одна из Пуран в начальном виде до нас не дошла, но и о «поликонфессиональности» пуранической литературы, отражающей синкретичность организационно аморфного индуизма. Одним из препятствий для датировок Пуран является то обстоятельство, что они, как «энциклопедии индуизма», включали множество вставных текстов, первоначально к ним совершенно не причастных. Помимо 18 Пуран индуистская традиция насчитывает столько же Упапуран («Дополнительные Пураны»), в класс которых включались тексты, которые были пураническими по жанру, но на определенной стадии не смогли занять место в «заполненном» уже списке. См.: *Winternitz M.* History of Indian Literature. Vol. 1. Introduction, Veda, Epics, Purāṇas and Tantras / A New Authoritative Transl. from Original German by V. Srinivasa Sarma. Delhi, 1987. P. 507–559; *Mani V.* Purāṇic Encyclopaedia: A Comprehensive Dictionary with Special Reference to the Epic and Purāṇic Literature. Delhi etc., 1989.

... одно из основных положений Капилы ... имеющее авторитет. – *С.*, вероятно, имеет в виду обращение Кришны к Арджуне в «Бхагавадгите»:

«В этом мире издревле мною два были изложены основания [правильного пути]

– В виде йоги познания для санкхьяиков и йоги действия для йогинов» (III.3) и

«У несуществующего нет бытия, как нет небытия у существующего:
Пределы и того и другого видимы для видящих истину» (II. 16),

которое цитируется комментаторами «Санкхья-карики» (карика 9) для авторитетного подтверждения «догмата» санкхьи (ex nihilo nihil est), согласно которому следствие должно предсуществовать в причине. Данное учение санкхьяиков действительно было для них основополагающим и противостояло учению вайшешиков и наяиков о том, что следствие появляется как нечто новое по отношению к причине.

... с Арджуном, князем рода пандусов... – Арджуна был одним из пяти братьев клана Панадавов (другие – Юдхиштхира, Бхима, Накула и Сахадэва) – мифических потомков мифического Бхараты, война которых с их двоюродными братьями Кауравами составила основной сюжет великой эпической поэмы Индии «Махабхарата».

С. 193. *...учение о двух началах, или способах, бытия и трех качествах, или отношениях.* – Возвращаясь вновь к рассмотренному им

учению санкхьи, *С.* предлагает свою трактовку учения о трех гунах (важнейшее понятие философии санкхьи) как трех модусах взаимоотношений Пракрити и Пуруши, не зная о том, что на самом деле Пракрити с онтологической точки зрения и есть три гуны в состоянии «равновесия» (нарушение их «равновесия» каждый раз оказывается у истоков очередного развертывания мироздания после каждого его очередного «сжатия» в точке их «равновесия»), на что указывают и «Санкхья-карика» (карика 16) и ее комментаторы.

... prâkriti... purushâ... – *С.* неправильно воспроизводит названия двух первоначал дуалистической философии санкхья (см. выше), правильные написания которых – prakṛti (без долготы) и puruṣa.

Эти два определения, эти две формы мировой души – множественная и единая, или безразличная, материя и дух... – Данная фраза, как и предыдущая, вынуждает предположить, что, по мнению *С.*, puruṣa мыслился санкхьяиками как единое начало – в противоречии с основоположениями самой санкхьи, одно из которых гласило, что кардинальное различие между Пракрити и Пурушей состоит в том, что первая едина, а второй множествен. Более того, отстаивание множественности (притом бесконечной) духовного начала составляло один из основных пунктов расхождения санкхьи с адвайта-ведантой, настаивавшей на его единстве (ср. пять аргументов в «Санкхья-карике» 18 в пользу множественности Пуруши). «Симметрично» исходя из способа взаимопротивопоставления у *С.* двух первоначал санкхьи напрашивается вывод о том, что он предпочитал и Пракрити считать множественной – в противоречии с «Санкхья-карикой» 3, 10. Дело, вероятно, не в том, что он не знал об этом (перевод «Санкхья-карики» у Сент-Илера был у него перед глазами), но в том, что он считал своим правом «вчитывать» в учение санкхьи свое учение о мировой душе, которое было ему удобно по каким-то причинам представить именно таким образом (см. подробнее ниже).

Связь эта имеет три главные степени... три гуны. – *С.* развивает свой тезис о том, что гуны суть модусы отношений между Пракрити и Пурушей, который, как мы видели, не соответствует учению санкхьи. Гуны (*санскр.* guṇa – «нити», «пряди», «свойства») – одно из основополагающих понятий философии санкхьи, концентрирующее в себе своеобразие ее онтологии и нашедшее отражение во многих мифологических, космологических и этических концепциях индуизма. В древнейших версиях эпической санкхьи гунами называются и способности восприятия (*индрии*) и их объекты. Гуны, которые здесь можно интерпретировать как «реалии» индивидуального существования (и которые более всего напоминают буддийские дхармы), обусловливают три рода ментальных состояний (*ведана*): саттву – радость, «приятность», наслаждение, счастье, спокойствие ума; раджас – неудовлетворенность, расстройство, печаль, алчность, беспокойство; тамас – неразличение истины, ослепление, небрежность, сонливость, инертность (Махабхарата XII. 212.10–15,

24–31; 267.13–15, 25–27). В другом списке начал индивида в гуны включаются также три способности познания и сами указанные состояния, притом отмечается, что гуны связаны с телом и «погибают» после его разрушения (XII. 267.18, 22, 29). В зрелой доклассической санкхье («Бхагавадгита», «Мокшадхарма») гуны уже соотносятся с Первоматерией мира (Пракрити) и производными от нее космическими «сутями» (*таттвы*) и противопоставляются духовному началу, задача которого и заключается в освобождении от обусловливаемых гунами состояний сознания, с коими он себя ошибочно отождествляет. В «Санкхья-карике» Ишваракришны (V в.) саттва, раджас и тамас проявляются в трех основных эмоциональных состояниях – радости, страдании и безразличии, – коим на онтологическом срезе соответствуют начала «освещения», «активности» и «препятствия». На уровне их внутренних бытийных взаимоотношений они непрерывно подавляют и в то же время опираются друг на друга, порождают и «спариваются» друг с другом (ст. 12). Если в предклассической санкхье гуны были свойствами Первоматерии, то теперь их онтологический статус заметно повышается: они оказываются ноуменами, существующими в двух модусах – проявленных начал бытия (*вьякта*) и их непроявленного первоначала (*авьякта*). Гуны определяют все остальные родовые характеристики проявленного и непроявленного – «отсутствие различения», объектность, всеобщность, бессознательность и «проиводительность» – оппозицию которым составляет другой ноумен, Пуруша (ст. 14). Взаимоотношения трех гун определяют эманацию начал мира из Первоматерии: преобладание саттвы обусловливает «проявление» мирового интеллекта-буддхи (он же – «Великий»), ее же преобладание в эготизме-аханкаре обусловливает «проявление» индрий, а преобладание в нем тамаса – субтильных объектов восприятия, танматр (ст. 25). Различными «пропорциями» в комбинации трех гун Ишваракришна объясняет различие познавательных, перцептивных и моторных способностей индивида, их функций и соответствующих им объектов (ст. 27, 36), множественность психоментальных диспозиций (ст. 46) и качество будущего воплощения индивида: преобладание в его сознании саттвы обеспечивает ему рождение среди богов и демонов, раджаса – среди людей, тамаса – среди животных и растений (ст. 54). Комментаторы «Санкхья-карики» иллюстрируют «пронизанность» гунами всего существования примером женщины, которая обязательно вызывает у разных людей одно из трех состояний – удовольствия, неприязни и безразличия. Из санкхьи концепция гун была заимствована близкородственной системой йоги, вошла в космологии различных школ веданты, а также в индуистскую концепцию тримурти (см. выше), медицину и многие другие области традиционной индийской эрудиции.

Это состояние духа называется sattra-guna, светлое качество – названия трех гун передаются неточно, правильная транскрипция: tamas, rajas и sattva. С точки же зрения содержательной мы имеем здесь дело с типичным для *С.* «вчитыванием» собственных конструктов в инород-

ный материал: в данном случае попытку продемонстрировать вначале раздвоение единой мировой души в два первоначала, а затем соединение двух «половинок», прямо противоречащее радикальному дуализму санкхьи. Ближайшие аналоги соловьевской экзегезы – «вчитывание» гностиками-валентинианцами своих эонов в тексты Библии и даже в гомеровские поэмы. Специально об этом см.: *Шохин В. К.* В. С. Соловьев, индийская философия и проблемы компаративистики // Историко-философский ежегодник'95. М., 1996. С. 113, 120.)

С. 194. *Если в философии браманской ... истина есть единое, безразличное...* – Веданта и «Бхагавадгита» – реалии не вполне сопоставимые, так как одно – философская школа, а другое – религиозный текст, вобравший в себя идеи и нескольких философских направлений.

... различение духа ... и природы ... в противопоставлении Нирваны и Nirvritti – бытию, Prâkriti. – На деле указанное различение духа и природы было у буддистов не столько «формулировано», сколько прямо отрицалось, так как дух у них был совершенно сознательно «замещен» психическими функциями, не имеющими своего субстрата (в этом они видели, и правомерно, основное отличие своей позиции от позиций всех других философий Индии), а природа редуцирована до динамических «атомарных» точек-дхарм, комбинации которых дают то, что только профаническое сознание принимает за «природу». Здесь несомненно обнаруживается понятийная путаница: что *С.* понимал под *Nivrotti* – неизвестно. Скорее всего он так прочел термин nivṛtti – «прекращение действия», «устраненность от активности», антонимом которого является pravṛtti – «действие», «активность».

С. 195. *... и идею она должна признать за ничто, за Нирвану.* – Нирвана, безусловно, характеризуется в буддизме «апофатически», но отрицания у нее атрибутов сансарного измерения существования еще не означает, что она мыслилась как ничто в собственном смысле. Нирвана (*санскр.* nirvāṇa, *пал.* nibbāna – «затухание», «угасание», «иссякновение», «успокоение») – это конечная цель человеческого существования согласно всем школам буддизма, осуществление которой равнозначно радикальному и окончательному уничтожению страдания (*дуккха*), исчерпанности притоков аффектированного сознания (*доши*), прекращению трансмиграции (*сансара*) и действия механизмов «закона кармы». Основными метафорами, первостепенно важными для осмысления происхождения самого этого термина, являются образы иссякновения огня и угашения светильника жизненной активности при «потребленности» топлива и фитильного масла основных аффектов сознания, обусловливающих его привязанность к объектам. В классическом буддизме нирвана рассматривается как основное содержание всего учения Будды: было распространено сравнение, по которому подобно тому, как великий океан имеет один вкус – соли, так и всё буддийское учение (*дхарма*) – вкус

нирваны. К нирване ведет знаменитый восьмеричный путь, включающий правильные воззрения, размышление, речь, действия, образ жизни, внимание, медитацию и сосредоточение. Непосредственно достижению нирваны предшествует полное прекращение (*нироdха*) восприятий, мыслей и чувств. Конечный пункт этого пути, который впервые был достигнут самим Буддой (ср. шестая глава «Махапариниббана-сутты» – Дигха-никая II. 154–168) и который может пройти только буддийский монах, описывается в палийских текстах как неопределимый. Это же относится и к тому «совершенному» (*татхагата*), который его достигает: на вопросы о его посмертной судьбе Будда отвечал, что после смерти его нельзя считать ни существующим, ни не существующим, ни тем и другим одновременно, ни даже не тем и не другим, подобно тому как нельзя определить «куда» уходит после потребления топлива огонь – на восток, запад, север или юг (Маджджхима-никая I. 486–487). Нирвана определяется поэтому преимущественно «методом отрицаний» – как не рожденное, не произведенное, не созданное, ни с чем не соединенное, отсутствие стремления, отсутствие привязанности, отсутствие иллюзии и т. п. (Итивуттака 43 и т. д.). Однако она, вопреки *С.*, определялась и положительно – как истина, стабильность, мир, безопасность, чистота или «дальний берег» (Самъютта-никая IV. 373 и т. д.). Пример и отрицательных и положительных характеристик нирваны дает известнейший постканонический текст «Вопросы Милинды» («Милиндапаньха» III. 8. 10–12). В ответ на просьбу греческого царя Милинды (Менандр) описать нирвану буддийский мудрец Нагасена сообщает, что она ни с чем не сопоставима и потому принципиально неописуема. Милинда недоумевает, почему ее невозможно описать, если она существует, и Нагасена приводит аналогии с другими существующими, но неописуемыми вещами: с количеством воды и живых организмов в существующем океане, а также с обликом, возрастом или размерами существующих без-образных богов. Нирвану можно только уподобить по некоторым ее признакам (не по сущности) ряду известных феноменов. У нее есть одно сходство с лотосом – она незапятнана; два с водой – она остужает лихорадку (аффектов) и утоляет жажду (желаний); три с противоядием – она спасительна для терзаемых ядом (страстей), кладет конец болезням (страданий), является нектаром бессмертия; четыре с океаном – в ней не заводится падаль (привязанностей), она велика и безбрежна, вмещает великие существа («совершенных»), расцвечена множеством цветов (знания и «освобождения»); пять с пищей – она продлевает век живых существ, придает им силы, создает им облик, угашает муки голода аффектов, избавляет от изнеможения в страданиях), десять с пространством – она не рождается, не стареет, не умирает, не приходит, не возникает, ею нельзя овладеть, она недоступна для воров, не имеет «опоры» или преграды и бесконечна. В ответ на самый важный вопрос Милинды – «осуществляют» ли нирвану как уже сущую или «порождают» как не-сущую – Нагасена дает ему понять, что нирвана существует объективно как по-

койная, счастливая и возвышенная, но «истинно делающий» реализует ее своей мудростью и практикой, следуя наставлениям Будды и других «экспертов». Его состояние подобно ощущениям того, кто избавился от огня, освободился от кучи трупов, очистился от болотной грязи и тины. Хотя нет места, в котором «расположена» нирвана, есть «места» ее осуществления. Таковыми являются нравственное поведение (*шила*) и внимание (*сати*). Схоласты классического буддизма – абхидхармисты – внесли существенное уточнение в определение нирваны как сущего. В своих списках дхарм, коих насчитывалось в среднем 75, они оставили три «клеточки» для тех элементов бытия, которые, в отличие от остальных, не являются обусловленными. Одна из них была заполнена пространством, две другие – подавлением проявления дхарм через понимание (*пратисанкхьяниродха*) и тем же подавлением, осуществляемым иным путем (*апратисанкхьяниродха*), которое вновь уподоблялось угасанию огня после потребления топлива. Эти две последние дхармы приблизительно соответствовали способам достижения нирваны, которую в традиционном буддизме можно сравнить (пользуясь методом того же Нагасены) с некоторой станцией, которую может достичь или не достичь поезд «практикующего» буддийского монаха: если он на нее попадает, то он обрел конец пути, если же не доезжает или «промахивается», то ему придется возобновить опыт в будущем рождении. Если в классическом буддизме нирвана рассматривалась как отдаленный берег, которого можно достичь, только преодолев океан сансары, то махаянисты решили избавиться от этого трудоемкого и небезопасного плавания, предложив считать, что каждый уже находится на этом берегу, но только вследствие неведения этого не осознает. Знаменитая 25-я глава базового текста философской школы мадхьямики «Мулямадхьямика-карики» Нагарджуны (II–III вв.), кажется, лишь уточняет и утончает традиционное учение о неопределимости нирваны, которая недостижима, не уничтожима, не вечна, не исчезает и не создается (ст. 3). Пользуясь древним диалектическим методом «антитетралеммы», Нагарджуна последовательно демонтирует все логически возможные предикации, связанные с существованием нирваны: 1) она не есть сущее, ибо всё сущее должно быть подвержено разложению и разрушению, произведено причинами и лишено собственной природы (*нихсвабхава*); но 2) не есть и не-сущее, ибо «не-сущее» предполагает «сущее» и, кроме того, не может быть чем-то «независимым»; 3) если она и то и другое вместе, то она должна содержать взаимоисключающие характеристики (наподобие света и тьмы) и не может быть необусловленной; 4) если же нирвана ни то, ни другое, то никто не сможет принять всерьез учение о ней (карики 4–16). Новым оказывается то, что, ввиду самой своей принципиальной неопределимости, нирвана не отлична от сансары, и «границы» их на самом деле совпадают (карики 19–20). Понятия нирваны и сансары взаимокореллированы как понятия правого и левого, и это доказывает их относительность; реальность принадлежит великой «пустотности»

(*шуньята*), которая становится Абсолютом махаянистов, однако нирвана становится его синонимом и трактуется как идентичная подлинной природе вещей.

... *«Зачем я должен ... я не хочу убивать?»* – Приводимого *С.* стиха в «Бхагавадгите» нет, вероятно, передается общее настроение Арджуны на поле битвы (гл. 1), когда он, силой воздействия того же Кришны, вначале почувствовал полное отвращение к выполнению своего воинского долга, жертвой которого должны были стать его близкие родственники Кауравы.

С. 196. «*Скажи же ... всяких дел?*» – *С.* весьма приблизительно пересказывает стих, в котором Арджуна обращается к Кришне, после того как тот изложил ему «йогу познания»:

«Если ты, о Джанардана! ставишь разумение выше дела,

То зачем же принуждаешь меня к ужасному делу, о Кешава!» (III. 1).

Как царский сын ... касты жреческой. – Монополии жреческой варны брахманов на «религиозную жизнь» в Индии никогда не было – была монополия на совершение торжественных ведийских обрядов. Упанишады свидетельствуют о том, что учителями эзотерической мудрости еще до Будды выступали весьма нередко люди того же царского происхождения. Вообще же «религиозную жизнь» в Индии в самой интенсивной мере вели странствующие аскеты-санньясины, которых считали неприкасаемыми за то, что они могли общаться с кем угодно.

С. 197. *Шопенгауэр утверждал ... в форме буддийской религии.*– А. Шопенгауэр действительно во многом соприкасался с буддизмом и в общих чертах воспринял его идеи, будучи, правда, подготовлен к этому собственными размышлениями (существование как страдание, причина страдания как желание, избавление от страдания как избавление от желаний, отождествление себя с другими существами как этический идеал и т. д.). Этим параллелям была посвящена и специальная книга: *Nanajivako Bhikkhu.* Schopenhauer and Buddhism. Kandy, 1970. Тем не менее *С.*, как представляется, цитирует немецкого философа довольно приблизительно. Шопенгауэр писал: «Каждое из отдельных отрывочных изречений, составляющих Упанишады, можно вывести как следствие из сообщаемой мною мысли, хотя это отнюдь не означает обратное – что ее можно найти уже там» (*Шопенгауэр А.* О четверояком корне закона достаточного основания. Мир как воля и представление. М., 1993. Т. 1. С. 128). Утверждал он и то, что его основное положение «мир есть мое представление» было еще в древности (разумеется, не в собственно философской форме) «основным положением Вед», а также что его этика «вполне ортодоксальна» с точки зрения и Упанишад, и религии Будды (*Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. М., 1993. Т. 2. С. 105).

С. 198. *Субъективная, практическая точка зрения ... в пантеизме Вед...* – Высказывание не отличается ясностью. Во-первых, пантеизм как таковой означает все, что угодно, но только не «субъективную,

практическую точку зрения», скорее даже противоположное – «объективную, теоретическую». Во-вторых, непонятно, подразумевает ли *С.*, что пантеизм был присущ мысли Вед изначально или что первая стадия пантеизма в Индии прослеживается уже в Ведах. Если он подразумевал первое, то заблуждался, так как пантеистические идеи обнаруживаются (притом с разной степенью отчетливости) только в самых поздних собраниях-мандалах гимнов (которые называют «книгами» только для удобства) Ригведы – I и X. Если второе, то был, конечно, прав, ибо в этих мандалах мы уже обнаруживаем представление о едином Божестве, которое принимает форму отдельных «обычных» богов, о «том едином» (*тадэкам*), которое «дышало» даже до различения сущего и не-сущего (X. 129), или о Первочеловеке, тело которого боги в результате жертвоприношения разделили в космические сферы (X. 90).

... дух не мог осуществить в отрицании ... с Нирваною – о некорректности отождествления нирваны с небытием см. выше.

... осуществлением стремления ... к погружению в Нирвану. – данная формулировка чуть больше соответствует действительности, чем предыдущая. Хотя основными метафорами, первостепенно важными для осмысления происхождения самого этого термина, являются образы иссякновения огня и угашения светильника (жизненной активности) при «потребленности» топлива и фитильного масла (основных аффектов сознания, обусловливающих его привязанность к объектам), о чем многократно свидетельствуют древние палийские источники (Дигха-никая II. 15–16; Самъютта-никая II. 85; IV. 251, 261; Маджджхима-никая I. 487; ср. Сутта-нипата, ст. 235, 1094 и т. д.), в буддологии неоднократно предпринимались попытки обоснования изначального значения нирваны как «положительного» идеала. В работах Й. Дальмана, А. Кита и особенно Л. де ля Валле Пуссена подчеркивалась генетическая связь буддийской нирваны с «жизнеутверждающим» брахманистским мировоззрением и верой в загробное блаженство, с начальными стадиями позднейшей йоги. Основным оппонентом этой концепции выступил Ф. И. Щербатской в специальной работе «Концепция буддийской нирваны» (1927), согласно которой нирвана изначально мыслилась в буддизме через аналогию с «угасанием» энергии динамических элементов бытия-дхарм и всей жизненности того, кто продвигается на пути к совершенству и избавлению от страданий, и что лишь впоследствии, в ходе эволюции буддийских школ, она стала осмысляться как «положительно наполненный» абсолютный аспект бытия, предполагавший и продолжение сознания по аналогии с «блаженством» в адвайта-веданте. См.: *Щербатской Ф. И.* Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 199–262.

Предшественник Будды, мудрец Капила, основатель философии Санхья – о Капиле, который вряд ли мог быть «предшественником Будды» вследствие своей полумифологичности, см. выше. Тем не менее глава 12 знаменитой поэмы Ашвагхоши «Буддачарита» (I–II вв.) в сочетании со свидетельствами текстов Палийского канона не оставляет

сомнений в том, что Будда действительно посетил обитель одного из первых санкхьяиков и йогинов Арада Каламы, проходил у него обучение и немало из него вынес (прежде всего опыт расписывания составляющих любой психофизической организации по «таблице элементов», а также иерархизация основных четырех ступеней медитации и высших состояний сознания), хотя и разошелся со своим первым учителем в главном пункте – отрицая существование Атмана, на котором строились уже начальные версии учения санкхья-йоги. Подобнее см.: *Шохин В. К.* Буддийская версия древней санкхья-йоги (традиция Арада Каламы). Ашвагхоша. Буддачарита (перевод и комментарии) // Историко-философский ежегодник'87. М., 1987. С. 165–189.

С. 199. *В философской книге Праджняпарамите...* – Праджняпарамитские тексты составляли не одну «книгу», а целый жанр литературы махаяны (см. выше).

... всё сводится к акту ощущения. – То, что имеет в виду *С.*, не составляет специфику доктрины именно Праджняпарамитских текстов, но относится уже к классическому буддизму. В рассматриваемых же текстах релятивизируется и сам «акт ощущения» в рамках общей концепции шуньявады или «учения о пустотности» сущего.

... низшую степень совершенства, осуществленную в Pratyekabuddha – индивидуальных будд<ах>. – Пратьекабудда (*пал.* paccekabuddha, *санскр.* pratyckabuddha – «будда для себя») – буддийский подвижник, достигающий нирваны, но отказывающийся от проповеди обретенных им истин. «Институт» пратьекабудд, который отмечает здесь *С.*, и означает особый путь в буддийской сотериологии, имел, вероятно, два обоснования. Первое – доктринально-мифологическое – могло быть связано с преданиями о колебаниях самого Будды относительно целесообразности проповеди после «просветления» (*бодхи*) в связи с сомнениями относительно наличия достойных реципиентов (согласно биографиям Будды, лишь вмешательство богов во главе с Брахмой вынудило Будду оставить сомнения). Другое соотносимо с потребностями буддийской общины в создании отшельнических групп, которые могли бы восполнить тот недостаток в аскезе, которого не было у других, соперничавших с буддистами общин, вроде адживиков или джайнов. Специальная «Паччекабуддападана», посвященная прославлению этих буддийских отшельников, цитирует знаменитое сравнение «Сутта-нипаты» (I. 3) буддийского анахорета с одиноким носорогом. Махаянисты предложили знаменитую трехчастную классификацию учеников Будды: 1) шраваки – обычные «аудиторы» и затем проповедники; 2) пратьекабудды – те, кто вначале откладывают свое «просветление», но со временем достигают его сами, без учителей (они, по оценкам махаянистов, подражают самому Будде, но не станут «совершенными буддами»); 3) бодхисаттвы. Границы между пратьекабуддами и бодхисаттвами не абсолютны, тем не менее путь пратьекабудд оценивается в махаяне достаточно критически:

в конечном счете они лишь «запоздалые архаты», страдающие тем же эгоцентризмом, но вынужденные усердно подвижничать ради компенсации отсутствия истинного наставления. Махаянисты разделились в том, достигают ли пратьекабудды самого просветления теми же средствами, что и обычные ученики-шраваки, или здесь также речь идет об особой методе. Некоторые же китайские и тибетские авторитеты полагали, что шраваки изучают четыре благородные истины о страдании, а пратьекабудды – закон зависимого взаимопроисхождения состояний бытия индивида (*пратитьясамутпада*). Однако принципиально махаянисты придерживались того мнения, что на деле трех путей не существует, но действен лишь обет бодхисаттвы, тогда как два других допускаются лишь по соображениям «икономии». Это мнение наилучшим образом иллюстрируется развернутой притчей «Саддхармапундарики» (гл. III), в которой разумный отец (Будда) выманивает своих неразумных детей из горящего дома, обещая им на выбор три малые упряжки, запряженные козами, антилопами и буйволами, а когда ему удается их извлечь, предлагает к общему удовольствию только третьи, самые лучшие (путь бодхисаттвы). В итоге путь пратьекабудд призван лишь продемонстрировать превосходство «великой колесницы».

С. 200. *Собаки, червей, города ... не существует.* – Арьядэва (ок. III в.) был виднейшим последователем Нагарджуны и лидером философской школы мадхьямика, первенствовавшей во всей традиции махаяны. Самое значительное его произведение Арьядэвы – «Чатухшатака» («Четыре сотницы стихов»), написанная, как и основное сочинение Нагарджуны, «научными стихами»-кариками, сохранившаяся на санскрите (частично), китайском и тибетском, которая делится на две половины. В первой (главы 1–8) рассматриваются вопросы «практической философии» – стратегия преодоления заблуждений (випарьяса), страстей (*клеши*), привязанностей к житейским радостям. Вся эта часть завершается (ст. 192–194) различением двух уровней истины: на уровне практической истины будды учат тех «любителей дхармы», которые стремится к достижению «заслуги» (*пунья*) и неба, на уровне истины конечной – «пустотности», и различение адептов совершенно оправданно; как с «варварами» (*млеччхи*) можно говорить только на понятном для них языке, так и с «обычными людьми» можно употреблять только «разговорные понятия». Вторая половина трактата (главы 9–16) посвящена собственно философским проблемам: критике идей постоянства вещей, существования Атмана, субстанциального времени, ложных взглядов в целом, индрий и их объектов, вере в «крайности» (вроде бытия и небытия вещей), в наличие составных вещей. Завершает трактат концепция «пустотности» сущего – единственная «положительная» доктрина мадхьямики. Арьядэва, в отличие от Нагарджуны, уделял преимущественное внимание критике не столько буддийских оппонентов мадхьямики, сколько ведущих брахманистских направлений его времени – вайшешики и санкхьи. Не чуждается и проблем «политологии»,

настаивая на том, что правильное царское правление должно опираться на буддийскую дхарму (ср. некоторые сочинения, приписываемые Нагарджуне, например «Ратнавали»). Прозаическая «Шатакашастра» («Трактат в 100 [единицах]») дошла до нас только в китайской версии. Сохранившаяся первая половина текста посвящена тем же предметам, что и собственно философская часть «Чатухшатаки»: Атману, единству и множественности, индриям и их объектам, причинности, постоянству вещей и «пустотности». Арьядэве приписывается и множество других произведений. Влияние Арьядэвы на буддийскую мысль было более чем значительным. На его основное сочинение был написан комментарий Чандракирти (VI в.). Значение его сочинений для развития идей мадхьямики в Китае, Тибете и Японии считается общепризнанным. Более, чем та легенда, которую приводит *С.*, известно предание, по которому Арьядэва погиб от рук убийцы, коим оказался последователь одного из побежденных им «еретических» учителей. Преступник подстерег его и вонзил в него меч, когда тот предавался медитации в лесу. Перед тем как испустить дух, Арьядэва просветил своего убийцу и увещевал своих учеников отказаться от его преследования аргументами философии мадхьямики. Всё нереально, говорил Дэва, и если рассмотреть как следует все, что происходит в мире явлений, то где вы найдете реальную жестокость, равно как и того, кого пронзают мечом? Признавая истинную природу вещей (*татхата*), нельзя обнаружить ни убийцы, ни убитого.

...буддизм ... признает за личностью положительное значение по себе. – Сказанное верно в том смысле, что буддизм как религия нового типа в сравнении с традиционным брахманизмом отказался от идентификации человека по его «сословно»-клановой принадлежности и поставил вопрос об общечеловеческих целях и приоритетах, но неверно, поскольку игнорирует основное в буддийской доктрине – отрицание Я как такового.

В. К. Шохин

С. 201. *Геродот прямо говорит ... Гомером и Гесиодом* – Ср. в «Истории» Геродота (II, 53): «О родословной отдельных богов, от века ли они существовали, и о том, какой образ имеет тот или иной бог, эллины кое-что узнали, так сказать, только со вчерашнего и с позавчерашнего дня. Ведь Гесиод и Гомер, по моему мнению, жили не раньше, как лет за 400 до меня. Они-то впервые и установили для эллинов родословную богов, дали имена и прозвища, разделили между ними почести и круг деятельности и описали их образы» (*Геродот*. История в девяти книгах / Пер. Г. А. Стратановского. М., 1993. С. 53).

Аристотель говорит: «Первые философы... разрешается» – Arist. Met. I, 3, 983b. Ср. перевод А. В. Кубицкого под ред. М. И. Иткина: «... большинство первых философов считало началом всего одни лишь материальные начала, а именно то, из чего состоят все вещи, из чего как

первого они возникают и во что как в последнее они погибая превращаются, причем сущность хотя и остается, но изменяется в своих проявлениях, – это они считают элементом и началом вещей» (*Аристотель.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 71).

С. 201–202. ... *Фалес Милетский (600 л. до Р.Х.) считал основным началом всего существующего воду ... о Тефисе как текущей и первородящей.* – *С.* весьма близко следует изложению учения Фалеса у Аристотеля, Met. I, 3, 983b20-984a: «Фалес... утверждал, что начало – вода (потому он и заявлял, что земля находится на воде); к этому предположению он, быть может, пришел, видя, что пища всех существ – влажная и что само тепло возникает из влаги получается и ею живет... Таким образом он именно поэтому пришел к своему предположению, равно как потому, что семена всего по природе влажны, а начало природы влажного – вода. Некоторые же полагают, что и древнейшие, жившие задолго до нынешнего поколения и первые писавшие о богах, держались именно таких взглядов на природу: Океан и Тефию они сделали творцами возникновения...» (*Аристотель.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 71; Пер. А. В. Кубицкого; Под ред. М. И. Иткина). Под теми, кого *С.* называет «греческими богословами», Аристотель мог иметь в виду прежде всего Гомера (если рассматривать упоминание об Океане и Тефии как аллюзию на Ил. XIV, 201; 302: «Видеть бессмертных отца Океана и матерь Тефису» – пер. Н. И. Гнедича) и, быть может, Гесиода (согласно мнению Александра Афродисийского, Comm. Met., p. 25, 10; Hayduck).

С. 202. *«Земля покоится... бытия и плодоношения»* – Не буквальная цитата из какого-либо источника, а парафраза идей, встречающихся в разных источниках. Ср. предыдущий комментарий, а также фрагменты A14 (о земле, покоящейся на воде) и A12a (Солнце и звезды питаются водными испарениями) в изд.: Фрагменты... С. 111 и 109, соответственно).

«Всё одушевлено, всё полно богов»... – Ср. фрг. A 22; 23 (Фрагменты... С. 114).

Он указывает, между прочим, на магнит... – «Аристотель и Гиппий утверждают, что он приписывал душу даже неодушевленным телам, ссылаясь на магнит и янтарь» (Diog. Laert. I, 24 // Диоген Лаэртский. О жизни... С. 70). Соответствующее место из Аристотеля – фрагмент A22 (Фрагменты... С. 114).

Диоген Лаэрций... полным демонов – «Началом всего он полагал воду, а мир считал одушевленным и полным божеств (δαιμόνων)» (Diog. Laert. I, 27 // Диоген Лаэртский. О жизни... С. 71).

Следующий в ряду греч<еских> философов ионийской школы – Анаксимен Милетский – Интересно, что *С.*, излагая историю ионийской школы, нарушает общепринятый порядок, в соответствии с которым вслед за Фалесом обычно упоминается Анаксимандр и уже только потом – Анаксимен. В результате для него становится возможным интерпретировать

учение Анаксимандра о беспредельном как «логически необходимое заключение» (см. ниже на этой же странице) из учения Анаксимена о воздухе. Античная традиция, напротив, обычно изображает Анаксимена учеником Анаксимандра, истолковавшим беспредельное как воздух (см. фрг. А1; 5 в изд.: Фрагменты... С. 129).

«Подобно тому как душа ... управляет ею». – Ср. фрг. В2 Анаксимена в переводе А. В. Лебедева: «Как душа наша, – говорит он, – сущая воздухом, скрепляет нас воедино, так дыхание и воздух объемлют весь космос» (Фрагменты... С. 134).

...воздух есть разреженная вода и всё остальное, то, что не воздух, есть сгущение этой стихии... – *С.* имеет в виду учение Анаксимена о превращении воздуха в другие элементы, основанном на процессах разрежения (μάνωσις) и сгущения (πύκνωσις). В результате разрежения воздуха возникает огонь, а в результате сгущения – ветер, облака, вода, земля, камни. См. фрг. А5–9 (Фрагменты... С. 129–131).

Анаксимандр называет... порождается весь мир. – О том, что Анаксимандр первым употребил термин ἀρχή в значении «первоначало», см. фрг. А9; 11 (Фрагменты... С. 117–118). Ср. также следующую формулировку из фрг. А9: «Этим [началом] он считает не воду и не какой-нибудь другой из так называемых элементов, но некую иную бесконечную природу, из которой рождаются небосводы [миры] и находящиеся в них космосы» (Там же. С. 117).

С. 202–203. *«Из чего, – говорит Анаксимандр, – происходят все существа ... в порядке времени»* – Ср. фрагмент В1: «А из каких [начал] вещам рожденье, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды [= ущерба] в назначенный срок времени» (Фрагменты... С. 127). Это изречение, которое приводит Симпликий в Комм. к «Физике», 24, 17, обычно рассматривается как первый дошедший до нас авторский текст, принадлежащий к греческой философской традиции. О некоторых сомнениях по поводу того, восходит ли к самому Анаксимандру вся эта фраза целиком или только частично, см., например: *Хайдеггер М.* Изречение Анаксимандра // Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 42–44.

С. 203. *Из беспредельного всё порождается выделением противоположностей.* – Ср. во фрг. А9: «Возникновение он (Анаксимандр. – *Ред.*) объясняет не инаковением [= качественным превращением] первоэлемента, но выделением противоположностей вследствие вечного движения»; «...противоположности наличествуют в Одном и выделяются из него, как говорит Анаксимандр» (Фрагменты... С. 117).

Самому ему нет начала ... всем управляющее – Ср. рассуждение Аристотеля о понятии τὸ ἄπειρον в «Физике», III, 203b: «...у бесконечного же нет начала, ибо тогда у него был бы конец (πέρας)... Поэтому, как мы говорим, у этого [начала] нет начала, но оно само представляется началом других вещей, и «всё объемлет», и «всем правит», как говорят

те, кто не принимает, помимо бесконечного, иных причин, как то: ум или дружбу. И оно-то и есть божество, ибо оно «бессмертно и не подвержено гибели», как говорит Анаксимандр и большинство фисиологов» (фрг. А15 в изд.: Фрагменты... С. 120).

Он признает только вечный процесс ... в другую реку. – Ср. фрг. 40 (12DK) в изд.: Фрагменты... С. 209–213, например, 40 (а): «На входящих в те же самые реки притекают в один раз одни, в другой раз другие воды»; 40 (b^1): «Гераклит говорит где-то, что всё движется и ничто не остается на месте, и, образно сравнивая сущее с течением реки, говорит, что дважды нельзя войти в одну и ту же реку» (С. 209) и т. д.

... противоположности сходятся, из различий происходит лучшая гармония и всё рождается путем раздора ... – Ср. фрг. $27d^1$ (8DK): «И Гераклит говорит: «враждебное ладит», «наилучшая гармония из разнящихся [звуков]» и «всё происходит через распрю»» (Фрагменты... С. 200).

... целое из нецелого ... из одного – всё ... – Ср. фрг. 25 (10DK): «Сопряжения: целое и нецелое, сходящееся расходящееся, созвучное несозвучное, из всего – одно, из одного – все» (Фрагменты.... С. 198–199).

... «подобная луку» (τόξον) и лире (λύρα) – Ср. фрг. 27а (51DK): «Они не понимают, как враждебное находится в согласии с собой: перевернутое соединение (гармония), как лука и лиры» (Фрагменты.... С. 199).

С. 204. *«Как гармония лиры... или противоположного»* – парафраза идей Гераклита. См. предыдущие примечания.

На этом основании Гераклит называет войну отцом, царем, господином всего существующего... всё держится раздором. – Ср. фрг. 29 (53DK): «Война (Полемос) – отец всех, царь всех: одних она объявляет богами, других – людьми, одних творит рабами, других – свободными» (Фрагменты.... С. 202) – и фрг. $28b^3$: «Гомер, молясь о том, чтобы «вражда сгинула меж богами и меж людьми», сам того не ведая, накликает проклятье на рождение всех [существ]» (Там же. С. 202). Гераклит имел в виду Ил. 18, 107: «О, да погибнет вражда от богов и от смертных...» (Пер. Н. И. Гнедича).

... жизнь огня есть смерть воды, жизнь воздуха есть смерть земли, и наоборот ... – Не совсем точная передача мысли Гераклита о взаимопревращении элементов. Наиболее близок к этой формулировке фрагмент 66 (36DK, 76–77DK), существующий в нескольких вариантах, ни один из которых, впрочем, не совпадает с вариантом, приведенным у *С.* (например, 66а: «Душам смерть – воды рожденье, воде смерть – земли рожденье, из земли вода рождается, из воды – душа»; $66e^4$: «...смерть земли – воды рожденье, смерть воды – воздуха рожденье, [смерть] воздуха – огня [рожденье] и наоборот» и др.; Фрагменты... С. 229–230).

...всё существующее есть ... процесс ... символ которого Гераклит видит в огне. – Ср., например, фрг. 51а (30DK): «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда

был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий» (Фрагменты.... С. 217).

«Всё разменивается на огонь» ... золото на товар ... – Ср. фрг. 54 (90DK): «Под залог огня все вещи, – говорит Гераклит, – и огонь [под залог] всех вещей, словно как [под залог] золота – имущество и [под залог] имущества – золото» (Фрагменты.... С. 222).

... это λόγος – слово, εἱμαρμένη, ἀνάνκη – судьба, δίκη – правда, Зевс, высший бог. – Из приведенных терминов λόγος (например, фрг. 1; 23; 26; 67 – Фрагменты... С. 189, 197–198, 199, 231) и δίκη (фрг. 19; 28; 45; 52 – Там же. С. 197, 201, 214, 220), видимо, действительно можно рассматривать как восходящие к самому Гераклиту, тогда как относительно εἱμαρμένη и ἀνάνκη (фрг. A1 (Diog. Laert., IX, 7–8); 28c[1]; 54b[1]– Там же. С. 177, 201, 222) возникает подозрение, что речь идет о стоической терминологии, использовавшейся позднейшими авторами при изложении его учения.

С. 205. *... Гераклит отрицает чувственный опыт ...* – Наиболее отчетливо такая позиция приписывается Гераклиту Секстом Эмпириком, Adv. Math., VII, 126 (= фрг. 116; Фрагменты... С. 252), который, как и *С.*, делает подобный вывод из изречения, приведенного в следующем комментарии.

«Плохие свидетели ... с варварской душой». – Ср. фрг. 13 (107DK): «Глаза и уши – дурные свидетели для людей, если души у них варварские» (Фрагменты.... С. 193).

С. 206. *По учению Демокрита, всё существующее в мире слагается из ... атомов, представляющих различную величину и ... различную тяжесть и различающихся ... фигурой, положением и взаимным отношением, или порядком.* – По Демокриту, мельчайшие неделимые частицы вещества или атомы характеризуются такими объективными качествами, как величина (μέγεθος – ср. фрг. 204–210 в изд.: *Лурье С. Я.* Демокрит. Тексты – Перевод – Исследования. Л., 1970. С. 65, 255), тяжесть (βάρος – фрг. 362–365; Там же. С. 90–91, 289–290), форма (ῥυσμός – фрг. 220–235, 238–348; Там же. С. 67–71, 257–263), положение и порядок (τροπή и διαθιγή – фрг. 238–348; Там же. С. 69–71, 261–263).

... Ксенофан из Колофона ... единое есть Бог – С. имеет в виду высказывание Аристотеля в «Метафизике», I 986b 24–25: «Ксенофан... обращая свои взоры на небо, утверждал, что единое – это бог» (*Аристотель.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. С. 77). Ср. в целом фрг. A30–35; B 23 (Фрагменты.... С. 164–166, 172).

С. 207. *... многие боги Олимпа ... вымыслы поэтов, которые наклеветали на божество, приписав своим богам позорные дела ...* – Ср. фрг. B11–12 (Фрагменты.... С. 171), например, B11:

> Всё на богов возвели Гомер с Гесиодом, что только
> У людей позором считается или пороком:
> Красть, прелюбы творить и друг друга обманывать [тайно].

Они создали богов по своему образу. – Ср. фрг. B14, 16 (Фрагменты.... С. 171–172), например, B14:

> Но люди мнят, что боги были рождены,
> Их же одежду имеют, и голос, и облик [такой же].

... быки и лошади ... создали бы себе богов в виде быков и лошадей. – Ср. фрг. B15 (Фрагменты.... С. 171):

> Если бы руки имели быки и львы или <кони,>
> Чтоб рисовать руками, творить изваянья, как люди,
> Кони б тогда на коней, а быки на быков бы похожих
> Образы рисовали богов и тела их ваяли,
> Точно такими, каков у каждого собственный облик.

Парменид оставил два сочинения – одно об истине, другое о заблуждении, или о кажущемся. – Дошедшую до нас в отрывках поэму Парменида «О природе» можно условно разделить на две части (помимо вступления). В первой идет речь о так называемом «пути истины», т. е. формулируется парменидовское учение о едином и неизменном бытии. Во второй же части, содержащей дуалистическую космогонию, основанную на противопоставлении двух начал (света и ночи), излагаются «мнения смертных, в которых нет непреложной достоверности» (фрг. B1, ст. 30 // Фрагменты... С. 287).

«По истине ... только заблуждение». – Парафраза основных идей Парменида. Ср., например, фрг. A24 (отрицание множественности и небытие несущего), A28 (небытие несущего и единство сущего), а также главные стихотворные отрывки, относящиеся к первой части поэмы «О природе»: B6–8 (Фрагменты... С. 278–280, 288–291).

... Зенон доходит до того же результата отрицательным путем ... множественность и небытие. – *С.* имеет в виду многочисленные апории Зенона, в которых тот методом сведения к абсурду пытался доказать невозможность движения и множественности (см. фрг. A20a–B5; Фрагменты... С. 302–314).

С. 208. *Об его учении знаем, главным образом, по отрывкам из Филолая, его ученика, и из «Метафизики» Аристотеля ...* – Отрывки из Филолая см. в изд.: Фрагменты... С. 432–446. В «Метафизике» Аристотеля пифагорейское учение подробно рассматривается в основном в I, 5, 985b23–986b8; 987a13–28; I, 8, 989b24–990a32.

По Филолаю ... ἄπειρον и πέρας – неопределенное и предел. – Ср. фрг. A9: «Пифагореец Филолай [полагает началами] предел и беспредельное (πέρας καὶ ἄπειρον)» (Фрагменты.... С. 434). В текстах, представляющих собой не просто позднейшее изложение идей Филолая, но подаваемых как цитаты из его сочинения «О природе», схожие понятия терминологически выражены несколько иначе: «Природа в космосе образовалась [~гармонически сладилась] из безграничных и ограничиваю-

щих [элементов] (ἐξ ἀπείρων τε καὶ περαινόντων): и весь космос в целом и все вещи в нем» (фрг. B1 – Там же. С. 441; ср. также фрг. B2).

... о действующей причине (causa efficiens, ἀρχὴ τῆς κινήσεως) ... – *С.* использует аристотелевский термин, обозначающий один из четырех видов причинности, наряду с формальной, материальной и целевой причиной. См.: Наст. изд. Т. 3. С. 504 (прим. к с. 174).

С. 209. *Эмпедокл допускал ... четырех материальных стихиях ...* – В отличие от ионийских натурфилософов, Эмпедокл признавал первоначалом не какой-нибудь один из элементов, а четыре, т. е. огонь, землю, воздух и воду (ср. фрг. 150–155; Фрагменты... С. 356). Во фрг. 150 (B6 DK) он называет их «четырьмя корнями всего» (Там же). Ср. также A21; 24 (Там же. С. 338–339).

... он утверждал идею единства ... – Ср. фрг. 30–31 (B17 DK), где космический процесс представлен как вечное чередование этапов единства и множественности, обусловленное воздействием Любви и Ненависти (Фрагменты.... С. 344).

... он утверждает силу любви ... силу раздора – О Любви (Φιλότης) и Ненависти или Вражде (Νεῖκος) как основных движущих силах космического процесса по Эмпедоклу см., например, фрг. 5; 30–31; 60–63; 68; 101–106 и др. (Фрагменты.... С. 341, 344, 348–349, 351–352).

В его учении ... идеальную сферу. – Ср. фрг. 80–97 (Фрагменты.... С. 350–351), общий смысл которых сводится к тому, что «при господстве Любви все вещи становятся Одним и образуют бескачественный Шар (Σφαῖρος)» (фрг. 84).

... νοῦς – ум (*греч.*). Согласно учению Анаксагора, космический Ум является упорядочивающим принципом универсума. См., например, фрг. A45–49; 55–59; B11–14 (Фрагменты... С. 517–521, 533–534).

С. 210. *... ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦ* – букв.: «все вещи вместе» (*греч.*). Ср. фрг. B1: «Все вещи были вперемешку (ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν), бесконечные и по множеству, и по малости» и т. д. (Фрагменты... С. 531). Ср. также A45–46; 60 (Там же. С. 517–518, 521).

... всякое конкретное бытие есть ὁμοιομέρεια ... – Под «гомеомериями» или «подобочастными» имеются в виду мельчайшие частицы каждого определенного типа вещества (например, мяса, крови, кости, золота и т. п.), из которых и состоит всё существующее. Вероятно, сам термин «подобочастные» придуман Аристотелем, Анаксагор же называл эти частицы «семенами» (σπέρματα – ср. фрг. B4; Фрагменты... С. 532). В целом о «подобочастных» см., например, фрг. A41; 43–46; B1; 3–5 (Там же. С. 514–518, 531–532).

С. 211. *Атомисты видели начало соединения в случайности – τύχη.* – Если следовать сообщениям ряда источников, Демокрит отрицал случайность в отношении частных явлений, утверждая, что каждое из них имеет определенную причину, но при этом использовал понятие случайности, говоря о возникновении мира в целом. Достаточно типична

в этом отношении формулировка Симпликия в Комм. к «Физ.», 330, 14: «...Демокрит, хотя при объяснении возникновения мира, по-видимому, и прибегал к помощи случая (τῇι τύχηι), но для более частных (явлений) утверждал, что случай (τὴν τύχην) не является причиной ни одного из них, и сводил (эти явления) к другим причинам...» (пер. С. Я. Лурье в изд.: *Лурье С. Я.* Демокрит... С. 214, фрг. 24; ср. также фрг. 18 на С. 212 и фрг. 29 на С. 214–215). Другие источники, напротив, представляют Демокрита как совершенно категоричного детерминиста, утверждающего тотальность причинно-следственных связей, пронизывающих бытие (ср. фрг. 22 (где говорится о Левкиппе или «сторонниках Демокрита») и особенно 23: «Все... происходит в силу необходимости, причем причина возникновения всех вещей вихрь, который Демокрит называет необходимостью»; «Причины происходящего... (существуя) искони, с абсолютно бесконечного времени, содержали в себе уже в силу необходимости всё без исключения уже бывшее, происходящее теперь и будущее» (Там же. С. 213)). Между этими двумя интерпретациями демокритовского учения нет абсолютного противоречия, так как обе в любом случае признают, что все конкретные явления детерминированы конкретными же причинами и в этом смысле неслучайны. Вся проблема, таким образом, касается лишь причины всего ряда явлений. Поскольку для Демокрита этот ряд уходит в бесконечность и не имеет начала, то и найти для него причину он не считал возможным (ср. в целом фрг. 13–21; Там же. С. 31–33, 210–213) и, видимо, в этом смысле говорил, что мир существует «спонтанно» (фрг. 18; Там же. С. 32, 212). По мнению С. Я. Лурье, именно это демокритовское понятие «спонтанности» или «самопроизвольности» (τὸ αὐτόματον), на деле подразумевавшее нечто, что происходит не под действием внешней причины или чьего-либо замысла, а в силу естественной необходимости собственной природы, Аристотель и его последователи истолковали как «случайность», тогда как сам Демокрит «отрицал τύχη совершенно и, по выражению Ювенала... "показал ей кукиш"» (Там же. С. 419; комм. 5 к фрг. 18). С этой точки зрения учение Демокрита тяготеет скорее к детерминизму, и такое его понимание является достаточно традиционным (см., например: *Barnes J.* The Presocratic philosophers. L., 1979. Vol. 2. P. 122–124), хотя на этот счет существуют и другие мнения (см.: *Горан В. П.* Необходимость и случайность в философии Демокрита. Новосибирск, 1984. С. 11–88), более близкие тому, что говорит об атомистах *С.*

Демокрит говорил: «Существуют атомы, пустота, движение атомов; из этого движения рождаются все сложные тела». – Ср., например, фрг. 189: «Демокрит сказал, что первоначала физических тел – атомы и пустота. Во вселенной, по его мнению, бесчисленное множество неделимых тел, отличающихся друг от друга бесконечным разнообразием своих форм. Соединение и разделение этих атомов и производит возникновение и уничтожение» (*Лурье С. Я.* Демокрит... С. 252; ср. также в целом фрг. 171–195, С. 60–63, 249–253).

«Ничто в мире...к однородному» ... – Об отношении Анаксагора к идее случайности сохранились неоднозначные данные. Из трех свидетельств на этот счет (А66; Фрагменты... С. 522) первое, наиболее близкое к формулировке, предложенной *С.*, приписывает Анаксагору стоический взгляд на случайность как феномен, который существует лишь для субъективного разума, неспособного проникнуть в истинные причинно-следственные связи, господствующие в универсуме: «Анаксагор и стоики [определяют случайность] как причину, неясную человеческому рассудку». Впрочем, если обратиться к этому фрагменту в более полной редакции Дильса, его смысл существенно изменится и станет гораздо более неопределенным: «Анаксагор, Демокрит и стоики считали, что причина не ясна человеческому уму: одно происходит в силу необходимости, другое в силу судьбы, третье в силу целеустремленности, четвертое в силу случая, пятое в силу спонтанности» (пер. С. Я. Лурье в изд.: *Лурье С. Я.* Демокрит... С. 264, фрг. 28). Из двух других текстов первый приписывает Анаксагору отрицание необходимости, а второй – утверждение господства случая в человеческой жизни (ср.: «Анаксагор говорит, что ничто из происходящего не происходит волею судьбы (εἱμαρμένη), это имя лишено смысла»; «Анаксагор говорил, что над людьми нет вообще никакого промысла богов, но всеми человеческими делами правит случай (τύχη)»). Все приведенные тексты являются достаточно поздними и косвенными свидетельствами, так что оценить, какие из них и до какой степени отражают действительную позицию Анаксагора, затруднительно. В этой связи можно привести также А15, где Плутарх дает такую характеристику Анаксагору: «...он первый выставил принципом устройства Вселенной не случай или необходимость (οὐ τύχην οὐδ' ἀνάγκην), но ум, чистый, несмешанный, который во всех остальных предметах, смешанных, выделяет однородные частицы (гомеомерии)» (Фрагменты.... С. 510; Пер. С. И. Соболевского). Наконец, А. В. Лебедев, основываясь как раз на А66, атрибуирует Анаксагору фрагмент, приписываемый в источнике Анаксимену: «Ибо Случаем (Тюхэ) мы привыкли называть те события в жизни, которые не поддаются [предварительному] расчету людей. Если бы наши замыслы всегда удавались, то самого имени Случая не существовало бы» (В27; Там же. С. 535). Что касается привлечения однородного к однородному, *С.*, очевидно, имеет в виду гомеомерии (см. выше, прим. к с. 210).

С. 213. *Предшествующие философы не называли себя мудрецами или мудрствующими, а только философами, т. е. любящими мудрость* – Вероятно, *С.* намекает на встречающееся в греческой традиции представление, согласно которому «любителем мудрости» или философом можно назвать только того, кто стремится к мудрости, но еще не обладает ею. Например, Диоген Лаэрций рассказывает о происхождении терминов «философия» и «философ» следующее: «Философию философией [любомудрием], а себя философом [любомудром] впервые стал называть Пифагор... мудрецом же, по его словам, может быть только

бог, а не человек. Ибо преждевременно было бы философию называть «мудростью», а упражняющегося в ней – «мудрецом», как если бы он изострил уже свой дух до предела; а философ [«любомудр»] – это просто тот, кто испытывает влечение к мудрости» (Diog. Laert., I, 12 // Диоген Лаэртский. О жизни... С. 66). Ср. также слова Диотимы в платоновском «Пире»: «Из богов никто не занимается философией и не желает стать мудрым, поскольку боги и так уже мудры; да и вообще тот, кто мудр, к мудрости не стремится. Но не занимаются философией и не желают стать мудрыми опять-таки и невежды... а философ занимает промежуточное положение между мудрецом и невеждой» (Symp., 204ab; цит. по: *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 113–114; Пер. С. К. Апта). Что касается использования слова «софист», то оно вполне могло иметь не только негативный смысл, вложенный в него антисофистической полемикой Сократа и Платона, но, в частности, применяться и как технический термин для обозначения философов вообще (см., например: *Гомперц Т.* Греческие мыслители. СПб., 1999. Т. 1. С. 397, 543).

С. 215. *Зенон Элейский ... метод диалектический.* – О Зеноне как изобретателе диалектики ср. фрг. А1 (Diog. Laert., IX, 25); 2; 10 (Фрагменты.... С. 298–300).

... отрицание пространства и движения – Апории Зенона, отрицающие пространство – фрг. А24, отрицающие движение – А25–28 (Фрагменты.... С. 306–313).

Наиболее простой и ясный из этих примеров ... пущена стрела ... стрела, летящая к цели, всегда покоится. – С. имеет в виду знаменитую апорию Зенона «Стрела», но используемая им аргументация, основанная на идее последовательного деления определенного расстояния на две половины, позаимствована из апории «Дихотомия» (ср. фрг. А25; Фрагменты... С. 307–309). Зенон приходил к тому выводу, что летящая стрела покоится на месте, несколько иным путем. Симпликий в Комм. к «Физ.», 1011, 19 излагает аргумент Зенона следующим образом: «Аргумент Зенона, предварительно постулировав, что: 1) всякое [тело], когда оно занимает равное себе пространство, либо движется, либо покоится; 2) ничто не движется в [отдельное] "теперь", 3) движущееся [тело] всегда находится в равном самому себе пространстве в каждое отдельное "теперь", – по-видимому, умозаключал так: летящая стела в каждое «теперь» занимает равное себе пространство, а следовательно, и в течение всего времени [полета]. Но то, что в [данное] "теперь" занимает равное себе пространство, не движется, так как ничто не движется в [одно] "теперь". Но то, что не движется, покоится, так как всё либо движется, либо покоится. Следовательно, летящая стрела, пока она летит, покоится в течение всего времени полета» (А27; Там же. С. 310).

С. 216. *... софист Горгиас из Леонтины ... доказывает, что ничего ... не существует* – Секст Эмпирик в Adv. Math., VII, 65 так формулирует суть положений Горгия: «В сочинении "О не-сущем, или О природе" он скомпановал последовательно три главы: первую – о том, что ничего

не существует; вторую – о том, что даже если оно и существует, то оно непостижимо для человека; и третью – о том, что если оно и постижимо, то уже во всяком случае невысказываемо и необъяснимо для другого» (*Секст Эмпирик.* Соч.: В 2 т. М., 1975. Т. 1. С. 73; Пер. А. Ф. Лосева). Ср. в целом Adv. Math., VII, 65–87 (Там же. С. 73–77).

Другой софист, Протагор ... высказывает, что человек – мерило всякой истины ... – Ср. изречение Протагора в передаче Диогена Лаэрция: «Человек есть мера всем вещам – существованию существующих и несуществованию несуществующих» (Diog. Laert., IX, 51 // Диоген Лаэртский. О жизни... С. 375).

С. 217. *Относительно богов Протагор говорил* ... – Ср.: «О богах я не могу знать, есть ли они, нет ли их, потому что слишком многое препятствует такому знанию, – и вопрос темен, и людская жизнь коротка» (Там же).

С. 218. *По учению софистов ... верховная власть должна принадлежать наиболее сильной ... личности* ... – В «Государстве» Платона схожие идеи вложены в уста софиста Фрасимаха, который заявляет, например, что «справедливость... это то, что пригодно сильнейшему», «в сущности это чужое благо, это нечто, устраивающее сильнейшего, правителя, а для подневольного исполнителя это чистый вред» (Resp., I, 338c; 343c; цит. по: *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 93, 99; Пер. А. Н. Егунова). Ср. также высказывания софиста Калликла в диалоге «Горгий»: «это справедливо – когда лучший выше худшего и сильный выше слабого... признак справедливости таков: сильный повелевает слабым и стоит выше слабого» (Gorg., 483cd; цит. по: *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 523; Пер. С. П. Маркиша).

С. 219. ... *«Я знаю только то, что ничего не знаю»* – Такое изречение приписывается Демокриту (см. фрг. 63: *Лурье С. Я.* Демокрит.... С. 40, 223). Согласно платоновской «Апологии Сократа», Сократ пришел к схожей идее, когда, узнав, что дельфийский оракул провозгласил его самым мудрым на свете, но нимало не сознавая себя таковым, встретился с одним из знаменитых мудрецов своего времени: «Уходя оттуда, я рассуждал сам с собою, что этого-то человека я мудрее, потому что мы с ним, пожалуй, оба ничего в совершенстве не знаем, но он, не зная, думает, что что-то знает, а я коли уж не знаю, то и не думаю, что знаю. На такую-то малость, думается мне, я буду мудрее, чем он, раз я, не зная чего-то, и не воображаю, что знаю эту вещь» (Apol., 21d; цит. по: *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. С. 74; Пер. М. С. Соловьева).

... на вопрос: «Кто есть мудрейший из всех греков?» дельфийский оракул назвал Сократа ... – Об этом сообщают, например, Платон в «Апологии Сократа», 21a (ср. предыдущее прим.) и Диоген Лаэрций (Diog. Laert., II, 37).

С. 220. ... *софисты удовольствовались удовлетворением ... корыстолюбия* ... – Очевидно, имеется в виду введенное софистами и вызывавшее критику в их адрес обыкновение брать за обучение плату,

зачастую – очень значительную. Согласно Платону, первым стал брать деньги за преподавание Протагор (Протагор, 349a). Диоген Лаэрций пишет, что Протагор первым брал плату в сто мин (IX, 52).

С. 221. *Сократ ... утверждал ... познаваемость безусловного блага* – Для Сократа было характерно убеждение в тождестве знания и добродетели, повлиявшее в дальнейшем на Платона и сократические школы. Ср., например: Платон, Менон 86d–87c; Государство VI 508e; Ксенофонт, Воспоминания о Сократе 3, 9, 5; Аристотель, Евдемова этика 1, 5, 1216 b 6–8.

С. 222. *Вместе с Протагором он утверждал, что мы знаем только свои собственные ощущения ...* – Ср., например, изложение позиции киренаиков у Секста Эмпирика, Adv. Math., VII, 191–194: «...киренаики утверждают, что критериями являются только аффекты (πάθη), что только они постигаются и оказываются неложными. Из того же, что создают аффекты, ничто не постижимо и ничто не безошибочно. Можно безошибочно, говорят они, твердо, прочно и неопровержимо сказать, что мы имели белый цвет или слабый вкус. Но мы не в состоянии произнести суждение, что бело или сладко то, что способно вызвать соответствующую аффекцию... И если мы говорим, что являются аффекции, то всё являющееся надо назвать истинным и постижимым. Если к тому же мы скажем, что и способное вызвать аффекции является, то всё являющееся ложно и ничто не постижимо. Возникающая относительно нас аффекция не показывает нам ничего больше себя самой» (*Секст Эмпирик.* Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 99–100; Пер. А. Ф. Лосева).

С. 223. *Эта цель – удовольствие ... в гармоническом отношении приятных ощущений ...* – Ср. Diog. Laert., II, 85–92.

... Гегезий, оставаясь эвдемонистом, пришел к решительному пессимизму. – Ср. следующее положение, которое Диоген Лаэрций приписывает гегесианцам: «Счастье совершенно невозможно: тело наше исполнено многих страданий, а душа разделяет страдания тела и оттого волнуется, случай же часто не дает сбыться надеждам, – потому-то счастье и неосуществимо» (Diog. Laert., II, 94 // Диоген Лаэртский. О жизни... С. 133).

Современники называли его πεισιθάνατος за то, что он, следуя своему принципу, предпочитал смерть жизни. – Прозвище Гегесия, приводимое Диогеном Лаэрцием (Diog. Laert., II, 86), буквально можно перевести как «убеждающий умирать». Согласно Плутарху (De amore prolis, 497D) и Цицерону (Tusc. Disp., I, 83–84), многие слушатели Гегесия кончали жизнь самоубийством, так что в конечном счете ему были запрещены публичные выступления. Цицерон также сообщает, что Гегесию принадлежало сочинение Ἀποκαρτερῶν (т. е. «морящий себя голодом»), содержание которого сводилось к диалогу между человеком, решившим уморить себя голодом, и отговаривающими его друзьями. Епифаний Кипрский (Adv. haer., v. 3, p. 507, 18–21; Holl) объясняет про-

звище, данное Гегесию, тем, что ему принадлежало изречение: «Дурному человеку полезно жить, а мудрецу – умереть».

С. 224. *... ἔχω, οὐκ ἔχομαι ...* – «Я владею, но не мной владеют» (*греч.*). Ср. историю об Аристиппе, приведенную у Диогена Лаэрция, II, 74–75: «Он был любовником гетеры Лаиды... Тем, кто осуждал его, он говорил: "Ведь я владею Лаидой, а не она мною (ἔχω [Λαΐδα], ἀλλ' οὐκ ἔχομαι); а лучшая доля не в том, чтобы воздерживаться от наслаждений, а в том, чтобы властвовать над ними, не подчиняясь им"» (Диоген Лаэртский. О жизни... С. 127).

... mihi res, non me rebus subjungere conor – «вещи себе подчинить, а не им подчиняться стараюсь» (*лат.*). Так формулирует смысл учения Аристиппа Гораций (Послания, I 1, 19; цит. по: Квинт Гораций Флакк. Послания // Собр. соч. СПб., 1993; Пер. Н. С. Гинцбурга).

«Я хочу скорее быть сумасшедшим, чем испытать наслаждение. Для счастия достаточно добродетели» – Ср. эти изречения, приводимые Диогеном Лаэрцием (VI, 3 и 11, соответственно), в переводе М. Л. Гаспарова: «Я предпочел бы безумие наслаждению»; «Достаточно быть добродетельным, чтобы быть счастливым: для этого ничего не нужно, кроме Сократовой силы (Σωκρατικῆς ἰσχύος)» (Диоген Лаэртский. О жизни... С. 235, 237). Фрагменты Антисфена см. в изд.: Антология кинизма / Сост. И. М. Нахов. М., 1996. С. 93–128.

... сократическую силу, σωκρατικὴ ἴσχυς – См. предыд. прим.

... к космополитизму. По Антисфену, все законы государства и общества лишены всякой цены для человека ... он имеет закон для себя и всей вселенной ... в самом себе – Для кинизма в целом действительно были характерны космополитизм, а также предпочтение естественных законов нравственности законам государства и общества, установленным людьми. У Антисфена эти идеи скорее еще только намечаются в качестве общей тенденции. Например, Диоген Лаэрций (VI, 11) приписывает Антисфену следующее положение: «В общественной жизни мудрец руководится не общепринятыми законами, а законами добродетели» (Диоген Лаэртский. О жизни... С. 237). В более развитой и категоричной форме киническое неприятие государства и законов встречается уже у ученика Антисфена Диогена Синопского, с деятельностью которого связано и появление самого понятия «космополит» (см., например: *Нахов И. М.* Философия киников. М., 1982. С. 111).

С. 225. *См. Критика отвлеченных начал. Гл. XX и XXI.* – См.: Наст. изд. Т. 3. С. 146–151.

С. 226. *Эвклид определяет благо как единое сущее.* – Ср. суть учения Эвклида в изложении Диогена Лаэрция, II, 106: «Он заявлял, что существует одно только благо, лишь называемое разными именами: иногда разумением, иногда богом, а иногда умом и прочими наименованиями. А противоположное благу он отрицал, заявляя, что оно не существует» (Диоген Лаэртский. О жизни... С. 137).

С. 227. *Аристид и Фемистокл, например, подверглись преследованию за выдающуюся личную силу.* – Выдающиеся политические деятели эпохи греко-персидских войн, Аристид и Фемистокл оба подверглись остракизму, т. е. были изгнаны из Афин на десятилетний срок в результате соответствующего решения, принятого голосованием в Народном собрании. Изгнание Аристида относится к 482 г. до н. э., а Фемистокла – примерно к 473. Что касается мотивов изгнания, то тут уместно привести пояснение Плутарха: «Остракизм не был наказанием за какой-нибудь низкий проступок; благопристойности ради он назывался «усмирением и обузданием гордыни и чрезмерного могущества», но по сути дела оказывался средством утишить ненависть, и средством довольно милосердным: чувство недоброжелательства находило себе выход не в чем-либо непоправимом, но лишь в десятилетнем изгнании того, кто это чувство вызвал. Когда же действию этой меры начали подпадать люди безвестные и порочные, остракизм перестал применяться» (Plut. Arist., 7 // Плутарх. Сравнительные жизнеописания: В 2 т. Т. 1. С. 367–368; Пер. С. П. Маркиша; см. также: Plut. Phem., 22 // Там же. С. 144).

Только стараниями друзей он избавился от смерти и был изгнан. Это Анаксагор. – По одной из основных версий, причиной преследования Анаксагора послужило его утверждение, что Солнце – это огненная глыба. Определенную роль могли сыграть и происки противников Перикла, к которому Анаксагор был близок. Собственно, вмешательство Перикла и избавило Анаксагора от более тяжких последствий. См. Diog. Laert., II, 12–14 // Диоген Лаэртский. О жизни... С. 107, а также фрг. А3, 17–19 в изд.: Фрагменты... С. 507, 510–511.

Софистов преследуют... – Например, Протагор был изгнан из Афин за скептицизм в отношении существования богов, как сообщает Диоген Лаэрций (IX, 52). Ср. Плутарх, Никий, 23.

Сократ пал жертвою противоречия со средой... – В 399 г. до н. э. Сократ был казнен по обвинению в развращении юношества и введении новых божеств.

С. 228. *...теория Протагора... находится во внутренней связи с учением Гераклита...* – Платон в «Теэтете» также сближает позиции Протагора и Гераклита (160d).

Платон утверждал...и в чувственном опыте. – Ср., например, Теэтет, 157b.

С. 229. *Платон, излагая учение Гераклита... различает двоякое движение* – Теэтет, 181d: «...видов движения два: изменение и перемещение» (*Платон.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. С. 238; Пер. Т. В. Васильевой).

Но если всё изменяется... я... не могу иметь определенного ощущения, не могу сказать, что испытываю, напр<имер>, ощущение белого цвета... – Ср. Теэтет, 182d: «А поскольку даже и белизна того, что течет, не остается постоянной, но изменяется (так что одновременно происходит и течение этой белизны, и превращение ее в другой цвет, чтобы, та-

ким образом, всё это не задерживалось), то разве можно в таком случае дать имя какому-либо цвету так, чтобы называть его правильно?» (Там же. С. 239).

...положение, что знание есть ощущение – Ср. формулировку этого положения, вложенную в уста Теэтета: «По-моему, знающий что-то ощущает то, что знает, и, как мне теперь кажется, знание – это не что иное, как ощущение» (Теэтет, 151e; Там же. С. 203).

...указывая в нашем знании присутствие элементов, не покрывающихся ощущением... – Т. е. самодостаточной деятельности души, усматривающей общее в различных конкретных ощущениях. Ср. Теэтет, 185e.

С. 229–230. *Всякое ощущение имеет некоторый специфический характер... Общее <в> том и другом ощущении не может быть предметом ни того, ни другого* – Ср. Теэтет, 184d–185b.

С. 230. *Теэтет дает второе определение знания, как мнения...* – Теэтет, 187b: «...знание – это истинное мнение...» (Там же. С. 245).

Сократ указывает Теэтету на то, что мы можем иметь истинное мнение, однако без знания – Ср.: Теэтет, 201c.

Теэтет называет это знание δόξα ἀληθη μετὰ λόγου, т. е. истинное мнение с рассуждением – С грамматической точки зрения следовало бы использовать форму ἀληθὴς. Данное определение знания содержится в Thaet., 201c: «...знание – это истинное мнение с объяснением (τὴν μὲν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν)...» (Там же. С. 263).

Как это понимать, Сократ поясняет в «Теэтете» на примере слова – совокупности слогов и букв... элементов непознанных и непознаваемых – Теэтет, 202e–203d.

С. 231. *Если мы допустим... это сложное окажется непознаваемым* – Ср. Теэтет, 205c–e.

...не отношение ее составных элементов, а... отличительные признаки вещи... – Ср. Теэтет, 208c: «[объяснять] – значит иметь какой-либо знак, по которому искомую вещь можно было бы отличить от всего остального» (Там же. С. 272).

...для этого я должен уже знать отличие характеризуемого предмета от других... – Ср. Теэтет, 209de.

С. 250. *Так, напр<имер>, в известном сочинении о Платоне Грота Платонова философия рассматривается исключительно с сенсуалистической точки зрения... вся система Платона оказывается чистою фантазией.* – *С.* имеет в виду трехтомное сочинение английского историка Джорджа Грота (George Grote) «Plato and the other companions of Socrates» (L., 1865), где встречаются такие, например, суждения: «Платоновская теория самодостаточных и абсолютных идей, о которой комментаторы часто заявляют, будто она устраняет все затруднения, не только ни одного из них не устраняет, но вводит еще и новые, принадлежащие уже ей самой. Когда Платон переходит к утверждениям, его догмы совершенно априорны; они выражают предвзятые мнения или

гипотезы, которые получают власть над его убеждениями не в силу какой-либо способности разрешить вызванные им возражения, но благодаря глубокому и благоговейному чувству того или иного рода – религиозному, этическому, эстетическому, поэтическому и т. п.» (Vol. 1. P. 270).

Многие немецкие историки философии (напр<имер>, Целлер, Ибервег) судят об идеях Платона с точки зрения рассудочного мышления... всё то, почему они представляют нечто большее, чем понятия, рассматривается как гипостазирование понятий... – *С.* имеет в виду известные сочинения немецких историков философии Эдуарда Целлера (Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung) и Фридриха Ибервега (Grundriss der Geschichte der Philosophie). Ср., например, следующее высказывание Целлера: «Подобно тому, как греки во всем любят ясные границы, четко обозначенные формы, определенность и наглядность, и в своей мифологии представляют для нас всё содержание нравственной и природной жизни воплощенным в пластических образах, так и наш философ (т. е. Платон. – *Ред.*) испытывает потребность перевести содержание своей мысли из абстрактной формы понятия в конкретную форму идеального созерцания; ему недостаточно того, что наш разум различает сплетенные в вещах определения, что мы высвобождаем их из той взаимосвязи, в которой их воспринимаем: они должны существовать еще и сами по себе вне этой взаимосвязи, они сгущаются в самостоятельные сущности, понятия становятся идеями... Идеи есть не что иное, как сократовские понятия, превращенные из норм познания в метафизические принципы и примененные к спекулятивным вопросам о сущности и основах существующего» (*Zeller E.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Leipzig, 1875[3]; Theil 2, Abth. 1. S. 551). Сравните также позицию Ибервега: «В более ранних диалогах Платона термин *идея* обозначает общий облик и сущностную форму (Wesensgestaltung) (ἰδέα, εἶδος) единичных объектов, подпадающих под одно понятие. Таким образом это слово есть образное выражение для содержания понятия. Из этого чисто логического значения развилось онтологическое (метафизическое), что можно с уверенностью доказать, начиная с «Пира». Понятие гипостазируется, т. е., возвышаясь до субстанции, оно из простого порождения мыслительного процесса становится реальной сущностью, которой подпадающие под нее единичные объекты обязаны своей сущностной определенностью. Это возвышенное до самостоятельного существования понятие и есть теперь идея» (*Ueberweg F.* Grundriss der Geschichte der Philosophie. Berlin, 1926[12]. Bd. 1. S. 329).

С. 252. *В «Федоне» Платон говорит, что философ ... имеет своим постоянным занятием только умирать.* – Ср. Федон, 64а: «Те, кто подлинно предан философии, заняты на самом деле только одним – умиранием и смертью» (*Платон.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. С. 14; Пер. С. П. Маркиша).

... τὸ ὄντως ὄν... γένεσις – подлинно сущее ... становление, возникновение (*греч.*).

С. 254. *На пире у поэта Агафона...* – Агафон был знаменитым афинским трагиком 5 в. до н. э.

Агафон величает его прекрасным и благим богом – Пир, 195a: «Итак, я утверждаю, что из всех блаженных богов Эрот – если дозволено так сказать, не вызывая осуждения, – самый блаженный, потому что он самый красивый и самый совершенный из них» (*Платон.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. С. 103–104; Пер. С. К. Апта).

«Если бы Эрос был прекрасным... любит всё прекрасное» – Ср. Пир, 201a–c.

С. 254–255. *Затем... Сократ передает то учение об Эросе, которое сообщила ему Диотима... то, что не прекрасно, должно быть безобразным?* – Ср. Пир, 201de.

С. 255. *Это всё равно, что немудрого назвать невеждой... Но не называешь ли ты блаженными тех, кто обладает благом и красотой?* – Ср. Пир, 202a–c.

Относительно же Эроса ты решил... он сделался ее спутником и слугой – Ср. Пир, 202d–203c.

С. 256. *Как сын Пороса и Пении, Эрос... где же дела его в человечестве?* – Ср. Пир, 203c–204c.

...недостаточно определить его как любовь к прекрасному. Эрос есть любовь как стремление... рождать прекрасное – Ср. Пир, 206e: «Но любовь, – заключила она, – вовсе не есть стремление к прекрасному, как то тебе, Сократ, кажется. – А что же она такое? – Стремление родить и произвести на свет в прекрасном» (Там же. С. 117).

С. 257. *Это творчество в прекрасном имеет в человеке многие степени ... стремление к прекрасным телам... к прекрасным делам или занятиям...* – Ср. Пир, 210a–d.

... нечто чудесно прекрасное по существу своему ...– Ср. Пир, 210e–211a; 211cd.

...всякий Эрос, всякое стремление к творчеству прекрасного имеет целью вечность и бессмертие – Ср. Пир, 207a–d.

Творчество в прекрасных делах и занятиях более приближает человека к бессмертию, давая ему славу в потомстве... – Ср. Пир, 208de.

...настоящее бессмертие получает тот, кто соединяется с бессмертным по существу... – Ср. Пир, 212a.

С. 258. *«Убедившись в этом, – говорит Сократ... достоинство и дары Эроса»* – Ср. Пир, 212b.

А. В. Серёгин

РЕЧЬ, СКАЗАННАЯ НА ВЫСШИХ ЖЕНСКИХ КУРСАХ 30го января 1881 г. ПО ПОВОДУ СМЕРТИ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО

Автограф неизвестен.

Впервые: Речь В. С. Соловьева, сказанная на Высших Женских Курсах 30го Января 1881 г. по поводу смерти Ф. М. Достоевского. [СПб., 1881] (Руч<ная> лит<ография> А. Курочкина). 7 с.

Печатается по литографии.

Экземпляры:

1) Государственная публичная историческая библиотека, Москва; шифр хранения Д5 3/60.

В архивах Санкт-Петербурга:

2) СПФ АРАН. Ф. 726 (И. М. Гревс). Оп. 1. Ед. хр. 274.

3) РО ИРЛИ. 14.183.

4) РО ИРЛИ. Ф. 273 (Архив П. В. Быкова). Оп. 2. Ед. хр. 182.

На существование экземпляров 2–4 литографического издания указали В. А. Викторович и Н. В. Котрелёв, предпринявшие републикации «Речи...» (см.: *Викторович В. А.* Владимир Соловьев о Достоевском // Литературная учеба. 1989. № 5. С. 133; *Стихотворения. Эстетика.* С. 513).

Четыре названные копии «Речи В. С. Соловьева...» тождественны с точки зрения текста и формата записи. На с. [1] издания есть помета: «Литографируется с разрешения В. С. Соловьева», а по окончании текста (с. 7) помещено указание «Руч<ная> лит<ография> А. Курочкина. Невский 196». На первой странице экземпляра Исторической библиотеки имеется тиснение: «Музей памяти Ф. М. Достоевского. № 1357», где цифра «1357» вписана простым карандашом. Данная копия описана в кн.: *Достоевская А. Г.* Библиографический указатель сочинений и произведений искусства, относящихся к жизни и деятельности Ф. М. Достоевского, собранных в «Музее памяти Ф. М. Достоевского» в Московском историческом музее имени императора Александра III: 1846–1903. СПб., 1906. С. 116. (№ 1357).

Литографированное издание «Речи ...» не было зарегистрировано в перечнях выходивших в России книг и других изданий разного способа печати, регулярно публиковавшихся в газете «Правительственный вестник». Литография не упоминалась и в каталогах крупных книжных магазинов (см.: Наст. изд. С. 537 (прим.)).

Ф. М. Достоевский (1821–1881) скончался в Петербурге 28 января 1881 г. В четверг 29 января приват-доцент *С.* выступил в С.-Петербургском университете с лекцией о Достоевском, читанной в рамках текущего специального лекционного курса «Теория всемирного организма» (см.: Наст. изд. С. 576).

Отчет о лекции *С.* появился на первой полосе *НВ* (№ 1769) в пятницу 30 января. Текст, опубликованный без подписи автора, был написан накануне, в четверг 29 января, т. е. в тот день, когда состоялась лекция.

«Память Ф. М. Достоевского

Сегодня наш молодой ученый В. С. Соловьев посвятил свою обычную четверговую лекцию в VII аудитории университета памяти особенно дорогого молодежи писателя. Сообщаем вкратце и приблизительно содержание его речи.

Вчера умер Федор Михайлович Достоевский, а потому вы не удивитесь, если я сегодня буду говорить о нем! В прошлом году Ф<едор> М<ихайлович> на Пушкинском празднике назвал Пушкина пророком, но этого звания и в большей степени заслуживает сам Достоевский: первый воплощал свою идею высшей правды лишь в своих произведениях, второй проводил ее помимо своих произведений всею своею жизнью.

При самых неблагоприятных жизненных условиях, среди грязи порока, под самым беспощадным гнетом общественной неправды человек сохраняет в себе божественную искру, и рано или поздно она восторжествует. Этою идеею проникнуто его первое произведение "Бедные люди". Этим произведением началась литературная деятельность Достоевского в конце 40-х годов, вслед за этим он попал в каторжную работу за принадлежность к кружку лиц, пытавшихся внутреннею работою над самими собою уменьшить круг действия неправды, лежащей в основе современного общества. Изгнание, тяжелая каторга не ожесточили сердца нашего пророка, Ф. М. Достоевского. Среди обитателей Мертвого дома, среди отверженцев общества он нашел носителей божественной искры, лишь на минуту отдавшихся пороку, осужденных на кару, но в нравственном отношении стоящих выше многих других действительных членов общества.

Вернувшись из Сибири, Достоевский продолжал свою деятельность в прежнем направлении – правительство помогло пророку пережить важный период жизни: период самоотрицания; самоотрицание, самоотвержение необходимо для пророческой деятельности.

При тяжелых условиях пришлось ему продолжать эту деятельность – одни упрекали его в идеализации порока, в том, что лишь в гнезде порока он находит своих героев; другие упрекали его в ренегатстве… Многим казалась странною, недостойною человека его идея о борьбе со злом преимущественно путем внутренней работы над самим собою, путем внутреннего совершенствования при сознании, что лишь таким образом возможна успешная борьба с общественною неправдою. Но Достоевский оставался верен самому себе: и Христа упрекали со-

временники за то, что Он вращался среди мытарей и грешниц, а мы Его за это превозносим. Неправда стремится подавить в человеке истину, проявлением ее является насилие... Неужели человеку, которого тяготит насилие, тяготит неправда, следует вооружаться также насилием для борьбы?.. Нет, он выбирает для этой борьбы одно из орудий правды, а приобретается это орудие путем внутренней работы, путем освобождения божественной искры в человеческой душе от порочных наклонностей»... Этим положением окончил В. С. Соловьев свою лекцию».

31 января 1881 г. сообщение о лекции *С.* было опубликовано в «Петербургской газете» (№ 26. С. 2)[1]:

«Лекция пр<офессора> Соловьева

Пророческая деятельность Ф. М. Достоевского

В четверг, 29 января, пр<офессор> Соловьев вместо своей очередной лекции философии посвятил несколько слов памяти Достоевского: "Вчера умер Достоевский; не дивитесь, если я скажу что-нибудь о нем", – начал лектор. Затем он припомнил, что на летнем празднестве в честь Пушкина Достоевский назвал последнего пророком. Это название гораздо более, чем Пушкину, прилично самому Достоевскому. Пушкин был пророк, как всякий вдохновенный человек в своей сфере. Но Достоевский – пророк не только потому, что он поэт; он пророк всем своим существом. Он живо прочувствовал общественную фактическую неправду и старался устранить ее. Он стремился к истине, к идее, и знал ее всецелою живою; ей он поклонялся и не служил отдельным сторонам ее. В первой своей повести "Бедные люди" он вывел человека приниженного, презираемого обществом, и показал, что он гораздо выше и нравственнее презирающих его. Таким образом Достоевский протестовал против общественной неправды, т. е. общественного насилия, но он этим не ограничился; ему хотелось уничтожить эту общественную несправедливость; он примкнул к революционному кружку, где читали хорошие книжки и позволяли себе другие занятия невинного характера – таковы были революционеры того времени. Но и их преследовали жестоко, и наш Достоевский в числе других был сослан в каторгу. Он покорился своей участи безропотно и вышел из каторги без озлобления; но это не значит, что он изменил своим убеждениям. Он продолжал свою пророческую деятельность, издавая свои "Записки из Мертвого дома". Здесь он опять находит, что отребье общества, презренные каторжники, имеют человеческие чувства и иногда оказываются нисколько не хуже, даже лучше других людей. Многие упрекали Достоевского, что он хочет

---

[1] Упомянув публикацию в «Петербургской газете» в рубрике «Ежедневная беседа», А. Г. Достоевская назвала ее автора – «Амикус», не пояснив, что напечатан отчет об университетской лекции, а не о «Речи...» на ВЖК. За псевдонимом скрывался редактор газеты (1881–1887) П. А. Монтеверде (см.: *Достоевская А. Г.* Библиографический указатель сочинений и произведений искусства... С. 111. (№ 1301)). Отчет о лекции *С.* был помещен без подписи.

своими романами доказать невозможность духовного совершенства без внешнего унижения всех человеческих достоинств. Но этот упрек тогда нужно бы также делать и Христу, который даже жил в среде мытарей и грешников; мы однако этого не делаем по отношению к Христу – свободен от этого упрека и Достоевский... Он, как Христос, верил в силу божественного начала человеческой души, верил, что эта сила победит, превзойдет всякую внешнюю силу и не может быть уничтожена даже нравственною испорченностью. Вот эту-то духовную внутреннюю силу и хотел возродить Достоевский в нас, чтобы бороться с общественною неправдою. Он никогда не допускал, чтобы общественное насилие можно было искоренить насилием же. В этом его превосходство, поэтому он пророк...».

Газетные отчеты о лекции *С.* в Петербургском университете сообщают о многочисленной аудитории, горячем сочувствии со стороны слушателей и о любви к писателю преподавателя и студентов. По окончании лекции «многочисленная аудитория как от электрического удара вскочила с мест – в воздухе стоял стон от аплодисментов и восторженных кликов сочувствия лектору, сумевшему в немногих словах обрисовать деятельность любимца молодежи и живо откликнуться на чувства, волновавшие ее» (*НВ*); «В виду предмета лекции аудитория была переполнена, и раздавшиеся аплодисменты сокрушительны. Мало того, студенты последовали за профессором, словно чувствуя с ним какую-то связь. Не трудно догадаться, что связью этой было обоюдное с той и другой стороны почитание Достоевского, этого современного могикана русской литературы» (Петербургская газета).

Днем позже университетской лекции и за два дня до похорон писателя, 30 января 1881 г., *С.* выступил с речью в память о Ф. М. Достоевском на ВЖК. В тот же день К. Н. Бестужев-Рюмин отметил в записной книжке: «Курсы. Речь Соловьева о Дост<оевском>» (РО ИРЛИ. Ф. Р I. № 254. Л. 14). Воспоминание об этой лекции сохранил Э. Л. Радлов, который в начале 1880-х годов преподавал философию на женских курсах вместе с *С.*: «Большая аудитория С.-Петербургских Высших женских курсов в Боткинском доме на Сергиевской переполнена слушательницами, среди них много стриженых. Двери в прилегающую залу открыты и около дверей толпятся студентки, не нашедшие себе места в аудитории. Только отрывочные фразы и слова, сказанные особенно громко, проникают сюда, как, напр.: “не стало духовного вождя русского народа” и т. п., – повторенные несколько раз. На всех лицах сосредоточенное внимание и серьезность, выражающие сознание громадности потери, понесенной русской землей. Читает Владимир Соловьев о значении великого, только что скончавшегося писателя. Голос Соловьева звучит как-то необычно, в нем слышится какой-то надрыв, попадаются слишком часто высокие, почти плачущие ноты, свидетельствующие о сильном волнении» (*Радлов Э. Л.* Соловьев и Достоевский // Ф. М. Достоевский. Статьи и материалы / Под ред. А. С. Долинина. Пб., 1922. С. 155).

Под впечатлением от слов *С.* слушательницы курсов направили ему благодарственное письмо:

Уважаемый Профессор!

В Ваших словах о Ф. М. Достоевском, произнесенных на лекции 30го сего января, восстал перед нами чистый образ покойного, умевшего всю жизнь прощать и любить даже своих гонителей. Великие дарования Федора Михайловича, его глубокое любящее сердце, столь чуткое к человеческим страданиям, не могут быть нами вполне оценены теперь над незакрытым еще гробом; и мы приносим Вам, Профессор, искреннюю благодарность за Ваши дорогие слова о покойном, за Вашу готовность уяснить нам великие заслуги усопшего учителя.

1881 года 30го января.

Слушательницы бестужевских курсов: О. Чирьева, В. Фармаковская, С. Фармаковская, А. Корбут, Н. Базилевская, Е. Редникова, А. Соломина, В. Дрягина.

(Зональная Научная библиотека Саратовского государственного университета. Отдел рукописных и редких книг[2]. Инв. № 3388. *Публикация С. В. Клейменовой, А. А. Гапоненкова*).

* * *

Текст лекции о Достоевском, прочитанной *С.* в Петербургском университете, не был опубликован самим автором. В газетных отчетах появились две записи лекции *С.* (см. выше), которые, хотя имеют различия, близки по содержанию. Опубликованный текст «Речи...» на ВЖК во многом сходен с записями университетской лекции, однако содержит и различия (см. ниже). Сутки, разделившие лекцию в университете и речь на ВЖК, и как небольшой отрезок времени, и как совокупность переживаемых событий, вряд ли располагали *С.* к переработке по необходимости наскоро продуманного текста университетской лекции. По всей видимости, произнесенный *С.* текст был записан неизвестной слушательницей ВЖК и затем переработан *С.* для публикации.

Сравним три имеющихся текста. Два из них (варианты лекции в Петербургском университете) не принадлежат перу *С.*, т. е. отличаются по статусу от текста «Речи...», опубликованной самим *С.*, однако наличие двух записей университетской лекции, сделанных в день выступления *С.* в университете двумя репортерами независимо друг от друга, позволяет составить представление о ее содержании. Кроме того, рассмотрение основных содержательных элементов лекции *С.* о Достоевском поможет подойти к пониманию ее смысла. Опубликованная «Речь...» и репортерские записи лекции *С.* в С.-Петербургском университете со-

[2] См. машинописную копию: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1. Ед. хр. 7. Л. 3. На листе имеется помета о месте хранения документа – ОРДиРК СГУ. Согласно копии, письмо было подписано Е. Детниковой, а не Е. Редниковой.

поставимы по объему и невелики, поэтому сравнить содержание этих текстов вполне возможно.

1) Оценка общественной роли Достоевского. – Во всех трех текстах содержится характеристика Ф. М. Достоевского как пророка. Такова формообразующая тема текстов и речи *С.* Она была ясна слушателям *С.*: отчет в «Петербургской газете» озаглавлен «Пророческая деятельность Ф. М. Достоевского».

С формальной точки зрения записи университетской лекции в этой части отличаются от текста речи на ВЖК. В университетской лекции *С.* проводит различие между Достоевским как пророком и Пушкиным как пророком, отсутствующее в речи на ВЖК. В начале обеих записей университетской лекции *С.* ссылается на Пушкинскую речь Достоевского, которая содержит характеристику Пушкина как пророка (*Достоевский Ф. М.* ПСС. 26. С. 136, 147). День лекции *С.*, 29 января ст. ст., был днем смерти А. С. Пушкина, и студенты планировали провести пушкинский вечер с участием Достоевского в зале Кононова – помещении С.-Петербургского собрания художников (см.: Федор Михайлович Достоевский. Биография. Его сочинения. Последние минуты его жизни. Проводы тела, похороны его и овации русского общества. [М.], 1881. С. 46; *НВ*. 1881, 27, 28, 30 янв. № 1766, 1767, 1769; вечер описан в стихотворении К. К. Случевского «После похорон Ф. М. Достоевского», см.: *Случевский К. К.* Соч.: В 6 т. СПб., [1898?]. Т. 2. С. 161–164.

На вечере памяти Пушкина (и Достоевского) присутствовали слушательницы ВЖК (Федор Михайлович Достоевский. Биография ... С. 46; см. также стихотворение слушательницы ВЖК Н. Барт «На смерть Достоевского»: Там же. С. 49–50).

В университетской лекции о Достоевском *С.* полемизировал с покойным писателем, предлагая более широкое понимание роли пророка в обществе. *С.* заметил, что данная Достоевским характеристика дарования и типов Пушкина не выходит за рамки его литературной деятельности.

В университетской лекции (согласно обеим записям) *С.* утверждал, что звания пророка в гораздо большей степени, нежели Пушкин, заслуживает сам Достоевский. В связи с этим *С.* назвал первое содержательное качество пророка – знание высшей правды, целой истины. Второе качество пророка – проводить высшую истину в жизнь – выясняется из утверждения, что Достоевский, в отличие от Пушкина, воплощал высшую правду не только в «профессиональной» сфере литературного творчества, но всем своим существом понимал целую истину (поклонялся ей) и проводил ее всей своей жизнью. Третье свойство пророка, названное в *НВ*, но отсутствующее в другой записи, – переживание периода самоотрицания (т. е. во всяком случае осознания самого себя в процессе внутреннего самосовершенствования). Четвертое качество – превосходство пророка, выражающееся, согласно тексту «Петер-

бургской газеты», в признании невозможности искоренения насилия посредством насилия.

В обеих записях университетской лекции смысл характеристики «пророк» выясняется постепенно, по мере развертывания рассуждения, т. е. *С.* не уделяет внимания специально характеристике феномена пророка в отрыве от упоминаемых им конкретных моментов жизни и творчества Достоевского.

В опубликованном тексте речи на ВЖК сравнение Достоевского с Пушкиным отсутствует. *С.* устраняет здесь элемент полемики с Достоевским и лишает содержание текста связи с конкретным местом и временем, которые, действительно, были уже иными день спустя, 30 января. Объединяющей темой «Речи...» стало доказательство права Достоевского на звание духовного вождя и пророка («Чтобы доказать его (Достоевского. – *Ред.*) право на звание <...> обратимся к фактам его жизни»). Тезису о пророческой роли Достоевского предшествует общее рассуждение о потребности всякого общества в духовном вожде. *С.* избегает употребления исключительно слова «пророк» и называет писателя «духовным вождем», и далее в опубликованной «Речи...» «пророк» хотя и присутствует, но не в роли преобладающей характеристики. В обеих записях университетской лекции отсутствовало и предварительное общее рассуждение о роли пророка, и понятие духовного вождя. *С.* разводит в «Речи...» власть мирскую и духовную: в процессе исторического развития общества неизбежно проявляется зло, и мирская власть борется со злом посредством зла же, т. е. насилием, а духовная стремится претворить в жизнь безусловную правду посредством внутренней духовной силы. Как духовный вождь, Достоевский яснее всех осознает духовные идеалы человечества, проповедует их и стремится к ним, в силу этого ему принадлежит высшая духовная власть. Слово «пророк» упоминается в опубликованной «Речи...» впервые в сопряжении с характеристикой «часто непризнаваемый». *С.* начинает с содержания понятия «пророк», т. е. сначала называет его смысловые составляющие, а потом ищет подтверждения права Достоевского на этот титул. Первое свойство пророка – осознать и почувствовать неправду, господствующую в обществе, и решиться посвятить жизнь борьбе против нее. Второе свойство пророка – ставить перед собой задачу осуществления правды в действительности. Третье – нравственная мощь духа, сильнейшая против всякой внешней силы. Четвертый признак пророка Божьего и духовного вождя русского народа заключается не просто в проповеди ненасильственного совершенствования, но положительно – в живой и неуклонной проповеди духовного возрождения людей и общества силой бесконечной и всеобъемлющей любви ради построения вселенского царства правды на земле. Этот последний признак, подчеркивает *С.* в «Речи...», был присущ Достоевскому более чем любому другому современнику.

Смысл понятия «пророк», таким образом, в записях университетской лекции и речи на ВЖК несколько различен, однако причиной этого

может быть неполнота или вольная или невольная избирательность записей первой лекции. Заметно, что в опубликованной «Речи...» смысл этого понятия оказывается более развернутым.

2) Факты биографии Достоевского. – Все три текста содержат изложение одних и тех же фактов жизни Достоевского, которые *С.*, вероятно, считал и важными, и главное – значимыми и интересными для молодых слушателей. *С.* упоминает об участии Достоевского в кружке людей, стремившихся к претворению в жизнь своих нравственных идеалов; о вынесенном им смертном приговоре и замене его каторгой. Кружок петрашевцев не назван по имени его создателя и в каждом из рассматриваемых текстов характеризуется по-разному. Однако во всех трех текстах *С.* рассказывает о нравственно-жизненном опыте Достоевского, не сломленного годами каторги и ссылки.

3) Факты творческой биографии и некоторые идеи Достоевского. – Во всех текстах *С.* упоминает два сочинения Достоевского – «Бедные люди» и «Записки из Мертвого дома», причем последнее упоминается в контексте описания духовного опыта, приобретенного писателем в результате знакомства с преступниками из народа, которые, как убедился Достоевский, иногда оказываются лучше уважаемых членов общества.

С. везде подчеркивает убеждение Достоевского в нравственной стойкости человеческой души, в ее внутренней силе, неподвластной жизненным обстоятельствам, а также в необходимости внутренней работы над собой, нравственного самосовершенствования, которое, в отличие от насилия, только и может стать надлежащим способом борьбы со злом и насилием.

В опубликованной «Речи...» в рассуждении о духовной силе человека появляется новый мотив: *С.* подчеркивает, что Достоевский «в дальнейших произведениях» указывает не на наружное только противоречие между нравственными требованиями и состоянием общества, но и на противоречие между внутренней духовной силой человека и фактическим состоянием его души (см. ниже, прим. к с. 260).

4) Христианский контекст. – Согласно всем трем записям *С.* сказал, что Достоевского обвиняли в идеализации порока, и напомнил, что современники упрекали Иисуса Христа в том, что он жил среди мытарей и грешников, а мы его за это превозносим. В окончательном тексте «Речи...» *С.* специально поясняет, что под «мы» имеет в виду «христиан». *С.* (вслед за Достоевским) отождествлял, или по крайней мере ставил в один ряд, зло и его проявления – общественную неправду и насилие, а орудиями борьбы с ними считал внутреннюю работу, высвобождение божественной искры в человеческой душе (запись в *НВ*), духовную внутреннюю силу (запись в «Петербургской газете») и бесконечную силу любви («Речь...»). Согласно всем записям *С.* подчеркнул, что насилие, по Достоевскому, не может быть искоренено насилием.

В опубликованной «Речи...» христианский контекст выражен наиболее отчетливо, поскольку здесь присутствуют все четыре его компо-

нента: тезис о непротивлении злу силой, упоминание Христа и отсылка к Евангелию, проповедь бесконечной и всеобъемлющей любви (очевидно – христианской[3]) и автохарактеристика «мы, христиане». В записях университетской лекции имеются лишь два первых элемента.

5) Восприятие идей и произведений Достоевского в русской критике. – Приводимые *С.* критические суждения в адрес Достоевского в двух газетных отчетах о лекции различны. Согласно записи в *НВ* критики упрекали Достоевского в идеализации порока, в том, что он находит своих героев лишь в гнезде порока, обвиняли в ренегатстве, в объявлении внутренней работы над собой, внутреннего совершенствования основным способом борьбы со злом и с общественной неправдой. Согласно записи в «Петербургской газете» *С.* напомнил о критиках, утверждавших, что Достоевский хочет доказать невозможность духовного совершенства без внешнего унижения человеческого достоинства.

В напечатанной «Речи...» *С.* отмечает, что Достоевского упрекали за чрезмерное сосредоточение на черной стороне души и жизни, за внимание преимущественно к людям ненормальным, исключительно порочным, за мнение, что человеку нужно пройти через мерзость, чтобы достигнуть нравственной высоты (этот тезис совпадает с соответствующим доводом в «Петербургской газете»). Кроме того, пишет *С.*, утверждали, что Достоевский проповедует внутреннее самосовершенствование, вместо того чтобы деятельно способствовать осуществлению добра. Этот последний упрек совпадает с упомянутым *С.* обвинением в адрес Достоевского, согласно записи университетской лекции в *НВ*. Однако в «Речи...» слова «вместо того чтобы деятельно способствовать осуществлению добра» сопровождаются пояснением: «упрекали его в аскетизме». Под аскетизмом *С.* здесь имеет в виду обращение человека к внутреннему самосовершенствованию как способу борьбы со злом и общественной неправдой – в противоположность «деятельному» участию в осуществлении добра, т. е. противопоставляет, в частности, внутреннюю жизнь (предпочитаемую аскетами) некоей внешней деятельности. Причем аскетизм в этом смысле – образ жизни, выбираемый сознательно самим человеком. Это выясняется из фрагмента «Речи...», где *С.* утверждает, что Достоевский не был аскетом и что страдальческий подвиг был на него возложен помимо его воли. Поскольку Достоевский перенес его без злобы и ненависти, он был выше аскетизма – т. е. вышел победителем в борьбе, которую вел поневоле. Далее *С.* противопоставляет так понимаемый аскетизм (добровольный уход внутрь души ради работы внутреннего самосовершенствования как преимущественного способа борьбы со злом и общественной неправдой) – «духовному возрождению людей и общества в силе бесконечной и всеобъемлющей любви». В данном случае *С.* понимает под аскетизмом: внутреннее самосовершенствование человека как спо-

[3]Эту тему С. развил на похоронах Достоевского в надгробном слове 1 февраля 1881 г., что уловил А. А. Киреев (см. ниже).

соб борьбы с разного рода злом; сознательное и свободное внутреннее самосовершенствование; причем последнее оценивается отрицательно как противоположность внешней деятельности и солидарному возрождению людей силой любви и ради осуществления на земле вселенского царства правды. Когда *С.* говорит в «Речи...», что «проповедовал Достоевский не аскетизм, а духовное возрождение людей и общества...», он имеет в виду аскетизм в том смысле, в каком понимает его некий критик писателя, т. е. включая негативную оценку соответствующего этому слову феномена как противоположного положительной общественной деятельности. Ведь сам *С.* не только высоко оценивал названные выше элементы смысла понятия «аскетизм». Он полагал, что эти элементы не противоречат ни общественной нравственности, ни общественному идеалу, ни общественной деятельности, но что, напротив, внутреннее самосовершенствование служит условием общественного развития.

(Отметим вкратце, что слово «аскетизм» в «Речи...» употребляется как иной способ описания того, что имеется в виду под внутренним самосовершенствованием, включая абстрактную негативную оценку этой приписываемой Достоевскому категории в русской «прогрессивной» критике. Другими словами, понятие «аскетизм», встречающееся в «Речи...», не содержит в своем смысловом ядре новых элементов, которые отсутствовали бы в негативно трактуемом внутреннем совершенствовании.)

В «Речи...» *С.* употребляет слово «аскет» и трижды – слово «аскетизм». Эти слова отсутствовали в обеих записях университетской лекции. Маловероятно, чтобы оба репортера, опубликовавшие в общем сходные отчеты об университетской лекции, не упомянули об «аскетизме», если бы *С.* произнес это многосмысленное и запоминающееся слово. Поскольку появляющееся в литографии слово «аскетизм» не привносит нового смысла в текст университетской лекции, представленный в газетных записях, приходится заключить, что негативная оценочная нагрузка слова «аскетизм», отмечаемая в литографическом издании «Речи...», указывает на иную реальность, нежели ранее упомянутые *С.* в университетской лекции критические суждения о Достоевском.

До 1881 г. обвинение Достоевского-писателя в аскетизме встречалось редко, не было принципиальным[4]. Обвинение специально в аскетизме появилось в связи с романом «Братья Карамазовы». В марте 1881 г. в журнале «Новое обозрение» была опубликована критическая статья М. А. Антоновича «Мистико-аскетический роман». В литографированной «Речи...» *С.* скорее всего имел в виду позицию этого либерального критика.

Антонович ставит целью доказать тенденциозность романа Достоевского, заявив в начале своей статьи, что тенденциозные произведения

[4] А главное, имело другой смысл. Так, Г. А. Ларош писал, что в Достоевском постепенно усиливался элемент аскетизма, «элемент отречения от благ сего мира и умерщвления плоти...» (см.: *Замотин И. И.* Ф. М. Достоевский в русской критике. Варшава, 1913. Ч. 1. С. 205).

всегда существовали и существуют, независимо от добролюбовской и подобной ей критики, настаивающей на необходимой практической полезности литературы. Тенденция «Братьев Карамазовых», полагает Антонович, как раз и заключается в мистицизме и аскетизме, к которым критик сводит позицию Достоевского.

М. А. Антонович употребляет слово «аскетизм» в том же смысле, какой оно имеет в «Речи...» *С.*, причем с тем же отрицательным оттенком. В частности, критик в связи с тенденцией возвращения к «почве» утверждает: «Достоевский бросил всякую политику и общественность, отложил в сторону всякие житейские вопросы, а ударился в субъективность, зарылся в самую глубину души, в ту таинственную область, где гнездятся восторженная вера, всерешающая мистика и созерцательный самозаключенный аскетизм». И далее Антонович пишет о социальном смысле этой тенденции: «Вот в эту-то область и увлекает Достоевский всякого интеллигентного человека, витающего в облаках и желающего возвратиться к почве» (Новое обозрение. 1881. № 3. С. 193, 194).

Таким образом, можно говорить об одних и тех же основных элементах рассмотренных трех текстов *С.*, посвященных общей оценке общественной роли, жизненного и творческого пути и мировоззрения Ф. М. Достоевского. Можно заключить, что содержание лекции *С.* в Петербургском университете и речи на ВЖК было весьма сходным. Некоторые различия между изложениями лекции в Петербургском университете в газетных отчетах и опубликованным текстом «Речи...» не позволяют с уверенностью утверждать, на каком этапе был переработан текст университетской лекции – для выступления на ВЖК или для публикации. Однако различие между обеими записями университетской лекции и опубликованной «Речью...» на ВЖК в части изложения критических суждений о творчестве Достоевского (см. п. 4)) позволяет осторожно заключить, что текст «Речи...» был завершен скорее всего в марте 1881 г. и, следовательно, не был полностью тождествен устной речи *С.*, сказанной на ВЖК 30 января 1881 г.

* * *

В речах о Ф. М. Достоевском в Петербургском университете и на ВЖК *С.*, видимо, первым *после смерти* Ф. М. Достоевского публично признал писателя пророком и духовным вождем русского народа.

Но посмертная характеристика Достоевского как пророка не принадлежала исключительно *С.* В некоторых стихах, написанных в траурные дни, Достоевского несколько раз называли пророком и учителем. В статье, написанной, видимо, в конце 1880 – начале 1881 г., ранее смерти Достоевского, но опубликованной осенью 1881 г. С. А. Венгеров тоже примерял к Достоевскому титулы вождя и пророка. Но Достоевский не может быть умственным вождем современного поколения, уверяет он, поскольку «как мыслитель, как публицист, как человек, рассуждающий о непосредственных практических нуждах наших, он очень слаб и ис-

полнен всевозможных противоречий». Однако Достоевский, полагает Венгеров, безусловно сделался вождем нравственным, поскольку хотя «тому, как любить, какими путями прилагать любовь к действительности, Достоевский научить не может <...> но *самой* любви, глубине ее, искренности у кого же иного поучиться, как не у автора "Бедных людей", как не у автора "Записок из Мертвого дома", первого открывшего человеческий облик даже в звероподобных обитателях каторжных тюрем» (*Венгеров С. А.* Достоевский и его популярность в последние годы // Отклик. Литературный сборник. В пользу студентов и слушательниц Высших женских курсов города СПб. СПб., 1881. С. 291–292). С. А. Венгеров напоминает, что Достоевский любит читать на литературных вечерах пушкинского «Пророка». «В нем самом есть что-то пророческое, что-то не от мира сего, он сам обладает чудной тайной "глаголом жечь сердца людей", даже тех, чье сердце давно зачерствело» (Там же. С. 293).

Уже в начале февраля 1881 г. послышались возражения против возвеличивания умершего писателя до масштабов пророка. Публицист В. К. Петерсен, изначально планировавший опубликовать в «Литературном журнале» (еженедельнике *НВ*) критическую статью о романе «Братья Карамазовы»[5], после похорон Достоевского посчитал, что неуместно предлагать ее редактору *НВ* А. С. Суворину, поскольку тот уверен, что «торжество похорон есть дело "Нового времени"»[6]. Между тем сам Петерсен был «несколько сконфужен» тем, что «похороны талантливого писателя как-то неожиданно превратились в похороны пророка». Об этом Петерсен написал издателю газеты «Порядок» М. М. Стасюлевичу, поскольку «другие уже зарвались в прославлении пророка настолько, что и не замечают, как они сами стали ходить на руках»; он взывал к Стасюлевичу: «Допустите заступиться за разум!» (В. К. Петерсен – М. М. Стасюлевичу // Ф. М. Достоевский. Новые материалы и исследования. М., 1973. С. 544. (*ЛН*; Т. 86)).

В первую годовщину смерти Достоевского К. П. Победоносцев неодобрительно отозвался: «Все они подлинно думают и проповедуют, что Достоевский создал какую-то новую религию любви и явился новый пророк в русском мире и даже в русской церкви!» (письмо К. П. Победоносцева к Е. Ф. Тютчевой, 4 февр. 1882 // НИОР РГБ. Ф. 230. К. 4410.

---

[5] Владимир Карлович Петерсен (1842–1906) – журналист, по профессии военный инженер. Статья Петерсена «Вступление к роману "Ангела"» была напечатана под псевдонимом «Оникс», см.: Литературный журнал. 1881. № 6/7. «Порядок» – ежедневная политическая и литературная газета, издававшаяся М. М. Стасюлевичем в 1881 г. в Петербурге. Издание газеты было прекращено в январе 1882 г. Статья Петерсена здесь не появилась.

[6] В *НВ* в конце января – феврале 1881 г. были опубликованы материалы о Ф. М. Достоевском, в том числе о его смерти и похоронах, но характеристика умершего писателя как пророка в газете не встречается.

Ед. хр. 2. Л. 15 об.; цит. по: *Полунов А. Ю.* К. П. Победоносцев в общественно-политической и духовной жизни России. М., 2010. С. 219).

В известном печатном отклике о соловьевской «Речи...» Н. К. Михайловский[7] не просто пытался определить истинные заслуги Достоевского перед обществом, но одновременно возражал против соловьевской характеристики писателя как пророка. В статье «Жестокий талант»[8] (*ОЗ*. 1882. № 9, 10) Михайловский не соглашается считать Достоевского «одним из тех центров умственной жизни, к которым критика должна волей-неволей часто возвращаться в виду бьющего в них общего пульса», – и возражает *С.*, который, по его словам, «стремителен» и «действует наскоком» (Там же. № 9. С. 81 (2-я паг.)). «Мне попалась как-то, – продолжает критик, – литографированная речь или лекция г. Соловьева о знаменитом покойнике. Она была построена приблизительно так: в мире политическом данной страной управляет всегда в конце концов один человек; то же самое и в мире нравственном: здесь всегда есть один духовный вождь своего народа; этим единым вождем был для России Достоевский; Достоевский был пророк божий! Я ручаюсь за слова "пророк божий" и за конструкцию этих размышлений». Критик характеризует и манеру размышления *С.* – «если можно назвать размышлениями переправу по жердочкам и грациозные прыжки с одной жердочки на другую без всякой мысли о том, чтобы как-нибудь укрепить их и связать». Как бы то ни было, «г. Соловьев на том берегу и торжественно и победоносно кричит: вот пророк божий!». Михайловский отмечает, что объявление Достоевского пророком оказалось безрезультатным не только применительно к писателю, но и для попытки самого *С.*, который отсутствует теперь на общественной сцене, обратить себе на пользу славу Достоевского: «Какие-то совсем другие люди занимают сцену, а "пророка божия" не поминают в своих молитвах даже те, кто так или иначе хотел примазаться к имени Достоевского на его свежей могиле».

Смерть Достоевского, отмечает Михайловский, вызвала много шума, но «шумом всё и кончилось». Шум был поднят, утверждает критик, с одной стороны – «плакальщиками, людьми особенно умиленно настроенными», а с другой – «более или менее тонкими политиканами»

---

[7] Он неоднократно возражал *С.* ранее, см.: Наст. изд. Т. 1. С. 276–279; Т. 3. С. 455–457.

[8] *С.* ответил на статью Михайловского полемической заметкой «Несколько слов по поводу "жестокости"», которую в 1883 г. передал А. Г. Достоевской; см.: НИОР РГБ. Ф. 93/II. К. 8. Ед. хр. 120 а, опубл.: Новый мир. 1989. № 1. С. 280–284; *Соловьев В. С.* Философия искусства и литературная критика / Сост. и вст. ст. Р. А. Гальцевой и И. Б. Роднянской; Комм. А. Носова. М., 1991. С. 265–271. В феврале 1884 г. *С.* сообщил А. Г. Достоевской, что не считает возможным «в своей книжке («Три речи в память Достоевского». – *Ред.*) соединять имя Достоевского с именем г. Михайловского» (Там же. С. 630). В упомянутой заметке не содержится ответа *С.* на критику Михайловским публикуемой здесь «Речи...».

(Там же. С. 82). «Достоевский в последнее время перед смертью изображал из себя какой-то оплот официальной мощи православного русского государства в связи (не совсем ясной и едва ли самому Достоевскому понятной) с некоторым мистически народным элементом. Ну, кто пожелал, тот в этих направлениях и примазался к имени крупного художника, в самый момент смерти загоревшемуся таким, казалось, ярким огнем. Прошло несколько времени, и где же вы теперь найдете у гг. Аксакова, Каткова и иных следы их стенаний и разодранных на могиле Достоевского риз? Где те поучения, которые они черпают в трудных случаях из творений столь прославленного учителя? Я, впрочем, отнюдь их в этом не виню. Они виноваты только в том, что раздули или старались раздуть значение талантливого художника до размеров духовного вождя своей страны ("пророка божия"). Но если облыжно созданный вождь никуда не ведет их, то это вполне натурально» (Там же. С. 82–83).

Для подтверждения своей мысли Михайловский указывает, что за полтора года, прошедших со дня смерти писателя, никто из «плакальщиков» и «политиканов» в трудных ситуациях не вспомнил с надеждой о Достоевском: «<...> он бы выручил, он бы научил, показал свет! Ничего подобного не было, а со смерти Достоевского прошло <...> полтора года. Это время слишком короткое, чтобы забыть духовного вождя и божия пророка, и слишком продолжительное, чтобы не было случая со скорбным вздохом вспомнить о помощи, которую пророк оказал бы, если бы был жив. А припомните-ка, какие это были полтора года – волосы на голове дыбом встанут!». «Но Бог с ним, с этим вздором о роли Достоевского как духовного вождя русского народа и пророка, – заключает Михайловский. <...> Достоевский просто крупный и оригинальный писатель, достойный тщательного изучения и представляющий огромный литературный интерес» (Там же. С. 83).

Таким образом, Михайловский посчитал легковесным («переправа по жердочкам...» и т. д., см. выше) и, видимо, случайным соловьевское понимание пророка и его роли в обществе. На наш взгляд, данная соловьевская характеристика не была случайной.

Скорее всего, *С.* было известно, что после выступления Достоевского в Обществе любителей российской словесности с Пушкинской речью писателя назвали пророком (об этом см. в письме Ф. М. Достоевского к С. А. Толстой 13 июня 1880 г. (*Достоевский Ф. М.* ПСС. 30 (1). С. 188), написанном в ответ на коллективную телеграмму С. А. Толстой, Ю. Ф. Абаза, С. П. Хитрово и *С.*, приветствовавших выступление с Пушкинской речью (10 июня 1880; см.: Ф. М. Достоевский. Новые материалы и исследования. С. 509; с исправлениями: Наше наследие. 1991. № 6. С. 69 (прим.)).

Слово «пророк» и функция пророка оставались живыми в культурной памяти и сознании русского образованного общества. Так, Достоевский в последние два года своей жизни неоднократно выступал на литературных вечерах с чтением пушкинского «Пророка» (см. ниже). В речи на юбилейном пушкинском заседании Общества любителей российской

словесности он говорил о пророческой роли А. С. Пушкина, причем назвал Пушкина пророком и много раньше – в повести «Зимние заметки о летних впечатлениях» (1863), которую несомненно прочитал *С.*

С. мог учитывать и то, например, что званием пророка и учителя стали награждать и кумира «нигилистов» Н. Г. Чернышевского. Так, М. Н. Катков 16 июня 1879 г., т. е. в не столь отдаленном прошлом, еще не ушедшем из памяти в начале 1881 г., писал об авторе романа «Что делать?», чрезвычайно популярном у молодежи: «Он (Н. Г. Чернышевский. – *Ред.*) изображал то, что видел в действительности в нигилистическом кружке, который чтил в нем своего патриарха, а теперь чтит в нем своего пророка. И действительно, автор "Что делать?" в своем роде пророк. Многое, что представлялось ему как греза, совершилось воочию: новые люди разошлись или сами собой, или разосланы на казенный счет по градам и весям, тщатся на практике осуществить уроки учителя, далеко превзойдя его надежды, еще запечатленные некоторой сентиментальностью» (Нигилизм по брошюре проф. Цитовича «Коран нигилизма. Что делали в романе "Что делать?"» // *МВед.* 1879, 17 июня. № 153; цит. по: *Катков М. Н.* Собр. соч.: В 6 т. СПб., 2010. Т. 1 / Под общ. ред. А. Н. Николюкина. С. 689).

Выясняется, таким образом, что пророк понимался главным образом как провидец, а пророки, провозглашенные разными общественными мнениями, провидели разное будущее. Не ставя целью изучение наблюдавшегося «соревнования пророков», можно заключить, что *С.* своими характеристиками Достоевского как «пророка» и «духовного вождя» русского народа хотел подчеркнуть должное направление общественного развития и мысли.

Но такого рода заключения возможны не только на конкретно-исторических основаниях. Ведь в работах самого *С.* слово «пророк» встречается по крайней мере начиная с 1878 г., и философ неоднократно останавливался на роли и отличительных качествах пророка. В 1878 г. в шестом чтении *ЧБ* (прочитанном 5 марта и опубликованном в сентябре того же года в *ПО*) *С.* называет ветхозаветных пророков «величайшими патриотами и вместе с тем величайшими представителями универсализма»[9], поясняя, что «если истинный патриотизм необходимо

[9] В этом смысле *С.* близок к Достоевскому, который, называя Пушкина пророком, имел в виду и «всемирную отзывчивость» поэта: «Это только у Пушкина, и в этом смысле, повторяю, он явление невиданное и неслыханное, а по-нашему, и пророческое, ибо... ибо тут-то и выразилась наиболее его национальная русская сила, выразилась именно народность его поэзии, народность в дальнейшем своем развитии, народность нашего будущего, таящегося уже в настоящем, и выразилась пророчески. Ибо что такое сила духа русской народности как не стремление ее в конечных целях своих ко всемирности и ко всечеловечности? Став вполне народным поэтом, Пушкин тотчас же, как только прикоснулся к силе народной, так уже и предчувствует великое грядущее назначение этой силы. Тут он угадчик, тут он пророк» (*Достоевский Ф. М.* ПСС. 26. С. 146–147).

свободен от народной исключительности и эгоизма, то <...> истинный универсализм <...> необходимо должен быть расширением или универсализацией положительной народной идеи, а не пустым и безразличным космополитизмом». Истинный универсализм, по мнению *С.*, невозможен без развития положительного партикулярного. Еврейские пророки, проникнутые «национальной идеей иудейства», именно поэтому «должны были понять ее как всеобщую, для всех предназначенную, – как достаточно великую и широкую, чтобы внутренно объединить собою все человечество и весь мир» (Наст. изд. С. 77). *С.* говорил о ветхозаветных пророках и тем самым – о настоящих, должных пророках, парадигме пророка.

В «Первой речи» из «Трех речей в память Достоевского» *С.* прямо связывает содержание понятия пророка с религиозной идеей. Он утверждает, что художники должны стать пророками, причем такими, чтобы не только религиозная идея владела ими, но и они сами владели ею и управляли ее земными воплощениями. Деятельность Достоевского *С.* характеризует здесь как пророческую: «Церковь как положительный общественный идеал, как основа и цель всех наших мыслей и дел, и всенародный подвиг как прямой путь для осуществления этого идеала – вот последнее слово, до которого дошел Достоевский и которое озарило всю его деятельность пророческим светом». А во второй речи в 1882 г. *С.* поясняет, что творят жизнь люди веры, мечтатели, утописты – «они же пророки, истинно лучшие люди и вожди человечества» (*СС*^{2}. 3. С. 198, 201), и к таким людям он относит Достоевского. Содержание пророчества Достоевского тоже религиозное, как следует из «Заметки в защиту Достоевского от обвинения в “новом” христианстве». Он пророчествовал о всеобщей гармонии, о торжестве Церкви, когда Бог будет всё во всех. По существу Достоевский, утверждает здесь *С.*, повторял только своими словами пророчества новозаветного откровения.

Позднейшие работы тоже показывают, что понятие пророка не было случайным у *С.* В статье «Славянский вопрос» (1884) *С.* пишет, что Христос как путь к истинной жизни является в трех достоинствах, которые издавна различались церковью, – в значении царя, первосвященника и пророка, причем поясняет, что понимает под «пророком» не прорицателя, а «свободного вдохновенного проповедника». Как пророк Христос исполнен Духа Святого, является носителем и начинателем новой свободной жизни.

В трактате «История и будущность теократии» *С.* рассматривает пророка как неотъемлемую часть истинной теократии, сочетающей в себе божественное и человеческое начала. Пророк является одним из действующих начал теократии, представляет собой богочеловеческое действие, синтез господствующего божественного и свободного человеческого начал, внутренне соединяющий их в свободной общественной власти, которая принадлежит «лучшим людям, истинным избранникам, или пророкам» (*СС*^{2}. 4. С. 502). Тем самым пророк внутренне сочетает

в себе священническую и мирскую власть. Но «в силу богочеловеческого характера теократии эта третья (пророческая) власть должна быть признана <...> совершеннейшею как полнейшее выражение богочеловеческого сочетания, как настоящее орудие *Грядущего Бога*» (Там же. С. 503). Пророк здесь – богочеловеческий избранник.

В рассмотренных случаях позднейшего истолкования понятия «пророк» оно неизменно помещается *С.* в религиозный и христианский контекст. В публикуемой же речи и двух записях университетской лекции *С.* на ту же тему религиозная составляющая пророка если и обнаруживается, то лишь на втором плане и скрыто – как присутствующая в частных характеристиках пророка и употребляемых для нее словах – целая истина, правда, вселенская любовь. Поэтому обвинение со стороны Михайловского в бессвязности и легковесности конструкции размышлений *С.* о пророке не лишено оснований: ведь основное содержание характеристики Достоевского как пророка *С.* оставил подспудным.

* * *

Произнесенная вместо лекции академического курса 1880/81 учебн. года[10] «Речь...» была одним из первых слов в память Ф. М. Достоевского, сказанных после его кончины 28 января 1881 г. В жанровом отношении она близка к надгробному слову. Соловьевская «Речь...» имела характер преимущественно перформативного жеста, обращенного к определенной аудитории. Об этом свидетельствует почти полное отсутствие в ней теоретической составляющей, развернутого указания на общность взглядов Достоевского с собственными концепциями *С.* и настойчиво проводимый тезис о Достоевском как пророке и духовном вожде русского народа, обращенный к молодежной публике и лишенный явных связей с концепциями самого *С.* Цель *С.* заключалась в том, чтобы сформулировать ценностные суждения, причем такие, которые уже стали, могут или должны быть общими для лектора и его слушате-

[10] Сообщение *С.* о работе над речью о Достоевском в недатированном письме к матери («Я был все это время и теперь продолжаю быть ужасно занят <...> лекции в университете, лекции на женских курсах, публичная речь о Достоевском, которую мне нужно написать всю дословно, а то не разрешают говорить» (*Письма.* 2. С. 34)) подразумевает, вероятно, «вторую» речь философа на литературных поминках по Достоевскому 1 февраля 1882 г. (см.: Наст. изд. Т. 5), а письмо относится к январю 1882 г. Ведь публикуемая в данном томе речь *С.* о Достоевском в конце января 1881 г. не была в собственном смысле слова «публичной» и потому не требовала специального разрешения Министерства народного просвещения (и тем самым – обязательного написания), а третью речь *С.* произнес в феврале 1883 г., когда уже не читал лекций ни в университете, ни на ВЖК. Других речей о Достоевском *С.* не говорил – за исключением надгробного слова (см. здесь же, прим. 19), которое, безусловно, не могло подразумеваться в цитированном письме.

лей. Их общие ценности выясняются из речей на похоронах Достоевского. Так, *С.* сказал: «<...> чем лучшим можем выразить свою любовь к нему, чем лучшим помянуть его, как если согласимся и провозгласим, что любовь Достоевского есть наша любовь и вера Достоевского – наша вера. Соединенные любовью к нему, постараемся, чтобы такая любовь соединила нас и друг с другом. Только тогда воздадим мы достойное духовному вождю русского народа за его великие труды и великие страдания» (Федор Михайлович Достоевский. Биография... С. 40). *С.* вторил петербургский студент Павловский: «Понесем же <...> от этой свежей могилы того гения добра, который слетел было по призыву Ф<ёдора> Михайловича на всех присутствовавших в Москве, во время его знаменитой, гениальной речи <...> лучшей наградой покойному будет, если ему, этому гению добра, опять слетевшему к нам сегодня проводить своего усопшего друга, мы не дадим улететь опечаленным, а понесем с собой в наши дома и исполним завет покойного, покончив наши дрязги и пререкания и в дружной работе будем двигать общее святое дело» (Там же. С. 42). Насколько можно судить по опубликованным речам, в других выступлениях (И. Л. Янышева, А. И. Пальма, О. Ф. Миллера) перформативный элемент если и присутствовал, то в гораздо меньшей степени.

В предисловии к книге «Три речи в память Достоевского» (1884) *С.* косвенно определил еще два обстоятельства, которые могли подтолкнуть его к выступлению по поводу смерти Ф. М. Достоевского: «то особенное влияние, которое он (Достоевский. – *Ред.*) имел в последние годы своей жизни, и то чрезвычайное впечатление, которое произвела его смерть» (*СС*[2]. 3. С. 185). Важным обстоятельством, подвигнувшим *С.* выступить с «Речью...», был интерес обоих участников события «Речи...» – и преподавателя, и слушателей – к личности и мировоззрению Ф. М. Достоевского и понимание его общественной роли. Именно это было подчеркнуто в отчетах о речи, сказанной *С.* в Петербургском университете. *С.* сам принадлежал к молодому поколению, к которому прежде всего обращался Достоевский в «Дневнике писателя».

* * *

Перформативный характер выступления *С.* предполагал понимание им наличия взаимозаинтересованного отношения между Достоевским и молодежью. Образы молодых людей в произведениях Достоевского стали предметом специального критического анализа, особенно применительно к героям романов «Преступление и наказание», «Бесы» и «Подросток» (см.: *Замотин И. И.* Ф. М. Достоевский в русской критике. Варшава, 1913. Ч. 1. С. 86–113, 134–138, 143–144 и др.). Но мы упомянем здесь лишь некоторые *факты*, свидетельствующие о чрезвычайной популярности писателя в молодежной среде. Все они, видимо, были изве-

стны *С.*, который в конце 1870-х годов – 1881 г. дружил и тесно общался с Достоевским.

19 июля 1880 г. А. А. Киреев записал в дневнике о «рождающейся популярности» Достоевского среди молодежи (*Дневник Киреева.* К. 8. Л. 149 об.). Это наблюдение свидетельствует скорее об осторожности Киреева. В конце 1870-х годов – начале 1881 г. влияние Достоевского на молодежь достигло наивысшей точки и было весьма значительным. Вс. С. Соловьев отметил эту тенденцию уже в 1878 г.: «В последние два года Федор Михайлович занят был исключительно своим "Дневником писателя", который представляет собою до сих пор еще невиданное явление в нашей литературе. Это ежемесячные беседы писателя о самых интересных и жгучих вопросах текущей жизни сумели сильно подействовать в особенности на наше молодое поколение, которое с каждым днем больше и больше начинает ценить Достоевского как публициста. Многие из высказанных им мыслей получают огромное влияние на иные молодые умы и приносят большую пользу. Никто не умеет так говорить с нашей молодежью, как Достоевский; он относится к ее ошибкам и нравственным болезням не тоном строгого учителя и карателя, а тоном любящего отца, страдающего страданиями детей своих. Только такое отношение к молодости, ее ошибкам и заблуждениям и может принести пользу, – и эта заслуга Достоевского так велика, что поспорит с его заслугами как художника-романиста» (*Соловьев Вс. С.* Федор Михайлович Достоевский // Нива. 1878. № 1. С. 1–2).

В конце 1870-х – начале 1880-х годов петербургское суденчество часто устраивало благотворительные вечера, которые «вскоре вошли в моду в петербургском большом свете» (Л. Ф. Достоевская об отце (впервые переведенные главы воспоминаний) / Публ. С. В. Белова; Пер. с нем. Е. С. Кибардиной // Ф. М. Достоевский. Новые материалы и исследования. С. 305). В 1879–1880 гг. Достоевский неоднократно участвовал в вечерах в пользу различных учебных заведений. А. Г. Достоевская описала несколько таких вечеров. «На пасхе же (6 апреля 1879 г. – *Ред.*) Федор Михайлович читал в помещении Александровской женской гимназии в пользу Бестужевских курсов. Он выбрал сцену из "Преступления и наказания" <...> Курсистки не только горячо аплодировали Федору Михайловичу, но в антрактах окружали его, беседовали с ним, просили высказаться о разных интересовавших их вопросах, а когда в конце вечера он собрался уходить, то громадною толпой в двести или более человек бросились вслед за ним по лестнице до самой прихожей, где и стали помогать ему одеваться» (*Достоевская А. Г.* Воспоминания. М., 1971. С. 333).

«В 1880 году <...> ему пришлось много раз участвовать в литературных чтениях в пользу различных обществ, – вспоминала А. Г. Достоевская. – <...> В начале года я запомнила следующие его выступления. 20-го марта Федор Михайлович читал в зале городской думы в пользу

отделения несовершеннолетних С.-Петербургского дома милосердия. <...> Федору Михайловичу пришлось и на следующий день (21 марта) участвовать в зале Благородного собрания в пользу Педагогических курсов <...> Последним весенним чтением этого года был "Разговор Раскольникова с Мармеладовым", прочитанный мужем в Благородном собрании 28 марта в пользу Общества вспомоществования студентам С.-Петербургского университета. – Осенью 1880 года литературные чтения возобновились. Председатель Литературного фонда В. П. Гаевский, слышавший на Пушкинском празднестве чтение Федора Михайловича, уговорил его участвовать в пользу Литературного фонда 19-го октября, в день лицейской годовщины. Федор Михайлович прочел сцену в подвале из "Скупого рыцаря" <...> стихотворение "Как весенней теплой порой", а когда его стали вызывать, то прочел "Пророка", чем вызвал необыкновенный энтузиазм публики <...> 30 ноября в зале городского Кредитного общества был устроен вечер в пользу Общества вспомоществования студентам С.-Петербургского университета. Федор Михайлович прочел "Похороны Илюшечки" <...> я кругом себя видела скорбные и плачущие лица , и это не только у женщин. Студенты преподнесли мужу лавровый венок и проводили его большою толпою до самого подъезда. Федор Михайлович мог воочию убедиться, до чего его любит и чтит молодежь. Сознание это было очень дорого мужу» (*Достоевская А. Г.* Последний год (1880–1881) (Из «Воспоминаний») // Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. Т. 2 / Сост. А. С. Долинин. [Б. м.], 1964. С. 401–403).

Хрестоматийным стал рассказ о молодом человеке, упавшем в обморок после выступления Достоевского с речью на празднике, устроенном Обществом любителей российской словесности по случаю открытия памятника Пушкину в Москве: «Это была молния, прорезавшая небо. О силе впечатления, произведенного на слушателей, можно судить по тому, что зала буквально была свидетельницей истерических припадков; женщины плакали, а один молодой человек, потрясенный, стремительно, вне себя, бросился к оратору. Не найдя его там, потому что члены Общества вместе с оратором удалились тем временем в смежную с эстрадой залу, молодой человек вбежал туда и упал без чувств: несколько минут продолжался этот его нервный припадок» (Современные известия. 1880, 9 июня. С. 2). О том, как Достоевского после его выступления приветствовали слушательницы педагогических курсов, записал в дневнике М. А. Веневитинов: «<...> через залу к эстраде потянулась вереница дам, с трудом пробиравшаяся через столпившуюся в проходе между кресел публику и предводительствуемая большим зеленым венком с яркими лентами. Это были слушательницы педагогических курсов. Их допустили на эстраду, затем далее на сцену, где они под самым бюстом Пушкина при криках и топоте и махании платков всей залы возложили свой венок на Достоевского, под самым бюстом Пушкина, и несколько времени держали его над ним. <...> обаяние Достоевского

все еще действовало на публику, которая преследовала рукоплесканиями излюбленного своего писателя по мере того как, выходя из Собрания, он поочередно появлялся в боковых залах, на лестнице и даже на подъезде, до дверей которого его провожала толпа слушательниц педагогических курсов» (см.: Ф. М. Достоевский. Новые материалы и исследования. С. 505, 506); о впечатлении, произведенном им на студентов и слушательниц женских курсов, см. также в письмах И. С. Аксакова к О. Ф. Миллеру 14 июля 1880 г. и к Достоевскому 20 августа 1880 г. (Там же. С. 512, 515).

Сохранилось несколько писем молодых людей к Ф. М. Достоевскому, которые позволяют судить о содержательной стороне запроса, обращенного молодежью конца 1870 – начала 1880-х годов к Достоевскому.

23 марта 1877 г. студентка А. Г. Архангельская, в феврале 1877 г. высланная «за пропаганду» из Петербурга в Тульскую губернию под надзор полиции[11], написала Достоевскому. В этом письме важны, с одной стороны, содержание задаваемых вопросов, а с другой – характеристика личных качеств писателя, которые позволяли корреспондентке надеяться на адекватный ответ. Архангельская придерживается детерминистского взгляда на человеческое поведение: «всё в мире подчинено непреложным законам <...> относительно человека также существуют эти неизбежные законы, каждый момент его психической жизни управляется ими, и каждое душевное проявление есть неизбежный результат действующих на него причин, а потому если люди делают ошибки, то нельзя на них за то возмущаться». Однако люди испытывают различные чувства, и Архангельская задает вопрос: какое из отношений к происходящим событиям – бесстрастное или «согретое жаром чувства» – больше способствует прогрессу? Она подчеркивает, что понимает прогресс не в смысле Г. Спенсера – т. е. не «как переход от однородного к разнородному путем дифференцирования и интеграции», – а как достижение человеческого совершенства. Бесстрастный человек – более справедлив, менее подвержен ошибкам, однако он в то же время более безразличен. А страстный человек, хотя постоянно ошибается, «является более энергическим поборником хорошего и исправителем худого». При этом корреспондентка Достоевского полагает, что «ясно сознанное понятие» рано или поздно становится одной из сил, направляющих действия человека даже помимо его сознания. В конечном счете Архангельская останавливается на вполне умозрительном вопросе: «допустим даже, что определение относительной ценности обоих факторов и не имело бы практического значения для наших поступков, то и тогда все-таки можно заняться этим вопросом, поставивши его так: в каком на-

[11] См.: Деятели революционного движения в России: биобиблиографический словарь. М., 1929. Т. 2. Семидесятые годы. Вып. 1. А–Е / Сост. А. А. Шилов и М. Г. Карнаухова. Стлб. 58.

правлении идет теперь человечество; развивается ли в нем бесстрастно справедливое отношение к вещам или же страстно-деятельное?». Корреспондентка рассматривает человеческое поведение как вполне определяемое «средой», и о таком типе поведения Достоевский размышлял в «Дневнике писателя». Разрешить ее сомнения, уверена она, писатель может благодаря хорошему пониманию человеческой психологии, знанию прошедшей истории человечества и настоящего порядка вещей и сравнительной ясности для него будущего хода истории (А. Г. Архангельская – Достоевскому / Подг. текста и коммент. С. А. Ипатовой // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 11. СПб., 1994. С. 231–234. Цит. письмо: С. 232–233).

В июне 1878 г. к Достоевскому обратился студент юридического факультета Казанского университета А. Порфирьев (от имени кружка студентов) в связи с объявлением в декабрьском (1877 г.) выпуске «Дневника писателя» о приостановке издания «на год или на два». По словам студента, ему и его товарищам хотелось бы знать мнение Достоевского о многочисленных важных событиях последних 2–3 месяцев[12]: «...почему талантливый, понимающий переживаемую эпоху писатель не высказывает о совершившихся великой важности фактах своего слова. Ваше молчание нас огорчает, п<отому> ч<то> очень и очень для многих *необходимо* слышать Ваше слово об жгучих вопросах чреватого изумляющими явлениями времени» (Неизданные письма к Достоевскому // Достоевский. Материалы и исследования. Л., 1976. Вып. 2. С. 319–320; Подг. текста И. М. Юдиной; Комм. Т. А. Лапицкой). Несомненно, и потребность студентов, и их доводы свидетельствуют о признании ими духовного авторитета писателя.

Слушательница ВЖК А. Н. Курносова, посещавшая литературные вечера, на которых выступал Достоевский, написала Достоевскому в январе 1880 г., что окружающие люди верят в человека, в Христа как «недосягаемый идеал человека», и разбили в ней веру в Христа «как Бога всегда сущего»: «прошла вера в Христа, исчезла вера и в возможность хорошего на земле». Курносова не хочет стремиться к тому, к чему стремятся окружающие, считающие главным «хороший обед, сытый желудок, удовлетворение всех потребностей, какими наградила нас разумница природа». Курсистка объясняет, по какой причине обращается именно к Достоевскому: «Вы лучше, чем кто-либо другой, можете разъяснить все вопросы, касающиеся душевной жизни

---

[12] А. Порфирьев имеет в виду ряд событий: пересмотр условий Сан-Стефанского мирного договора под нажимом Англии, Австро-Венгрии и Германии на Россию; покушение в Киеве на товарища прокурора киевского округа Котляревского, организованное группой революционеров-народников; покушение В. Засулич на петербургского градоначальника Трепова и последовавший судебный процесс и др. (опираемся на комментарий к письму А. Порфирьева, составленный Т. А. Лапицкой).

человека <...> Вы помимо чисто физических потребностей человека признаете другие более высокие духовные потребности, Вы никогда не отрицали добродетель <...> подчас невольно поддаешься влиянию обстановки и все прекрасное кажется одной химерой, продуктом фантазии, вот тогда-то мне и особенно хочется услышать Ваше мнение, Ваш взгляд, который меня сильно может поддержать и направить в хорошую сторону – это я знаю по опыту: нет других книг, могущих иметь на меня такое благотворное влияние, как Ваши: "Идиот", "Братья Карамазовы", "Преступление и наказание", и Гюго "Miserables"» (см.: А. Н. Курносова – Достоевскому // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 10. СПб., 1992. С. 220–221; подг. текста и коммент. И. А. Битюгиной). Ф. М. Достоевский ответил А. Н. Курносовой 15 января 1880 г. (см.: *Достоевский Ф. М.* ПСС. 30 (1). С. 139–140). В «Дневнике писателя» 1876 г. (Июнь. Гл. вторая. V) Достоевский написал о курсистке, советовавшейся с ним о круге своего чтения и о возможности помочь воюющим сербам в качестве сестры милосердия.

Сразу после смерти Достоевского наблюдатели отмечали присутствие множества молодых людей в доме и на похоронах писателя (см., например: Современные известия. 1881, 2 февр. № 32; 3 февр. № 33, и здесь же резюме корреспондента газеты Ф. С-ча: «Вообще учащаяся молодежь на деле показала, как искренно, глубоко она любила Федора Михайловича и ценила его заслуги»). М. А. Рыкачев также написал А. М. Достоевскому 30 января 1881 г.: «Особенно много было молодежи, студентов, студенток. Сочувствие всех было поистине трогательно» (Достоевский. Материалы и исследования. Т. 1 / Ред. Г. М. Фридлендер. Л., 1974. С. 288).

В репортажах о похоронах Достоевского в петербургских газетах перечислялись многочисленные депутации от средних и высших учебных заведений различной специализации, в числе которых были и интересующие нас здесь ВЖК и Петербургский университет.

К. П. Победоносцев в письме к М. Н. Каткову 29 января 1881 г. сообщает, что Достоевский рассказывал ему об обращениях к нему молодых людей: «<...> Сегодня была первая панихида. <...> В комнатах не была проходу от толпы. Массу составляли молодые люди обоего пола, очевидно, студенческого звания: многие из них ходили к Федору Михайловичу <...> просить совета и разъяснения. Много писем этого рода получал он со всех концов России, о чем часто мне рассказывал» (Ф. М. Достоевский. Новые материалы и исследования. С. 534).

Студент Павловский у могилы Достоевского сказал, что Достоевский олицетворял нравственное совершенство, гармонию слова с делом, идеал честности и искренности, а кроме того: «Его нравственно-изящный образ недосягаем по своей высоте. Он будет всегда светить нам, молодежи, в нашей жизненной борьбе, всегда будет говорить о возможности сохранить чистыми и неприкосновенными веру в добро и чистоту души при всякой обстановке и среде жизни...» (Федор Михайлович Достоевский. Биография... С. 42).

Влияние Достоевского на молодежь подчеркнул в надгробном слове и О. Ф. Миллер, преподававший в Петербургском университете и на ВЖК (Там же). На похоронах Достоевского было прочитано присланное О. Ф. Миллеру стихотворение неизвестной слушательницы ВЖК, выступили со стихами два студента (Там же. С. 43–44), известно также стихотворение «На смерть Достоевского», написанное слушательницей ВЖК Н. Н. Барт (Там же. С. 49–50).

Б. М. Маркевич, завершая рассказ о последних минутах жизни Достоевского, писал: «Нужно ли напомнить, в какой рост вырос он пред всею Россией на Пушкинском празднике?.. Молодежь чувствовала, видела, признавала в нем *учителя*, и влияние его на нее – на этих детей отцов-Базаровых – росло с каждым годом все сильнее и сильнее... Для нее начал он опять издание своего *Дневника*[13], за которым застала его смерть...» (Там же. С. 28).

Подчеркивалось единение «отцов и детей» на похоронах Достоевского: «Никогда еще Россия не видела таких многолюдных проводов, какие пришлись на долю Ф. М. Достоевского, вполне заслужившего те искренние чувства, какие выразились в участии всей петербургской учащейся молодежи, собравшейся проводить своего любимого учителя до места вечного покоя. Никогда еще у нас на Руси не высказывалось того единства учащих и учащихся, какое оказалось на этот раз. <...> Это были национальные русские проводы национального русского писателя. Учащейся молодежи предоставлен был самый широкий простор относительно участия в этой процессии» (Там же. С. 29).

Успех Достоевского, причем прежде всего в молодежной среде, современники отмечали не только применительно к конкретным обстоятельствам, но и в более общем плане. Так, историк литературы С. А. Венгеров в статье, которая почти целиком была написана при жизни Достоевского, назвал успех, каким пользовался писатель в 1880-х годах, «огромным», «внезапным, жгучим», «необычайным» (*Венгеров С. А.* Указ. соч. С. 277, 278). «Если вы когда-нибудь бывали на литературных вечерах с участием Достоевского, писал Венгеров, то, конечно, заметили, кому принадлежит инициатива бешеных аплодисментов и бурных оваций, сопровождающих каждый раз чтение его. Студенты, студентки, курсистки и вообще "оплот нигилизма" – учащаяся молодежь – вот кто беснуется, вот кто повышает температуру залы и разгоняет холод петербургской сдержанности. <...> Овации <...> не что иное, как наглядное выражение живой связи, в последнее время так крепко установившейся между автором "Дневника писателя" и молодым поколением наших дней» (Там же. 278–279).

---

[13] Вероятно, Маркевич говорил об этом со слов самого Ф. М. Достоевского, с которым в 1879–1880 гг. почти еженедельно встречался у С. А. Толстой.

Первые попытки объяснения чрезвычайной популярности Достоевского в молодежной среде в конце 1870-х – начале 1880-х годов были сделаны тогда же. Основную проблему такого объяснения сформулировал сам Достоевский в письме к К. П. Победоносцеву 24 августа 1879 г.: «Мое литературное положение <...> считаю я почти феноменальным: как человек, пишущий зауряд против европейских начал, компрометировавший себя навеки "Бесами", то есть ретроградством и обскурантизмом, – как этот человек, помимо всех европействующих, их журналов, газет, критиков, всё-таки признан молодежью нашей, вот этою самою расшатанной молодежью, нигилятиной и проч.? Мне уж это заявлено ими, из многих мест, единичными заявлениями и целыми корпорациями. Они объявили уже, что от меня *одного* ждут искреннего и симпатичного слова и что меня одного считают своим *руководящим писателем*. Эти заявления молодежи известны нашим <...> разбойникам пера и мошенникам печати, и они очень этим поражены» (*Достоевский Ф. М.* ПСС. 30 (1). С. 121).

В 1878 г. В. П. Буренин отметил искреннюю солидарность Достоевского с молодым поколением по вопросу об интеллигенции, народе и их взаимоотношении, приглашал молодежь «прислушаться к искреннему и прочувствованному слову автора "Дневника", чтобы не подпадать под влияние пустого, формального либерализма» (*НВ*. 1878. № 681; цит. по: *Замотин И. И.* Указ. соч. С. 211–212).

Обозреватель либерального «Голоса» в отделе «Литературная летопись» в связи с романом «Братья Карамазовы» размышлял о популярности Достоевского в целом, но это рассуждение применимо к молодежи: «Достоевский плывет против течения. Он пишет не только в таком духе, но и в таком тоне, что неминуемо должен восстановить против себя большинство читателей; мало сказать, что он не льстит модному либерализму, но буквально дразнит и бесит читателя парадоксами, направленными против самых заветных убеждений значительного большинства современных людей, и все это в такой угловатой форме, с такою желчью и ожесточением, что, по-видимому, и нейтральный, равнодушный к "направлениям" читатель порою должен терять терпение и становиться в ряды противников г. Достоевского. А на деле выходит наоборот <...> г. Достоевский приобретает все новых сторонников и прозелитов. Остается одно: остается объяснить явление силою его таланта, искренностью его убеждений, отвагою и дерзостью его борьбы с современными воззрениями и, конечно, отчасти тем обаянием, которое производит парадокс, когда его высказывают отчаянно и с беззаветною решительностью» (Голос. 1879. № 156).

Народник С. А. Венгеров полагал, напротив, что один литературный талант Достоевского не может объяснить его популярность среди молодежи. Венгеров спрашивает: «Так в чем <...> кроется та магическая сила, которая заставляет нашу молодежь, столь чуткую ко всему прогрессивному, заключить душевный союз с писателем, имеющим много точек соприкосновения с самым мрачным обскурантизмом?» (*Венге-*

ров С. А. Указ. соч. С. 279). Под обскурантизмом Венгеров подразумевает «ненависть к "либералам" <...> коленопреклонение пред старцами Зосимами <...> пропаганду похода на Царь-Град[14]» (Там же. С. 278). Для настоящего успеха, полагает Венгеров, «нужно уловить нарождающееся настроение, нужно придать ему кровь и плоть. А без подготовленной почвы в умах и сердцах никакой талант не вывезет» (Там же. С. 282). Полемизируя с Достоевским, полагавшим, что общество устало от «либерального хихикания над Россией»[15], Венгеров утверждает, что успехом среди молодежи Достоевский обязан как раз тем сторонам своей деятельности, которые наиболее чужды его друзьям-славянофилам.

Объяснение феномена популярности Достоевского Венгеров усматривает в душевном строе детей поколения 1860-х годов, времени «трезвой правды». Молодые люди того времени справились с задачей отрицания и разрушения, однако заплатили за это односторонностью душевного склада, в котором выдавались неспособность к объективности, нетерпимость, сектантская злоба. Поэтому в 1860-х годах «Достоевский не избег общей участи людей "сороковых годов", которые огульно были зачислены в ретрограды» (Там же. С. 285). Критик перечисляет особенности общественной и писательской позиции Достоевского, о которых забыли люди 60-х годов (и именно их, как полагает Венгеров, смогли оценить молодые люди конца 1870-х – начала 1880-х годов): «Достоевскому не были засчитаны ни "Бедные люди", ни "Записки из Мертвого дома". Забыли, что еще много, много лет до расцвета либерализма Достоевскому стало невыносимо душно в окружавшей его атмосфере старого режима; забыли, что с редкой последовательностью глубокого нравственного чувства Достоевский уже давным-давно дошел до самого корня вещей и не остановился пред самыми крайними выводами; забыли, что униженные и оскорбленные не имели в русской литературе и в русском обществе более красноречивого, более искреннего, более преданного адвоката, чем Достоевский; забыли, наконец, что лучшие годы человеческой жизни, перспектива только что блистательно начавшейся литературной карьеры были сознательно загублены Достоевским под влиянием того глубокого убеждения, что человек человеку брат, а не волк, что следует положить душу свою за благо ближнего» (Там же. С. 285).

---

[14] См. о стремлении некоторой части русского общества вернуть христианству храм Св. Софии в Константинополе в связи с позицией *С.*: Наст. изд. С. 489–492.

[15] В августовском 1880 г. выпуске «Дневника писателя» Достоевский, отвечая на критику А. Д. Градовским Пушкинской речи, утверждал, что серьезность общественной реакции на его выступление состояла в том, что в обществе «ярко и ясно объявились новые элементы», появились люди, жаждущие подвига, дела: «Значит, не хочет уже общество удовлетворяться одним только нашим либеральным хихиканием над Россией, значит, мерзит уже учение о вековечном бессилии России! Одна только надежда, один намек, и сердца зажглись святою жаждою всечеловеческого дела, всебратского служения и подвига» (*Достоевский Ф. М.* ПСС. 26. С. 172, 173).

В конце 1870-х годов молодые люди стали остро ощущать недостаточность отрицания и «голого скептицизма». Под влиянием обстоятельств русской истории в русском обществе развился «фантастический идеализм» (Там же. С. 288). Корни идеализма русской молодежи Венгеров усматривает «в натуре русской, в недрах русского народного духа», в присущем народу «стремлении к всеисчерпывающей любви и к действительному братству <...> в страстном стремлении устроить общественный строй на началах любви и братства» (Там же. С. 287). Состояние общественного сознания, окраску которому придает сознание молодежи, Венгеров характеризует следующим образом: «<...> ни одна эпоха русской истории не видела такого грандиозного проявления идеализма, как именно последние 10 лет. Мы говорим, конечно, об эпохах в жизни русской интеллигенции. Народ уже переживал такие эпохи фантастического идеализма <...> Самые отдаленные идеалы казались близко осуществимыми, для самых отдаленных мечтаний приносились самые реальные жертвы и твердая решимость положить душу свою за благо ближнего становится почти массовым свойством <...> всё, что было нравственно-свежего за последние годы, всё, что не потеряло в погоне за корыстью человеческого облика, пристало если не делами, так, по крайней мере, помыслами к новому течению русской общественной мысли, к страстному желанию во что бы то ни стало сделать правду и справедливость основою общественного строя» (Там же. С. 288, 289). В этой характерной особенности современного поколения, в его желании основать общественный строй на любви и братстве критик видит «причину успеха Достоевского в последние годы, успеха, росшего по мере того, как вырастало и крепло в лучшей части русского общества его новое настроение» (Там же. С. 290). «Как о частном выводе из идеи правды и справедливости, из идеи всеобъемлющего братства» Венгеров упоминает о народолюбии Достоевского, которое несомненно привлекало к себе души молодого поколения. Кроме того, причину популярности писателя Венгеров видит в его искренности и уверенности в торжестве идеалов: «И аплодирующие так бешено Достоевскому на литературных вечерах, и тот молодой человек, который упал в обморок после московской речи его, все они чувствуют и сознают, что великолепные слова Достоевского о любви и братстве не являются у него красивою фразою, что он таки вполне искренно и с твердою надеждою на успех хочет сделать их основою общественного быта. Что же удивительного, если подобное подведение итога литературно-общественной деятельности Достоевского доставляет ему самых горячих поклонников среди наиболее чутких элементов нашей общественной жизни» (Там же. С. 292).

Критик особо оговаривает, что в деле любви к людям и в народолюбии молодое поколение не обращается к Достоевскому в поисках средств практического осуществления любви, а лишь «удивляется глубине и искренности его чувства <...> только благоговейно преклоняется пред фанатическою преданностью Достоевского интересам серого, "смердящего" мужика» (Там же. С. 294).

С. А. Венгеров не упоминает народную веру в Христа, которая была особенно дорога Достоевскому, и «любовь и братство», которые, как утверждает литератор, молодежь хотела бы положить в основание общественного строя, в его статье оказываются оторванными от их более глубоких, не субъективных только корней, усматриваемых Достоевским.

Были предложены и другие объяснения влиятельности Достоевского среди молодежи. Так, К. П. Победоносцев 29 января 1881 г. писал М. Н. Каткову: «Он (Достоевский. – *Ред.*) имел в себе огонь, от коего многие загорались теплотой и светом... Влияние его на молодых людей было великое и благодатное». Достоевский любил молодежь «не праздно, как журнальные ее печальники, а *болезненно* и жаждал извлечь ее горькой, но живой истиной из тех дебрей, куда загоняют ее лживые пророки» (НИОР РГБ. Ф. 230. К. 9. Ед. хр. 47. Л. 34–35. Цит. по: *Полунов А. Ю.* К. П. Победоносцев в общественно-политической и духовной жизни России. С. 157).

И. С. Аксаков усматривал причины очевидного успеха Достоевского и его речи о Пушкине среди молодежи в назревшей смене идеалов, в прямом влиянии истины на души слушателей и нравственной высоте идеалов, очерченных писателем. Об этом он написал 14 июля 1880 г. О. Ф. Миллеру: «Весьма простая вещь – воздать должное Татьяне за соблюдение верности мужу и спросить по этому случаю публику: можно ли на несчастии другого созидать свое счастие? Но грянувший от публики взрыв сочувственных рукоплесканий, что же он значил, как не опровержение всех теорий о свободных любвях и всех возгласов Белинского к женщине по поводу Татьяны <...> и всего этого культа *страсти*?! Когда девицы высших курсов тут же устремились к Достоевскому с выражением благодарности, что́ привело их в восторг? Они сами не могли бы отдать себе ясного отчета: это было неотразимое действие истины непосредственно на душу, это была своего рода радость эмансипации от безнравственности коверкающих их доктрин, возвращения к своему нравственному первообразу. Вероятно, всем им, бедным, досталась или достанется еще от профессоров <...> уже к вечеру, Ковалевские[16], Глебы Успенские и т. п. повесили носы, вероятно, выругали себя сами за то, что "увлеклись", и стали думать о том, как бы сгладить, стушевать или перетолковать в свою пользу все случившееся. Мне передавали сами студенты возникшие между ними потом разговоры: "А ведь знаете,

[16] Вероятно, И. С. Аксаков имел в виду Максима Максимовича Ковалевского (1851–1916) – юриста, историка и социолога, который в 1877–1887 гг. был доцентом и профессором (с 1880 г.) Московского университета. Ковалевский читал, в частности, курс государственного права стран Западной Европы, говорил о ненавистных Кирееву конституциях. Пользовался большой популярностью у студентов. См.: *Ковалевский М. М.* Мое научное и литературное скитальчество // Русская мысль. 1895. № 1; *Щетинин Б. А.* М. М. Ковалевский и Московский университет в 80-х годах // Исторический вестник. 1916. № 5; *Лукьянов.* 3 (1). С. 154–160.

господа, куда мы с нашим восторгом по поводу Достоевского влетим: в мистицизм!" Но если бы даже два десятка душ удержали в себе благотворное воздействие речи Достоевского, и то слава богу» (Ф. М. Достоевский. Новые материалы и исследования. С. 512).

Вскоре после Пушкинской речи Достоевского А. А. Киреев записывает, что говорил с И. С. Аксаковым о положении университетской молодежи, и характеризует особенность положения Достоевского, производящую большое впечатление на молодежь и связанную с изменением взглядов писателя: «Акс<аков> вполне подтверждает отчаянное положение университетов. Разные Ковалевские и С° подличают перед молодежью, стараются, правда, ее удержать от демонстраций, но не тем, что объясняют ей, что демонстрации *не хороши*, незаконны etc. ... а, мол, не своевременны!! "Я с Вами конечно согласен, но теперь еще не время, видите какие смутные обстоятельства" etc. ... – Аксаков вполне подтверждает как то, что "начальство" тянет молодежь в яму, так и то, что молодежь очень бы желала выйти на другую дорогу, видеть не одно лишь отрицание, а и что-либо положительное, в этом отношении речь Достоевского была, по словам Аксакова, крупным событием. Достоевск<ий> ex-каторжник, ex-революционер и вдруг говорит и про идеалы, и про обязанности, и про Бога!!.. Этого молодежь давно не слыхала!!» (*Дневник Киреева*. К. 8. Л. 142–142 об.; запись 23 июня 1880 г.).

А. А. Киреев связывал популярность Достоевского в молодежной среде с его религиозными идеалами, «консервативным направлением» и громадным талантом и усматривал в ней антинигилистический потенциал (см.: Ф. М. Достоевский. Новые материалы и исследования. С. 515). Именно вера в Христа, подчеркивал Киреев, определяла любовь Достоевского к народу и молодежи. В день похорон Достоевского А. А. Киреев отметил, что *С.* в надгробном слове сделал акцент на христианском мировоззрении писателя: «Погребение. В большинстве речей, глубоко прочувствованных, слышится определенный Grundton (основной тон (*нем.*). – *Ред.*) – Дост<оевский> был христианином, в особенности речь Янышева[17] и Соловьева. С<оловьев> прекрасно выставил на вид, что Дост<оевский> не ins Blaue hinein (наугад, наобум, *здесь*: неосознанно, безотчетно (*нем.*). – *Ред.*) любил народ, молодежь, *чувством*, а имел определенную *доктрину*, а имен<но> *доктр<ину> христианскую*»[18] (*Дневник Киреева*. К. 8. Л. 200; запись 1 февр. 1881 г.).

---

[17] Слова И. Л. Янышева: Федор Михайлович Достоевский. Биография... С. 36–37.

[18] *С.* сказал, в частности: «Действительность Бога и Христа открылась ему во внутренней силе любви и всепрощения и эту же всепримиряющую и всепрощающую силу любви проповедовал он как основание для соединения всех людей в одно вселенское братство, для осуществления на земле того царства правды, которого он жаждал и к которому стремился всю свою жизнь» (Там же. С. 40).

Итак, предложенные в начале 1880-х годов объяснения влияния Достоевского на молодежь связывают последнее с личностью и личными качествами писателя, его любовью к народу, гуманными идеалами, проповедью любви к людям (С. А. Венгеров, «Голос») – или с его верой в Христа, солидарностью с религиозными идеалами русского народа, с его христианскими ценностями, проповедью бесконечной (христианской) любви, служением настоящей истине (христианству) (К. П. Победоносцев, А. А. Киреев, И. С. Аксаков (упоминаем здесь лишь те определяющие моменты влияния Достоевского, которые отличаются в разного типа объяснениях)).

Безусловно, *С.* в публикуемой «Речи...» опирался на понимание правомерности всех приведенных выше объяснений популярности Достоевского у молодежи и старался сохранить равновесие между «народнической» и «религиозной» любовью к народу, между образами писателя «в кандалах» (а имеются сведения о том, что курсистки на похоронах Достоевского несли кандалы в знак уважения к его «революционному» прошлому, см.: *Волгин И. Л.* Последний год Достоевского: исторические записки. М., 2010. С. 623) и писателя-христианина. Такая установка *С.* отражала текучесть и восприимчивость сознания молодого поколения 1870-х – начала 1880-х годов, времени жажды положительных и созидательных идеалов (об идеализме молодых людей в эти годы см. выше свидетельство С. А. Венгерова) и активных поисков в диапазоне от позитивизма и социализма до идеалистической и мистической метафизики и христианства (об этом см.: *Никифоров Н.* Петербургское студенчество и Влад. Серг. Соловьев // *ВЕ.* 1912. № 1). Состояние сознания молодого поколения во многом и до той или иной степени совпадало со сменой идеалов и в жизни Достоевского, и у самого *С.*, что создавало возможность духовного континуума, над выстраиванием которого трудились и писатель, и (до 1882 г. включительно, т. е. до оставления преподавания) философ.

К. П. Победоносцев написал цесаревичу об осиротевшей со смертью Достоевского русской молодежи: «Вчера вечером скончался Ф. М. Достоевский. Мне он был близкий приятель, и грустно, что нет его. Но смерть его – большая потеря и для России. В среде литераторов он – едва ли не один – был горячим проповедником основных начал веры, народности, любви к Отечеству. Несчастное наше юношество, блуждающее, как овцы без пастыря, к нему питало доверие, и действие его было весьма велико и благодетельно. Многие обращались к нему, как к духовнику, словесно и письменно. Теперь некому заменить его» (Письма Победоносцева к Александру III. М., 1925. Т. 1. С. 310).

Между тем знакомый К. П. Победоносцева и *С.* А. А. Киреев полагал, что преемником Достоевского с точки зрения воздействия на молодежь в христианском и идеальном направлении мог бы стать *С.*: «Вчера вечером скончался Достоевский! Страшная потеря! Незаменимая! Он один не популярничал, не подличал перед молодежью (говорю о Пе-

тербурге, в Москве есть Аксаков, отчасти есть влияние на молодежь и у Каткова). Здесь есть in spe (как надежда на будущее (*лат.*). – *Ред.*) Соловьев, но ему необход<имо> укрепиться» (*Дневник Киреева.* К. 8. Л. 199 об.; запись 29 янв. 1881 г.). Если принять во внимание, что *С.* стремился воздействовать на мировоззрение учащейся молодежи (см.: Наст. изд. С. 582 и сл.; *Никифоров Н.* Указ. соч.), то суждение А. А. Киреева следует признать верным. Да и публикуемая «Речь...» оставляла возможности для развертывания взглядов Достоевского, изложенных в ближайшей для молодежи форме, в направлении собственных концепций *С.*, и дальнейшие шаги философ сделал в цикле речей о Достоевском (см. ниже, а также: Наст. изд. Т. 5).

К 1881 г. *С.* и Ф. М. Достоевского связывали годы (начиная с 1873 г.) знакомства, дружбы и взаимного идейного влияния (см.: *Викторович В. А.* Достоевский и Вл. Соловьев // Достоевский и мировая культура. СПб., 1993. Ч. 2. С. 5–31; *Радлов Э. Л.* Соловьев и Достоевский // Ф. М. Достоевский: статьи и материалы. Пб., 1922. С. 155–172). Публикуемая «Речь...» лишь свидетельствует об общих ценностях Ф. М. Достоевского и *С.*, выработавшихся к моменту смерти писателя. Однако в этой «Речи...» *С.* впервые публично рассматривает жизнь и творчество Ф. М. Достоевского.

На титульном листе книги «Три речи в память Достоевского» *С.* поместил указание на годы их создания: 1881–1883 гг. Даты выступления со второй и третьей речами (1 февр. 1882 и 19 февр. 1883 г. соответственно) указаны в их подзаголовках. Входящее в состав книги «Предисловие» было написано (хотя специального указания и не имеется) наверно в момент ее подготовки к изданию, т. е. в конце 1883 или в начале 1884 г. (ценз. разр. книги – 5 марта 1884 г.). Помещенная в этом же издании «Заметка в защиту Достоевского от обвинения в "новом" христианстве (против К. Леонтьева)» впервые была напечатана под заглавием «Несколько слов о брошюре г. Леонтьева "Наши новые христиане"» в 1883 г. (Русь. № 9). Следовательно, к 1881 г. может относиться только первая речь, об обстоятельствах произнесения которой *С.* не сообщил. В 1881 г. было опубликовано два текста *С.* о Достоевском: помещаемая в данном томе «Речь...» и надгробное слово[19]. Последнее было в значительной части воспроизведено с поправками в Предисловии к «Трем речам...» с примечанием: «Из слов, сказанных на могиле Достоевского 1 февраля 1881 г.» (*СС*[2]. 3. С. 186), но воспроизведенная часть формально представляла собой цитату из одного текста, приведенную в другом тексте. Видимо, помещая на титульном листе книги «Три речи...» дату «1881»,

[19] [Слово, сказанное на могиле Ф. М. Достоевского], впервые: *НВ.* 1881, 3 февр. № 1773; в тот же год: Федор Михайлович Достоевский. Биография... С. 39–40. (Ценз. разр.: 6 февр. 1881 г.); также: Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского. С портр. Ф. М. Достоевского и прилож. СПб., 1883. Прилож. С. 93–94.

С. не имел в виду слово, сказанное на могиле Ф. М. Достоевского. Правда, *С.* и не утверждал, что «Первая речь» (из книги «Три речи...») вообще была публично произнесена. Но все же в 1881 г. *С.* произнес речь в память Достоевского – она публикуется в данном томе; и первая дата на титульном листе – 1881 г. – каким-то образом связывает «Первую речь» и публикуемую здесь «Речь...», поскольку не было другого реального события речи *С.* о Достоевском в 1881 г.

Действительно, две речи – произнесенная в 1881 г. и опубликованная в 1884 г. – имеют несколько общих элементов, каковы, в частности, тезис о Достоевском как пророке и характеристика роли и качеств пророка (см. выше), описание жизненного и творческого пути писателя и ряда его сочинений, разъяснение общественной роли Достоевского, анализ его понимания положительного общественного идеала. Имеются и различия. Перечисленные объединяющие темы получают в «позднейшей» речи 1881 г. более широкие очертания, более развернутую и завершенную теоретическую форму и сближаются с собственными соловьевскими концепциями – пониманием смысла искусства, роли пророка и общественного идеала (и Церкви). В речи, изданной в 1884 г., *С.* принимает во внимание общественные события, произошедшие после выступления с «Речью...» в конце января 1881 г., главным образом – убийство членами «Народной воли» Александра II 1 марта 1881 г. и рост в России революционного насилия, и потому обращается к романам о молодых людях «Преступление и наказание» и «Бесы», в которых рассматриваются темы насилия и которые не были упомянуты в «Речи...» 1881 г. В «Первой речи», в отличие от текста 1881 г., проводится сравнение предмета творчества Достоевского с художественным миром И. С. Тургенева, И. А. Гончарова и Л. Н. Толстого. Здесь *С.* высказывает также свои взгляды на роль личности в общественном движении, не получившие выражения в «Речи...» 1881 г. Наконец, рассматриваемые речи – два разных текста, где по-разному выражаются даже одни и те же мысли.

В позднейших «речах» о Достоевском[20] *С.* выстраивает общий с Достоевским историософский и метафизический контекст через осмысление ключевого, с его точки зрения, прозрения писателя, который увидел религиозный смысл общественных движений и самого общества, связал общественный идеал с христианской истиной, выяснил необходимость солидарности общественных сил на религиозном основании и понял религиозно-нравственное назначение художника. *С.* подчеркнул, что в общественном идеале всеобщей солидарности главным было его религиозно-нравственное, а не национальное значение. *С.* утверждал универсальный характер и универсальную ценность христианской

[20] См.: *Соловьев В. С.* Три речи в память Достоевского. М., 1884. См. также комментарий: Наст. изд. Т. 5.

истины (как *вселенской* истины) и констатировал, что в конечном счете общественным идеалом Достоевского был не народ, а Церковь. Это «последнее слово» Достоевского было началом общности в мировоззрениях *С.* и Достоевского, однако, как, вероятно, думал *С.*, во всяком случае не оно связывало в первую очередь Достоевского и молодежь конца 1870-х годов. *С.* показывал, что центральная идея Достоевского – «идея свободного всечеловеческого единения, всемирного братства во имя Христово» и что Достоевский «воспринял христианскую идею *гармонически* в ее тройственной полноте: он был и мистиком, и гуманистом, и натуралистом вместе» (третья речь: *СС*[2]. 3. С. 213).

По крайней мере вплоть до 1884 г. *С.* высоко оценивал взгляды и роль Достоевского, хотя и полемизировал с ним (см.: Наст. изд. С. 724–726). Впоследствии эта оценка оказалась не столь однозначной. В 1891 г. в полемической статье «Русский национальный идеал: (по поводу статьи Н. Я. Грота в "Вопросах философии и психологии")»[21] *С.* писал о непоследовательности писателя, колебавшегося между универсализмом (вселенским христианством, «всечеловеческим идеалом нашего народа») и партикуляризмом («стихийными национальными инстинктами» (*СС*[2]. 5. С. 418, 419)). Сам *С.* в статьях, вошедших в сборники «Национальный вопрос в России», приводил аргументы в защиту необходимости избавиться от такого рода непоследовательности в пользу универсализма. В последовательной приверженности универсализму *С.* видел отличие собственных идей от взглядов Достоевского. В 1893 г. в статье «Исторический сфинкс» (из цикла «Из вопросов культуры») *С.* проводит различие между двумя видами патриотизма – примирительным («старые» славянофилы, «ораторы» Славянского благотворительного общества) и истребительным (круг *МВед.*), которые оба возвещают о приверженности православию, однако в конечном счете оказываются националистами. Таковы же и благие принципы славянофилов нового поколения, полагает *С.*, когда они применяются к решению «существенных вопросов русской жизни». В этом контексте *С.* упоминает До-

[21] Названная статья *С.* действительно является полемической, хотя *С.* отчетливо заявляет: «Считаю полезным и справедливым оградить некоторые из его (Н. Я. Грота. – *Ред.*) мыслей, с которыми я вполне солидарен, от слишком легких возражений и неверных истолкований» (*СС*[2]. 5. С. 416). Ведь работа Грота была написана, когда уже вышла в свет бóльшая часть статей *С.* по национальному вопросу и в разгар полемики *С.* с Н. Н. Страховым. *С.* в этих статьях пытается обосновать тождественность подлинно национального и всечеловеческого, тогда как Грот считает типическим выразителем такой позиции, истинным воплотителем «идеалов русского самосознания, русского христианского мировоззрения» (Там же. С. 417) Ф. М. Достоевского. *С.* вряд ли мог знать, что истинными патриотами недавно ставший славянофилом Грот называл также И. С. Аксакова и М. Н. Каткова (см.: *Грот Н. Я.* Письмо к Н. Н. Страхову 3 нояб. 1890 г. (ОР РНБ. Ф. 747 (Н. Н. Страхов). Ед. хр. 13. Л. 20–20 об.), однако все же посчитал необходимым разъяснить неоднозначность взглядов Ф. М. Достоевского.

стоевского, который «при всякой конкретной постановке национального вопроса становился выразителем самого элементарного шовинизма» (*СС*[2]. 6. С. 414).

* * *

С. 260. *Достоевский выступил на литературное поприще с повестью «Бедные люди»...* – «Бедные люди», первый роман Ф. М. Достоевского (опубл.: Петербургский сборник, 1846).

В молодости он попадает в кружок людей ... они не дошли ни до чего практического... – *С.* имеет в виду петрашевцев, посетителей «пятниц» М. В. Буташевича-Петрашевского; Достоевский впервые появился в доме Петрашевского весной 1847 г. Характеристика этого «кружка людей» у *С.* отражает его организационную размытость, отсутствие в нем организованной направленности на революционное действие и его недостаточную выделенность из образованного общества в целом (о чем свидетельствует неупоминание имени М. В. Петрашевского или традиционного названия «кружка петрашевцев»). Конечно, *С.* был знаком с характеристикой петрашевцев в «Дневнике писателя» за 1873 г.: «<...> по-моему, название это неправильное; ибо чрезмерно большее число, в сравнении с стоявшими на эшафоте, но совершенно таких же как мы, петрашевцев, осталось совершенно нетронутым и необеспокоенным. Правда, они никогда и не знали Петрашевского, но совсем не в Петрашевском было и дело во всей этой давнопрошедшей истории» (*Достоевский Ф. М.* ПСС. 21. С. 129). Военный суд над петрашевцами не обнаружил тайного общества с уставом и регламентом. О «кружке Петрашевского» было известно в обществе. Участник собраний в доме Петрашевского Д. Д. Ахшарумов сообщает: «Это был интересный калейдоскоп разнообразнейших мнений о современных событиях, распоряжениях правительства, о произведениях новейшей литературы по различным отраслям знания; приносились городские новости, говорилось громко обо всем без всякого стеснения. Иногда кем-либо из специалистов делалось сообщение вроде лекции. Ястржембский читал о политической экономии, Данилевский о системе Фурье, в одном из собраний читалось Достоевским письмо Белинского к Гоголю по случаю выхода его “Писем к друзьям...”» (*Ахшарумов Д. Д.* Из моих воспоминаний. СПб., 1905. С. 15). «В целом они (петрашевцы. – *Ред.*) составляли заговор идей, убеждений, взглядов» (*Бельчиков Н. Ф.* Достоевский в процессе петрашевцев. М.; Л., 1936. С. 29). Петрашевцы интересовались работами теоретиков социализма, прежде всего Ш. Фурье, на собраниях обсуждали пути освобождения крестьян и наилучшие формы правления для России, реформы судопроизводства и цензуры.

Однако *С.* говорит, что они стремились осуществить свои нравственные идеалы в действительности. Достоевского, видимо, не удовлетворило, что петрашевцы «дальше слова не шли» (*Покровская Е. Б.* Достоевский и петрашевцы // Ф. М. Достоевский. Статьи и материалы. С. 263), и возможно поэтому в марте – апреле 1849 г. он посещал также собрания на квартире у С. Ф. Дурова, участники которых (тоже «петрашевцы») стремились к пропаганде социализма и устроили домашнюю типографию; некоторые из них отстаивали революционный путь решения крестьянского вопроса; все они в разной мере оправдывали революционный переворот. Подробнее о петрашевцах и Достоевском см.: Петрашевцы. М., 1907; *Волгин И. Л.* Пропавший заговор: Достоевский и политический процесс 1849 г. М., 2000.

... эти люди были найдены опасными и приговорены к смертной казни ... она была заменена каторгой. – См. приговор военного суда в ноябре 1849 г.: Петрашевцы. М., 1907. С. 71–73; касательно Достоевского: «<...> Достоевского <...> *за недонесение о распространении письма Белинского и сочинения Григорьева* лишить чинов и всех прав состояния и подвергнуть смертной казни расстрелянием» (Там же. С. 72). Имеется в виду статья поручика лейб-гвардии конногренадерского полка Н. П. Григорьева «Солдатская беседа», где описывались злоупотребления в армии и указывался солдатам-крестьянам путь расправы с царем по примеру французов, казнивших короля (см.: Там же. С. 143–146). «Достоевский, по собственному сознанию, посещал собрания у Петрашевского 3 года, *слушал суждения*, сам принимал участие в разговорах о строгости цензуры и на одном собрании в марте 49 года прочел <...> письмо Белинского к Гоголю, потом читал его на собраниях у Дурова и отдал для списания копии Момбелли. На собраниях у Дурова слушал чтение статей, знал о предположении завести литографию, у Спешнева слышал чтение "Солдатской беседы"» (Что по суду оказалось // Там же. С. 65). Имеются в виду петрашевцы С. Ф. Дуров и Н. А. Момбелли.

Казнь была назначена на 22 декабря 1849 г. Через некоторое время после оглашения смертного приговора («Ведь был же я сегодня у смерти, три четверти часа прожил с этой мыслию, был у последнего мгновения и теперь еще раз живу!» – письмо к М. М. Достоевскому 22 дек. 1849 г. (Достоевский Ф. М. ПСС. 28 (1). С. 163) было сообщено о замене Николаем I зачитанного приговора ссылкой на каторжные работы на 4 года с лишением дворянства и определением после каторги на военную службу рядовым. Это событие описано Достоевским в романе «Идиот» и в «Дневнике писателя» 1873 г.

С ними вместе в Сибирь на каторгу был сослан и Достоевский. – В январе 1850 – марте 1854 г. Достоевский находился на каторге в Омске. Затем служил рядовым в пехотном батальоне в Семипалатинске. В октябре 1855 г. ему вернули офицерское звание. Оставался в Сибири до 1859 г. В 1854–1859 гг. написал несколько рассказов, повесть «Село Степанчиково и его обитатели» (1859) и начал работу над «Записками

из Мертвого дома». В 1859 г. Достоевскому было разрешено вернуться в европейскую часть России. В том же году был амнистировал и переехал в Петербург. О жизни на каторге см. в письме Ф. М. Достоевского к брату М. М. Достоевскому от 30 янв. – 22 февр. 1854 г. из Омска (Там же. С. 166–174). См. также: *Вайнерман В. С.* Достоевский и Омск. Омск, 1991.

В «Записках из Мертвого дома» ... – «Записки из Мертвого дома», сочинение Ф. М. Достоевского (1860–1861).

В дальнейших произведениях ... он указывает ... на противоречие между внутреннею духовною силою человека и фактическим состоянием его души. – Данная характеристика творчества Достоевского, судя по газетным отчетам, отсутствовала в университетской лекции *С.* и появилась, скорее всего, лишь в опубликованной «Речи...» на ВЖК. Новый момент в произведениях Достоевского, свидетельствующий об изменении в его «натурализме», – внимание не только к противоречию между духовными идеалами человека и состоянием современного ему общества, но и к внутреннему конфликту в душе человека между его духовными силами и идеалами и его «внутренними недугами», – впервые, видимо, отметил Н. Н. Страхов, который, кстати, употребил и выражение «искра Божия», неоднократно встречающееся в записи университетской лекции *С.* о Достоевском, опубликованной в *НВ*. Полагая вслед за Белинским, что Достоевский в истоках его творчества принадлежал к «натуральной школе», произошедшей от Гоголя, Страхов увидел в произведениях Достоевского середины 1860-х гг. «прогресс относительно гоголевских взглядов», а именно «способность к очень широкой симпатии, уменье симпатизировать жизни в очень низменных ее проявлениях, проницательность, способная открывать истинно человеческие движения в душах искаженных и подавленных по-видимому до конца». «Борьба между тою искрой Божией, – полагает Страхов, – которая может гореть в каждом человеке, и всякого рода внутренними недугами, одолевающими людей, – вот постоянная тема его произведений» (*Страхов Н. Н.* Наша изящная словесность. Полное собрание сочинений Ф. М. Достоевского. Изд. Стелловского. Т. I. 1865. Т. II. 1866. «Преступление и наказание». Русский вестник. 1866 // *ОЗ*. 1867. С. 548–556; см. также: *Замотин И. И.* Указ. соч. С. 116–117).

С. 261. *... многие упрекали Достоевского: зачем он останавливается на черной стороне души и жизни...* – Например, критик-славянофил И. Павлов сетовал, что Достоевский, избрав для своего романа «Братья Карамазовы» самую достойную тему, в частности – раскрыть перед нами «обе бездны», глубину отпавшего от Бога порока и высоту святой добродетели, выполняет ее наполовину: «Порок, “бездна зловонного падения”, представляется нам с потрясающей, возмутительной яркостью и местами с истинным зловонием. Беспощадно останавливает нас автор перед наготою грязного разврата, неумолимо, шаг за шагом, ведет к “тайному следу” его, с мастерством искусного анатома вскрывает перед нами зараженные тела и обнаруживает все их испорченные

внутренности. Нестерпимое, едва не до тошноты доходящее отвращение овладевает читателем. <...> "высшие идеалы" выходят тусклы и бледны в сравнении с картинами порока и разврата. <...> Добродетель непрестанно себя оберегающая, за собою следящая, нуждающаяся в тщательном ежеминутном уходе, представляется нам такою же болезненною, как и разврат, искажающий, разрушающий человека. Где же здоровье? Напрасно мы ищем его в романе Ф. М. Достоевского. Мы видим только патологические явления. Если бы задуманный труд был выполнен до конца, если бы рядом с темною, отрицательною стороною жизни автор с таким же талантом, с такою же наглядностью, изобразил нам ее светлую, положительную сторону, рядом со слабостью и скорбию деятельную силу и радость, если он действительно раскрыл перед нами "обе бездны" – он создал бы поистине великое художественное произведение» (*Павлов И.* Критика и библиография. Братья Карамазовы. Роман Ф. М. Достоевского // Русь. 1880. № 3. С. 17–19).

... зачем берет людей – ненормальных, нравственно больных, исключительно порочных... – Обвинение, повторявшееся применительно к многим произведениям Ф. М. Достоевского. Например, критик А. И-н охарактеризовал героя романа «Преступление и наказание» Раскольникова как «больного человека <...> нервную, повихнувшуюся натуру» (Журнальные и библиографические заметки // Русский инвалид. 1867, 4 марта. № 63). О Раскольникове же: «Герой вышел простонапросто сумасшедший человек или, скорее, белогорячечный, который хотя и поступает как будто бы сознательно, но, в сущности, действует в бреду <...> воспроизведение больной, тоже отчасти горячечной фантазии» (Заметки и разные известия. «Преступление и наказание» // Гласный суд. 1867, 18 марта. № 159. С. 3). См. также о романе «Бесы»: *П. Н.* [*Ткачев П. Н.*] Больные люди. («Бесы», роман Федора Достоевского. В трех частях. СПб., 1873) // Дело. 1873. № 3, 4.

Обвинение в ненормальности героев Достоевского часто высказывалось в связи с романом «Бесы», ср.: «После <...> исчерпывающего обличения консервативной тенденции романа "Бесы", какое развернуто было с одной стороны в "Деле" (П. Н. Ткачев), с другой – в "С.-Петербургских ведомостях" (В. П. Буренин) на пространстве 1871–1873 гг., – другим органам печати, претендовавшим на прогрессивную программу, оставалось только варьировать отдельные мотивы этого обличения. Особенно охотно усвоила журнальная и газетная критика мысль о том, что Достоевский в своем романе изобразил почти исключительно ненормальных в психическом отношении людей» (*Замотин И. И.* Указ. соч. С. 145 сл.).

В связи с романом «Подросток» высказывались мнения, что патологические герои суть отражение внешней действительности, например: «Достоевский, подвергнув своему верному психическому анализу больного, изломанного субъекта, взятого из действительной жизни, раскрывает перед нами страшную картину из будничной жизни» (*Гребцов Н.*

«Подросток». Роман Ф. Достоевского // Киевский телеграф. 1876. № 6. С. 2).

Роман «Братья Карамазовы» навлек на себя то же обвинение. Лица в романе "Братья Карамазовы" – "настоящие уроды", – рассуждал В. В. Чуйко, – не в "фигуральном", не в "метафорическом" смысле слова, а в "фактическом"; к тому же это – "фантастические создания, а не действительность". "Сколоченные на одну колодку", все лица романа Достоевского имеют одну "психическую основу", именно "крайне болезненно-вздутое самолюбие" (см.: *Чуйко В. В.* Литературная хроника. «Братья Карамазовы», роман Ф. М. Достоевского // Новости. 1879. № 125). «Пренебрежение художественными и психологическими задачами приводит творчество Достоевского к печальным результатам: у него нет лиц, характеров, героев, типов, а описывает он одно и то же, вечно то же лицо, являющееся во всех его романах, – человека больного мозгом и душой, подавленного душевными страданиями, с расстроенной нервной системой, эпилептика, потерявшего логическую нить в идеях, живущего в области бессознательного рефлекса и подверженного тому роду сумасшествия, который в психиатрии называется mania religiosa. Но если из-за этих болезненных припадков вы захотите узнать характер и индивидуальность этого человека, когда он был в нормальном состоянии, – то принуждены будете сознаться, что ни характера, ни индивидуальности в этом человеке нет, что он, следовательно, не может служить предметом искусства, а годен лишь для экспериментов в доме умалишенных» (*W.* Журнальные заметки. Петербург // Новороссийский телеграф. 1881. № 1802. С. 2). См. об этом же: *Замотин И. И.* Указ. соч. С. 244, 255–256, 279, 280; последние цитаты приводятся по кн. И. И. Замотина.

...не то же ли делал и Иисус Христос ... не за то же ли обвиняли и его тогдашние книжники и фарисеи... – «...Иисус увидел человека, сидящего у сбора пошлин, по имени Матфея, и говорит ему: следуй за Мною. И он встал и последовал за Ним. И когда Иисус возлежал в доме, многие мытари и грешники пришли и возлегли с Ним и учениками Его. Увидев то, фарисеи сказали ученикам Его: для чего Учитель ваш ест и пьет с мытарями и грешниками? Иисус же, услышав это, сказал им: не здоровые имеют нужду во враче, но больные, пойдите, научитесь, что значит: милости хочу, а не жертвы? Ибо Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию» (Мф 9: 9–13). Ср.: «Иисус говорит им: истинно говорю вам, что мытари и блудницы вперед вас идут в Царство Божие, ибо пришел к вам Иоанн путем праведности, и вы не поверили ему, а мытари и блудницы поверили ему; вы же, и видев это, не раскаялись после, чтобы поверить ему» (Мф 21: 31–32). Также: Мк 2: 16–17; Лк 5: 30–32; 15: 3–7.

Многие упрекали его также в том, что он проповедовал внутреннее самосовершенствование вместо того, чтобы деятельно способствовать осуществлению добра... – См., например, в связи с Пушкинской речью (после цитаты из романа «Братья Карамазовы»): «Г. Достоевский

выразил "святая святых" своих убеждений, то, что составляет одновременно и силу, и слабость автора "Братьев Карамазовых". В этих словах заключен великий религиозный идеал, мощная проповедь личной нравственности, но нет и намека на идеалы общественные. Г. Достоевский призывает работать над собой и смирить себя. Личное совершенствование в духе христианской любви есть, конечно, первая предпосылка для всякой деятельности, большой или малой <...> личная и общественная нравственности не одно и то же... Улучшение людей в смысле общественном не может быть произведено только работой "над собой" и "смирением себя" <...> как существа общественные, люди развиваются и улучшаются в работе друг подле друга, друг для друга и друг с другом <...> в весьма великой степени общественное совершенство людей зависит от совершенства общественных учреждений, воспитывающих в человеке если не христианские, то гражданские доблести» (*Градовский А. Д.* Мечты и действительность: (по поводу речи Ф. М. Достоевского // Голос. 1880. № 174).

...упрекали его в аскетизме... – См. выше.

И. В. Борисова

СМЫСЛ СОВРЕМЕННЫХ СОБЫТИЙ

Содержание речи, произнесенной на Высших женских курсах профессором В. С. Соловьевым 13-го марта 1881 года

Автограф неизвестен.

Впервые: Смысл современных событий. Содержание речи, произнесенной на Высших женских курсах профессором В. С. Соловьевым 13-го марта 1881 года». [СПб.]: Лит<ография> Пазовского, [1881]. 8 с. С пометой: «С раз<решения> пр<офессора» (с. 1).

Экземпляры:

1) РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 4. Л. 2–5.

2) РО ИРЛИ. Ф. 25244 (Бестужев-Рюмин К. Н). Л. 5–8.

3) СПФ АРАН. Ф. 726 (Гревс И. М.). Оп. 1. Ед. хр. 66. Л. 1–4 об. Имеется указание: Лит<ография> М. Пазовского.

Публикуется по тождественным литографированным изданиям РГАЛИ и РО ИРЛИ.

Литографированное издание *ССС* не было зарегистрировано в перечнях выходивших в России книг и других изданий разного способа печати, регулярно публиковавшихся в газете «Правительственный

вестник». Литография не упоминалась и в каталогах крупных книжных магазинов (см.: Наст. изд. С. 537 (прим.)). Точная дата её выхода в свет неизвестна.

С. М. Соловьев (который, несомненно, мог располагать неизвестными нам источниками текста) опубликовал *ССС* (*СС*[2]. 3. С. 417–421) по экземпляру литографии, аналогичному тому, что хранится в СПФ АРАН. Тексты *СС*[2] и экземпляра СПФ АРАН полностью совпадают, в том числе в части разбивки на абзацы, отличаясь в этом отношении от выбранного нами для данной публикации источника текста (о различиях см. ниже в постраничных примечаниях).

Экземпляр РГАЛИ принадлежал историку литературы профессору Илье Александровичу Шляпкину (1858–1918), который в 1881 г. закончил С.-Петербургский университет и был знаком с *С.* (см. позднейшее письмо *С.* к Шляпкину: *Письма.* 1. С. 155). Штемпель, свидетельствующий о принадлежности литографии к библиотеке Шляпкина[1], находится в правом верхнем углу первой страницы.

П. Е. Щеголев сообщил, что в 1881 г. содержание *ССС* было распространено в «гектографированных листках» (Былое. 1906. № 3. С. 48 (прим.)).

Имеется также неопубликованная писарская запись содержания речи *С.* (РО ИРЛИ. 25244 (К. Н. Бестужев-Рюмин). Л. 1–4; см.: Наст. изд. С. 444–447).

С речью *ССС*, как и с лекцией памяти Ф. М. Достоевского (см.: Наст. изд. С. 259–261), *С.* выступил дважды – на ВЖК и в С.-Петербургском университете. О двукратном прочтении *С.* речи *ССС* упомянул историк И. М. Гревс: «...Владимир Сергеевич Соловьев <...> в течение тяжелого марта месяца 1881 г. три раза возвысил свой протестующий голос против кровопролития в форме политического убийства (в речах с кафедры в университете и на Высших женских курсах) и против смертной казни (в публичной лекции в зале Кредитного общества[2])». Здесь же Гревс уточняет, что под «речами с кафедры» имеет в виду речь *С. ССС*, которая была записана слушателями, а затем циркулировала «в литографическом воспроизведении» (*Гревс И. М.* Из политических настроений четверть века назад // Свобода и культура. 1906, 18 мая (на обл.: 15 мая). № 7. С. 499).

---

[1] О И. А. Шляпкине и судьбе его библиотеки см.: *Востриков А. В., Лейбова А. В., Лейбов К. Г.* Библиотека Бестужевских курсов: Книжное собрание И. А. Шляпкина // Невский Архив: Историко-краеведческий сборник // Сост. А. И. Добкин, А. В. Кобак. Вып. 2. М.; СПб., 1995. С. 398–413; также доступ: http://www.lib.pu.ru/bbk/bookcoll/pub/shl.php).

[2] 28 марта 1881 г. в Петербурге в зале Кредитного общества, см.: Былое. 1906. № 3; *Соловьев В. С.* Соч. в 2 т. Т. 1: Философская публицистика. М., 1989. (Прилож. к *ВФ*).

14 и 15 марта 1881 г. К. Н. Бестужев-Рюмин[3] характеризует речь *С.* как «блистательную» и «великолепную» и 15 марта записывает: «Утром девицы привезли речь Соловьева» (РО ИРЛИ. Ф. Р. I. Оп. № 254. Л. 132), т. е. одна из двух записей содержания *ССС*, имеющихся в архиве Бестужева-Рюмина (см. выше), была подготовлена для распространения уже днем позже выступления *С.*

Дав в своей лекции *ССС* оценку революционного насилия в связи с убийством народовольцами Александра II, *С.* еще раз подтвердил, что его преподавательские приемы и цели (см.: Наст. изд. С. 577 сл.) и стоящая за ними общественная позиция весьма отличались от соответствующих установок большинства преподавателей того времени: с одной стороны, нет сведений о профессорах, которые бы обратились к студентам с суждением о цареубийстве, а с другой – известно, что обычно профессора поступали как раз противоположным образом, избегая публично высказывать собственные политические взгляды и мысли в связи с этим событием. Так, учившийся в начале 1880-х годов в петербургском Горном институте академик М. А. Павлов вспоминал, что после цареубийства 1 марта 1881 г. «профессора <...> читали лекции и немедленно исчезали» (*Павлов М. А.* Воспоминания металлурга. М., 1946. С. 51; цит. по: *Дронов И. Е.* Консервативный проект для России: общественно-политические идеи князя В. П. Мещерского. М., 2009. С. 174 (прим.)).

ССС – первая лекция, прочитанная *С.* и на ВЖК, и в Петербургском университете после убийства Александра II (1 марта 1881 г.). И. М. Гревс вспоминал: «Появившись первый раз после убиения Александра II перед слушателями, вместо очередной лекции он произнес речь “о смысле современных событий”. Он сделал это и в университете, и на Высших женских курсах (где читал историю философии; на курсах это было 13 марта). В университете он допустил и обычную беседу после лекции. Это замечательный факт» (*Гревс И. М.* Мои встречи и отношение к Владимиру Соловьеву // Человек с открытым сердцем: Автобиографическое и эпистолярное наследие Ивана Михайловича Гревса (1860–1941) // Авт.-составит. О. Б. Вахромеева. СПб., 2004. С. 129; рукопись: СПФ АРАН. Ф. 726. Оп. 1. Д. 41. Л. 1–7; данная цитата л. 3–3 об.). Запись содержания лекции *ССС* в Петербургском университете не сохранилась.

В речи *ССС С.* рассматривал вопрос об оправданности насилия, примененного революционерами-террористами. Правомерность применения насилия в политической борьбе обсуждалась *С.* и в беседах со студентом Н. Никифоровым, воспоминания которого дают почувствовать злободневность этой темы накануне цареубийства: «Сидя в его квартире и слушая его вдохновенные речи, я временами готов был воскликнуть: да, учитель, ты прав! Но мрачная действительность того времени

[3] Благодарю А. П. Козырева за возможность процитировать документ.

совсем не располагала к пути "самосовершенствования" и "вселенской любви", на который звал своих слушателей Соловьев. Возмутительные факты грубого административного произвола и насилия способны были озлобить даже самых смиренных. В самом университете беспрестанно повторялись аресты и потом высылки совершенно неповинных ни в какой политической агитации студентов. Казалось, сама администрация делала всё от нее зависящее, чтобы ненависть к существовавшему режиму разрасталась и вширь, и вглубь. И недаром революционеры говорили тогда, что наилучшим их союзником в пропаганде является правительство» (*Никифоров Н.* Петербургское студенчество и Влад. Серг. Соловьев // *ВЕ.* 1912. № 1. С. 175).

И. М. Гревс посещал лекции *С.* и присутствовал на дискуссии после лекции *ССС* в университете: «Ему (*С. – Ред.*) пришлось выслушать в качестве возражений много горячих похвальных слов террористической революции, но никто не обрушился на философа-христианина с резкими обвинениями в контрреволюционизме; никто не подумал оскорбить его подозрением в сочувствии к реакции. А это делается у нас (и тогда делалось!) так легко при встрече с малейшею критикою крайних теорий. Напротив, даже самые радикальные не могли отделить имени Соловьева от революции. Один из тогдашних студентов <...> среди жарких дебатов вскочил на стол и громким голосом, как бы радуясь найденному им ключу к разрешению тяготившего всех разногласий, крикнул всей аудитории: "Товарищи, как вы не понимаете! Есть две партии: Народная воля и Черный передел! Первая стоит за террористическую борьбу, вторая за пропаганду в народе. Так вот, и Владимир Сергеевич Соловьев – чернопередел". Как ни чувствовал себя Соловьев потрясенным всем пережитым, как ни был он утомлен долгими, взволнованными прениями, он не мог не улыбнуться, не обласкать наивного толкователя добрым лучом из глубоких глаз. Он ответил, что признает только христианскую точку зрения; но чрезвычайно характерно, что оппоненты считали возможным подводить его лишь под категории с революционными, т. е. для них почтенными, именами. "Правые" же не выражали сочувствия Соловьеву в его критике на революцию. Они чувствовали в нем чужого и находили сближение с ним опасным. Среди студентов-консерваторов мало было идейных и искренних людей. Не могло быть ничего общего между показным монархизмом их главного штаба, собиравшегося в Петровском зале университета около выставленного там серебряного венка, который студенчество готовилось официально возложить на гроб Александра II, – и идеалами Соловьева, хотя и окрашенными славянофильством» (*Гревс И. М.* Из политических настроений... С. 502 (прим.)).

Сам подход *С.* к насилию как негодному средству для осуществления правды, которое было применено, например, в ходе французской революции 1789 г. и привело лишь к худшему деспотизму, мог быть распространен на всякое насилие, осуществляемое для достижения «царства правды». *С.* полагал, что применение насилия как средства дости-

жения политических целей выработалось в результате поверхностного, формального восприятия христианства и отсутствия действительной веры в силу добра и истины, что вполне обнаружило свои результаты уже в средние века. Впоследствии оно привело к тому, что человек «потерял» Бога, и в его распоряжении остались начало духовное, человеческое (разум) и животная природа. Поскольку же разум неспособен «сам из себя» дать содержание жизни, пустота стала заполняться животными страстями. Тем самым *С.* дал принципиальную оценку насилия как проявления бессилия, если рассматривать человека как духовное существо.

Вслед за развитием исторических событий, когда насилие террористов повлекло за собой насилие со стороны власти, *С.* развил тему насилия две недели спустя в конце марта 1881 г. в лекциях о ходе русского просвещения, прочитанных в зале Кредитного общества. «Высказав столь решительное осуждение насилию, назвав всякое внешнее воздействие чуждой человеку силы проявлением зверя в человеке, Соловьев, оставаясь вполне последовательным, должен был осудить и смертную казнь как наказание по суду, – писал П. Е. Щеголев. – Он должен был заявить о необходимости амнистии для обвинявшихся по делу 1-го марта. Он так и сделал в лекции своей, прочитанной им в зале Кредитного общества, 28 марта – в тот день, когда заканчивался процесс в Особом присутствии сената» (*П. Щ.* Событие 1-го марта и Владимир Сергеевич Соловьев // Былое. 1906. № 3. С. 49). 28 марта *С.* говорил о неприемлемости убийства, какими бы доводами его ни оправдывали, с христианской точки зрения, и поэтому посчитал возможным призвать Александра III простить убийц его отца и прервать тем самым цепочку насилия. Единство позиции *С.* в отношении насилия, получившей выражение в упомянутых выступлениях 13 и 28 марта 1881 г., отметил и И. М. Гревс (см.: *Гревс И. М.* Из политических настроений... С. 500).

Студенты и курсистки присутствовали и на лекции *ССС*, и на публичных лекциях *С.* в зале Кредитного общества (см.: *Дневник Киреева.* К. 8. Л. 224 об.; *Никифоров Н.* Петербургское студенчество и Влад. Серг. Соловьев. С. 181, 184). Смысл соловьевской позиции и ее восприятие в исторической и мировоззренческой ситуации 1881 г., резюмировал И. М. Гревс:

«Психологически трудно было предвидеть возможность примирения в раскаленной атмосфере, которою дышало русское общество в последние годы царствования Александра II. За цареубийство правительство отплатило пятью виселицами <...> Одни (идеалисты!) считали оскорблением святыни не усечь карающим мечом главы тех, кто посягнул на помазанника Божия. Другие (практики), как всегда в таких случаях, аргументировали "от политической необходимости": пощада преступникам придаст смелость подражателям и покажет колебания и слабость власти. – Потерянное, угнетенное и разрозненное общество безмолвствовало перед террором государственной мести, а темная, лег-

ко звереющая толпа стихийно присутствовала на Семеновском плацу при развращающем душу зрелище публичного умерщвления людей по приговору суда и под охраною войска.

Общество было подавлено; революционеры копили новую злобу; но открытое слово твердого принципиального осуждения насилию, как бы его ни называли – злодейским преступлением, убийством, орудием геройского мщения за попранные права народа, революционною немезидою или актом якобы высшего правосудия, казнью, – отчетливо, смело, но спокойно произнес только один человек, обращаясь и к революционерам, и к правительству. То был одинокий, тогда еще казавшийся далеким от жизни, философ <...> стоявший особо от распространенных, типичных и признанных группировок нашего общества. Одни в интеллигенции, именно прогрессисты, глядели на него подозрительно, со сдержанным недоброжелательством, усматривая в славянофильских отзвуках его писаний улики "реакционного духа". Другие – скептически-равнодушное большинство – высокомерно посмеивались над чудаком или юродивым, "доморощенным мудрецом", христианином и спиритом, аскетом и непрошенным проповедником. Только учащаяся молодежь обоего пола начинала во множестве стекаться на его университетские чтения. Но и это увлечение не было еще сознательным прозелитизмом, одушевленным следованием за идеею, которая покорила бы умы и сердца, а инстинктивным исканием света, добра и правды среди сумрака, злобы и лжи, которые тогда заволакивали будни жизни»

(*Гревс И. М.* Из политических настроений... С. 497–499).

Осуждение революционного насилия, выраженное в лекции *ССС*, полагает Гревс, само по себе требовало немалого мужества и не прошло бесследно для сознания его слушателей: «Протестовать против революционного кровопролития тому, кто возвышенною своею душою стоял за обновление родины, – для этого в самом деле нужна была большая внутренняя сила. Соловьев рисковал быть непонятым теми, к кому обращался, глубоко влекомый открыть и освежить им затуманенные и воспаленные политическою страстью очи. Он легко мог возбудить в прогрессивном юношестве негодование за критику героев, деяния которых ставились под защиту этического "табу". А затем к его безупречно-принципиальному голосу могли примкнуть отталкивающим хором люди низких инстинктов, безразличные к идеям, бесшабашные в мотивах, но стремившиеся к отличию перед властью из самосохранения и довольные случаем лицемерно прикрыться авторитетом незапятнанно-чистого мыслителя. – Соловьев дерзнул, поддержанный незыблемою верою, и был понят или почувствован правильно: он ободрил мирных идеалистов; он не привел, правда, к согласию крайних, но и не вызвал гневного отпора с их стороны, заставив углубиться и вдуматься, во всяком случае остановиться с уважением перед честным противником» (Там же. С. 501).

Судя по заглавию публикуемого в данном томе варианта записи этой лекции *С.* (см.: Наст. изд. С. 444), она была последней («прощальной») в его курсе по истории философии, читанном на ВЖК в 1880/81 учебн. году. Также «в университете в том учебном году больше он не читал» (*Гревс И. М.* Мои встречи и отношение к Владимиру Соловьеву. С. 129).

С. 262. *В предыдущих лекциях...* – См. литографированное издание курса по истории древней философии: *Соловьев В. С.* Лекции по истории философии за 1880/81 года. СПб.: [Е.] Паславская, [1881?] (Литогр. Пазовского); также: Наст. изд. С. 171–258.

Платон <не> признает данную действительность, противополагает ей мир истинного, должного. – Ср. в экземпляре СПФ АРАН: «Платон признает данную действительность, но противополагает ей мир истинного, должного». Исправление сделано, по-видимому, переписчиком, руководствовавшимся «здравым смыслом». Отрицательную частицу «не» помещаем на основании ясного выражения той же мысли в писарской рукописи РО ИРЛИ, ср.: «Платон отрицал существующую действительность; он признавал ее не истинною, случайною, не долженствующею, противополагая ей иной мир, иное бытие» (Наст. изд. С. 444).

С. 263. *Это сознание и ощущение божественного...* – Этими словами в экземпляре СПФ АРАН начинается новый абзац.

Весь мир во зле лежит, сказал апостол ... вера наша. – Ср.: «... Весь мир лежит во зле» (1 Ин 5:19). «Ибо всякий, рожденный от Бога, побеждает мир, и сия есть победа, победившая мир, вера наша» (1 Ин 5:4). Ср.: Наст. изд. С. 445.

... мы победили (тех, кто от мира) ... – в экземпляре СПФ АРАН: «мы их победили (тех, кто от мира)» (л. 2).

... то, что они разумели, были события их собственной, их внутренней жизни... – В экземпляре СПФ АРАН: «то, что они разумели, были события их собственной внутренней жизни» (л. 2).

Но раз что они дали этой пережитой действительности... – Этими словами в экземпляре СПФ АРАН начинается новый абзац.

... Причина замедления ... знали, о чем они говорили... – В экземплярах РГАЛИ и РО ИРЛИ написано: «они о чем», над «о чем» поставлена цифра 1, над «они» – цифра 2; в экземпляре СПФ АРАН порядок слов правильный.

С. 264. *Так и случилось* ... – Абзац, начинающийся здесь с этих слов, в экземпляре СПФ АРАН не выделен.

... большинство человечества приняло христианство с формальной стороны ... таков характер средневековой теологии и средневековой церкви. – Тема получила продолжение в реферате «О причинах упадка средневекового миросозерцания», читанном *С.* в Московском психологическом обществе (см. тезисы: *ВФП.* 1891. Кн. 10. С. 91–92 (2-я паг.);

см. «Об упадке средневекового миросозерцания»: *СС*[2]. 6. С. 381–393). См. также: Наст. изд. С. 337.

Вспомним тех поборников католического православия, которые во время Альбигойских войн отдавали приказания истреблять поголовно всех, правых и виноватых, говоря: «На том свете Господь отличит правоверных». – Иронически высказываясь о поборниках «католического православия», *С.* соединяет здесь в одно выражение характеристики, которые по всей видимости казались мало совместимыми православным верующим, не беспокоившимся о воссоединении западной (католической) и восточной (православной) церквей. Тем самым он подчеркивает формальное и в этом отношении восприятие христианства, о котором говорил чуть ранее в этой лекции.

Альбигойские войны начала XIII в., продолжавшиеся около 20 лет, – крестовый поход против секты альбигойцев, которые были отлучены от церкви в 1119 г. на соборе в Тулузе. Непосредственным поводом к крестовому походу против них, объявленному папой Иннокентием III, было убийство во владениях графа Раймунда VI Тулузского папского легата и инквизитора Петра Кастельно, которому было поручено истребить еретиков. Графа Тулузского обвиняли в терпимости к еретикам, и деятели католической церкви желали отнять его земли. Папские легаты взяли приступом город Безье и приказали умертвить 20 000 горожан; папский легат Арнольд приказал: «Убивайте их всех! Господь отличит своих и защитит» (Альбигойцы // *ЭС*. Т. 1. 1890; Б. п.).

Приводимое суждение *С.* мог почерпнуть, например, в характеристике Альбигойских войн в гимназическом учебнике всеобщей истории Д. И. Иловайского, поскольку *С.* буквально воспроизводит встречающуюся здесь формулировку: «Альбигойцы старались в образе жизни подражать простоте первых христиан, отрицали папскую власть, допускали только два таинства, крещение и причащение <...> папа Иннокентий III велел проповедовать *крестовый поход на альбигойцев*. Тогда из северной Франции <...> отправилось сильное ополчение, которое начало с фанатическою жестокостью свирепствовать против так называемых еретиков (1208 г.). Многие южные города и замки после храброго сопротивления были обращены в развалины, а жители без пощады изрублены или сожжены на кострах. Когда по взятии одного города (Безье) воины затруднялись отличить истинных католиков от еретиков, папский легат сказал им: “Бейте всех; на том свете Господь отличит правоверных”» ([*Иловайский Д. И.*] Руководство ко всеобщей истории // Сост. Д. Иловайский. Ч. 2. Средние века. М., 1867. С. 123).

С. 265. ... *разум сам по себе есть начало неопределенное, безразличное, формальное ... бессилен дать жизни содержание сам из себя.* – В экземплярах РГАЛИ и РО ИРЛИ – «начало определенное», в экземпляре СПФ АРАН – «начало неопределенное». Следуем последнему написанию на основании более ясной в этом месте писарской рукописи РО ИРЛИ: «разум сам по себе начало слишком неопределенное – он может

развивать далее старые традиционные формы жизни, но не создает новых; жизненные начала человечество получает не от него, источником их служит высшее, божественное начало»» (л. 3).

Современная революция ... выдают ее бессилие. – В экземпляре РГАЛИ эти два предложения подчеркнуты красным карандашом.

С. 266. *Но по истине правда сильна ...* – Этими словами в экземпляре СПФ АРАН начинается новый абзац. См. исторический пример, приведенный *С.* в беседе со студентом Н. Никифоровым: «Но применение насилия для целей добра было бы признанием, что само по себе добро не имеет силы. Однако так ли это? Если мы обратимся к историческим фактам, то общеизвестен гигантский, длившийся века поединок между Добром и Злом, между любовью и насилием. Представителями добра и любви явились христиане первых веков, а воплощением насилия, направленного против христиан, выступил грозный, несокрушимый Рим. Кто же победил? На каждой церкви вы увидите крест, символ любви и победы над насилием; но где же железный Рим времен Нерона» (*Никифоров Н.* Петербургское студенчества и Влад. Серг. Соловьев. С. 176).

... в зверское состояние ... лишена будущности. – В экземпляре РГАЛИ слова подчеркнуты синим карандашом. Тем же карандашом по окончании текста под последней строкой написано слово «Аминь!», а текст в целом завершается тремя горизонтальными линиями разной длины (по убывающей), расположенными друг под другом в центре (по ширине) страницы.

И. В. Борисова

⟨О СВЯЗИ ДУШИ И ТЕЛА⟩; ⟨О СВЯЗИ ДУШИ И ТЕЛА. ЧЕРНОВИК⟩

Автограф: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 17. Л. 1 – 24 об. (<О связи души и тела>); Оп. 2. Ед. хр. 18. Л. 82 – 86 об.; Ед. хр. 17. Л. 122 (<О связи души и тела. Черновик>).

Печатается по автографу.

Оба текста написаны рукой *С.*, чистовая рукопись – на листах плотной бумаги с отогнутыми полями, черновик – на более тонкой бумаге без полей. В обоих случаях бумага нелинованная, без водяных знаков и других отличительных признаков, которые позволили бы установить время написания текстов на основании физической составляющей источника. Авторская фолиация/пагинация отсутствует. Рукописи публикуются под условным заглавием, отражающим их содержание.

<О связи души и тела> – чистовая рукопись, написанная блеклыми черными или коричневыми чернилами, на л. 1 – со спуска. На л. 8 рукопись обрывается, на оставшейся части листа помещается не связанная с содержанием основного текста автоматическая запись на французском и русском языке, на л. 9 текст начинается со спуска. Часть текста, которая должна была бы быть продолжением «основного» текста на л. 8, не обнаружена. Рукопись заканчивается на л. 24 об., где занимает треть страницы.

<О связи души и тела. Черновик> – рукопись без полей, написанная блеклыми черными чернилами. Небрежный торопливый почерк *С.*, неразвернутое (сравнительно с беловым текстом) изложение, а также многочисленные зачеркивания и сокращения свидетельствуют о подготовительном характере текста. Его последнее предложение не дописано, обратная сторона л. 122 осталась незаполненной.

Отмечаем здесь курсивом слова и выражения, написанные *С.* над строкой.

<О связи души и тела>:

...то, что душа ощущает как *другое*, различное от нее самой...; ...актом своего *внутреннего* усилия... (С. 269); ...изменения тела в действительности не производят *никаких соответств<ующих>* ощущений (С. 270); ...эти теории не только *уже* предполагают...; ...никакого *определенного* объяснения...; ...каким образом *собственная* природа души и тела...; ...в соответствующих *телесных* движениях (С. 271); ...телесное бытие по самому понятию своему зависит от *своего другого, т. е.* бытия психического...; ...существует только в *относит<ельном>* явлении...; *Правильно* определяя отношение психического и телесного бытия к *третьему, именно* бытию абсолютному... (С. 273); ...но из этого, *конечно*, не следует...; ...тело как такое *ничего не знает о психическом бытии и о своей связи с ним*, не обнимает собою психического бытия... (С. 274); ...мы должны *логически* прийти к понятию души как *другой, особой формы бытия*... (С. 275); ...точка сама по себе, *или в отдельности взятая*...; линия *вся* состоит из точек... (С. 276); ...только *самые* точки пересечения...; ...отдельные места на *данной* линии, а не вся эта линия *как такая*, т. е. на всем своем протяжении... (С. 278); ...плоскостью, т. е. *новою* пространственною формою...; ...числа *возможных* линий; ...плоскость формально *или по понятию, существу своему, per essentiam*... (С. 279); ...не находя своего *действительного* определения...; ...независима от *данного* тела... (С. 280); ...*и, следовательно, сверхтелесною*...; ...та *высшая* форма...; ...внешнее *его* движение... (С. 281); ...деятельность *и* есть...; ...лишь *пустым* отвлечением (С. 282).

<О связи души и тела. Черновик>:

Так как всякое *искомое* понятие может быть определено только каким-нибудь другим [уже] данным понятием, *с кот<орым> оно наход<ится> в некот<ором> соотношении*, всякий х или у *мож<ет>*

б<ыть> опред<елен> каким-нибудь a или b, *с кот<орым> он связан*...; ...находится тело *(наше x или искомое)* к тому, что не есть оно, *но с чем оно связ<ано>*...; ... дуализм утвержд<ает> эту противуп<оложность> в *безусл<овном>* смысле...; ... отдельные сущн<ости> *(субст<анции>)*...; ...оказыв<аются> *не только* необъясним<ыми>... (С. 283); ... утвержд<ающего> существ<енное> единство...; ... утверж<дается> *повсюдн<ая> связь* и неразрывн<ость>... (С. 284); ... форма *возможных* точек... (С. 285); ... сколько бы мы точек не взяли *в од<ном> напр<авлении>*...; Тело *как такое* не может... (С. 286); ... действ<овало> друг<ое> *однор<одное>* сущ<ество>...; ... невозможно *поним<ать> как* обращ<ение> вокруг себя *тела*... (С. 287); ... сост<авляет> *общ<ее>* место (С. 288).

* * *

Публикуемые тексты тематически едины и представляют собой беловой и черновой варианты осуществления одного замысла. Судя по началу более законченной рукописи («Разлагая сущее на его простейшие основы, мы нашли...»), оба текста должны были входить в более обширную работу, другие части которой, насколько известно, не сохранились.

С. утверждает, что всё существующее состоит из «двух первоначальных элементов» – внутреннего (психического) бытия (души) и внешнего (физического) бытия (тела), между которыми имеется «коренное различие». При этом, полагает *С.*, они существенным образом связаны. Определяя их сосуществование как единство и существенное различие, *С.* хочет разъяснить, каким образом оно возможно. Решения этой проблемы, предложенные в новой философии (окказионализм А. Гейлинкса, теория видения в Боге Н. Мальбранша и концепция предустановленной гармонии Лейбница), по мнению *С.*, являются несостоятельными.

Рассмотрев далее причины неудовлетворительности материалистического обоснования связи между душевным и телесным, *С.* переходит к характеристике «гораздо более логичного» противоположного воззрения, которое «сводит физическое бытие к психическому». Эта позиция его тоже не удовлетворяет, однако соответствующее рассуждение отсутствует в беловой рукописи, которая здесь обрывается и начинается на следующем листе с заключения *С.*, что предшествующий анализ приводит к выводу об обоюдной зависимости души и тела, причем такой, что их единство мыслится в чем-то третьем, к чему они относятся одинаковым образом. Подобной теории придерживались некоторые философы, в том числе Б. Спиноза, Г. Фехнер, Г. Спенсер, И. Тэн и В. Вундт, подходы которых к интересующей его проблеме *С.* вкратце очерчивает.

Основываясь главным образом на философии Спинозы и его понимании безусловного бытия – субстанции с атрибутами мышления и протяжения, *С.* признает теорию субстанциального тождества бесплодной в философском смысле. Ведь из равного отношения тела и души к абсолютной субстанции («величине бесконечной») не следует их равенство

между собой. Между тем, полагает *С.*, душа и тело не равны, поскольку душа знает о теле, тело существует для души, тогда как тело не знает о душе.

Определение отношения души и тела *С.* предлагает искать исходя из самих их понятий, поскольку эти два элемента сущего связаны между собой с внутренней необходимостью. В своем логическом рассуждении *С.* хочет основываться исключительно на формальной стороне обоих элементов сущего. Отношение души к телу дано нам в нашем внутреннем сознании, тогда как отношение тела к душе остается неизвестным. Поэтому *С.* хочет от понятия тела как особой формы бытия прийти к понятию души как другой особой формы бытия. Форма телесного бытия пространственна, или протяженна, и с формальной стороны оно изучается геометрией.

С. рассматривает далее конституирование геометрических фигур и тел. Геометрическая точка определяется как место пересечения линий. Линия образуется как место пересечения плоскостей. Плоскость образуется несколькими граничащими телами. Тело же не может определяться плоскостями или другими телами, не может определяться своим собственным обращением вокруг себя, но может определяться только тем, что проникает его или заключает его в себе. Высшая форма по отношению к телу может быть понята только как внутреннее движение, как вовращение тела, как его самоощущение, т. е. как бытие психическое. Но самоощущение возникает только при условии взаимодействия нескольких существ, поскольку иначе бытие существа беспрепятственно распространялось бы вширь и не имело бы внутренней действительности. Поэтому тело возникает как граница нескольких психических существ, а психическое существо должно быть понято как вовращение тела. Рассуждая таким образом, *С.* поясняет, что линия протяженна по одному измерению, плоскость – форма двух измерений, тело – трехмерная форма, а определяющее его и определяемое им психическое существо уже не может быть определено как обращение тела вокруг себя в трех измерениях.

В черновике встречаются новые элементы этого рассуждения. Выясняется, во-первых, что в неизвестной нам части сочинения *С.* доказывал, что вещество не существует отвлеченно, но существует только как тело. Этот тезис должен был обеспечить для *С.* возможность аргументации на «формальном», т. е. геометрическом, уровне. Во-вторых, в черновике сформулирована претензия *С.* к «идеализму», в начале изложения которой обрывается первая часть беловой рукописи: идеалисты справедливо полагают, что телесное не существует безотносительно к духовному, но ошибаются в том, что тело есть только представление духа, т. е. сводится к последнему. В-третьих, в черновике *С.* утверждает, что установил истинное отношение между душой и телом: ведь самоощущение невозможно без ощущения, ощущение не есть состояние одного психического существа, но возникает во взаимодействии двух психических существ,

в месте их «совпадения», и это место есть тело. Таким образом, заключает *С.*, тело не существует само по себе, оно реально как граница психических существ; вместе с тем и психического существа нет без тела – поскольку его нет без самоощущения и ощущения, а они невозможны без взаимодействия с другим психическим существом и появляющегося в нем тела. Последнее суждение сохранившегося черновика содержит мысль о первенстве психического существа, которое само по себе, как самость не может исчерпываться взаимодействием.

* * *

В полном виде публикуемые фрагменты не вошли в известные сегодня произведения *С.* Но отсылка к ним в лекциях по истории философии 1880/81 учебн. года (см. ниже) и, с другой стороны, терминологические особенности рукописей и их содержание позволяют установить время их написания, существо соловьевского замысла и предложить вероятностное объяснение причин, по которым *С.* отказался от мысли об их публикации.

В результате рассуждения *С.* в публикуемых рукописях оказывается, что сами телесная и сверхтелесная формы определяют друг друга и невозможны без взаимодействия психических существ и без возникающих в этом взаимодействии тел. Мир есть единство уже на уровне формы. В *КОН С.* впервые употребляет термин «всеединство» (Наст. изд. Т. 3. С. 11), которое обсуждалось в этой работе в онтологическом, этическом, социальном, теоретико-познавательном и (в начальной форме) эстетическом контекстах. В самом общем виде всеединство означало, что мир устроен как связь целого с частями и связь частей – в целом. В *ФНЦЗ С.* вводит термин «организм», понимая под ним самостоятельную реальность, способную к развитию, которое является формой существования целого, т. е. онтологическим законом (Наст. изд. Т. 2. С. 186–187). Понятие организма в конце 1870-х годов становилось всё более важным для *С.*: ведь мировое развитие, историческое развитие человечества в направлении к определенной цели неизменно оставалось его основополагающей темой (см.: Наст. изд. С. 723), а кроме того, само это понятие предполагало фактическое наличие единства духовного и телесного, единство мира в его материальности/вещественности и духовности, в его едином субстрате.

Интуиция мира как целого, как всеединства и живого организма, обусловила ранний интерес *С.* к проблеме сущности материи. Об этом он написал в позднейшем письме (1887 г.) к Н. Н. Страхову: «Клянусь четой и нечетой, с тех пор как я стал мыслить, тяготеющая над нами вещественность всегда представлялась мне не иначе, как некий кошмар сонного человечества, которого давит домовой» (*Письма.* 1. С. 33–34). Ближе к середине 1870-х годов *С.* обдумывал статью, специально посвященную природе материи. Летом 1874 г. он сообщил Д. Н. Цертелеву, что убежден в несуществовании протяженной материи, поскольку,

с одной стороны, материя не дается нам ни во внешнем опыте, ни во внутреннем, а потому мы не можем приписать ей существования, а с другой – принадлежащие предметам свойства протяженности и непроницаемости (т. е. сопротивления движению) в результате анализа оказываются «действием духовного начала» (*Письма.* 2. С. 223). А в апреле 1875 г. *С.* написал Цертелеву, что отказался от намерения писать статью о материи: «вопрос этот так важен, что о нем должно или сказать всё, или не говорить ничего» (Там же. С. 226).

Отзвуки этого замысла можно услышать в *КЗФ* и в статье «О действительности внешнего мира и основании метафизического познания (Ответ К. Д. Кавелину)» (1875), а также в не опубликованном самим *С.* трактате «София» (1875(?)–1876). *С.* соглашался с Лейбницем: «Действительный синтез понятий души и тела произвел *Лейбниц* своим принципом монады, происшедшим чрез преобразование в понятии телесной субстанции» (Наст. изд. Т. 1. С. 49) и одобрительно цитировал немецкого философа: «Я согласен, что всякое тело по природе протяженно и что нет протяжения без тела; однако не должно смешивать понятия места, пространства, или чистого протяжения, с понятием субстанции, которое кроме протяжения заключает еще сопротивление, т. е. действие и страдание» (Там же). *С.* подчеркивает у Лейбница связь субстанции с деятельной силой, промежуточной между способностью действовать и самим действием, способность деятельной силы вступать в деятельность само собой, без постороннего содействия, наличие у нее характера усилия, а в итоге – неизменную активность субстанции. Но в *КЗФ* заметна несогласованность или недоговоренность в понимании материи: внешние материальные предметы, данные чувствам человека и осмысляемые с помощью имеющихся у него категорий, познаются как таковые, именно как материальные в обычном эмпирическом смысле – как непроницаемые и протяженные, а вместе с тем *С.* принимает Лейбницеву концепцию телесной субстанции как духовной.

В статье «О действительности внешнего мира...» *С.* пытается доказать, что необходимым минимумом, обеспечивающим существование, является наличие структуры представления как обязательной структуры сознания. Именно структура представления в различной степени ее развитости является определяющей для существования живой вещи и «предметов безличной природы». *С.* приходит к выводу, что всякое сущее самобытно, имеет самостоятельное существование, поскольку является одновременно и субъектом, и объектом собственного (по крайней мере) представления: «Если мы должны утверждать, что всё существующее состоит из объектов или представлений самих по себе, что всё есть состояния сознания сами по себе, то это утверждение, если мы дадим ему логический смысл, означает, что всё существующее не зависит само по себе ни от какого внешнего ему субъекта, а есть вместе и субъект, и объект сам по себе. Это значит, что всё, что есть, состоит

из существ, имеющих собственную внутреннюю действительность» (Наст. изд. Т. 1. С. 193). *С.* заключает: «всё существующее состоит из единичных неделимых, или монад, имеющих собственную внутреннюю действительность, однородную с тою, какую мы знаем непосредственно в своем собственном внутреннем опыте. Взаимные отношения этих существ между собою и к нашему познающему субъекту образуют мир вещественных явлений. Во внешнем, или предметном, познании мы знаем только эти вещественные явления, но благодаря нашему внутреннему опыту и логическому применению его данных к миру внешнему мы знаем, что в основе всех вещественных явлений находится известное психическое бытие, такое же в существе как и наше собственное». Вместе с тем «всё существующее представляет различия лишь в степенях» (Там же. С. 197). Кроме того, в этой статье *С.* называет наше знание о единичных существах как таких «весьма односторонним», хотя и «метафизическим», поскольку оно есть познание о существе другого. На уровне «конкретной действительности» «единичных существ самих по себе нет; они существуют лишь в постоянной, необходимо определенной связи между собой, в одном целом, которого они суть лишь элементы» (Там же. С. 198). В действительности мир есть единое целое, а в своем одностороннем познании мы познаем не мир, а лишь «стихии мира». Здесь *С.* впервые характеризует мир и множественное в нем как целое и его элементы. Целое определяется в сопряженности не только с абсолютным первоначалом, но и с единичным бытием. Он относит «единичные существа» и «целое» к разным уровням, причем лишь «целое» в онтологическом плане относит к уровню «конкретной действительности», а единичные существа принадлежат к низшей, так сказать, действительности.

С. балансирует между терминами «субстанция», «материя», «вещество», «субстрат» (последний – более поздний), стремясь к обоснованию спиритуалистического понимания материи как некоего континуума, соединяющего первоматерию с веществом и материалом тел (в «Софии»). Такое понимание материи должно было обосновать в конечном счете способность субъекта к познанию истинно сущего (через одинаковую духовную природу познающего субъекта и всеединого духа, выражающуюся в том числе в их разумной деятельности) и метафизический оптимизм, отрицание действительности и вечности «существующего зла».

Начиная с *ЧБ* и в лекциях по истории философии (ВЖК, 1880/81 учебн. год) *С.* употребляет термин «организм» («органическое») в паре с термином «механизм» («механическое»). «Организм» составляет духовную истинную сущность мира, а «механизм» принадлежит к его видимости, явлению, материальной стороне. Но при этом сохраняется возможность связать в миросозерцании органическое и материальное; хотя последнее и не рассматривается как истинно сущее, но все же признается несовершенным явлением последнего.

В ранних метафизических работах *С.* хотел доказать однородность универсума, всеединство, на одном полюсе которого находится Абсолют, содержащий в себе идеи всех существ, а на другом – множество единичных существ в их реальном бытии, в их телесности и материальности/вещественности; формирование вещественности в рамках единой однородной Вселенной и единого космического процесса *С.* описывал в «Софии». Со временем (*ЧБ*; лекции по истории философии 1880/81 учебн. года) единичные существа, помимо эмпирической индивидуальности, получили «вечную» индивидуальность благодаря концепции «основного существа» (в котором «соединяются» атом (неделимая единица) – монада (живая сила) – идея (индивидуальное качество и часть организма идей)). Духовная природа телесности и материи служила, с точки зрения *С.* в 1870-х годах, одной из скреп мирового целого, т. е. постулирование всеобщего психического континуума (наряду с теорией идей и организма идей, развитой в *ЧБ*) вплоть до конца 1880 года позволяло *С.* теоретически удерживать единство мира.

В названных работах первой половины 1870-х – начала 1880-х годов встречаются некоторые термины, употребляемые *С.* в публикуемых фрагментах (сущее, душа, тело, психическое существо, субстанция и др.). Вместе с тем в публикуемых рукописях есть новые моменты в рассмотрении тем, сопряженных с проблемой связи души и тела.

Во-первых, здесь *С.* пытается уйти от обсуждения природы вещества и материи как мирового субстрата. Эта тема интересовала его долгое время (а в связи с другими важными философскими и мировоззренческими проблемами – проблемами природы зла, дуализма и др. – и всю жизнь). Ранее *С.* признавал вещество в конечном счете в различной степени духовным. В публикуемой рукописи *С.* прямо отрицает существование вещества, т. е. собственно «материала» реальных предметов, в каком-либо виде, отличном от отдельных тел, однако признает, что телесное отличается от духовного.

Во-вторых, *С.* формулирует более критическое, чем прежде, отношение к монадологии Лейбница. Он признает, что «монадология Лейбница может дать некоторый определенный смысл теории предустановленной гармонии», т. е. что она не лишена философского смысла, однако усматривает ее недостаток в том, что она отрицает безусловный дуализм души и тела, т. е. их качество различных самостоятельных простейших элементов сущего. *С.* же в рассматриваемых рукописях стремится как раз обосновать их связь в качестве самостоятельных и различных частей сущего, усматривая отличие тела от души в том, что тело не знает о душе (тогда как душа знает о теле). Кроме того, в публикуемых рукописях *С.* обсуждает решение проблемы связи души и тела у Лейбница и «размыкает» замкнутость монады, утверждая, что ощущение не есть состояние одного существа, а есть состояние, в котором «совпадают» два психических существа. (Он неоднократно говорил о взаимодействии основных существ, психических существ в других контекстах в более ранних сочинениях.) Такое

восприятие монадологии Лейбница является во всяком случае более различенным и критическим сравнительно с тем, какое представлено в *КЗФ*.

Эти два обстоятельства позволяют отвергнуть в принципе допустимую возможность того, что публикуемые фрагменты могли быть написаны параллельно первым метафизическим работам *С.* или раньше них.

Вместе с тем на основании рассуждения *С.* в лекциях по истории философии на ВЖК 1880/81 учебн. года можно заключить, что в сентябре – начале октября 1880 г. публикуемые фрагменты уже были написаны. Резюме «геометрической аналогии» встречается в одной из первых лекций курса, который *С.* начал читать 17 сентября 1880 г. *С.* здесь сказал: «Если Бог – вечно сущий организм, то мир – организм становящийся. Органическая форма всеединства, которая скрывается для существа в его самоутверждении, постепенно восстановляется во всех в мировом процессе. И в самом деле, тот мир, который у нас перед глазами, действительный мир, никогда не есть только мир механический. Никогда вселенная не есть машина. Представление мира как машины есть абстракция. Это механическое представление мира так же мало имеет реальности, как понятия геометрические. И то и другое только пределы бытия. Геометрия рассматривает отвлечения пространственных форм бытия, но ни один геометр не считает своих точек, линий и плоскостей за что-нибудь реально существующее. Он знает, что точка – предел линии, линия – предел плоскости, плоскость – предел тела. Логика заставляет нас идти далее и признать, что как нет самостоятельных точек, линий и плоскостей, так не может быть и самостоятельных реальных тел как механического определения. Тела суть только границы психических существ. Но логика заставляет идти еще далее и признать, что нет отдельно существующих психических существ. Всякая особь есть нечто большее, чем она сама. Вся жизнь природы и состоит в том, что каждая часть стремится осуществить свою идею – стать тем, чем она есть вечно, чем-то целым» (см.: Наст. изд. С. 178). Несомненно, в приведенном фрагменте излагается содержание публикуемой рукописи, однако ее основная проблема – связь души и тела – едва упомянута, а на первый план выводятся темы Бога и мира как вечного и становящегося организмов соответственно и соотношения части и целого, подлинной идеи части как вечного целого, т. е. центральные мотивы философии *С.* в конце 1870-х – начале 1880-х годов. Отсюда ясно, что, анализируя в публикуемых рукописях проблему связи души и тела, *С.* пытается найти ее решение в общих рамках собственной метафизики и в интересах ее развития.

В рукописях наряду с терминами, употреблявшимися в опубликованных работах философа середины – второй половины 1870-х годов, появляются термины, новые для контекста связи души и тела, инструментально обусловленные «геометрическим» рассуждением *С.*, такие как точка, линия, пространство, форма и измерение. Использование геометрических рассуждений в качестве иллюстрации тех или иных идей,

как и построение философских произведений по образцу принятых в геометрии форм рассуждения – нередкие приемы в истории философии, которыми пользовались, в частности, Р. Декарт, Б. Спиноза, И. Г. Фихте, А. Шопенгауэр и мн. др. Если обратиться к кругу философских текстов, которые *С.* читал в связи с работой над публикуемой рукописью, то сходная «геометрическая метафора» содержится в книге И. Тэна «Об уме и познании» (см. упоминание о Тэне (Наст. изд. С. 273)); она скорее всего подсказала *С.* общую схему его анализа.

Французский философ на примере геометрических понятий иллюстрирует свою точку зрения на природу понятий как «предварительных рамок», которые приблизительно «приноровлены» к известным и неизвестным нам вещам. В некоторых элементах рассуждения Тэна и *С.* сближаются, а их различия подчеркивают философские цели *С.* «Таково общее свойство всех понятий, построяемых нами: они суть *предварительные рамки* <...> наша мысль приноровлена к одной или многим еще неизвестным действительным вещам, которые, когда будут узнаны, обнаружат это приноровление. Нельзя сказать, что прилаживание будет всегда точно <...> К этому роду принадлежат геометрические понятия. Поищем сперва элементов, из которых мы их составляем; всем известно, что число их не велико, и легко видеть, из каких опытов мы извлекаем их. Возьмем какое-нибудь тело, исследуемое чувствами, этот камень, этот кусок дерева. Пределы его – одна или несколько внешностей, заключающих его внутренность, и эти внешности, которыми оно оканчивается, суть его поверхности. Но каждая поверхность сама оканчивается одним или многими пределами, которые называются линиями, и каждая из этих линий оканчивается двумя пределами, которые называются точками. До сих пор нет никаких затруднений; каждый из этих пределов, поверхность, линия или точка, есть свойство тела, свойство, изолированное отвлечением, рассматриваемое отдельно, и кроме того общее, т. е. принадлежащее всем телам. Мы его отделяем и обозначаем посредством символов, которые суть или названия поверхности, линии и точки, или разряд чувственных предметов, весьма удобных для употребления, выбранных для замещения всех других, действительная поверхность черной доски или белой бумаги, тонкая черта мела или чернил, весьма малое пятнышко, оставляемое на бумаге или на доске легким прикосновением пера или карандаша. Так как пятнышко мало, то мы не обращаем внимания на его действительную длину и ширину; этим опущением мы невольно делаем из него абстракцию и без труда смотрим на пятнышко как на точку. Так как черта весьма тонка, то мы расположены не обращать внимания на ее настоящую ширину; этим опущением мы ее устраняем, и нам не трудно смотреть на черту как на линию. Так как доска и бумага совершенно плоски и гладки для нашей руки и нашего глаза, мы не испытываем никакого ощущения, которое указывало бы на их толщину; посредством этого опущения мы устраняем эту толщину и готовы смотреть на доску и бумагу как на настоящие

поверхности. Этим способом доска, узкая черта, небольшое пятно мела становятся удобными заместителями. Это вещи чувственные и частные, но заменяющие собою совершенно абстрактные и общие пределы <...> К этим элементам прибавьте еще элемент – движение; оно встречается также в большей части тел, нами воспринимаемых; поэтому его также можно отделить от них. По извлечении этих данных достаточно сочетать их различными способами, чтобы получить все геометрические соединения. Мало того, посредством более глубокого сокращения мы находим, что точка и движение достаточны для построения двух других родов пределов, которые мы назвали линиею и поверхностью, и кроме того для построения этого твердого тела, из которого мы извлекли, посредством понятий о поверхности и линии, понятия точки и движения. Действительно, предположите точку, предел линии, и допустите, что она движется; непрерывный ряд положений, ею занимаемых, составляет линию. Допустите, что эта линия движется; непрерывный ряд положений, ею занимаемых, составляет поверхность. Допустите, что движется эта поверхность; непрерывный ряд положений, ею занимаемых, составляет твердое тело, *по крайней мере с геометрической точки зрения.* И заместители, принятые нами для точки, линии и поверхности, делают для нас наглядным это построение. Удлиняя это маленькое пятнышко, мы видим появление тонкой черты. Двигая разом всю черту, мы видим появление большей или меньшей поверхности. Подавая мысленно назад поверхность черной доски, мы видим появление всей твердой доски» (*Тэн И. А.* Об уме и познании: В 2 т. / Пер. с фр. под ред. [и с предисл.] Н. Н. Страхова. СПб., 1872. Т. 2. С. 155–157).

В геометрических рассуждениях *С.* и Тэна общие термины (точка, линия, плоскость, тело) не обеспечивают общности подхода. Тэн «создает» из точки – линию, из линии – плоскость, из плоскости – тело; для этого ему достаточно умственно «извлечь» геометрические реальности из действительного предмета, а потом вообразить, как в результате движения точки образуется линия, при движении линии – образуется плоскость и т. д. К геометрическим понятиям Тэн «примысливает» движение и считает, что с его помощью более сложное может быть построено из менее сложного. Недостаточность такого объяснения *С.* специально подчеркивает: «...если линия должна быть понята как движение точки (по первому <...> измерению), если плоскость может быть понята как обращение вокруг себя линии (по двум измерениям) <...> то та высшая форма, которою определяется тело, уже не может быть понята как обращение вокруг себя тела, т. е. по трем измерениям» (Наст. изд. С. 281).

С. ищет универсального способа определения для всех геометрических сущностей от точки до тела и, в отличие от Тэна, полагает, что для конституирования простого требуется более сложное; он не ищет других, «внешних» строительных материалов. Так, точка у него возникает как пересечение линий, линия – как пересечение плоскостей и т. д.

В результате оказывается, что геометрические фигуры иерархически зависят друг от друга, т. е. простейшее, низшее зависит в конечном счете от более организованного, высшего. Важно, что для конституирования, например, точки недостаточно одной линии, а для конституирования линии требуется хотя бы две плоскости.

Движение присутствует в концепции *С.* только как инволюция, вовращение тела вовнутрь, обращение его на самое себя. Движение у него не исходит из воображения рассуждающего, а вызывается самим сосуществованием вещей. Но *С.* использует термин «измерение», который отсутствовал у Тэна и без которого сам *С.* мог бы обойтись в рукописи, поскольку он не является принципиально важным для его рассуждения и соответствующих выводов.

Термин «измерение» в предшествующих работах *С.* появлялся эпизодически в критических контекстах при изложении взглядов Декарта, материалистов и Шопенгауэра. Но в одном произведении *С.* действительно делает акцент на «измерении»:

О четвертом измерении
Размышляя ежечасно,
В совершенном изнурении
Погибаю я напрасно.
То сижу я без движения,
То скитаюсь тенью бледной,
А ведь мог бы я с имения
Получать доход безбедный!
Но четвертым измерением
Неумеренно плененный,
В самом жалком положении
Я живу, всего лишенный;
И хотя на иждивении
Скоро я умру казенном,
Все ж вопрос об измерении
Остается нерешенным.

(Белая лилия, или Сон в ночь на Покрова // *СС*^{2}. (12). С. 175).

«Белая лилия» датирована 1878–1880 гг. С. М. Лукьянов утверждал, что уже в 1877 г. «Белая лилия» существовала во вполне обработанном виде и что «годы пометки под печатным текстом могут указывать при таких условиях лишь на годы дальнейших пополнений и усовершенствований основного или первоначального материала» (*Лукьянов.* 3 (2). С. 138; см. также С. 153). Однако строки о «четвертом измерении» не могли быть написаны ранее 1878 г.

В «Белой лилии» *С.* говорит о «четвертом измерении» как о чем-то известном культурной публике, которая могла составлять круг слушателей и читателей его стихотворного произведения. Действительно, в феврале

1878 г. *РВ* опубликовал статью А. М. Бутлерова[1] «Четвертое измерение пространства и медиумизм» (С. 945–971 (1-я паг.); перепеч.: *Бутлеров А. М.* Статьи по медиумизму / [Вст. ст.] Н. П. Вагнера. СПб., 1889. С. 74–108), которая вызвала многочисленные отклики в печати (см., напр.: *Марков Е. Л.* Литературная летопись // Голос. 1878, 6 апр. № 96; *К.* Московский фельетон // *НВ*. 1878, 8 апр. № 758; *Достоевский Ф. М.* Вопрос о четвертом измерении: (письмо в редакцию) // *НВ*. 1878. № 746; *Головкинский Н. А.* Заметка читателя на статью А. М. Бутлерова «Четвертое измерение пространства и медиумизм» // *РВ*. 1878. № 7. С. 448–472 (1-я паг.); Новые реформаторы о четырех измерениях. Ревель, 1878; *А. В. Г.* Четвертое измерение и спиритизм // *ВЕ*. 1879. № 1; см. также статьи И. Н. Ливчака и Н. П. Вагнера (*НВ*. 1879, 25 янв. № 1045; 7 февр. № 1058)). На некоторые возражения Бутлеров ответил, см.: Эмпиризм и догматизм в области медиумизма // *РВ*. 1879. № 4. С. 757–781 (1-я паг.).

В первой из упомянутых статей А. М. Бутлеров спешил ознакомить общество с только что вышедшим сборником статей немецкого астрофизика К. Ф. Цёльнера «Wissenschaftliche Abhandlungen»[2] (1. Bd. Leipzig, 1878). Русский сторонник медиумизма излагал содержание «философско-критической» части сборника, подчеркивая, что Цёльнер впервые делает попытку связать «медиумические» явления с научной теорией (см.: *РВ*. 1878. № 2. С. 946). К теоретикам спиритизма, пусть даже невольным, Бутлеров вслед за Цёльнером относит создателей неэвклидовой геометрии К. Гаусса и Н. И. Лобачевского, философа И. Канта, постулировавшего «абсолютное пространство»[3], и др. Цёльнер упоминает об априорном характере нашего представления пространства, признаваемом Кантом, А. Шопенгауэром и Г. Гельмгольцем, и о кантовском понимании вещи в себе и тела («я признаю, что вне нас есть тела, т. е.

---

[1] Александр Михайлович Бутлеров (1828–1886) – химик, профессор Петербургского университета, сторонник медиумизма.

[2] *РВ* опубликовал рецензию на отреферированную Бутлеровым книгу Цёльнера (1878. № 8. С. 992–996 (1-я паг.)).

[3] Скорее всего Цёльнер и Бутлеров имели в виду очерк «О первом основании различия сторон в пространстве», написанный Кантом в докритический период (1768). От положения об объективной реальности абсолютного пространство Кант отказался в «Dissertatio» (1770). В обоих случаях он использовал аргумент о неконгруэнтных подобиях: «Неконгруэнтными подобиями называются предметы или геометрические фигуры, которые совершенно одинаковы по физической форме, положению, размерам, а также по расположению частей, и все же не могут заместить друг друга. Перчатка для правой руки не годится для левой. Подобно левой и правой рукам, все неконгруэнтные подобия являются зеркальными отражениями друг друга. Это особое свойство открывает нечто главное о строении пространства, а именно его независимость от ощущения и взаимного положения частей материи» (*Нуццо А.* Пространство и телесность в философии Канта // Иммануил Кант: Наследие и проект / Под ред. В. С. Степина, Н. В. Мотрошиловой. М., 2008. С. 155–156.

вещи, относительно которых мы совершенно не знаем, что́ такое они сами о себе, хотя и знаем их по нашим представлениям, т. е. по влиянию ими производимыми на наши чувства. Этим представлениям мы и даем название тел, слово, обозначающее лишь проявление нам неизвестного, но тем не менее действительно существующего предмета»). Применительно к понятию о пространстве это «действительно существующее», «"по сущности нам неизвестное, составляющее независимую внешнюю причину" нашего обычного представления о пространстве, и есть "абсолютное пространство", между тем как его частное содержание, т. е. известное и доступное чувствам человека пространство с его тремя измерениями, есть продукт наблюдения и опыта» (Там же. С. 949). По мнению Цёльнера, обыкновенное понятие о пространстве «могло составиться при помощи априорного закона причинности только из тех впечатлений и ощущений, которые порождаются совокупностью существующих в мире причин (вещей о себе) и могут быть восприняты нашею телесною, ограниченною во времени и пространстве организацией. Но мы не принимаем за совокупность всех телесных форм мира предметы, представляющиеся нашему вниманию в течение короткого промежутка времени, например одной минуты; столь же мало вправе мы это сделать относительно тех впечатлений, которые в течение всей нашей жизни или даже в течение жизни всего человечества дают нам опытный материал для наших представлений о мире и о законах его изменений» (Там же). Цёльнер особо подчеркивает признание Кантом присутствия эмпирических элементов в понятии о пространстве, свойственном людям. А отсюда можно заключить, полагает Цёльнер (и с ним – Бутлеров), что не все выводы геометрии являются абсолютно верными, т. е. не все ее положения могут быть доказаны одними умозаключениями, что и осознали Лобачевский и Гаусс. Цёльнер заключает, что при некоторых предположениях «способ воззрения на то пространство, в котором мы принуждены наблюдать все доступные нашим чувствам явления мира, т. е. видеть мир как *представление*, находился бы в *необходимой* связи с основными свойствами тел, а именно со свойствами атомных центров, соединенных между собой действием на расстоянии. И если *абсолютному* пространству принадлежит, как то думают Кант, Гаусс, Болиай, Лобачевский и Риманн – *самостоятельная* реальность, то все законы *абсолютной* геометрии выражали бы определенные истины физической природы» (Там же. С. 951).

А если понятия о пространстве, свойственные собственно людям, заключают в себе эмпирические элементы, основываются не на одном чистом умозрении, но и на результатах наблюдения и опыта, т. е. на чувственно данных, то «*мыслимо*, что в пределах наших пространственных представлений могут существовать *факты*, обнаруживаемые наблюдением, реальные, но тем не менее такие, необходимость которых не вытекает из общих оснований мышления как непременное логическое следствие, не выводится из нашего понятия о пространстве трех измере-

ний. По мнению Канта, такой факт представляется симметрией тех тел, которые не симметричны в своих частях» (Там же).

Цёльнер имел в виду следующего рода явления и способы их объяснения: «Стоит только взглянуть на тень своей руки, отброшенную на стену или гладкую ширму. Теневое изображение на плоскости может быть непосредственно превращено поворотом дающей тень руки из правого в левое и наоборот, причем сама рука не претерпевает никакого изменения, а изменится лишь одно пространственное отношение между ею и плоскостью, принимающею ее проекцию. Мы видим здесь наглядный пример существования вещи трех измерений, руки (которая сама по себе остается неизменною), и причиною связанного с нею изменяющегося явления (плоскостной тени). – Мы можем, стало быть, производить на плоскости по произволу симметричные изображения единственно посредством изменения пространственных отношений между рукой и плоскостью проекции, на которую тень падает. При этом нет надобности в том, чтобы в трехмерном пространстве, в котором предмет (рука) находится, присутствовали симметрические *тела*. Совершенно так же *нет* надобности в существовании симметрических объектов в пространстве *четырех* измерений (*четырехмерном*), если симметрию предметов, существующих в известном нам наглядно трехмерном пространстве, мы объясним тем, что предметы эти суть только произведения процесса проекции, совершающегося над неизвестными нам четырехмерными предметами...

Если принять во внимание, что *представление* всего видимого мира (с его *тремя* измерениями) слагается в нашем уме единственно по тем *изображениям* различной формы и яркости, которые представляют реальные изменения на *плоскости* сетчатой оболочки нашего глаза, т. е. в области двумерной, то надобно заключить, что *представление* о существовании в мире третьего измерения есть результат работы нашего ума. Он приводится к этому представлению теми противоречиями, которые являются, если принять только два измерения: в этих двух измерениях наблюдаются перспективные изменения, уменьшения, взаимные покрывания предметов, а в то же время *другими* способами мы познаем, что на деле предметы при этом вовсе не изменяются» (Там же. С. 953–954; см. названную книгу Цёльнера: S. 246).

По той же логике противоречие, представляемое явлением симметрии, существующим в трехмерном пространстве, устраняется «допущением нового понятия о *четвертом измерении* или, лучше сказать, о *множественности* измерений пространства, так как, допустив «четвертое» измерение, нет никакого основания видеть в нем границу мыслимого» (*РВ*. 1878. № 2. С. 954).

Приведем еще одно обоснование Цёльнером необходимости понятия четырехмерного пространства для объяснения некоторых наших представлений:

«Геометрические фигуры, не представляющие в самих себе различия, мыслимого умом (различия в положении, форме или величине частей), не должны различаться и наглядно; фигуры, сами в себе тождественные в умозрительном смысле, должны давать возможность приведения их в такое отношение к нашему воспринимающему ощущения телу, что действия, ими на нас производимые, будут вполне тождественны.

Фигуры двумерные удовлетворяют этому условию: те из них, которые сами по себе тождественны для ума, всегда могут быть приведены к совпадению, т. е. могут покрываться взаимно. Возможность этого покрытия условливается, однако, *на деле* возможностью вращения плоскостной фигуры, т. е. процессом, возможность которого условливается третьим измерением пространства. Таким образом, возможность объяснить все явления, имеющие место в мире двумерном, представляется лишь для трехмерных существ; пользуясь третьим измерением, существа эти всегда могут производить такие изменения в положении двумерных фигур, тождественных *в мышлении*, что они становятся тождественными и *наглядно*. А для существ, которые обладали бы представлением о двух только измерениях, явление симметрии плоскостных фигур оказалось бы *недоступным пониманию*» ... Подобным же образом и «в пространстве трех измерений существуют явления для нас *необъяснимые* умозрением, т. е. такие, которые не могут быть сведены к определенному отношению между причиной и действием. Итак, если окружающий нас мир явлений должен быть объяснен... то надобно допустить *четыре измерения пространства*» (Там же. С. 955–956).

Такого рода объяснение явлений, необъяснимых в пространстве трех измерений, требовало экспериментальных подтверждений, поэтому Цёльнер поставил эксперимент: в тщательно контролируемых условиях он завязал узел на бесконечной нити. Бутлеров резюмировал это следующим образом: «Никто не станет сомневаться в том, что завязка узла на *бесконечной* бечевке дело невозможное по нашим *обыкновенным* понятиям; а допустить подделку явления при условиях, под которыми экспериментировал Цёльнер, конечно, труднее, чем принять его взгляд на многомерность пространства и его выводы» (Там же. С. 970).

«Научный», по оценке Бутлерова, подход Цельнера к медиумическим явлениям представлялся русскому ученому особенно ценным: ведь Бутлеров давно уже отказался от термина «спиритизм» в пользу термина «медиумизм», для того чтобы отмежеваться от «догматических», т. е. ненаучных подходов (в частности, А. Кардека), которые были известны как «спиритизм» (во французской традиции) или «спиритуализм» (в англо-американском мире). Термин «спиритизм», как в 1883 г. подчеркивал Бутлеров, обозначал «учение, не только признающее медиумические феномены и духовный мир как причину, их производящую, но делающее сверх того целый ряд догматических допущений, каково напр. учение о перевоплощении (reincarnation) и т. п.» (*Бутлеров А. М.* Кое-что о медиумизме; цит. по: *Он же.* Статьи по медиумизму. СПб., 1889.

С. 278), тогда как термин «спиритуализм» подчеркивал связь между, условно говоря, медиумизмом и философией спиритуализма, «противоположной материализму. допускающей существование духа как особого самостоятельного начала» (Там же. С. 277). Тем самым, полагал Бутлеров, при употреблении обоих терминов заранее принимается гипотеза, на которую при этом ссылаются как на объяснение медиумических явлений, тогда как именно эта гипотеза и требует доказательства. Такого рода рассуждениям Бутлеров противополагал положительную науку, которая идет от фактов и допускает гипотезы лишь настолько, насколько «они необходимы для уяснения фактов, для их связи в систему и для дальнейшего развития знаний» (Там же. С. 278).

С. говорил преимущественно о «спиритизме», имея в виду как обнаружения духов на спиритических сеансах и ценность соответствующих свидетельств, так и способы объяснения этих явлений и с научной, и с философской точек зрения. Зоолог и приверженец спиритизма Н. П. Вагнер полагал, что спиритизм дает положительный ответ на вопрос о бессмертии души: «Под этим названием (психизма) я разумею вообще стремление человека определить и разобрать существование собственной души. Это инстинктивное стремление было, как известно, во все времена и у всех народов <...> Существует или нет другой мир или все ограничивается миром чувств, бессмертна ли душа или она только продукт материи и разрушается вместе с телом после смерти? <...> Медиумические явления заключают в себе разрешение этого вопроса. Они дают категорический ответ на него» (*РВ.* 1875. № 10. С. 868–870). *С.* тоже думал, что спиритические явления, если удастся доказать их действительность, могут послужить основанием метафизики, однако, в отличие от Вагнера, не был уверен в их истинности. 8 января 1875 г. *С.* писал Цертелеву: «Я всё более и более убеждаюсь в важности и даже необходимости спиритических явлений для установления настоящей метафизики, но пока не намерен высказывать этого открыто, потому что делу это пользы не принесет, а мне доставит плохую репутацию; к тому же теперь я еще не имею никаких несомненных доказательств достоверности этих явлений, хотя вероятность в пользу их большая» (*Письма.* 2. С. 225). Характеризуя в 1874 г. интерес к спиритизму своего учителя П. Д. Юркевича, *С.* высказывает по существу собственные ожидания от спиритизма и связанные с ним опасения: «<...> более частные его воззрения на природу и назначение человеческого духа, вполне согласные в существе с <...> христианским учением, получали, по его мнению, ближайшее фактическое подтверждение в некоторых особенных явлениях, возникших в последнее время. Я разумею явления так называемого спиритизма <...> в сфере этих явлений открывается немалый простор шарлатанству и обману, а также <...> к фактам часто привязываются учения столь же пошлые и неосновательные по своему содержанию, сколько притязательные и наглые по своей форме. <...> в его глазах неблагоприятная внешность спиритизма не могла заслонять сущности

самого факта. Сущность же факта, если бы он оказался достоверным, состоит в том, что простым, для всех убедительным образом, ad oculos доказывается истинность христианского учения о человеческом духе как об индивидуальном существе, имеющем собственную внутреннюю действительность, не подлежащем всецело силе внешних вещественных условий и потому после видимой смерти продолжающем бесконечно свое развитие в иных условиях и формах. Было ли убеждение Юркевича в достоверности спиритических явлений заблуждением и самообольщением <...> или же эти явления действительно имеют объективную убедительность – покажет будущее» (Наст. изд. Т. 1. С. 175).

Находясь в Лондоне в научной командировке летом 1875 г., *С.* писал Д. Н. Цертелеву о лондонских спиритах, которые вызвали у него глубокое разочарование в спиритизме: «шарлатаны с одной стороны, слепые верующие – с другой, и маленькое зерно действительной магии, распознать которое в такой среде нет почти никакой возможности» (*Письма.* 2. С. 228; см. также: Там же. С. 229). Биограф *С.* С. М. Лукьянов приводит свидетельства интереса *С.* к спиритизму, основываясь на воспоминаниях И. И. Янжула и М. М. Ковалевского, с которыми философ тесно общался в Лондоне (см.: *Лукьянов.* 3 (1). С. 125, 136, 137), и заключает: «...Соловьев всё же признает, что в этих явлениях кроется "маленькое зерно действительной магии". С этим "маленьким зерном" он едва ли расстался и впоследствии, хотя в позднейшие годы он держался уже совершенно в стороне от спиритических кружков и спиритов» (*Лукьянов.* 3 (1). С. 107). Знакомая *С.* Е. И. Боратынская рассказывала об увлечении общества спиритизмом в конце 1870-х годов и заметила о *С.*: «он участвовал в спиритических сеансах главным образом до поездки за границу; потом он поотстал» (*Лукьянов.* 3 (2). С. 27). Свое отношение к спиритизму *С.* резюмировал в письме к А. Н. Аксакову[4] 27 апреля 1883 г.: «Правда спиритизма, по-моему, только в том, что он *признает необходимость* объективной основы для религии; но та, которую он в самом деле дает, т. е. явления духов, оказывается негодной, потому что она, во-первых, недостаточно объективна, а во-вторых, лишена внутреннего религиозного значения» (*Письма.* 2. С. 279). Возможно, *С.* был автором статьи «Спиритизм» (*ЭС.* Т. 31. 1900), подписанной инициалами «В. С.». Э. Л. Радлов и, по всей видимости, С. М. Лукьянов склонялись к мнению об авторстве *С.* Статья содержит объективный исторический обзор спиритизма, данные о восприятии и изучении спиритизма в России и характеристику различных оценок спиритических явлений. См. позднейшие работы *С.* о спиритизме/медиумизме: Предисловие к книге Э. Гёрней, Ф. Майерс, Ф. Подмор: Прижизненные призраки и другие телепатические явления <...>. СПб., 1893 (*СС*[2]. 7. С. 63–68); Современное

[4] Александр Николаевич Аксаков (1832–1903), публицист и издатель, пропагандист и деятельный защитник спиритизма, сотрудничал с *С.* в нескольких издательских проектах, см. письма *С.* 1882–1893 гг.: *Письма.* 2. С. 276–298.

состояние вопроса о медиумизме // *ВФП*. 1894. Кн. 23. С. 424–437 (2-я паг.); также: *СС*[2]. 7. С. 100–113.

Пропагандисты спиритизма/медиумизма в России А. М. Бутлеров и Н. П. Вагнер (см. выше) сознавали значимость спиритизма для философии. А. М. Бутлеров характеризовал материализм как «ложное и вредное учение» и видел свою задачу в борьбе с ним с помощью медиумизма (*Бутлеров А. М.* Статьи по медиумизму. С. 471). Оба посещали соловьевские чтения по философии религии (см.: Наст. изд. С. 497).

Связь публикуемых рукописей со спиритизмом выясняется из письма *С.* к Бутлерову от 8 ноября 1879 г.: «Приношу Вам хотя и позднюю признательность за Ваши прекрасные статьи о медиумизме в Русском Вестнике <...> А. Н. Аксакову передайте, что *моя статья "психическое существо и четвертое измерение" почти готова по-русски, немецкое же изложение еще не приведено в приличный вид.* Теперь я занят окончанием своей диссертации и приготовлением к печати последних чтений по философии религии[5], которые я совершенно переделал, так что выйдет совсем новая книга» (автограф; РО ИРЛИ. Ф. 2.6.248. Л. 1)[6].

Публикуемые рукописи – единственная работа *С.*, где в одном тексте соединяются понятия «психическое существо» (см.: Наст. изд. С. 269, 272) и «измерение» (С. 277, 278, 279, 280, 281). И хотя слово не было произнесено – термин «четвертое измерение» в публикуемых рукописях так и не появился на сцене, – *С.* подошел к нему вплотную.

Последовательно доказывая, что точка определяется пересечением линий, линия – пересечением плоскостей, плоскость – соприкосновением поверхностей тел, а тело – взаимодействием сверхтелесных форм, *С.* поясняет, что линия представляет протяжение по одному измерению, плоскость – форма двух измерений, тело – величина трех измерений, а высшая (сверхтелесная) форма может быть понята только как внутреннее движение, как углубление или вовращение тела. Видимо, обращение тела на себя, вовращение или возвращение к себе, возможное только при взаимодействии нескольких психических существ, должно было быть некоторым образом связано с четвертым измерением, не однажды упомянутым *С.* в «Белой лилии» и в письме к А. М. Бутлерову. Публикуемые рукописи, являющиеся лишь фрагментарным выражением замысла *С.*, не позволяют судить, каким образом «вовращение» тела должно было быть соотнесено с «четвертым измерением пространства» согласно концепции Цёльнера, аргументировавшего от наличия «абсолютного пространства», которое не связано с человеческим представлением о пространстве, но которое приходится положительно постулировать для объяснения некоторых явлений, доступных человеческому опыту.

---

[5] Речь идет о *КОН* и *ЧБ*.

[6] Благодарю Н. В. Котрелёва за сообщение о письме и возможность его процитировать.

Статья, часть которой должны были составить публикуемые рукописи, предназначалась для издававшегося А. Н. Аксаковым журнала «Psychische Studien» (Лейпциг, 1874–1934; с 1926 – «Zeitschrift für Parapsychologie»; журнал доступен в электронной форме, см.: http://www.ub.uni-freiburg.de/index.php?id=130). Она не была опубликована ни в названном издании, ни в каком-либо другом. Скорее всего *С.* не завершил ее. Почему же *С.* отказался от мысли о завершении и публикации статьи?

С этой точки зрения важно, что *С.* вернулся к «геометрической аналогии» по крайней мере еще однажды, использовав ее в 1898 г. как модульное рассуждение, когда в связи с философией О. Конта проводил мысль о единстве идеи человека с идеей человечества:

«Идея человечества была бы не нова и не интересна, если бы Конт разумел под этим словом общее родовое понятие или же реальную совокупность, сумму человеческих единиц.

Но он говорил не об отвлеченном понятии и не об эмпирическом агрегате, а о живом действительном существе. С гениальною смелостью он идет дальше и утверждает, что единичный человек сам по себе или в отдельности взятый есть лишь абстракция, что такого человека в действительности не бывает и быть не может. И, конечно, Конт прав.

Никто не отрицает действительности элементарных терминов геометрии – точки, линии, поверхностной фигуры, наконец – объема, или фигуры стереометрической, т. е. геометрического тела. Все это действительно существует, со всем этим мы оперируем и в жизни, и в науке. Но в каком же смысле мы приписываем действительность этим геометрическим стихиям? При сколько-нибудь отчетливом мышлении ясно, что они существуют не в отдельности своей, а единственно в определенных отношениях друг к другу, что их действительность исчерпывается или покрывается этою относительностью, что они собственно и представляют только закрепленные мыслью простые отношения, *отвлеченные* от более сложных фактов.

Геометрическая точка определяется как граница, или место пересечения, т. е. совпадения двух пересекающихся линий, – ясно, что она не существует вне их. Нельзя даже представить себе отдельно существующую геометрическую точку, ибо, будучи по определению лишена всякой протяженности, равняясь нулю пространства, она не имеет в себе ничего такого, что бы обособляло ее или отделяло от окружающей среды, с которою она неудержимо и сливалась бы, пропадая в ней бесследно. Итак, точки или элементы нулевого измерения существуют не сами по себе или отдельно взятые, а только в линиях и через линии. Но и линии, в свою очередь, т. е. элементы одного измерения, существуют лишь как пределы поверхностей или элементов двух измерений, а поверхности – лишь как пределы (геометрических) тел или трехмерных построений, которые, в свою очередь, действительно существуют лишь как ограничения тел физических, определяемых, но не исчерпываемых геометрическими элементами. Наивному представлению может казаться, что линии слагаются

из точек, поверхности – из линий, тела – из поверхностей. Но это сейчас же оказывается немыслимым. Если бы даже геометрические точки и могли существовать самостоятельно, то для того, чтобы сложиться в какую-нибудь определенную линию, они, очевидно, должны бы были располагаться не как попало, а в этом определенном *направлении*, но это уже есть линия, которая, следовательно, не слагается из точек, а предполагается ими. Точно так же для того, чтобы линии (допуская – per impossibile – их отдельное существование) могли сложиться в поверхность, необходимо, чтобы они располагались по определенному *двухмерному* начертанию, т. е. поверхность оказывается уже данною, – и т. д. Дело нисколько не изменяется, если мы в каждом случае вместо *сложения многих* поставим, как это принято, *движение одного* геометрического элемента, т. е. представим линию как движение точки, поверхность как движение линии – и т. д.[7] Ясно, в самом деле, что движение точки может произвести определенную линию лишь под условием, что это движение совершается в определенном *направлении*, т. е. по этой самой линии, которая, таким образом, уже дана мысленно *раньше* движения точки. А различение линий, или направлений для движущейся точки, уже предполагает вообще, по крайней мере, пространство двухмерное, так как в одном измерении мыслима только одна линия. Точно так же для того, чтобы движение линии образовало определенную поверхность, необходимо, чтобы оно совершалось именно в пределах этой самой поверхности, уже заранее таким образом предположенной, – и т. д. Одним словом, порядок действительного отношения здесь аналитический – от высшего к низшему, от более конкретного к более абстрактному, получить же высшие геометрические определения синтетически из низших совершенно немыслимо, так как эти последние необходимо предполагают те высшие как свою определяющую среду. Точки действительно существуют только на линиях, линии – только на поверхностях, поверхности – только на телах геометрических, как эти последние – только на телах физических. Мнимо *сложное* – т. е. в самом деле относительно *целое* – первее, самостоятельнее, реальнее своих мнимо-простых, а в действительности лишь частичных, дробных элементов – продуктов своего разложения.

Целое первее своих частей и предполагается ими. Эта великая истина, очевидная в геометрии, сохраняет всю свою силу и в социологии. Соответствие здесь полное. Социологическая точка – единичное лицо, линия – семейство, площадь – народ, трехмерная фигура, или геометрическое тело – раса, но вполне действительное, физическое тело – только человечество. Нельзя отрицать действительность составных частей, но лишь в связи их с целым, – отдельно взятые они лишь абстракции» (*CC*[2]. 9. С. 179–180).

В статье об идее человечества у Конта *С.* развивает прежнюю мысль о всеединстве/абсолютном/организме/целом, которая в одной из лекций

[7] Как это делал И. Тэн (см. выше).

на ВЖК имела отношение к пониманию мира как целого/организма/всеединства, применительно к реальности другого уровня – а именно к человечеству и (косвенно) к его историческому существованию и социальным (правовым, политическим, общественным) формам его – государству и христианской культуре. Здесь отсутствует, что оправданно ввиду тематики цитированной статьи, та часть публикуемых рукописных набросков *С.*, в которой рассуждение доводится до объяснения тел как образуемых граничащими психическими существами, а психическому существу отдается онтологическое первенство перед телом. Иными словами, в 1898 г. *С.* считает возможным использовать «геометрическую аналогию» в качестве строительных лесов для рассуждения, тогда как в полном виде, т. е. вместе со спиритуалистическими выводами об отношении души и тела и существовании вещества только в форме тела, она ни разу не встречается в сочинениях *С.* после осени 1880 г., да и в 1880 г. лишь кратко пересказывается в лекции на ВЖК (см. выше).

Термины, впервые появляющиеся в рассматриваемой геометрической иллюстрации в 1898 г., – «направление» и «движение». Последний из них отсутствует в публикуемом здесь рукописном фрагменте, хотя в нем и идет речь о внутреннем движении (ср. цитированный выше фрагмент книги Тэна «Об уме и познании»), а первый – «направление» – играл важную роль в обсуждении темы четвертого измерения пространства у немецкого персоналиста Густава Тейхмюллера (см. о нем: *Швенке Х.* Теория познания как основа онтологии: новый взгляд на философию Густава Тейхмюллера / Пер. с нем. А. Б. Григорьева // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2006–2007: [8] / Под ред. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М., 2009. С. 208–236).

Тейхмюллер обращается к проблеме четвертого измерения в книге «Действительный и кажущийся мир. Новое основание метафизики» (Казань, 1913; пер. с нем. Я. Красникова; ориг. изд.: *Teichmüller G.* Die wirkliche und die scheinbare Welt: Neue Grundlegung der Metaphysik. Breslau, 1882) в контексте «дедукции пространства».

В дедукции пространства Тейхмюллер опирается на понятие направления, а рассмотрение понятия измерения пространства и конструирование одно-, дву- и трехмерного пространства носит у него психологический характер, далекий от геометрического и формального рассуждения *С.* Однако применительно к характеру аргументации *С.* важна мысль Тейхмюллера, что «логика повсюду ограничивает право аналогии вещественными условиями». Тейхмюллер отмечает справедливость суждения о том, что два симметрических треугольника не совпадают, когда их обращают и оборачивают внутри одной и той же поверхности, но что когда один из них оборачивают посредством третьего измерения, они тотчас становятся совпадающими. «Почему мы не можем требовать и четвертого измерения, – пишет Тейхмюллер, – в котором было бы обращено симметрическое тело, чтобы совпасть с своей противоположностью? Аналогия совершенно дозволительна. Но

логическая ошибка заключается в том, что выдвигают только формальные или абстрактные аналогии, не обращая внимания на *вещественные условия сферы, в которой должна иметь значение аналогия.* Аналогия как формальное всегда ведет в бесконечность; так, например, подобным же образом должно бы было требовать и пятого и *n*-ного измерения. Но когда приходят к бесконечному, находятся не на вещественном пути». Тейхмюллер задается вопросом о том, что́ в пространстве соответствует четвертой и *n*-ной степени. «Возможность таких сравнений дана только потому, что общее учение о величинах охватывает и геометрические (наряду с психологическими. – *Ред.*) отношения, и потому из явного геометрического применения может быть выбрано имя для гораздо более абстрактной арифметической формулы порядка. Но надеяться, что из такой специальной области как область геометрии можно извлечь формы понимания для всех возможных количественных и качественных, идеальных и реальных порядков, это значит верить в испанские замки, а это не показывает, чтобы задача была взвешена с логической осмотрительностью» (*Тейхмюллер Г.* Указ. соч. С. 330, 329).

Спиритическое понятие четвертого измерения пространства привлекло внимание и другого немецкого философа спиритуалиста и персоналиста – Г. Лотце, который в книге «Система философии» (Ч. 2. Метафизика; *Lotze H.* Systeme der Philosophie. Zweiter Theil. Metaphysik. Leipz., 1879) доказывал его несостоятельность (см. по изд.: *Lotze H.* Metaphysic / Engl. tr. ed. by B. Bosanquet. Oxford, 1884. P. 226 f.). Понятие четвертого измерения пространства, казалось бы открывавшее новые возможности для персоналистов и спиритуалистов, было отвергнуто ими как философски неудовлетворительное.

* * *

Публикуемые рукописи *С.* были написаны в 1879–1880-м гг. Их содержание свидетельствует о том, что *С.* в эти годы стал тяготиться своим прежним спиритуалистическим решением проблемы природы материи/вещества (отсюда – имеющееся в публикуемом черновике утверждение о существовании вещества только в форме тел, сопровождаемое неоднократными утверждениями об отличии духа (психического)/души) от тела), однако продолжал видеть мир как всеединый организм. Поэтому, вероятно, в публикуемой рукописи он попытался «отвлечься» от проблемы природы вещества, объявив его существующим только в форме тел, и аргументировать представление о единстве мира на уровне формы, обратившись к «геометрической аналогии» телесного мира. Но, с одной стороны, он понимал условность такой аналогии (см. аргументы Тейхмюллера), а с другой – всё больше обращался к темам богооткровенной и действительно происходящей христианской истории, которая предполагала необходимость признания материи как таковой, без которой в конечном счете теряло бы смысл христианское понимание воплощения и воскресения. *С.* пытался передать «духовное» понимание материи «ор-

ганическому» мировоззрению, а «материальное» ее понимание оставить «механическому» мировоззрению (см.: Наст. изд. С. 173 сл.), однако это не избавляло его от необходимости восстановить материю в правах ради удержания серьезности христианского учения, пусть даже он называл такой восстановленный материализм «религиозным материализмом» (*СС*[2]. 3. С. 147). В этом смысле показательно его заявление в лекции «Исторические дела философии» (20 ноября 1880 г.): «Но человек не есть только разумно-свободная личность, он есть также существо чувственное и материальное. Это материальное начало в человеке, которое связывает его с остальною природой, это начало, которое буддизм стремился уничтожить, от которого платонизм хотел отрешиться и уйти как из темницы или гроба души, – это материальное начало по христианской вере имеет свою законную часть в жизни человека и вселенной, как необходимая реальная основа для осуществления божественной истины, для воплощения божественного духа. Христианство признает безусловное и вечное значение за человеком не как за духовным существом только, но и как за существом материальным – христианство утверждает воскресение и вечную жизнь тел; и относительно всего вещественного мира целью и исходом мирового процесса по христианству является не уничтожение, а возрождение и восстановление его как материальной среды царства Божия – христианство обещает не только новое небо, но и новую землю. Таким образом, когда вскоре после шумного заявления прав разума французскою революцией в той же Франции один мыслитель (Ш. Фурье. – *Ред.*) в тишине своего кабинета, но с немалою энергией и увлечением провозгласил восстановление прав материи, и когда потом натуралистическая и материалистическая философия восстановила и развила значение материального начала в мире и человеке, – эта философия, сама того не зная, служила и христианской истине, восстановляя один из ее необходимых элементов, пренебреженный и отринутый односторонним спиритуализмом и идеализмом» (см.: *СС*[2]. 2. С. 410–411). В последующие годы *С.* неоднократно критиковал за односторонность позицию философского спиритуализма (которая мыслилась им сопряженной со спиритизмом), поэтому не удивительно, что идеи публикуемой рукописи (относящиеся к связи души и тела как различных самостоятельных элементов сущего, но при этом таких, что тело возникает как граница психических существ) остались невостребованными в его философии.

В постраничных примечаниях в [квадратные скобки] заключены отсылки к комментируемым фрагментам публикуемого черновика и к номерам страниц, на которых помещены эти фрагменты.

С. 269. *...в котором сущее дано другому, существует для другого...* – Вставка на полях рукописи.

...ощущаемое и движимое мы называем телом... – *С.* поместил здесь знак примечания, однако текст примечания, как и соответствующий знак на полях отсутствуют.

С. 270. [С. 283.] *Так, не говоря уже о схоластическом принципе естественного влияния (influxus physicus)...* [*...теория influxus physicus...*] – influxus physicus – естественное, или физическое, влияние; *букв.*: физическое вливание, втекание (*лат.*). Из философов, цитируемых *С.* и упоминаемых в публикуемых текстах, о схоластическом принципе естественного (физического) влияния неоднократно писал Г. В. Лейбниц, см., например: «Отвергая *физическое влияние* души на тело или тела на душу, т. е. влияние, допускающее влияние законов одного на законы другого, я тем не менее не отвергаю на этом основании единства их обоих, составляющих одно существо; но это их единство есть нечто *метафизическое...*» (*Лейбниц Г. В.* Опыты теодицеи о благости Божией, свободе человека и начале зла // Соч.: В 4 т. М., 1989. Т. 4. С. 70); «Схоластические философы думали, что существует взаимное физическое влияние между телом и душой» (Там же. С. 165). В связи с происхождением термина Лейбниц упомянул Франциска Суареса: «... обратим внимание на то, что мы должны, пользуемся ли мы общеупотребительными или техническими терминами, *либо вообще избегать тропов, либо употреблять их редко и к месту.* Об этом совсем не заботились схоластики, ведь их речь <...> буквально кишит тропами. Действительно, что иное, как не тропы, представляют собой dependere, inhaerere, emanare, influere. Изобретением этого последнего слова невероятно гордился Суарес. Ведь уже до него схоластики немало попотели в поисках родового понятия причины и так и не смогли найти подходящих слов; а Суарес оказался хотя и не умнее, но наглее их и, хитроумно приспособив слово influxus, определил причину как "то, что влияет бытие в другое" – довольно безграмотно и темно, потому что и сама конструкция нелепа, когда глагол из среднего залога делается активным, а само это influere является метафорическим выражением и темнее самого определяемого: я думаю, что, пожалуй, легче определить понятие "причина", чем "влияние" в столь чудовищном употреблении (*Лейбниц Г. В.* Предисловие к изданию сочинения Мария Низолия «Об истинных принципах и истинном методе философствования против псевдофилософов» // Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 3. С. 77–78. Пер. с лат. Н. А. Федорова). Г. Г. Майоров поясняет, что Лейбниц имеет в виду переносное значение, приданное, в частности, слову *influere* «в средние века и позднее». Первоначальное значение этого слова – «втекать, вливаться, впадать, а также влиять в смысле "вливать"», а во времена Лейбница узус этого слова стал иным: «влиять в смысле "оказывать воздействие"» (Там же. С. 663).

Лейбниц утверждал, что именно реакцией на этот «схоластический принцип» был окказионализм, и противополагал обоим этим объяснениям связи души и тела собственный принцип предустановленной гармонии, который, таким образом, тоже оказывается ответом на концепцию influxus physicus.

Последующая традиция упоминания «схоластического» термина influxus physicus опирается, скорее всего, на включающие его суждения

Лейбница о возможных объяснениях отношения между телом и душой. Видимо, не составляет исключения и *С.* Гипотетический характер данного тезиса объясняется отсутствием соответствующего признания в работах *С.* Вместе с тем, с одной стороны, о справедливости этого утверждения свидетельствуют и отсутствие прямого указания *С.* на авторов «схоластического принципа», и рассмотрение *С.* монадологии Лейбница как логического завершения картезианской традиции объяснения связи души и тела, и главное, наконец, понимание им influxus physicus в лейбницианском смысле – как взаимного физического влияния души и тела.

Лейбницианские истоки «схоластического принципа естественного влияния» в общепонятном смысле этой теории устанавливаются в наиболее полном специальном исследовании, посвященном термину и концепции influxus physicus, см.: *O'Neill E.* Influxus physicus // Causation in early modern philosophy: Cartesianism, Occasionalism, and preestablished harmony / Ed. by S. Nadler. Pennsylvania State Univ. Press, 1993. P. 27–55.

Эйлин О'Нил отмечает, что именно Лейбниц произвел трехчастное разделение «систем», объясняющих изменение в сотворенных субстанциях, которое популяризировал Вольф; оно осталось в памяти, в частности, потому, что встречается в «Критике чистого разума» Канта. Эти три системы – «гипотеза окказиональных причин», «предустановленная гармония» и «распространенная гипотеза втекания (influx)». Две первые были сформулированы в качестве реакции на теорию influxus physicus. О'Нил пытается выяснить, каково содержание системы, которую хотели опровергнуть Лейбниц и окказионалисты, и кто из средневековых философов отстаивал теорию физического воздействия. Она констатирует, что в истории философии не получено однозначных ответов на оба вопроса. Исследователи, которые обращались к этой теме, основывались на анализе относительно узкого круга текстов Лейбница, Мальбранша и некоторых картезианцев. Однако эти тексты, как выясняется, не позволяют найти решение проблемы содержания и источника принципа influxus physicus, поскольку предложенные в последние годы подходы к ее решению содержат чрезвычайно различные интерпретации самой этой теории: «Некоторые понимают ее как "каузальный интеракционизм", в частности, изображают взаимодействие в согласии с "моделью переноса". Причем все авторы, которые в этом случае имеются в виду, считают очевидным, что Лейбниц приписывал систему естественного влияния Декарту. Другие комментаторы указывают на неопределенную группу "схоластиков" – сторонников этой системы. Иные же исследователи утверждают, что Лейбниц относил Декарта к числу тех, кто предпочел окказионализм. Полагают, наконец, что обсуждаемая "общая гипотеза" была выдвинута атомистами» (Ibid. P. 29).

Пытаясь отыскать «схоластические» истоки теории influxus physicus, О'Нил отмечает, что собственно термин influxus physicus Лейбниц мог

заимствовать или у Дэниеля Шталя[8], коллеги своего учителя Якоба Томазия, или у Ф. Суареса. Франциск Суарес в этой связи был иронически упомянут Лейбницем (см. выше). О'Нил устанавливает, что хотя при обсуждении «причины» Суарес часто употребляет слово influxus, словосочетание influxus physicus встречается у него лишь однажды (Disputationes Metaphysicae, XVII, II, 6): «Физическая причина в этом случае понимается не как телесная или природная причина, действующая посредством телесного или материального движения, но – в более универсальном смысле – как причина, истинно и реально втекающая в действие; ведь точно так же, как мы сказали выше – что "природа" иногда означает всякую сущность, – influxus physicus иногда называется то, что происходит посредством истинной и реальной причинности, существенно и само по себе». И в этом смысле «даже Бог является физической причиной, поскольку он творит, и ангел, поскольку он вызывает движение и на небесах, и в себе самом, и ум, когда он порождает понимание, и воля, [поскольку она порождает] воление; это верно и для других случаев» (Ibid. P. 30).

В поисках модели influxus physicus, которую мог иметь в виду Лейбниц, когда говорил о системе физического влияния, исследовательница рассматривает различные модели «втекания» (причины в следствие), которые должны были быть известны или достоверно были известны Лейбницу, в частности неоплатоническую (получившую продолжение в средние века у Альберта Великого и позже у кембриджских платоников), схоластическую (Фомы Аквинского), корпускулярную (античных атомистов, а также П. Гассенди, У. Чарльтона и Р. Бойля) и др., и заключает, что ни одна из них содержательно не была тождественна конструкции influxus physicus у Лейбница: «Прослеживание истории (принципа. – *Ред.*) физического втекания и поиски его сторонников, мне кажется, напоминают хронику приключений братства розенкрейцеров. Ключи к шифру системы вроде бы встречаются повсюду, но признанных сторонников не находится <...> решение головоломки заключается в том, что Лейбниц и есть создатель системы influxus physicus» (Ibid. P. 29).

...теория вызывающих причин (causa occasionelles) Гейлинкса... [*...теории causes occasionelles Гейлинкса...*] – Голландский философ Арнольд Гейлинкс – картезианец, один из создателей (наряду с Л. Делафоржем, Ж. де Кордемуа и др.) концепции причинности, впоследствии названной окказионализмом. Эти философы пытались объяснить, каким образом некая конечная субстанция может воздействовать на другую конечную субстанцию, будь они одной или же различной природы. В целом окказионалисты полагали, что конечное существо не может

[8] В 1662 г. Шталь определил «физическую причину» (causa physica) как «действующую причину, связанную с действием, в которое эта причина производит подлинное втекание [influxum]» (Ibid. P. 29).

быть причиной изменения и что только бесконечная субстанция, Бог, может быть подлинной причиной в природе. Конечные существа, согласно окказионалистам, суть скорее лишь поводы или случайные (окказиональные) причины, которые способствуют реализации божественного всемогущества. С этой точки зрения законы природы, установленные Богом, нужны для того, чтобы управлять отношениями между действующей причиной и окказиональными причинами, которые способствуют ее активности.

Особенность окказионализма Гейлинкса заключается в том, что он основывается на анализе самосознания. В трактате «Metaphysica vera» (1667–1669, изд.: 1691) Гейлинкс сформулировал два принципа, образующих отправную точку метафизики: 1) методическое сомнение в его простейшей форме ведет к формуле cogito ergo sum: из факта, что я сомневаюсь, непосредственно следует, что я мыслю и существую как мыслящий; 2) я мыслю не только о самом себе, но и о бесконечном количестве объектов, существующих и несуществующих. Коль скоро я мыслю, я обнаруживаю множественность объектов – необходимых корелятов каждого акта мысли: «Я сознаю <...> что я вижу, и это – вещь не простая, а скорее разнообразная, насколько это возможно в модусах моего мышления» (*Geulincx A.* Metaphysica vera. 2 vols. The Hague, 1893. Vol. 2. P. 147).

Но Я, мыслящее эту бесконечную множественность, является тем не менее простым. «Я мыслю, и модусы моего мышления предельно различны, но то, что мыслит во мне, во всех случаях есть одно, всегда самотождественное и простое» (Ibid. P. 148). Субстанциальное единство мыслящего Я приводит к вопросу о том, как оно может мыслить множество разнообразных вещей. Моя мысль, связанная с простой и неделимой вещью, не может объяснить, каким образом она вмещает множественность мыслимых объектов. Поэтому причину и основание множественности объектов мысли надо искать вне самой мысли. Гейлинкс показывает, что если я нахожу в самом себе мысли, причиной которых я не являюсь, то их причина должна находиться вне меня. Во мне есть мысли, которые не зависят от меня, но происходят откуда-то еще. Мое сознание, таким образом, не может быть действующей причиной и достаточным основанием своих мыслей.

Значит, вне меня есть некое «познающее и волящее» существо, которое является причиной мыслей во мне. Для того чтобы показать, что это существо, эта действующая причина моих мыслей, познает и волит, Гейлинкс вводит фундаментальную аксиому своего окказионализма: субъект не делает того, о чем он не знает, как это сделать. Поэтому, заключает Гейлинкс, только бесконечный разум может обусловливать собой всякое действие.

Это отличное от меня существо есть дух, ибо тела не действуют, поскольку лишены какого бы то ни было знания (см.: Ibid. P. 150). Кроме того, поскольку я есть простое существо, которое не ведает, как в

нем возникают мысли, я не могу произвести это множество мыслей и не могу быть их действующей причиной. Гейлинкс идет дальше и рассматривает специфику ощущений, чтобы показать, что это мыслящее и волящее существо производит ощущения только по случаю наличия тела. Так как тело само не способно производить мысли в сознании, оно может быть только поводом, а не действительной причиной мыслей. «Тела воздействуют на меня не как причины, но лишь как инструменты ... О теле можно сказать, что оно – мое, только потому, что оно есть повод для Бога к возбуждению мысли во мне» (Ibid. P. 154).

Соответственно той же аксиоме (нечто не может быть причиной того, относительно чего оно не знает, как оно возникает) воля не может рассматриваться как действенная причина действий тела. Так что, согласно Гейлинксу, Бог вызывает в душе представление по случаю телесного процесса и движет тело по случаю хотения. Необходимость существования тела, по Гейлинксу, объясняется тем, что Бог не может произвести в человеке разнообразные представления без использования тела, поскольку сущность человека как мыслящего проста и неделима, и такова же сущность самого Бога. Тело является для Бога орудием для произведения в человеке разнообразных представлений.

Когда метафизика переходит от науки о Я к науке о мире, т. е. к теории тела вообще, действуют те же принципы. Тело не может двигать само себя или другое тело, поскольку оно не есть познающее существо, а действенная причинность предполагает знание о том, что производится причиной. Таким образом, Бог есть единственный двигатель и хранитель всего. См. об окказионализме: *Bardout J.-C.* Occasionalism: La Forge, Cordemoy, Geulincx // A Companion to Early Modern Philosophy / Ed. by S. Nadler. Malden, Mass. [u.a.], 2002. P. 140–151.

Гейлинкс не имел однозначного мнения о характере вмешательства Бога. Бог вмешивается всякий раз при каждой случайной причине, пользуясь телами как орудиями для восприятий, т. е. всякий раз имеет место непосредственное воздействие Бога. Вместе с тем Гейлинкс допускает, что согласие между раздражениями тела и движениями души установлено Богом изначально (Ethica. Tract. I, sect. II, § 2). О двойственности Гейлинкса в этом вопросе см.: *Иберверг-Гейнце.* История новой философии в сжатом очерке / Пер. с нем. Я. Колубовского. СПб., 1890. С. 71.

...теория видения в Боге (la vision en Dieu) Мальбранша ... [*...теория видения в Боге Мальбранша...*] – Н. Мальбранш отвергает необходимость того, «чтобы идеи, какие мы имеем о телах и всех остальных предметах, которые мы не видим непосредственно, исходили бы от этих самых тел или этих предметов» (*Мальбранш Н.* Разыскания истины. СПб., 1999. С. 269). Определяя идеи, он утверждает: «...непосредственный объект нашего разума, когда он воспринимает, например, солнце, есть не солнце, но нечто тесно присущее нашей душе, и это и есть то, что я называю идеей <...> под словом "идея" я понимаю здесь не что иное, как непосредственный или наиболее близкий разуму объект, когда

разум созерцает какой-нибудь предмет» (Там же. С. 267). Рассматривая вопрос о том, каким образом мы получаем идеи вещей, Мальбранш опирается на Декартово онтологическое доказательство бытия Бога как существа совершенного и бесконечного. Вслед за Декартом Мальбранш признает, что в высшей степени разумная и всемогущая субстанция Бога находится в прямом контакте с человеческим сознанием. «Но если Декарт учит, что Бог напрямую внедряет в наше сознание лишь одну идею бесконечной субстанции, т. е. идею Самого Себя, за идеи же конечных вещей ответственны мы сами, то Мальбранш идет дальше: по его мнению, Бог приобщает нас не только к идее Своей бесконечной субстанции, но и к идеям конечных предметов» (*Слинин Я. А.* Философия Н. Мальбранша // Там же. С. 618).

Человеческая душа, по мнению Мальбранша, не воспринимает непосредственно вещи, причем иногда отдаленные и несоразмерные человеку, а воспринимает идеи вещей, внутренне присущие нашему духу. Мы знаем мир посредством идей. Идеи не вызываются в душе воздействием внешних вещей на органы тела, поскольку дух, не имеющий протяжения, не может претерпевать изменения от того, чье бытие исключительно пространственно. Но и тело не может породить чувственные восприятия, страсти и мысли. Объяснение взаимоотношения души и тела Мальбранш видит не в том, что Бог в каждый момент времени для каждой отдельной души творит новые идеи, представляющие для нее внешнюю действительность, а в том, что Бог раскрывает то, что в нем содержится, для непосредственного созерцания всех духовных существ: «... Богу безусловно необходимо иметь в Самом Себе идеи всех сотворенных Им существ, потому что иначе Он не мог бы создать их, так что Он созерцает все эти существа, рассматривая совершенства, которые заключает в Себе и к которым они имеют отношение <...> Своим присутствием Бог тесно связан с нашими душами, так что можно сказать, что Он есть место духов, как пространство в известном смысле есть место тел. Раз мы сделаем эти два предположения, станет несомненным, что дух может созерцать то, что есть в Боге и что представляет сотворенные существа, потому что это невещественно, умопостигаемо и тесно присуще духу. Так что дух может видеть в Боге творения Божии, если предположить, что Богу угодно открыть ему то, что в Нем есть и что представляет их» (Там же. С. 280–281).

Наши ошибки в познании вещей объясняются ограниченностью и греховностью человеческой природы. Конечный дух не может вместить в себя всего содержания абсолютного разума. Наша злая воля удаляет нас от источника истины и жизни. Тело как таковое не может стеснять наш дух, но Бог устроил так, что по поводу изменений в нашем теле вызываются аффекты, страдательные состояния души, а по поводу решений души происходят изменения в теле. Поэтому мы не созерцаем божественных первообразов в их идеальной чистоте; они всегда смешиваются для нас с чувственными качествами.

С. излагает теорию видения идей в Боге в статье «Мальбранш» (*ЭС.* Т. 36. 1896).

...теория предустановленной гармонии (harmonie préétablie) Лейбница... [*...и harmonie préétablie Лейбница...*] – Для объяснения единства души и тела Лейбниц в противовес принципу их взаимного естественного влияния (influx physicus, см. выше) предложил теорию предустановленной гармонии. «... хотя я и не признаю, чтобы душа могла изменять законы тела или тело могло изменять законы души, и я ввел предустановленную гармонию, чтобы избежать этого изменения, тем не менее я допускаю действительное единение между душой и телом, составляющее их основу. Это единение есть метафизическое, между тем как единение через влияние (influence) есть физическое» (*Лейбниц Г. В.* Опыты теодицеи... С. 109). Первоначальное утверждение предустановленной гармонии между душой и телом Лейбниц считал сверхъестественным, божественным действием, а последующее их взаимодействие – естественным процессом (см.: Там же. С. 67). В целом Лейбниц утверждает, что мир устроен посредством системы предустановленной гармонии, в которой «всё является связанным и гармоничным, всё совершается вследствие причин и нет ни малейшего пробела или неразумного произвола, вытекающего из совершенного и полного безразличия» (Там же. С. 362). Благодаря системе предустановленной гармонии люди независимы от физического влияния вещей (Там же. С. 444).

С. 271. *...подобно тому как двое часов... безо всякой матерьяльной связи между собою* – Ср. в работе Лейбница «Второе разъяснение системы общения субстанций» (1696): «Вы говорите, что не понимаете, как я могу доказать то, что утверждаю об *Общении*, или *Гармонии*, двух столь различных *Субстанций*, как *душа* и *тело*. На самом деле, я думаю, что нашел средство: и вот как я намерен убедить вас. Представьте себе пару стенных или карманных часов, которые идут в совершенном согласии друг с другом. А этого можно достичь тремя способами. Первый заключается в их взаимном воздействии; второй – в том, чтобы приставить к ним искусного мастера, который выравнивал бы их ход и каждый момент приводил бы их в соответствие; третий – в том, чтобы изготовить два маятника с такой искусностью и точностью, какая впоследствии могла бы обеспечивать их полную согласованность. Поставьте теперь *душу* и *тело* на место этих двух маятников; их согласованности можно достичь любым из этих трех способов. Путь взаимного *воздействия* – путь обычной Философии; но поскольку мы не можем представить себе материальные частицы, которые могут переходить из одной субстанции в другую, следует отказаться от этого мнения. Путь постоянного содействия Творца – путь системы окказиональных причин; но я полагаю, что здесь допускается вмешательство *Deus ex Machina* в обыкновенную, естественную вещь, которой, сообразно разуму, он должен содействовать, так же как содействует всем другим естественным вещам. Итак, остается только моя гипотеза, иными словами, путь *Гармонии*. Бог с

самого начала дал каждой из этих двух Субстанций такую природу, которая следует лишь своим собственным законам, полученным ею вместе с существованием, однако она согласуется с другой совершенно так, как если бы имело место взаимное влияние или как если бы сам Бог всякий раз простирал свою длань за пределы своего общего содействия. После этого мне совсем не нужно доказывать, если только не пожелают, чтобы я доказал, что Бог достаточно умел и может употребить предвосхищающее умение, коего образцы мы встречаем даже среди людей» (Second Éclaircissement du Système de la Communication des Substances, см.: God. Guil. Leibnitii opera philosophica quae exstant latina gallica germanica omnia. Edita recognovit e temporum rationibus disposita pluribus ineditis auxit introductione critica atque indicibus instruxit Joannes Eduardus Erdmann. P. 1. Berolini, MDCCCXL (1840). P. 133–134; См. также: p. 134 (Troisième Éclaircissement), p. 152 (Lettre à H. Basnage, 1698). Сравнение души и тела с двумя часами и вообще использование часов в качестве разъясняющего примера было характерно для философов Нового времени (встречается у Р. Декарта, А. Гейлинкса, Л. Делафоржа и Ж. Кордемуа).

...монадология Лейбница ... безусловного дуализма души и тела. – См. изложение и оценку монадологии в *КЗФ*: Наст. изд. Т. 1. С. 49–51.

ab esse ad posse valet consequentia – От существующего к возможному вывод законен (*лат.*).

С. 273. *Но и на этом невозможно* – Здесь текст обрывается. Остаток этой и обратную страницу занимает «автоматическая» запись на французском и русском языке, не имеющая отношения к содержанию публикуемой рукописи.

...начало единства для психического и телесного бытия ... воззрение, впервые ясно высказанное Спинозою... [С. 284.] [*... теория [тождества], впервые высказ<анная> Спинозою...*] – см.: *Спиноза Б.* Этика. Кн. 2. Теор. 1 (Мышление составляет атрибут Бога, иными словами, Бог есть вещь мыслящая) и Теор. 2 (Протяжение составляет атрибут Бога, иными словами, Бог есть вещь протяженная).

...в новейшее время развитое Фехнером, Гербертом Спенсером ... Тэном... [*в нов<ейшее> время развит<ая> Фехнером, Вундт<ом>, Герб<ертом> Спенс<ером> и Тэном...*] – *С.* был знаком с позициями философских позитивистов и философствующих физиологов. Уже в *КЗФ* (1874) *С.* специально рассматривал контовский закон трех стадий развития человечества, а из названных здесь мыслителей упоминал Г. Спенсера (называя его одним из «настоящих представителей позитивизма» наряду с О. Контом и Д. С. Миллем (см.: Наст. изд. Т. 1. С. 73)), Г. Т. Фехнера и В. Вундта. *С.* учился на физико-математическом факультете Московского университета (см.: Наст. изд. Т. 1. С. 250), т. е. интересовался проблемами естествознания и физиологии.

Сочинения названных мыслителей, за исключением Г. Т. Фехнера, были изданы в русских переводах в конце 1860-х – 1870-х годах, а *С.* был

хорошо знаком с философской литературой, выходившей на русском языке. В статье «О философских трудах П. Д. Юркевича» *С.* упоминает статьи Юркевича против материализма, в частности его работу «Язык физиологов и психологов», написанную «по поводу вышедшей тогда на русском языке физиологии Льюиса» (см.: Наст. изд. Т. 1. С. 171, 335; имеются в виду два тома «Физиологии обыденной жизни» Д. Г. Льюиса в переводе С. А. Рачинского и Я. А. Борзенкова: М., 1861–1862). Первая рецензия *С.* была посвящена вышедшей в русском переводе работе Льюиса «Вопросы о жизни и духе» (см.: СПб., 1875; текст рецензии см.: Наст. изд. Т. 1. С. 211–212). *С.* обращает внимание на основную мысль Льюиса о возможности разрешения проблем метафизики с помощью методов естественных наук и подчеркивает сближение в этом вопросе между английским эмпириком Льюисом и германским метафизиком Э. Гартманом (Там же. С. 212), однако утверждает, что обсуждение состоятельности научного метода применительно к метафизике «повело бы нас слишком далеко» (Там же). Работу Г. Т. Фехнера «О физическом и философском учении об атомах» *С.* цитирует в примечаниях к *КОН* в связи с изложением атомизма (см.: Наст. изд. Т. 3. С. 324–325). На трактат В. Вундта «Душа человека и животных» *С.* косвенно ссылается в *КОН* в связи с теорией «мускульного чувства» (см.: Наст. изд. Т. 3. С. 222–223, 508). В публикуемых здесь рукописях *С.* снова упоминает концепции физиологов, но на этот раз в связи с важнейшей – пограничной между философией и естествознанием, психологией и физиологией – проблемой отношения между душевным и телесным, психическим и физическим. Эту проблему *С.* затрагивал в 1874 г. в *КЗФ*, но оставался тогда в рамках метафизики.

Г. Т. Фехнер рассматривает душу и тело как две стороны одной реальности, различие между которыми обусловлено лишь характером нашего восприятия: ум, душа воспринимается «изнутри», субъективно, а тело – объективно, как находящееся «вне» ума – «точно так же человеку, стоящему внутри круга, линия кажется вогнутой, а человеку за кругом – выпуклой, хотя они смотрят на один и тот же круг» (*Fechner G. T.* Elemente der Psychophysik. Erster Theil. Leipz., 1860. S. 1).

В. Вундт упоминается *С.* в публикуемой черновой рукописи. В книге «Душа человека и животных» Вундт доказывает тождество душевного и телесного на уровне ощущений: «... признаки ощущения, вообще, не поддаются психологическому анализу, потому что они, очевидно, состоят из материальных процессов; и только этот факт навел нас на тот путь, которым мы могли доказать – относительно интенсивности всех ощущений и относительно качества одного рода их, именно ощущений звука, – что ощущения не что иное, как умозаключения. Но теперь, в качественных различиях света, мы видим наоборот, что это доказательство может быть сделано только помощью психологического анализа» (*Вундт В.* Указ. соч. СПб., 1865. Т. 1. С. 241–242; Пер. с нем. Е. К. Кемница). Вундт резюмирует общие результаты своих исследо-

ваний следующим образом: «Мы опять приходим к тожеству психического с физическим, которое и прежде всегда было результатом наших исследований. Сначала мы доказали это тожество в области *ощущения*, где оказалось, что физических процес в нерве и психический феномен ощущения одно и то же; потом мы были приведены в область *восприятия*, где увидели, что регулирование рефлексов по известным законам, ведущее к восприятию, можно с таким же правом считать за механический процесс, как и за логический. Теперь мы в третий раз приходим к тому же результату, в той области, где мышление и опыт уже различаются между собою как вещи самостоятельные; а такое различение уже есть дело *представления* и *сознания*. До этой сравнительно высокой ступени психической жизни мы в состоянии проследить и доказать это внутреннее тожество мышления и бытия, логической и механической необходимости» (Там же. С. 347–348).

В статье «Вундт» для *ЭС С.* излагает тезис о тождестве физического и психического, постулируемом Вундтом, более подробно: «Психофизика, которой посвящены важнейшие ученые работы В<ундта>, имеет своей задачей определить, точнейшим образом, путем экспериментов, соотношение между изменением элементарных психических состояний и соответствующим изменением физиологических раздражений. Постоянство и правильность этого соотношения, при невозможности вывести физическое бытие из психического, или наоборот, навели В<ундта> на философский взгляд (высказанный им еще в раннем его сочинении о душе человека и животных), что психические и физические процессы суть две стороны одного и того же действительного бытия, которое изнутри является как душа, а извне как тело. Это в сущности есть взгляд Спинозы, который в основном духовном бытии – мышлении, и в основном телесном – протяжении, видел лишь два параллельных атрибута одной и той же субстанции» (*ЭС*. Т. 13. 1892).

Г. Спенсер рассматривает проблему отношения между физическим и психическим в соч. «Основания психологии» (далее ссылаемся на изд.: *Спенсер Г.* Основания психологии: В 4 т. / Пер. со 2-го англ. изд. СПб., 1876). Основные терминологические рамки рассуждения Спенсера – нервные действия, с одной стороны, и душевные состояния, с другой. Нервные действия изучает физиология посредством наблюдения над объектами, доступными нашим чувствам; происходящие в организме процессы физиология формулирует с помощью терминов, принадлежащих физической науке. Душевные состояния представляют субъективные данные, недоступные внешнему наблюдению; они изучаются психологией. Спенсер не подвергает сомнению существование соотношения «между теми изменениями, которые, рассматриваемые физически, представляются как раздражения нервов, и теми, которые, рассматриваемые психически, являются как ощущения» (Т. 1. С. 50). Он неоднократно постулирует «связь между нервным действием и чувствованием» (Там же. С. 105) и утверждает: «...доказательства в поль-

зу существования такой связи, взятые в сумме, так велики, они представляют такую состоятельность, при таком огромном разнообразии обстоятельств; и они так постоянно подтверждаются правильностью предположений, делаемых исходя из этого основания, что мы можем поддерживать одно лишь теоретическое сомнение в истинности существования этой связи» (Там же). Наиболее полно характеристике *С.* Спенсер соответствует в следующем утверждении: «...хотя непосредственное доказательство того, что чувство и нервная деятельность суть внутренняя и внешняя сторона той же самой перемены, оказывается невозможным; тем не менее гипотеза, утверждающая это, гармонирует со всеми наблюденными фактами; а <...> для нас невозможна никакая другая поверка, кроме той, которая вытекает из установления полного согласия между всеми нашими опытами» (Там же. С. 133–134), и далее: «Хотя постепенно накоплявшиеся наблюдения и опыты привели нас при помощи очень непрямого ряда заключений и выводов <...> к тому убеждению, что дух и нервная деятельность суть субъективная и объективная стороны той же самой вещи, тем не менее мы остаемся совершенно неспособны видеть или даже вообразить себе, каким образом эти две стороны связаны между собою. Дух все-таки продолжает оставаться для нас чем-то не имеющим ничего общего с другими предметами; а потому наука, открывающая законы этого нечто, при помощи сознания, заглядывающего внутрь самого себя, не представляет никакого перехода, состоящего из незаметных ступеней, к наукам, которые открывают законы этих других предметов» (С. 146–147).

Кроме того, эволюционная точка зрения Спенсера приводит его к постулату о постепенном возникновении различия между физической жизнью и психической. Два обширных класса жизненных деятельностей, изучаемые физиологией и психологией, различаются между собой по большому счету тем, что один из них заключает в себе и одновременные и последовательные перемены, между тем как другой заключает только последовательные перемены. Явления, входящие в область физиологии, представляют из себя огромное число различных рядов, связанных друг с другом. Явления же, входящие в область психологии, представляются как один только ряд. Самый беглый взгляд на множество непрерывных деятельностей, составляющих жизнь тела в его целом, показывает, что все они синхронистичны: что пищеварение, кровообращение, дыхание, испражнение, выделение и пр., со всеми их подразделениями, совершаются в одно и то же время, во взаимной зависимости. А самый краткий обзор своего внутреннего духовного мира показывает нам, что деятельности, составляющие мысль, происходят не вместе, но одна после другой.

Однако же между этими двумя группами деятельностей вовсе не раскрывается, вследствие этого, никакой непроходимой пропасти. Если бы даже высшая психическая жизнь *абсолютно* отличалась от физической жизни в указанном направлении, то даже и в этом случае

оставалось бы не менее справедливым, что психическая жизнь, на своих низших ступенях, не отличается от физической таким образом, но что это различие возникает лишь постепенно, вместе с ходом жизненного прогресса (см.: Там же. Т. 2. С. 111–112).

И. Тэн анализирует механизм и качественные различия ощущений и заключает: «Итак, мы принимаем для действия нервных центров, а равно и для нравственных событий три стадии последовательной передачи и выработки, и теперь можно составить общий взгляд на взаимную зависимость и на развитие этих двух потоков. – Они образуют два длинных ряда, из которых один есть необходимое и достаточное условие другого, и которые соответствуют друг другу так же строго, как выпуклость и вогнутость одной и той же кривой линии. С одной стороны находятся молекулярные движения нервных центров, с другой стороны – нравственные события, более или менее аналогичные ощущению. Первые всегда вызывают вторые, и степени сложности, которую находим в одних, всегда соответствует одинаковая степень сложности других. – До известной степени вторые могут быть познаваемы особенным и внутренним путем, называемым сознанием; но даже на этой степени всего чаще случается, что они не сознаются этим путем. – Под теми, которыми овладевает сознание, находится много других, которыми оно овладеть не может и которые мы вынуждены признать существующими по подобию нам известных, но имеющими тип сокращенный и отрывочный, тем более сокращенный и отрывочный, чем проще нервное действие их вызывающее. – Мы видим также, что от обыкновенных ощущений, известных нам по сознанию, спускается вниз неопределенно длинная лестница подобных им нравственных событий, более и более несовершенных, более и более удаленных от сознания, так что нельзя положить предела ряду их возрастающих ограничений; и это последовательное понижение, отражающееся в утончении нервной системы, ведет нас к самому основанию зоологической лестницы, непрерывною цепью посредствующих членов, связывая воедино самые зачаточные формы и самые высшие комбинации нервной системы и нравственного мира» (*Тэн И.* Об уме и познании: В 2 т. / Пер. с фр. под ред. [и с предисл.] Н. Н. Страхова. СПб., 1872. С. 192–193). См. также: «Итак, природа имеет две стороны, и последовательные и одновременные события, из которых она состоит, могут быть понимаемы и познаваемы двумя способами, или изнутри и в них самих, или извне и по впечатлению, которое они производят на наши чувства. Обе стороны параллельны, и всякая линия, пересекающая одну, пересекает и другую на той же высоте. Рассматриваемая с одной стороны, природа состоит, как из элементов, из событий, которые мы можем знать лишь в состоянии высочайшей сложности и которые мы в этом состоянии называем ощущениями. Рассматриваемая с другой стороны, она состоит, как из элементов, из событий, которые нам ясно понятны лишь в состоянии чрезвычайной простоты и которые в этом состоянии мы называем мо-

лекулярными движениями. С первой точки зрения она есть лестница нравственных событий, последовательных и одновременных, которых сложность *уменьшается*, если мы начнем с вершины, о которой мы имеем сознание, и будем спускаться к основанию, о котором не имеем сознания. Со второй точки зрения она есть лестница физических событий, сложность которых *возрастет*, если начнем с основания, которое мы ясно понимаем, и будем восходить к вершине, о которой не имеем никакой точной идеи. Каждая степень сложности одной лестницы указывает на равную степень сложности другой стороны. С обеих сторон при основании лестницы события бесконечно малы; в ощущениях, которых анализ можно было подвинуть вперед, именно в ощущениях слуха и зрения, мы видели, что нравственное событие, как и событие физическое, проходит в течение очень короткого времени бесконечный ряд степеней. От основания до вершины между тою и другою стороною находится полное соответствие. Физическое событие, в том виде, как мы его себе представляем, есть *перевод* нравственного события, фраза в фразу, слово в слово» (Там же. С. 204).

...Одно и то же безусловное бытие (субстанция Спинозы)... – Слова в скобках написаны на поле, отсылка к ним обозначена корректорским знаком.

...субъективной стороны (в атрибуте мышления, по терминологии Спинозы)... – Слова в скобках написаны на поле, отсылка к ним обозначена корректорским знаком.

С. 275. *...представляя между собою некоторую существенную разность...* – В рукописи: некоторое существенное.

Мы видели, что искомая связь... – На поле рядом со словами «Мы видели» *С.* ставит знак примечания, однако ни сооветствующего знака, ни текста примечания на странице нет.

есть нечто большее, [есть] должно иметь некоторую – В рукописи слово «должно» вставлено над строкой, далее следует глагол «имеет»; форму глагола изменяем здесь на «иметь», учитывая вставленное над строкой «должно».

С. 276. *...показать их общую необходимую связь души и тела вообще...* – Так в рукописи. «Их» вставлено над строкой.

С. 277. *Во-первых, точки не существуют в отдельности.* – Фраза написана на поле справа от текста, связана с текстом корректорским знаком.

...или форма линии... – Слова написаны на поле справа от текста, связаны с текстом корректорским знаком.

В самом деле, если действительная... – После слова «действительная», написанного над строкой, *С.* поставил знак примечания *). На полях соответствующий знак и текст примечания отсутствуют.

С. 278. *quad* – по отношению, в отношении (*лат.*).

per existentiam – по существованию (*лат.*).

per essentiam – по сущности (*лат.*).

...и на каком бы расстоянии... – Слова вставлены на поле взамен вычеркнутых, связаны с текстом корректорским знаком.

...между ними всегда остается ... соединены различными... – Слова вставлены на поле взамен вычеркнутых, связаны с текстом корректорским знаком.

С. 281. *...если линия ... измерению...* – Вставлено на полях, связано с текстом корректорским знаком.

...плоскость может быть понята... – После этих слов *С.* поставил знак примечания, однако соответствующий знак на полях и текст примечания отсутствуют.

[С. 285.] [*Для определ<ения> ... совокупн<ость> действ<ительных> точек.*] – После этого предложения в рукописи нарисован заштрихованный треугольник.

И. В. Борисова

⟨ЧТЕНИЯ О БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВЕ. ЧЕРНОВИКИ⟩

1

Автограф: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 18. Л. 74 – 75 об.
Печатается по автографу.

Черновая рукопись *С.* Текст написан черными чернилами на относительно тонкой бумаге. Чернила проступают на обратной стороне листа. Листы заполнены с обеих сторон, имеются поля. Запись начинается со спуска. Ближе к правому верхнему углу рукой *С.* написана цифра «1».

Текст представляет собой черновик 6-го чтения *ЧБ* (см.: Наст. изд. С. 80–82).

С. 291. *Нельзя быть вообще ... (поясн<ить>).* – Предложение написано на полях. Перенесено в текст согласно указанию *С.*, поместившему после предыдущего предложения корректорский знак ⌐, отсылающий к записи на полях.

...т. е. того, что отвеч<ает> на вопр<ос> что́ есть... – Пояснение на полях; переносим в основной текст на основании указания *С.* с помощью знака «⌐».

...нельзя было бы сказать ... и, след<овательно>... – Текст написан на полях. Переносим в текст, следуя указанию *С.*, сделанному с помощью корректорского знака «⌐».

...(как ед<иное>)... – Слова написаны над строкой.

2

Автограф: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 17. Л. 115.
Печатается по автографу.

Текст написан рукой *С.* черными чернилами на двойном листе – официальном бланке Ученого комитета Министерства народного просвещения. Бланк представляет собой двойной лист бумаги, на первой половине листа в заголовке напечатано название Комитета и обозначено назначение бланка – служить формой для помещения «мнения» члена Ученого комитета. На таких бланках члены Комитета писали отзывы, например: о книгах, авторы которых желали преподнести их Императору; об отчетах кандидатов и магистров университетов о заграничных научных командировках; о содержании предполагаемых учебников для гимназий и реальных училищ и об их пригодности в качестве учебников и пр. *С.* служил в этом комитете с марта 1877 г., когда переехал в Петербург, до конца ноября 1881 г., и неоднократно представлял такие «мнения» (см.: *Лукьянов.* 3 (2). С. 78–132). В заголовке бланка предусмотрено место для даты, включая год написания «мнения», в форме «188_».

Текст занимает официальную страницу бланка, обратная сторона л. 115 и второй лист бланка не заполнены.

Рукопись содержит общую характеристику сферы бытия божественного. Возможно, является черновым наброском части 5-го чтения *ЧБ* (см.: Наст. изд. С. 69) или последнего абзаца лекции I вводной части курса, прочитанного на ВЖК в 1880/81 учебн. году (см.: Наст. изд. С. 174).

3

Автограф: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1. Ед. хр. 40. Л. 19–20.
Печатается по автографу.

Текст написан *С.* черными чернилами на двойных листах плотной линованной (с синими линиями) бумаги сорта верже. На такой бумаге *С.* неоднократно писал в конце 1870-х – начале 1880-х гг. На одной половине листа имеется водяной знак с надписью Stowford Mills 1877. Stowford Paper Mill – бумажная фабрика в Айвибридже (ныне – город, расположенный в юго-западной части Англии неподалеку от Плимута), действующая с XIX в. до настоящего времени (как часть дочернего подразделения Arjo Wiggins Fine Papers Ltd компании «Секвена»), 1877 – год производства партии бумаги. На контрлисте имеется водяной знак в форме овала, увенчанного британской короной, внутри овала помещено изображение женщины, сидящей в колеснице. Под ногами женщины – морские волны, в ее правой руке оливковая ветвь, в левой – трезубец

Нептуна. Этот символический образ Британии восходит к изображениям римской географической персонификации Британии на римских монетах для колоний I–II вв. В 1672 г. вариант этого образа впервые появился на британском медном фартинге (см., например: http://www.coins-gb.ru/britaniya-na-angliyskih-monetah.html). Позднейшие символические наслоения связаны с патриотической песней «Правь, Британия, морями» (1740). На некоторых изображениях Британии того же ряда приводится часть строфы-рефрена этой песни: «Rule, Britannia!».

С. находился в Великобритании с 29 июня до конца октября 1875 г. с «ученою целью» «для изучения в Британском музее памятников индийской, гностической и средневековой философии» (*Лукьянов.* 3 (1). С. 90, 64, 67; 193; см. об отъезде из Лондона: *Письма.* 2. С. 13). Можно предположить, что *С.* получил бумагу с водяными знаками Stowford Mills производства 1877 г. в подарок или имел возможность воспользоваться ею, например, в имениях гр. С. А. Толстой Красном Роге или Пустыньке, где неоднократно гостил.

На л. 20 об. имеется «автоматическая» запись, не имеющая отношения к содержанию черновика.

Рукопись является черновиком 9-го чтения *ЧБ* (см.: Наст. изд. С. 126–127).

Отмечаем курсивом слова, написанные над строкой, не упоминая те, что написаны поверх строки вместо вычеркнутых фрагментов, т. е. из-за недостатка места. Не отмечаем записи над строкой непосредственно в тексте публикуемых рукописей, поскольку написанные таким образом слова и выражения не вносят дополнительных или новых (оттенков) смыслов и представляют интерес преимущественно с точки зрения психологии творчества:

...только потенция (*δύναμις*)... (С. 292)

...первая материя *(ὕλη)*...; ... (ибо как полнота всего *как всеединое)*; «всё», *абсол<ютная>* полнота бытия...; ...центр натуры *не открыв<ается>* непосредственно... (С. 293).

4

Автограф: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1. Ед. хр. 40. л. 8 – 8 об.
Печатается по автографу.

Писарская рукопись с правкой *С.* на л. 8 (см. ниже, прим.). Широкие поля (в половину ширины листа) заполнены «автоматическим письмом», содержание которого составляют обращения Sophie к *С.* Эта запись здесь не воспроизводится, поскольку подобные обращения имеются во многих рукописях *С.* и, как и в данном случае, не имеют отношения к содержанию рукописи.

Текст является неполным черновиком 10-го чтения *ЧБ* (см.: Наст. изд. С. 146–147).

С. 294. ... *влияние [божественной истины] божественного слова*... – Исправление сделано *С.*

...*силы чисто идеальной, сознательной и познаваемой в своих действиях*... – Слова «в своих действиях» написаны *С.*

...*не в [идеальных] объективных созданиях*... – Слово «[идеальных]» вычеркнуто, а слово «объективных» вписано *С.*

...*разум и законы[.] [В] – в искусстве*... – Вычеркивания рукой *С.*, «в» вписано *С.*

...*светлые тени: [искусства] искусство и наука.* – Исправление рукой *С.*

И. В. Борисова

⟨ЛЕКЦИИ, ЧИТАННЫЕ НА ВЫСШИХ ЖЕНСКИХ (БЕСТУЖЕВСКИХ) КУРСАХ. ПОДГОТОВИТЕЛЬНЫЕ МАТЕРИАЛЫ И КОНСПЕКТЫ. 1880–1882 гг.⟩

Под общим заглавием печатаем рукописи *С.*, относящиеся к лекциям на ВЖК. Первые четыре фрагмента представляют собой подготовительные материалы к вводной, общетеоретической части курса 1880/81 учебн. года. Фрагменты 5–14 содержат конспекты и изложение основных идей древнегреческих философов – досократиков, Платона и представителей сократических школ. Издания источников конспектируемых *С.* мнений древнегреческих философов невозможно установить достоверно, за исключением фрагментов Гераклита (см. ниже). Указания на наиболее авторитетные издания трудов и сводов мнений греческих философов, которые были доступны *С.*, имеются в соответствующих постатейных списках литературы в *ЭС*. Фрагменты 15–16 представляют собой черновик и набросок плана лекций курса 1882 года.

1

Автограф: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 13. л. 20–32.
Печатается по автографу.

Текст написан *С.* черными чернилами на двойных листах бумаги с водяными знаками Stowford Mills (см.: Наст. изд. С. 713–714).

Двойной лист 21–22 вложен в такой же лист 20–23 (согласно архивной фолиации). На лл. 20 и 21 запись начинается со спуска, оборот л. 22 остался незаполненным. Авторская пагинация рукописи

начинается с л. 24 архивной фолиации, тогда как начало текста (обращение к «Милостивым государыням») находится на л. 20. Иными словами, 3 листа (6 страниц) не имеют авторской пагинации, л. 24 *С.* нумерует как 7, л. 24 об. – 8, л. 25 – 9, л. 25 об. – 10 и т. д. до архивного л. 27 об. – 14 в авторской пагинации. Половина одного двойного листа, стороны которой согласно авторской пагинации должны были бы быть страницы 15 и 16, отсутствует. Архивный л. 28 помечен *С.* как 17 и т. д. до л. 32 об. – соответственно 26. Страницы 7–11 пронумерованы черными чернилами, страницы 12–14, 17–26 – простым карандашом.

Написанная на довольно узкой бумаге, рукопись не имеет полей. Она содержит многочисленные вычеркивания (обозначенные собственно в тексте), записи над строкой (оговорены в примечаниях), что свидетельствует о ее черновом характере. Многочисленные подступы к выражению той или иной мысли связаны с тем, что *С.* здесь в первый и (в столь развернутой форме) в последний раз формулирует в позитивном ключе характеристики противоположных мировоззрений – механического, внешнего, сосредоточенного на вещественном бытии, и внутреннего, органического, и пытается доказать, что мировой механизм, выражаемый механическим мировоззрением, получает действительное объяснение лишь исходя из существования внутреннего, органического устройства мира как одушевленного («психического») и цельного. Характерно, что особое внимание *С.* уделяет объяснению природы вещества (материи), обладающего свойством непроницаемости, в терминах его психической, внутренней природы, считая истинно сущим именно внутреннее, психическое, а собственно вещественное, материальное, – лишь видимым. В отличие от положений помещаемой в данном томе незавершенной работы <О связи души и тела>, *С.* здесь не утверждает, что вещество не существует как таковое, но лишь в форме тел.

Возможно, *С.* хотел включить эту рукопись в какую-то другую работу, переписав текст лл. 20–23 об., однако такая гипотетическая работа не была опубликована. Основываясь на содержании рукописи, можно утверждать, что она представляет собой одно целое и является наброском первой лекции на ВЖК, читанной в середине сентября 1880 г. (I. Характер умственной деятельности вообще. Факт и истина. Механический порядок как мировой факт; порядок всеединства как мировая истина; см.: Наст. изд. С. 171–175). Об этом свидетельствует не только первое предложение (содержащее обращение «Милостивые государыни!»), но и рукопись в целом, поскольку на всем ее протяжении излагаются мысли, высказанные в первой лекции *С.* на ВЖК, причем часто – буквально теми же словами.

Текст на лл. 20–23 об. содержит многочисленные авторские вставки и переносы фрагментов, которые учтены в настоящей публикации. Однако даже публикуемый в том порядке, который указан автором с

помощью корректорских знаков, текст в этой части рукописи остался, видимо, незавершенным.

Фрагмент [Милостивые государыни ... сущ<ествующее> в его ист<ине>.] вычеркнут простым карандашом, вычеркивания внутри фрагмента сделаны черными чернилами. Далее в рукописи (л. 20 об.) следует знак ┐ ┌, который в ней более не повторяется, поэтому установить авторский замысел в этой части невозможно. Вслед за этим вычеркнутым фрагментом у *С.* шел текст «[Это требование есть] Коренная, характерист<ическая> его черта ...он не может примириться». Над вычеркнутыми начальными словами текста *С.* поставил знак «┼», рядом с которым написал: «Коренная». Этот знак встречается далее в последней строке на л. 22 (вместе со словами «Коренная, характ<ерная> черта его»), поэтому переносим фрагмент «[Это требование есть] ... он не может примириться» в указанное автором место. л. 21 начинается со спуска. После двух вычеркнутых абзацев на л. 21 идет абзац «Но что же такое ... умств<енной> деят<ельности>», сразу за ним *С.* ставит корректорский знак «┬». Сюда помещаем фрагмент с л. 23, отмеченный тем же знаком: «[Но если это есть задача науки ... то, что дано]». Абзац «[Помимо философии ... вида вещей]», находившийся ранее на л. 21 об. вслед за фрагментом «Но что же такое ... умств<енной> деят<ельности>» переносим на л. 22 в соответствии с указанием *С.*, который поставил здесь знак «┐» и воспроизвел начало перемещаемого сюда с л. 21 об. абзаца «[Помимо философии ... вида вещей]».

Фрагмент «[Вам изв<естно>, что точн<ые> физич<еские> науки ... кажд<ое> явл<ение> одинаково механич<ески> обусловлено» при написании текста следовал за абзацем «И вот когда точн<ые> науки достиг<ают> ... а ее содерж<ания>». Впоследствии *С.* с помощью цифр установил их обратный порядок, обозначив фрагмент «[Вам изв<естно>, что точн<ые> физич<еские> науки ... кажд<ое> явл<ение> одинаково механич<ески> обусловлено» цифрой 1, а абзац «И вот когда точн<ые> науки достиг<ают> ... а ее содерж<ания>» – цифрой 2.

Слова «Здесь все понято как внешн<яя> совок<упность> част<иц>, как агрег<ат>. Далее, св<язь>, кот<орая> зд<есь> утв<ерждается>» написаны *С.* слева от основного текста на небольшом свободном месте на странице, с помощью цифры 3 указано их место в основном тексте, где они и находятся в данной публикации. На этом же листе имеется еще одна запись слева от основного текста – «О случ<айности>» – место которой в тексте обозначено цифрой 4. Поскольку эти цифры определяют порядок изложения и не несут иной смысловой нагрузки, восстановив порядок согласно указаниям автора, цифры в публикуемом тексте опускаем.

Отмечаем здесь курсивом слова и выражения, написанные *С.* над строкой:

...вы встречаетесь с философией, и, конечно, *прежде всякого знакомства с нею, вы*...; ...теми же требованиями, как и ко *всем* другим

наукам; И прежде всего *наука стрем<ится>* объяснить то, что есть, *или познать сущ<ествующее> в его ист<ине>*; *Но что же такое это существ<ующее>, треб<ующее>* объясн<ения>?(С. 295)

...оно нам дается [в пря<мом> *непоср<едственном>* опыте], как оно нам предст<авляется>; Знач<ит> очев<идно>, что ум *наш*, встречаясь с тем существующ<им>, кот<орое> нам дано, *с тою действит<ельностью>*, среди кот<орой> мы жив<ем>...; ... что он *мож<ет>* удовл<етвориться> *неск<олькими>* легк<ими> частн<ыми> попр<авками>; характерист<ическая> *его* черта; ... за всё, что дано ему ... *за всё*, что просто е с т ь (С. 296)

...тот мир, кот<орый> откр<ывают> нам наши внешн<ие> чувства, есть бытие только кажущееся, а не истинное, *подложное, а не подлинное* (С. 296–297)

не то или друг<ое> частн<ое> измен<ение> в эт<ом> факте, а *измен<ение> коренн<ое> и сущ<ественное>*; ... нужно, чтобы факт перестал быть только фактом, *нужно*...; ... *первон<ачально>* явл<яется> только как его собств<енная> субъект<ивная> идея, *действ<ительность> кот<орой> есть еще только искомое*; *Первонач<альное>* несовпадение этих двух сторон существ<ующего>...; Иначе, если бы, т. е., ум имел делотолько с одним из этих *противуп<оложных>* элем<ентов>...; ... если бы он огранич<ивался> только *реальн<ым>* фактом или же определялся только истинною *идеей*...; ...не выходя из своего фактич<еского> сост<ояния>, не предст<авляя> *себе* ничего другого... (С. 297)

...ум постоянно переход<ит> от одного к друг<ому>, стрем<ится> сознав<ать> истину, воплот<ившуюся> в *факт<ических>* данных, и эти последн<ие> *тем* преврат<ить> в реальную истину; *В сам<ом> деле*, когда мы хот<им> объясн<ить> какое-нибудь явл<ение>... (С. 298)

Но если задача ума сост<оит> в том, чтобы связать *между собою* отдельн<ые> разрозн<енные> явл<ения>...; ...объясн<яется> и осмысл<ивается> им<енно> по св<оей> связи с всеми друг<ими> *сродн<ыми>* факт<ами>...; ...стремятся охватить всю *совокупн<ость>* данных нам во *внешн<ем>* опыте явл<ений>... (С. 299)

...кажд<ое> явл<ение> *одинаково* механич<ески> обусловлено; ... есть связь *чисто* внешняя; ...внешн<его> [для] характ<ера> множ<ества> *дробей*... (С. 300)

...[что сущ<ествуют> механич<еские> толчки без то<лкающего>], *а это соверш<енно> нелепо*...; ... весь этот миров<ой> механ<изм> есть только произвед<ение>, фактич<еский> результ<ат> некот<орого> внутр<еннего>, *псих<ического>* сост<ояния> (С. 301)

Это безусл<овное> *и самоутв<ерждающееся>* сущ<ество> предст<авляет> собою коренной факт...; ...всё веществ<енное> бытие им<енно> есть только выраж<ение> внутр<еннего> сост<ояния>, в кот<ором> наход<ятся> *инд<ивидуальные>* существа... (С. 302)

...*вытек<ающий>* из него *чисто* механич<еский> порядок не только не есть единств<енный> порядок всего существ<ующего>... (С. 303)

...кажд<ое> сущ<ество> стрем<ится> *внутр<енно>* восполн<ить> свое сущ<ествование> всем друг<им>... (С. 304)

С. 301. *И если зад<ача> ума сост<оит> в объясн<ении> факта, а не в конст<атации>...* – Слова «И если зад<ача> ума» *С.* зачеркнул, а потом вернул в текст, подчеркнув их волнистой линией.

Но внеш<нее> действ<ие>, внешний толчок мож<ет> и восприн<иматься> только... – Предложение, вычеркнутое (наряду с остальной частью абзаца) простым карандашом, обрывается. Следовавший далее фрагмент рукописи утрачен (он был написан на половине двойного рабочего листа, с. 15 и 16 согласно авторской пагинации).

С. 304. *Сопоставл<ение> эт<их> дв<ух> пор<ядков> бытия ... наход<ятся> между* – Здесь запись обрывается.

2

Автограф: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 18. л. 95.
Печатается по автографу.

Текст написан *С.* черными чернилами на бумаге с водяными знаками Stowford Mills (см.: Наст. изд. С. 713–714). Рукопись представляет собой набросок последнего абзаца первой лекции вводной части курса истории философии (см.: Наст. изд. С. 174–175). Данная и предыдущая публикуемые здесь рукописи в совокупности составляют черновик первой лекции на ВЖК, исчерпывающий ее содержание.

3

Автограф: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 18. л. 28 – 32 об.
Печатается по автографу.

Текст написан *С.* на официальном бланке Ученого комитета Министерства народного просвещения (см.: Наст. изд. С. 713).

Л. 28 об. заполнен наполовину. л. 29 (половина двойного листа бланка с заголовком) вложен в двойной лист лл. 28–30; лл. 31–32 – двойной лист бланка. Текст написан черными чернилами, *С.* часто сокращает слова и зачеркивает написанное.

Данный фрагмент был переработан *С.* и составил третью, четвертую и пятую лекции («III. О существовании: Как существует Бог. Как существуем мы. Существование в центре и на периферии. Законность существования каждого»; «IV. Сравнение миров божественного и природного»; «V. Бог и мир в своей сущности») опубликованного курса лекций 1880/81 уч. года. В публикуемой рукописи учтены указания *С.* о переносе и вставке фрагментов текста (см. ниже).

Отмечаем здесь курсивом слова и выражения, вставленные *С.* над строкой, за исключением тех, что написаны поверх строки вместо вычеркнутых фрагментов, т. е. из-за недостатка места:

Это *внешн<ее>* противореч<ие> всех...; ... *явл<яется> со вс<ех> стор<он>* обусл<овленным> ... (С. 306)

Кажд<ое> *первон<ачально>* и *непоср<едственно> уже* им<еет> всеед<инство> ...; ... *оно им<еет> его не в себе, не как это* ...; ... *не будучи вс<ем>, оно должно* сделаться или стать вс<ем>; *Если Бог есть вечно сущее всеед<инство>, вечн<ый> и абс<олютный>* орг<анизм>...; Ес<ли> вн<утренняя> совм<естность> вс<его> сущ<ествующего> ... дающее *собою* и ото всего для себя получ<ающее>; Прежде чем быть некот<орым> Я, т. е. *силою безусл<овного>* самоутв<ерждения>...; Друг<ими> сл<овами>, всё сущ<ествующее>, прежде ч<ем> сущ<ествовать> *в себе и* для себя... (С. 307)

Если так<им> *явл<яется>* всё сущ<ествующее> из абс<олютного> центра *св<оего>*, в Боге и для Бога...; Если Бог *закл<ючает> в себе и* утв<ерждает> кажд<ое> сущ<ество>...; Если бы оно, *т. е. кажд<ое>*... (С. 308)

С. 305. *Бытие не покр<ывается> идеей.* – После этого предложения стоит знак, обозначающий необходимость примечания или вставки «$^{X)}$». Он отсылает к тексту примечания (вставки), помещенному на л. 30. Этот текст переносим на л. 28 с обозначением номера л. 30. После предложения «Бытие не покрывается идеей» *С.* провел прерывистую прямую поперечную линию длиной в ширину листа.

Та сила бытия ... нечто само по себе и для себя. – Последнее предложение на л. 28. Запись на обороте начинается со знака «$^{xx)}$», поставленного перед предложением «Бог есть для идеи, т. е. для всего...». Знак указывает на необходимость перенести сюда отмеченный таким же знаком текст л. 30 «То, что в Боге скрыто ... извращ<ение> Бога <бытия?>».

...матерьялн<ое> нач<ало>, о кот<ором> я гов<орил> в прошл<ом> чт<ении>. – Публикуемая рукопись первоначально составляла, вероятно, заготовку для *ЧБ*, работу над окончательным текстом которых *С.* завершал в 1880–1881 гг. (в ноябре 1880 – сентябре 1881 гг. были опубликованы чтения 9–12, причем 9 чтение появилось спустя год после 8-го). Хотя бланк Ученого комитета Министерства народного просвещения датирован 188_ г., а тексты *ЧБ* и вводной части лекций по истории философии имеют ряд смысловых и текстуальных совпадений (см., например, ниже примечания к фрагменту 4), публикуемый здесь текст в *ЧБ* полностью не вошел. В 9-м чтении имеется небольшой фрагмент, частично совпадающий с тем, о котором *С.* заметил: «о кот<ором> я гов<орил> в прошл<ом> чт<ении>»: «“всё”, абсолютная полнота бытия в нем (в каждом) открывается как бесконечное стремление, как неутолимая жажда бытия, как темный, вечно ищущий света, огонь жизни»

(Наст. изд. С. 127). В этом фрагменте, кроме того, бесконечное стремление каждого существа сравнивается с темным огнем жизни, ищущим света, и эта метафора в измененной форме имеется далее в публикуемой рукописи: «Темн<ый> огонь сущ<ествования> всецело проникн<ут> в нем светом всеед<иной> идеи» (речь идет о Боге; см.: Наст. изд. С. 307). Часть рукописи, заканчивающаяся комментируемым в данном случае замечанием *С.*, завершается на л. 28 об., который заполнен наполовину. В целом содержательные совпадения между 9-м чтением и публикуемым здесь текстом исчерпываются рассуждением о том, что наш мир есть перестановка «известных существенных элементов, пребывающих субстанциально в мире божественном» (см. в 9-м чтении: Наст. изд. С. 124), т. е. лишь одним элементом публикуемой рукописи. Причем в 9-м чтении данное рассуждение является частью другого контекста – рассмотрения сущности зла как порождаемого «напряженной волей», эгоизмом, – тогда как в публикуемом фрагменте термины «эгоизм» и «зло» отсутствуют и *С.* остается в рамках обсуждения различий между миром механическим и миром органическим, обосновывая понятие «идея». Помещаем публикуемую рукопись среди материалов к лекциям, с которыми она имеет более значительные соответствия, нежели с текстом *ЧБ*.

С. 306. *В-3х, мат<ериальное> нач<ало> ... безмерн<ое>.* – Это предложение отчеркнуто от последующего текста прямой горизонтальной линией длиной примерно в половину ширины листа.

...тогда открыл<ось> бы внутр<еннее> противореч<ие> мат<ериального> нач<ала>. – Вслед за этим предложением в рукописи в центре строки находятся три знака «+», обращующие треугольник, один из знаков расположен под двумя другими. Ими заканчивается запись на оборотной странице л. 29. На листе 30 расположены две вставки, помеченные знаками «^{x})» и «^{xx})». В данной публикации они перенесены (с указанием номера листа) согласно указаниям *С.* (см. выше, прим. к с. 305). Под текстом вставок *С.* проводит короткую прямую линию, отделяющую их от продолжения основного текста. Запись на оборотной странице л. 30 начинается с трех знаков «+», расположенных так же, как на л. 30. Таким образом *С.* обозначает последующий текст на л. 30 об. как продолжение основного текста.

С. 307. *Denn Alles sich mit göttl<ichem...>* – Начало строки из стихотворения И. В. Гёте «Душа мира»: «Nun alles sich mit göttlichem Erkühnen Zu übertreffen strebt», в рус. пер. С. М. Соловьева: «Стремится все в божественной отваге себя перерасти» (*Гёте И. В.* Собр. соч.: В 10 т. М., 1975. Т. 1. С. 456). *С.* пишет по памяти: «*Denn* Alles sich mit göttl<ichem...>».

С. 308. [*Если бы это были только мысли Божии ... то тогда*] – Часть рукописи, заканчивающаяся этим предложением, отделена от последующей части прямой линией длиной в ширину страницы.

Не было бы тогда и Бога. – Часть рукописи, заканчивающаяся этим предложением, отделена от последующей части прямой линией длиной в ширину страницы.

4

Автограф: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 18. л. 23 – 24 об.; Оп. 2. Ед. хр. 13. л. 82 – 92 об.; 72 – 73 об.; Оп. 1. Ед. хр. 38. л. 28 – 29 об.

Печатается по автографу.

Текст написан *С.* черными чернилами на бумаге с водяными знаками Stowford Mills (см.: Наст. изд. С. 713–714). Черновая рукопись не имеет полей, содержит много зачеркнутых и недописанных слов.

Листы 23 – 24 об., образующие двойной лист бумаги, пронумерованы простым карандашом постранично (С. 1–4). Номера страниц здесь написаны в левом верхнем углу. Начиная с л. 82 страницы пронумерованы простым карандашом (с. 5–8, с. 8 – л. 83 об.). С л. 84, где текст начинается окончанием предложения, начатого на л. 83 об., первоначальная пагинация продолжается, но сопровождается параллельной. Так, на л. 84 в левом верхнем углу страницы написана цифра «9», а в правом верхнем углу карандашом же – более крупная цифра «11», в левом верхнем углу на л. 84 об. поставлена крупная цифра «12» и рядом более мелкая – «10», в левом верхнем углу л. 85 поставлена крупная цифра «9», на оборотной стороне л. 85 в левом верхнем углу – крупная цифра «10», в том же месте л. 86 – «13», л. 86 об. – «14». В правом верхнем углу л. 87 имеется крупная цифра «15», а в левом верхнем углу л. 87 об. – цифра «16», в левом верхнем углу л. 88 и об. – соответственно 17 и 18. Начиная с л. 89 пронумерованы листы, не страницы: здесь вверху справа яркими черными чернилами написано «2», но эта цифра зачеркнута и рядом блеклыми чернилами написано «19». На л. 91 двойного листа 91–92 написанная в правом верхнем углу яркими чернилами цифра «3» зачеркнута, рядом блеклыми чернилами написано «20». Двойной лист 72–73 на л. 72 имеет цифру «4», которая зачеркнута и заменена цифрой «21» (обе написаны блеклыми черными или, возможно, коричневыми чернилами). «Авторский» номер л. 28 архивной фолиации – «22».

Разнообразная авторская пагинация/фолиация, вероятно, отражает изменение планов *С.* в связи с публикуемой рукописью (см. ниже). Но, на наш взгляд, она представляет собой одно целое и с содержательной, и с формальной стороны.

Текст на лл. 23–24, 82 – 88 об. архивной нумерации (Наст. изд. С. 309–315) в значительной мере совпадает с текстом лекции VI «Душа мира и мировой процесс», а также с десятым чтением *ЧБ* (Наст. изд. С. 133–151), опубликованным в феврале 1881 г.; текст десятого чтения в этой части представляется отредактированным вариантом публикуе-

мой рукописи. Текст публикуемой рукописи и лекции VI существенно расходится с текстом 10-го чтения начиная с предложения *ЧБ* «После ряда внешних соединений божественного начала с мировою душою <...> созданием совершенного организма – человеческого» (Наст. изд. С. 138).

На л. 89 (Наст. изд. С. 315) продолжается ранее начатая в рукописи тема необходимости свободного соединения личности с божественным началом. *С.* переходит здесь от метафизического рассмотрения в план истории, отталкиваясь от неоднократно формулированного им ранее (см., например: Наст. изд. Т. 2. С. 186–187) закона развития, применимого и к метафизике, и к истории. Закон развития, «логически формулированный» Гегелем (Там же. С. 189 (прим.)), в 1877 г. в *ФНЦЗ С.* называет «законом исторического развития» (Там же. С. 185), но также «общим законом всякого развития» (Там же. С. 189). Онтологический статус закона развития *С.* специально подтверждает в трактате «История и будущность теократии» (1885–1887): «Совершенство соединения зависит от степени совершенства соединяемых. При том соединение различных элементов бывает двоякое: первичное или зачаточное, когда эти элементы, еще не выделившись, слиты или смешаны в одном (как в семени или зародыше – все части будущего организма) – и последующее синтетическое или расчлененное единство, когда все эти различные элементы, обособившись и развившись, внутренно связываются как самостоятельные и необходимые части совершенного целого. – Применяя этот общий онтологический закон <...>» (*СС*[2]. 4. С. 503).

Закон развития предполагает в начале и завершении процесса развития две целостности – соответственно первоначальную, неразличенную, сложившуюся несвободно и независимо от личности человека, и более совершенную, возникающую в результате свободного соединения элементов после их отпадения от первоначального целого, их индивидуального развития и предельного расхождения и индивидуализации. Этот закон обеспечивает в концепциях *С.* основополагающую роль метафизики в историософских и исторических построениях. Примером такого рода приложения общего закона развития является рассуждение *С.* о сущности индивидуального просвещения в публикуемой рукописи (Наст. изд. С. 315–320).

Тема индивидуального просвещения в лекциях по истории философии 1880/81 учебн. года специально не рассматривается. В них использована только та часть публикуемого черновика (с. 309–315), в которой идет речь о сущности мировой души как чистого стремления, получающего от Божественного начала предмет стремления – идею всеединства, о мировом процессе как встречном стремлении божественного начала и мировой души к воплощению божественной идеи в мире, о необходимо постепенном осуществлении этой цели, недостаточности для него природного человечества и главной роли в нем свободного духовного

человека, который один способен к внутреннему, свободному соединению со всеми.

Однако *С.* демонстрирует далее в черновике применимость общего закона развития к действительной истории и подробнее развивает эту тему в марте 1881 г., через несколько месяцев после прочтения лекции VI (в октябре 1880 г., поскольку *С.* начал свой курс 17 сентября и читал, вероятно, дважды в неделю, см.: Наст. изд. С. 576). 26 и 28 марта 1881 г. *С.* выступил с публичными чтениями «О ходе русского просвещения в настоящем столетии» (см.: Наст. изд. Т. 5). Вторая часть публикуемой рукописи была использована им (см. ниже) как черновик или подробный набросок содержания этих публичных чтений.

Их программа (РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1. Ед. хр. 7. Л. 1–2; опубл.: *Соловьев В. С.* Соч. в двух томах. М., 1989. Т. 1. С. 646–647) была написана *С.* 27 января 1881 г., накануне кончины Ф. М. Достоевского. Писарская рукопись (с правкой *С.*) первого публичного чтения о ходе русского просвещения находится в РГАЛИ (Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 1. Л. 33–38 об.; см.: Наст. изд. Т. 5). Второе из публичных чтений впервые было опубликовано по гектографическому тексту П. Е. Щеголевым (см.: Былое. 1906. № 3).

Видимо, непосредственным поводом для публичных чтений *С.* были критические суждения Ф. М. Достоевского об образованном классе русского общества, оживленные в общественной памяти Пушкинской речью писателя (8 июня 1880 г.) и последовавшей за ней полемикой (см. обзор ее: *Замотин И. И.* Ф. М. Достоевский в русской критике. Ч. 1. 1846–1881. Варшава, 1913. С. 287–321; *Достоевский Ф. М.* ПСС. 26. С. 459–491).

По мнению Достоевского, русская интеллигенция, формирование которой как общественного слоя началось с реформ Петра I, возникла в результате отрыва от русского народа и народной веры, ослабления родовой аристократии (дворянства) как нормального источника «лучших людей» в обществе, связанных с народом, замены дворянской аристократии «лучшими людьми» четырнадцати классов табеля о рангах. Просвещение Достоевский понимал как «свет духовный, озаряющий душу, просвещающий сердце, направляющий ум и указывающий ему дорогу жизни» (Дневник писателя. 1880, август // *Достоевский Ф. М.* ПСС. 26. С. 150), противопоставляя его просвещению, черпаемому из западноевропейских источников. «Я утверждаю, – пояснял Достоевский, – что наш народ просветился уже давно, приняв в свою суть Христа и учение его», и «христианство народа нашего есть, *и должно остаться навсегда,* самою главною и жизненною основой просвещения его» (Там же. С. 150, 151). Таким образом понимаемое «истинное просвещение», утверждал Достоевский, не исключает ученичества у Европы в том, что касается наук и ремесел.

«Русские бездомные скитальцы», «страдальцы», оторванные от корней «фантастические» люди зародились, по Достоевскому, «как

раз в начале второго столетия после великой петровской реформы, в нашем интеллигентном обществе, оторванном от народа, от народной силы» (Там же. С. 137–138). Они должны искать правду не в других землях, а в смиренном общении с народом, кроме того – внутри себя, в труде над собой, в родной культуре, в возвращении к почве. Бездомный человек, полагает Достоевский, исторически необходимо явился «в оторванном от народа обществе нашем», но под исторической необходимостью он имеет в виду в конечном счете необходимость случайную.

В публичных чтениях «О ходе русского просвещения в настоящем столетии» *С.* планировал проанализировать направления, принятые русским просвещением в XVIII–XIX вв. (мистицизм, гуманизм, реализм), показать правомерность хода русского просвещения и изменения его характера от механического к органическому, закономерность отпадения личности от народа в целях ее полнейшего развития и уразумения ею необходимости свободного возвращения к народной вере, а также неслучайность и внутреннее единство трех направлений русского просвещения.

В контексте оживленной полемики вокруг Пушкинской речи Достоевского, касавшейся и проблем русского просвещения, *С.* предлагает собственный взгляд на сущность и характер просвещения. *С.* соглашался с Достоевским, во-первых, в оценке «труда над собой» как необходимого элемента просвещения и, во-вторых, в оценке конечной цели просвещения как возвращения к народной вере. Однако имелись и расхождения. *С.* утверждал, что просвещение есть «приведение темных, бессознательных начал, тех начал, которые составляют истину всего живущего, в сознание» и что «просвещенным народом мы называем тот, который знает, в силу чего он живет, знает свою истину». Истина человека, по *С.*, – в единении с другими, в связи с жизнью народа как «живой целостности людей», тогда как «истина отдельных народов в единении с человечеством, которое представляет связь – живую целостность народов, истина человечества в Боге, который есть целостность всего существующего и потому есть безусловная вечная истина». «Эта связь дана фактически, – утверждает *С.*, – истина, следовательно, является здесь в форме факта, но она существует как нечто инстинктивное, нечто темное, бессознательное. Необходимо вызвать ее в сознание для того, чтобы отдельное лицо не находило свою истину вне связи с народом, народ вне связи с человечеством, человечество вне связи с Богом. А для этого необходимо пройти через отрицание данной связи, для того чтобы дойти до соединения с высшим целым, я должен принять себя за исходную точку. Для того чтобы признать свою истину в единстве с целым, я должен сначала принять его за нечто чуждое; необходимо первоначально отчуждение от этого высшего целого» (РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 1. Л. 33 – 33 об.). Основу соловьевского понимания просвещения, таким образом, составлял закон исторического развития (см. выше). В отличие от Достоев-

ского, в обособлении личности от народа *С.* видит смысл всемирной истории, потому что человеческая личность есть и крайний предел отпадения части от целого, и начало их воссоединения. *С.* полагает, что личность в итоге *свободно* соединится со всем и что наступление окончательного просвещения невозможно без просвещения личности (Наст. изд. С. 315). Личность в Западной Европе на несколько веков опередила интеллигентную личность в России в поисках истины, поэтому русская интеллигенция неминуемо должна была пройти школу, пройденную Европой (РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 1. Л. 34; также: Наст. изд. С. 316). В этом отношении *С.* также полемизировал с Достоевским. Кроме того, реформы Петра I *С.* считал началом выделения личности из народа, т. е. событием необходимым не только исторически (что, по Достоевскому, не означало высшей и правомерной необходимости), но и в метафизическом, онтологическом смысле.

Согласно первоначальной программе, публичные чтения *С.* должны были состоять из трех выступлений. В объявлении о предстоящем выступлении *С.* сообщалось о двух чтениях (Голос. 1881. 25 марта). Но и в содержательной части чтений *С.* отошел от их программы: он закончил второе чтение выражением протеста против насилия и призывом к помилованию революционеров – убийц Александра II; благодаря этому призыву выступление *С.* получило большой общественный и официальный резонанс (подробнее: Наст изд. Т. 5), что отвлекло внимание слушателей от первоначального замысла чтений, и отмеченный нами полемический посыл их, насколько известно, не был уловлен.

В публикуемой рукописи (Наст. изд. С. 315–320) отражено, отчасти в сокращенной форме, содержание первого (сущность и исходная точка индивидуального просвещения; правомерность хода русского просвещения; формы русского просвещения – мистицизм, гуманизм и идеализм, материализм и нигилизм) и второго (задачи личного просвещения) публичных чтений, если исходить из дошедших до нас текстов.

Отмечаем здесь курсивом слова и выражения, вставленные *С.* над строкой, за исключением тех, что написаны поверх строки вместо вычеркнутых фрагментов:

При<рода> или д<уша> м<ира>, *Natura*, как *некот<орое>* единое сущ<ество>...; *Сама по себе* первоначально она есть только неопред<еленное> стремл<ение> к действ<ительному> единству...; Для того чтобы *прив<ести> в гарм<онию> или соглас<ие>* разрозн<енные> и вражд<ебные> элем<енты>...; ... в мире же, т. е. в совокупн<ости> *элем<ентов>*, вышедш<их> из ед<инства>... (С. 309)

... за неим<ением> в себе опред<еленной> *для того* формы ... она должна получ<ить> эту форму от *того, что эту ф<орму> вечно сод<ержит>, т. е.* от Бож<ественного> нач<ала>... (309–310)

Бож<ественное> же начало *в самом себе* как сила деятельная...; ... стремление же мировой души есть стремление получить *от другого* то,

чего она еще не имеет *в себе*, и, получивши уже, воплотить ее в том, что она имеет ... т. е. *в матер<иальном> бытии*... (С. 310)

Но так как ... *цель стремления одна и та же*... (С. 310–311)

... бож<ественное> начало само по себе не мож<ет> реализоваться в *разрозненн<ом>* матер<иальном> бытии...; ... причем *первое (т. е. бож<ественное> нач<ало>)* играет роль действующего...; ... мировая же душа является *силою пассивною, кот<орая>* воспринимает ид<еальное> нач<ало> *и воспринятому* сообщает ... обóлочку для его *полного* обнаружения...; ... прежде чем породить совершенный и *вечный* организм, она производит столько *безобразных*, чудовищных порождений, *не выдерживающих* жизненной борьбы...; Ответ на этот вопрос *весь* заключ<ается>... (С. 311)

... именно это всеединство *по существу своему* должно быть свободно...; ... всеединство же является *здесь* как чистое стремление...; ... это для нее явилось бы *только* как внешний факт...; Первонач<ально>, так как она *есть неопр<еделенное>* стрем<ление> ... *к ед<инству>*...; ... начиная от сам<ого> простого, *общего* и внешнего... (С. 312)

... форму *бож<ественного> нач<ала>* – всеед<инство>...; ... нек<оторая> роков<ая>, *невольная* сила (С. 313)

... соединялись в и д е е как общем *внутреннем* содержании...; Это есть рождение *нового* духовного человека... (С. 314)

... начало нового *общего* процесса...; ... каждая личность *или, лучше сказ<ать>, миров<ая> душа в каждой личности*...; ... сознавая себя безусловн<ой> в *истинно* положит<ельном> смысле...; *Это есть зак<он> общ<ий> и непрел<ожный>*; ... и соед<иниться> безусл<овно> свободно *и оконч<ательно>* со всем; *...и наст<упление> оконч<ательного> просв<ещения> есть необход<имо> просв<ещение> личн<ости>*; ... когда *в П<етре> В<еликом>* ярко обнаруж<илось> прот<иворечие>... (С. 315)

...прот<иворечие> личного начала с *форм<ами>* нар<одного> быт<а>... (С. 315–316)

... все *религ<иозные> и* церк<овные> формы...; ... *обнаруж<ение>* и реализ<ация>...; ...[*в кот<ором> Бог как действит<ельно> существующий*]...; ... не ид<ет> дальше, *довольств<уется> одн<им> фундам<ентом> вм<есто> храма*; ... *своб<одного>* отнош<ения> к сам<ому> Бож<еству>...; *Душа не мож<ет> ведь распл<ыться> как капля* (С. 317)

И в эт<ом>, кон<ечно>, рац<ионализм> прав...; ... необх<одимая> ф о р м а, *кот<орая> должна прин<адлежать>* всяк<ой> ист<ине>...; Если ясно, что всё, *чтобы б<ыть> усв<оенным> чел<овеческой> личн<остью>*, должно стать пон<ятием> разума...; ... мистич<еское> религ<иозное> содерж<ание> *личн<ой> жизни*... (С. 318)

... к призн<анию> мат<ериальной> прир<оды> *вообще* как наст<оящего> бытия...; безусл<овных> прав личн<ости>, *во имя кот<орых> сов<ершается> всё просв<етительное> движ<ение>*... (С. 319)

С. 315. *Но это воплощение Божества в одном лице ... она для всего открыта и всё открыто для нее.* – После этого абзаца в рукописи следует зачеркнутое слово «Sophie», обычно завершающее в рукописях С. медиумическое (или автоматическое) письмо.

С. 315. *Для внутр<еннего>, своб<одного> соед<инения>... и отчужд<ение>.* – Начиная с этого предложения текст рукописи представляет собой подробный набросок «публичных чтений о ходе русского просвещения в настоящем столетии».

С. 320. *Русск<ий> мистицизм ... Нигилизм.* – С. намечает здесь план 1-го чтения «О ходе русского просвещения в настоящем столетии» (см.: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 1. Л. 33 – 38 об.; комментарии: Наст. изд. Т. 5).

Папство было в силах избавиться от плотского разврата (преобразования Григория VII)... – Папа Григорий VII (ок. 1020/1025 – 1085) настоял на следовании канонам о безбрачии духовенства в католической церкви, неоднократно закреплявшимся на церковных соборах начиная с IV века, впервые – на Эльвирском соборе (306 г.), который предписывал (это требование имело местное значение) за нарушение канона безбрачия епископов, пресвитеров и диаконов навсегда отлучать от церковного общения и на смертном одре не давать им прощения. Вопрос о безбрачии обсуждался также на Никейском соборе (325 г.), на соборах в Галлии, Испании, Италии и Африке, на Клермонском (535 г.), Турском (461 г.), Трулльском (692 г.) и др. соборах, постановления которых расходились в распространении канонов на различные степени духовенства и в строгости «карательных» мер. В 1074 г. на Соборе в Риме папа Григорий VII (утверждавший, что церковь не может освободиться от подчинения мирянам, если духовенство не освободится от жен) добился подтверждения и дополнения прежних постановлений о безбрачии духовенства, причем был принят запрет входить в церковь священникам, виновным в «блудодеянии», т. е. в браке и наложничестве. Для осуществления этих постановлений Григорий VII принял дополнительные практические меры, которые были призваны заставить священников разлучиться с женами и наложницами: были разосланы легаты, сумевшие восстановить народ против недовольных священников. Но закон о безбрачии духовенства нарушался и после смерти Григория VII, так что к вопросу о целибате вернулся Тридентский собор (1563 г.), где были определены положения канонического права, сохраняющие свою силу поныне. См.: *Болотов В. В.* Лекции по истории древней церкви. III. История церкви в период вселенских соборов / Под ред. А. Бриллиантова. СПб., 1913. С. 142 сл.; также (включая библиографию) в Открытой православной энциклопедии: http://drevo-info.ru/articles/14410.html.

Папство ... было осилено грехами духа (Иннокентий III). – Иннокентий III (1198–1216) – выдающийся церковный реформатор, борец за интересы церкви, за максимальное расширение папской власти как реа-

лизацию мирового призвания папства; достижению этих целей немало способствовали юридические знания папы и многократное участие римской курии в разрешении судебных дел. Иннокентий III называл себя уже не наследником полномочий, данных апостолу Петру, и преемником первого из апостолов, а наместником Христа и ввел в каноническое право учение о превосходстве папской власти над светской, боролся за право Папы распоряжаться коронами государей и неограниченно вмешиваться в светские дела, стремился к осуществлению теократического идеала, способствовал развитию католической догматики (в 1215 г. Латеранский собор утвердил католическое учение о пресуществлении; Иннокентий своим декретом сделал обязательной ежегодную исповедь католиков, запретил светским людям причащение Св. Кровью и чтение Библии). При нем папство достигло полнейшего расцвета, поскольку были доведены до полного развития начала власти и единодержавия в церкви. Борясь за первенство церкви в земных делах, Иннокентий III не всегда заботился о праведности средств, используемых для усиления папской и церковной власти, прибегал к интригам, не чуждался жестокости, проявленной, например, крестоносцами в инициированном им походе против альбигойцев, который был упомянут *С.* в *ССС* (см.: Наст. изд. С. 264), тиранически вмешивался в избрание епископов и пр. В общем, «в Иннокентии III на папском престоле пробудилась его державная натура, которая наслаждалась ореолом власти, как солнцем и теплом» (*Герье В. И.* Торжество теократического идеала на Западе (XII век): Папа Иннокентий III // *ВЕ.* 1892. № 1. С. 28; Окончание ст.: Там же. № 2). См. подробнее: *Герье В. И.* Западное монашество и папство. М., 1913; *Он же.* Расцвет западной теократии. М., 1916.

И. В. Борисова

5

Автограф: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 18. Л. 44 – 45 об.
Печатается по автографу.

Текст написан *С.* на двойных листах нелинованной плотной бумаги черными чернилами, не имеет полей. Л. 44 об. заполнен лишь в верхней части.

Отмечаем курсивом слова и выражения, написанные *С.* над строкой:

Раздор назыв<ает> Гер<аклит> *отцом...*; *Жизнь одн<ого> есть см<ерть> другого* (С. 320).

С. кратко излагает основные учения Анаксимандра и Гераклита, приводит несколько сохранившихся фрагментов, свидетельствующих об их взглядах. Данный текст представляет собой черновик первой лекции (I. Исходная точка греческой философии. Ионийская школа: Фалес, Анаксимен, Анаксимандр, Гераклит Эфесский) раздела «Греческая фи-

лософия» в той ее части, которая посвящена философии Анаксимандра и Гераклита (см.: Наст. изд. С. 202–205). Однако окончательный текст лекции отличается от черновика. Основное различие между ними заключается в отсутствии в данном черновике (как, впрочем, и во всех здесь публикуемых) тех звеньев рассуждения, которые позволяют *С.* наметить логические переходы от философии Анаксимандра – к теориям Гераклита, а от них – к атомистам и т. д. В установлении соответствия исторического и логического развития *С.* следовал историко-философской концепции Гегеля. Такой подход к истории философии, применявшийся *С.* в *КЗФ* и *КОН*, сохранился и в лекциях на ВЖК. Другое различие между черновым и окончательным текстом лекции *С.* заключается в большей полноте последнего. Можно предположить, что при составлении окончательного текста лекции *С.* воспользовался еще одним, более ранним, по-видимому, конспектом фрагментов Анаксимандра и Гераклита (см. фрагмент 6 и прим.).

С. 320. *Анаксимандр ... беспредельное (τὸ ἄπειρον) ...* – См. прим. к с. 203.

... первый употребивши ... термин «начало» (ἀρχή) – См. прим. к с. 202.

... из так называемых стихий ... – «Стихии» – земля, вода, огонь и воздух, основные элементы раннегреческой космологии. Отчетливо представление о четырех стихиях прослеживается начиная с Эмпедокла: «Воззрения его таковы: элементов – четыре: огонь, вода, земля и воздух и еще Любовь, которой они соединяются, и Распря, которой они разделяются» (Diog. Laert. VIII, 76; цит. по: Фрагменты... С. 335); «... Иль за основу всего принимает четыре стихии, / Именно: землю, огонь, дыхание воздуха, влагу, / Первым из первых средь них стоит Эмпедокл Акрагантский» (Лукреций, О природе вещей, 1, 714; цит. по: Там же. С. 338; см. также: С. 341, 345 и др.). Аристотель ретроспективно использовал представление о четырех стихиях при описании более ранних космологических концепций.

Из беспредельного ...выделением противуположностей. – См прим. к с. 203.

Самому же ему нет начала .. всем управляющее. – См. прим. к с. 203.

Гераклит ... – все движется и ничто не пребывает... – См. прим. к с. 203.

... уподобляя всё существующее течению реки ... в одну и ту же реку. – См. прим. к с. 203.

Противуположн<ости> сход<ятся>, и из различий происход<ит> лучшая гармония, и всё рождается раздором. – См. прим. к с. 203.

Свяжи целое и нецелое ... из одного всё. – См. прим. к с. 203.

... подобно лире и луку. – См.: То же.

Раздор назыв<ает> Гер<аклит> отцом ... вс<его> сущ<ествующего>. – См. прим. к с. 204.

Париц<ает> Гомера ..... – См. прим. к с. 204.

Жизнь одн<ого> есть см<ерть> другого. – См. о взаимопревращении элементов прим. к с. 204.

С. 321. *Вселенная не созд<ана> никем из богов, но всегда была, есть и будет вечно живой огонь, попеременно возгор<ающийся> и погасающий.* – См. прим. к с. 204.

На огонь всё разменив<ается>, и огонь на всё – как золото на вещи и вещи на золото. – См. прим. к с. 204.

ὁδὸς ἄνω κάτω μίη – «Путь вверх-вниз один» (Фрг. 33с (60 DK) // Фрагменты... С. 204.

Ἓν τὸ σοφὸν. κτλ. – *С.* приводит начало фрг. 84 (32 DK): «ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα»: «Одно-единственное Мудрое [Существо] называться не желает и желает именем Зевса» (Климент Алекс. Строматы, V, 15, 1; цит. по: Фрагменты... С. 239). «ἓν τὸ σοφὸν» встречается также у Диогена Лаэртского (Diog. Laert. IX, 1) «...Ἓν τὸ σοφὸν, ἐπίστασθαι γνώμην ἣ κυβερνᾶται πάντα διὰ πάντων»: «Единая мудрость – постигать Знание, которое правит всем чрез все» (цит. по: Диоген Лаэртский. О жизни... С. 359); ср. в переводе А. В. Лебедева: «Ибо Мудрым [Существом] можно считать только одно: Ум <...> могущий править всей Вселенной» (Фрагменты... С. 239). Однако *С.* цитирует именно «Строматы» Климента Александрийского, что выясняется из фрг. под номером 23 в публикуемом здесь же конспекте **6**.

Πολυμαθίη νοῦν οὐ διδάσκει· – «Многознайство уму не научает» (Diog. Laert. IX, 1; цит. по: Диоген Лаэртский. О жизни... С. 359; ср. то же: Фрагменты... С. 195).

О б щ е е. (*Сон и бодрств<ование>*) – Ср. фрг. 48 (26 DK): «Смерть следует толковать так же, как объясняют сон. И то и другое означает расставание души [с телом], но одно в большей, другое в меньшей степени, как это можно понять и из слов Гераклита: "Человек – свет в ночи: вспыхивает утром, угаснув вечером. Он вспыхивает к жизни [букв. "живым"], умерев, словно как вспыхивает к бодрствованию, уснув» (Фрагменты... С. 216). Ср. фрг. 41 (88 DK): «Разве есть хоть одно мгновение, когда бы в нас самих не присутствовала смерть? Как говорит Гераклит: "Одно и то же в нас – живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое, ибо эти [противоположности], переменившись, суть те, а те, вновь переменившись, суть эти"» (Фрагменты... С. 212–213).

Худые свидетели глаза и уши ... с варварскими душами. – См. прим. к с. 205.

Сухая душа мудрейшая и лучшая... – Ср. фрг. 68 (118 DK): «Сухая душа – мудрейшая и наилучшая» (Фрагменты... С. 231).

... скрытая невидимая связь лучше явной... – Ср. фрг. 9 (54 DK): «Тайная гармония лучше явной» (Фрагменты... С. 192).

6

Автограф: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 18. Л. 40 – 41 об.
Печатается по автографу.

Текст написан *С.* черными чернилами на двойном листе нелинованной тонкой бумаги, не имеет полей. Выписываемые *С.* фрагменты частично использованы в лекциях I, III, IV раздела «Греческая философия» публикуемых лекций 1880/81 учебн. года.

Над строкой написано выделенное курсивом:

Анаксимандр (611 до Р. Х. *в Милете*); Гераклит (500 *в Эфесе*) (С. 321).

С. 321. *ἐξ ὧν <δὲ> ἡ γένεσίς... κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.* – Фрг. Анаксимандра B 1, см. прим. к с. 202–203. Данная цитата отсутствует в предыдущем черновике, но приводится в лекции.

Гераклит (500 в Эфесе). – Далее *С.* приводит несколько фрагментов, в том числе цитату из латинского перевода комментария Александра Афродисийского на «Физику» Аристотеля (Ven., 1551), см.: Наст. изд. С. 321, и прим. Эта цитата встречается лишь в одной работе второй половины XIX в., содержащей свидетельства о Гераклите: *Lassalle F.* Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesus: Nach einer neuen Sammlung seiner Bruchstucke und der Zeugnisse der Alten. Berlin, 1858. 1. Bd. Allgemeiner Theil. Historischer Theil. Fragmente und Zeugnisse: Ontologie. 2. Bd. Fragmente und Zeugnisse: Physik. Lehre vom Erkennen. Ethik. Ф. Лассаль цитирует с сокращениями, которые воспроизводит *С.* То, что *С.* черпал свидетельства о Гераклите именно в книге Лассаля, подтверждается также порядком следования фрагментов в данном черновике: он в точности соответствует последовательности фрагментов Гераклита у Лассаля, хотя *С.* цитирует выборочно. В *ЭС*, где *С.* с 1890 г. служил редактором философского отдела, автор статьи о Гераклите С. Н. Трубецкой в пристатейном списке литературы характеризует книгу Ф. Лассаля следующим образом: «блестяще написанная, но весьма часто грешащая против исторической правды и филологической критики; Лассаль превращает Гераклитово учение в гегелианскую "философию логического закона тождества противоположностей"» (*ЭС*. 1892. Т. 15). *С.* использует книгу Лассаля лишь как источник фрагментов, необходимых для составления лекции.

διαφερόμενον <γὰρ> ἀεὶ ξυμφέρεται. – «Расходящееся всегда сходится» (Платон. Софист 242e, цит. по изд.: *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 309; Пер. С. А. Ананьина); цит. фрг. B 27c (51 DK): «Враждебное всегда в ладу» (Фрагменты... С. 199). См.: *Lassalle F.* Op. cit. 1. Bd. S. 72, 75.

συνάψειας οὖλα etc. – *С.* записывает начало изречения Гераклита, приводимого в трактате «О мире» Псевдо-Аристотеля (фрг. 25 (10 DK), см.: Наст. изд. С. 203 и прим. См.: *Lassalle F.* Op. cit. S. 73.

εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν. – «Мы есть и нас нет», см. фрг. 40c^2 (12 DK): «В одну и ту же реку входим и не входим, мы есть и нас нет» (Фрагменты... С. 211). См.: Наст. изд. С. 203 и прим. См.: *Lassalle F.* Op. cit. S. 79.

ἀγαθὸν καὶ κακὸν εἶναι ταὐτὸν. – Суждение Гераклита, передаваемое Аристотелем: «Благо и зло одно и то же» (*Аристотель.* Топика 159b30; цит. по: *Аристотель.* Соч.: В 4 т. М., 1978. Т. 2. С. 518). Ср.: «... Одно и то же будет "быть добрым" и "быть злым"» (Аристотель, Физика I, 2, 185b 22–23; цит. по: Там же. 1981. Т. 3. С. 64). См.: *Lassalle F.* Op. cit. S. 80.

τὰ ἐναντία ταὐτά. – «Противоположности тождественны» (*греч.*). Позднейшая формулировка идей Гераклита, приводимая Ф. Лассалем (См.: *Lassalle F.* Op. cit. S. 80) по анонимному риторическому сочинению: Expositio artis rhetoricae / Ed. C. Walz // Rhetores Graeci. Vol. 3. Stuttgart, 1834.

Heraclitus ergo cum diceret ... omnia falsa. – «Поскольку Гераклит говорил, что всякая вещь есть и не есть и [члены] противоположности существуют одновременно, он полагал, что [стороны] противоречия одновременно истинны, и говорил, что всё истинно. Он учил, что противоречия являются одновременно истинными. Это изречение Гераклита гласит, что всё есть истинное и всё есть ложное» (*Lassalle F.* Op. cit. S. 83; цитируется латинский перевод комментария Александра Афродисийского ко второй книге «Метафизики» Аристотеля (Alexandri Aphrodisiensis Comment. in Aristotelis libb. De prima philosophia, Interprete Ioanne Genesio Sepulueda ... Venetiis, 1551. IV. P. 61). – Благодарим М. А. Гарнцева за помощь в установлении источника цитаты.

Εἰ δὲ χρὴ... χρεώμενα. – Слова Гераклита из фрг. 28 (80 DK): «Должно знать, что война общепринята, что вражда – обычный порядок вещей, и что всё возникает через вражду и заимообразно» (Фрагменты... С. 201). См.: *Lassalle F.* Op. cit. S. 115.

С. 322. *Πόλεμος πατὴρ πάντων.* – Цит. фрг. 29c (53 DK): «Война – отец всех» (Фрагменты... С. 203.). См.: Наст. изд. С. 204 и прим. См.: *Lassalle F.* Op. cit. S. 117.

Против Гомера. – См., напр., фрг. 28b^3 (80 DK), ср. фрг. 28b$^{4-6}$. См.: Наст. изд. С. 204 и прим.

Τῶν δὲ ἐναντίων... κατὰ ταύτην. – «В противоположностях то, что ведет к рождению, зовется войной и раздором, а что к обогневению, – согласием и миром. Изменение есть путь вверх и вниз, и по нему возникает мир» (Diog. Laert. IX, 8–9; цит. по: Диоген Лаэртский. О жизни... С. 361; см. то же: Фрагменты... С. 177). См.: *Lassalle F.* Op. cit. S. 126.

Ἄνθρωποι θεοὶ θνητοί... τὴν ἐκείνων ζωήν. – Ср. фрг. 47a (62 DK): «Бессмертные смертны, смертные бессмертны, [одни] живут за счет смерти других, за счет жизни других умирают» (Фрагменты... С. 215). Первая часть фразы приводится *С.* в другой редакции: «Люди – смертные боги, боги – бессмертные люди» (см. варианты: фрг. 47b1–7 (Там же. С. 215–216). Это суждение цитирует Ф. Лассаль (*Lassalle F.* Op. cit. S. 137), который ссылается на Ф. Шлейермахера. Поскольку Лассаль не приводит цитированное предложение в полном виде, не исключено, что *С.* был знаком с работой Шлейермахера. Последний реконструирует мысль Гераклита вслед за Ф. Фабрициусом на основании свидетельств Гераклита-Аллегориста, Максима Тирского, Климента Александрийского и Гиерокла и пользуясь их словами (см.: *Schleiermacher F.* Herakleitos der dunkle, von Ephesos, dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen der Alten // Sämmtliche Werke. Berlin, 1838. 2. B. 3 Abth. S. 122–123).

Καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν καὶ ἐν τῷ ζῆν ἡμᾶς ἐστί καὶ ἐν τῷ τεθνάναι. – Фрг. 47d3 (62 DK): «... как жизнь, так и смерть присутствуют как в нашей жизни, так и в смерти» (Фрагменты... С. 216); ср.: «...и жизнь, и смерть существуют и тогда, когда мы живем, и тогда, когда мы умерли...» (*Секст Эмпирик.* Соч.: В 2 т. М., 1976. Т. 2. С. 368). См.: *Lassalle F.* Op. cit. S. 157.

Ταὐτό τ' ἔστι ζῶν... ταῦτα. – «Одно и то же в нас – живое и мертвое... ибо эти [противоположности], переменившись, суть те, а те, вновь переменившись, суть эти» (фрг. 41 (88 DK), цит. по изд.: Фрагменты... С. 213–214); Фрагмент приводится Лассалем (Op. cit. S. 158–159) с пропуском («бодрствующее и спящее, молодое и старое»), обозначенным отточием, что воспроизводит *С.*

Ὁδὸς ἄνω κάτω μίη. – См. прим. к с. 321. См.: *Lassalle F.* Op. cit. S. 173.

ὅτι πῦρ... θάλασσαν. – «...Огонь превращается через воздух в жидкость, как бы семя упорядоченного космоса, которое он называет морем» (фрг. 53a (31 DK); цит. по: Фрагменты... С. 220). См.: *Lassalle F.* Op. cit. S. 180.

Ψυχῇσι θάνατός ὕδωρ γενέσθαι. – «Душам смерть – воды рожденье...» (фрг. 66a (36 DK); цит. по: Фрагменты... С. 229). См. также прим. к с. 204. См.: *Lassalle F.* Op. cit. S. 181.

Ψυχῇσι (φάναι) τέρψιν... τὴν εἰς τὴν γένεσιν πτῶσιν. – «Душам наслаждение, а не смерть стать влажными; наслаждение же для них – падение в рождение» (фрг. 66d[1] (77 DK); цит. по: Фрагменты... С. 229). См.: *Lassalle F.* Op. cit. S. 182.

Ἐστὶ ταὐτὸ τέρψις ἀτερψίη. – «...Одно и то же: удовольствие-неудовольствие...», полностью: «Вот почему я плачу, [говорит Гераклит], а еще потому, что ничто не постоянно, но все свалено в кучу, словно в кикеоне, и одно и то же: удовольствие-неудовольствие, знание-незнание, боль-

шое-малое, туда-сюда [всё] кружится и сменяется в игре Века» (фрг. 31b3 (125 DK); цит. по: Фрагменты... С. 203). См.: *Lassalle F.* Op. cit. S. 182.

Ψυχὴ ξηρὰ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη. – «...Душа сухая, мудрейшая и наилучшая». *С.* выписывает часть суждения Гераклита, приводимого Климентом Александрийским (полностью: «свет душа сухая, мудрейшая и наилучшая» (фрг. 68a[7] (118 DK); цит. по: Фрагменты... С. 232). См.: *Lassalle F.* Op. cit. S. 181.

Ἀΐδῆς καὶ Διόνυσος ὠϋτὸς – «Аид тождествен с Дионисом», ср.: «Под это же воззрение подводят и слова Гераклита-физика: "Аид тождествен с Дионисом, одержимые коим они беснуются и предаются вакхованию". Но те, кто толкует Аид как тело, полагая, что душа в нем как бы сходит с ума и опьяняется, занимаются жалкими аллегориями. Правильнее отождествлять Осириса с Дионисом и т. д.» (фрг. 50a[2] (15 DK); цит. по: Фрагменты... С. 217). См.: *Lassalle F.* Op. cit. S. 204.

ὡς γὰρ ἐκείνην... καὶ χρημάτων χρυσός.– «...Подобно тому как оно заимообразно ... и [под залог] имущества – золото», см.: «[Число 5 обладает удивительным свойством "сохранять" самого себя при последовательном умножении, чередуясь с совершенным числом 10 до бесконечности: 5 – 10 – 15 и т. д., аналогичное бесконечное чередование: зерно – растение – зерно и т. д.] ... Тем самым число 5 подражает космогоническому первоначалу: подобно тому как оно заимообразно [собств. "ссужая под залог"] порождает из самого себя космос, а из космоса снова самого себя – "Под залог огня все вещи, – говорит Гераклит, – и огонь [под залог] всех вещей, словно как [под залог] золота – имущество [и под залог] имущества – золото", – так и соединение пятерки с самой собой не рождает ничего несовершенного или чужеродного, но имеет определенные превращения, а именно порождает либо саму себя, либо декаду, т. е. либо свое, либо совершенное» (фрг. 54a (90 DK); цит. по: Фрагменты... С. 222). См.: *Lassalle F.* Op. cit. S. 222. – Нумеруя конспектируемые фрагменты Гераклита, *С.* повторяет цифру «20», помещая под ней данный и предыдущий фрагменты.

Πάντα τε γίνεσθαι... τὰ πάντα. – «Всё совершается по судьбе и слаживается взаимной противоположностью» (Diog. Laert., IX, 7; цит. по: Диоген Лаэртский. О жизни... С. 361). Ср.: «Всё происходит согласно судьбе, и всё сущее слажено в гармонию через противообращенность» (фрг. 28c (80 DK) по изд.: Фрагменты... С. 201). См.: *Lassalle F.* Op. cit. S. 324.

У Стобея: Ἡράκλειτος εἱμαρμένην δὲ λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν τῶν ὄντων. – Ср. ближайшее соответствие у Аэция: «Гераклит [полагал]... судьбой разум [логос] – творца вещей посредством "бега в противоположные стороны"» (фрг. 33d[2] (8A DK), цит. по: Фрагменты... С. 204). *С.* сослался на «Физические эклоги» Иоанна Стобея вслед за Ф. Лассалем (См.: *Lassalle F.* Op. cit. S. 325). В 1879 г. Г. Дильс реконструировал доксографический компендий Аэция («Мнения философов»), основываясь, в частности, на названном позднейшем труде Стобея.

ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα. – «Одно-единственное Мудрое [Существо] называться не желает и желает

именем Зевса» (фрг. 84 (32 DK); цит. по: Фрагменты... С. 239). См.: *Lassalle F.* Op. cit. S. 341.

Ὁκόσων λόγους... πάντων κεχωρισμένον. – «... Чьи только речи я не слышал, никто не доходит до того, чтобы понимать, что Мудрое ото всех обособлено» (фрг. 83а (108 DK); цит. по: Фрагменты... С. 239). Стоящее в скобках выражение ἢ γὰρ θεὸς ἢ θηρίον, *букв.* «ведь [он – ?] либо бог, либо зверь», отсутствует в современных изданиях этого фрагмента. См.: *Lassalle F.* Op. cit. S. 344.

С. 323. *10 пифагорейских категорий...* – Основываясь на «Метафизике» Аристотеля, *С.* перечисляет «начала бытия» согласно пифагорейцам, ср.: «Другие из числа этих же самых [философов-пифагорейцев] полагают десять начал, расположенных попарно <...> граница и безграничное; нечет и чет; одно и много; право и лево; мужское и женское; покоящееся и движущееся; прямое и кривое; свет и тьма; добро и зло; квадрат и разносторонний прямоугольник» (фрг. B5 по изд.: Фрагменты... С. 470). Ср. в пер. А. В. Кубицкого: «Другие пифагорейцы утверждают, что имеется десять начал, расположенных попарно: предел и беспредельное, нечетное и четное, единое и множество, правое и левое, мужское и женское, покоящееся и движущееся, прямое и кривое, свет и тьма, хорошее и дурное, квадратное и продолговатое» (Arist., Met. I, 5, 986a 22–26; цит. по: *Аристотель.* Соч.: В 4 т. М., 1976. Т. 1. С. 76).

Ксенофан... – Далее следуют 4 фрагмента, относящихся к Ксенофану из Колофона. В лекции «III. Элеаты» *С.* воспользовался данным конспектом для изложения взглядов Ксенофана. В первом фрагменте акцентируется мнение Ксенофана о мнимой антропоморфности богов (тогда как в лекции (Наст. изд. С. 207) подчеркивается восстание Ксенофана против многобожия, представления богов подобными человеку). Во втором фрагменте («Весь целиком он видит...», см. ниже) подчеркивается единичность бога и его непохожесть на смертных, что в лекции *С.* выражается в соответствующих характеристиках учения Ксенофана. Неподвижность бога, описываемая в третьем фрагменте, в лекции *С.* получает выражение в тезисе о неизменном пребывании начала и его независимости от материальной множественности явлений. В четвертом фрагменте подчеркивается зависимость мира от «помышленья ума» единого начала, что в лекции *С.* предполагается утверждением о независимости единого начала от мира материального.

Εἷς θεὸς, ἔν τε εἰς. – *С.* приводит фрг. 23 (19 DK): εἷ θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὔτε δέμᾶ θνητοῖσιν ὁμοίϊος οὔτε νόημα: «[Есть] один [только] Бог, меж богов и людей величайший, / Не похожий на смертных ни обликом, ни сознаньем» (Климент Алекс. Строматы V, 109; цит. по: Фрагменты... С. 172).

Οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει. – «Весь целиком он видит, весь сознает и весь слышит» (Фрагменты... С. 173).

Αἰεὶ δ' ἐν ταὐτῷ... ἄλλη – «Вечно на месте одном пребывает, не двигаясь вовсе, / Переходить то туда, то сюда ему не пристало» (Там же).

ἀλλ᾽ ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει. – «Но без труда, помышленьем ума он все потрясает» (Там же).

Парменид. – В лекциях по истории философии изложение учение Парменида занимает один абзац (III. Элеаты, см.: Наст. изд. С. 207), содержащий парафразу основных идей Парменида. Выписанные в публикуемом черновике фрагменты Парменида (см. нижеследующие прим.) *С.* не цитировал в лекциях.

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. – «Ибо мыслить – то же, что быть» (Фрагменты… С. 296).

Τωὐτὸν δ᾽ ἐστὶ νοεῖν... παρὲκ τοῦ ἐόντος. – «То же самое – мысль и то о чем мысль возникает, / Ибо без бытия, о котором ее изрекают, / Мысли тебе не найти. Ибо нет и не будет другого / Сверх бытия ничего» (Фрагменты… С. 297).

ἡμέν, ὅπως ἔστιν... οὔτε φράσαις. – «Первый гласит, что "есть" и "не быть никак невозможно": / Это – путь Убежденья (которое Истине спутник). / Путь второй – что "не есть" и "не быть должно неизбежно": / Эта тропа, говорю я тебе, совершенно безвестна, / Ибо то, чего нет, нельзя ни познать (не удастся), / Ни изъяснить… (Фрагменты… С. 295–296).

ἀλλὰ σὺ τῆσδ᾽ ἀφ᾽ ὁδοῦ... ἐν ξυνεχές – «Но отврати свою мысль от сего пути изысканья, / Да не побудит тебя на него многоопытный навык / Оком бесцельным глазеть, и слушать ухом шумящим, / И языком ощущать. Рассуди многоспорящий довод / Разумом, мной приведенный. Один только путь остается, / "Есть" гласящий; на нем – примет очень много различных, / Что нерожденным должно оно быть и негибнущим также, / Целым, единородным, бездрожным и совершенным. / И не "было" оно, и не "будет", раз ныне всё сразу / "Есть", одно, сплошное» (Фрагменты… С. 296).

С. 324. *Χρὴ σε λέγειν... παλίντροπός ἐστι κέλευθος.* – «Можно лишь то говорить и мыслить, что есть; бытие ведь / Есть, а ничто не есть: прошу тебя это обдумать. / Прежде тебя от сего отвращаю пути изысканья, / А затем от того, где люди, лишенные знанья, / Бродят о двух головах. Беспомощность жалкая правит / В их груди заплутавшим умом, а они в изумленьи / Мечутся, глухи и слепы равно, невнятные толпы, / Коими "быть" и "не быть" одним признаются и тем же / И не тем же, но всё идет на попятную тотчас» (Там же).

7

Автограф: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 18. Л. 42–43.
Печатается по автографу.

Текст написан рукой *С.* черными чернилами на двойном листе плотной линованной бумаги с водяными знаками (см. описание: Наст. изд. С. 713–714). Представляет собой полный план лекции об Анаксагоре (см.: Наст. изд. С. 209–212).

Отмечаем курсивом слова и выражения, написанные над строкой:

Ан<аксагор> вид<ит> в существ<ующей> материяльн<ой> *стих<ии>* множ<ественность>; *Мат<ериальная> прич<ина>. Прогр<есс>*

отн<осительно> атомизма; ... нос<ит> в себе возм<ожность> ед<инства>, и прит<ом> *не того прост<ого>, на кот<ором> ост<ановились> эл<еаты>*, *а* единства опред<еленного>...; ...конкр<етное> бытие, напр<имер> челов<еческое> тело, не есть просто *внешн<ее>* соед<инение> част<иц>...; ... ист<инное> же и *должн<ое>* бытие всего сущ<ествующего> есть космос...; ... соед<инение> элем<ентов> по их *родов<ым>* качеств<ам> (С. 324)

... но как гармон<ию> *по преим<уществу>* колич<ественную>...; ... налаг<ает> *некот<орый>* идеальн<ый> пред<ел>...; У атом<истов> *начало соед<инения>* – случ<ай>... (С. 325)

С. 325. *«Нич<то> не дел<ается> по случ<аю> ...»* – См. прим. к с. 211.

ὁμοῦ πάντα χρήματα – См. прим. к с. 210.

Переход к софистам. Софисты и буддисты. – См.: Наст. изд. С. 217–218.

8

Автограф: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1. Ед. хр. 40. Лл. 26–27 об.

Печатается по автографу.

Текст написан *С.* черными чернилами на двойном листе плотной линованной бумаги с водяными знаками Stowford Mills. В правом верхнем углу л. 26 неизвестной рукой простым карандашом написано: «Спиритич<еские> записи Вл. Соловьева». На обратной стороне л. 26 имеется «автоматическая» запись рукой *С.*, содержащая обращение Sophie к философу.

Рукопись, публикуемая в данном томе, помещается на л. 27. Обратная сторона л. 27 не заполнена. Первый абзац текста отделен от следующего прерывистой прямой линией. В предложении «Аристипп: *сенсуал<изм>*...» (с. 326) выделенное курсивом слово написано над строкой.

Публикуемый черновик содержит краткий план лекций «Критика учения софистов», «Сократ» и «Киренейская школа. Аристипп. Гегезий» (см.: Наст. изд. С. 219–224) и одно из положений лекции «Антисфен» (Там же. С. 224–225).

С. 326. *ἡδονή* – чувственное наслаждение (*греч.*).

ἔχω οὐκ ἔχομαι – См. прим. к с. 224.

Mihi res non me rebus subjungere conor. – См.: То же.

Гегезий πεισιθάνατος – См. прим. к с. 223.

χαρά – радость (*греч.*); согласно Феодору – безмятежное состояние духа, происходящее от разума и являющееся конечной целью человека, ср. у Диогена Лаэртского: τέλος δ' ὑπελάμβανε χαρὰν καὶ λύπην· τὴν μὲν ἐπὶ φρονήσει, τὴν δ' ἐπὶ ἀφροσύνῃ (II, 98), рус. пер.: «Конечными целями он полагал радость и горе: первая – от разумения, второе – от неразумения» (Диоген Лаэртский. О жизни... С. 134).

... *одной добродетели* – Запись обрывается на этих словах в конце страницы.

9

Автограф: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 18. Лл. 16 – 16 об.
Печатается по автографу.

Текст написан *С.* черными чернилами на тонкой нелинованной бумаге. Поля отсутствуют. В лекциях на ВЖК 1880/81 учебного года *С.* представил философию Евклида из Мегары как переход от этической точки зрения киренаиков и киников к метафизической точке зрения Платона, подготовленный евклидовским пониманием блага как объективного, истинного, высшего и единого сущего (Наст. изд. С. 225–226; 437). *С.* основывался, видимо, на свидетельстве Диогена Лаэртского (см. фрагмент в прим. к с. 226).

В данном же фрагменте содержится конспективное изложение полемического свидетельства о взглядах неких «мегариков» и, шире, учение о возможности и действительности в «Метафизике» Аристотеля. Аристотель критикует мегариков за неверное учение о возможности и действительности: «Если принять, что мегарики разделяли статичный монизм элеатов, они должны были отрицать различие между возможным и действительным» (*Солопова М. А.* Мегарская школа // Античная философия: энциклопедический словарь. М., 2008. С. 483).

Скорее всего данный фрагмент отражает интерес *С.* не столько к описываемым в нем теориям мегариков, сколько к философии Аристотеля. Однако, с одной стороны, рукопись выглядит как конспект первоисточника для лекции и в этом отношении не отличается от других черновиков такого рода, а с другой – посвящена Аристотелю, который остался за рамками лекционного курса 1880/81 учебн. года, как и, судя по сохранившимся и публикуемым в данном томе лекциям курса 1882 г. Возможно, текст является заготовкой для лекции по истории древней философии, читанной в 1875 г. на московских Высших женских курсах В. И. Герье, или для непрочитанной лекции 1882 г. Но, во всяком случае, в 1870-х годах *С.* использовал учение Аристотеля о возможности и действительности (наряду с учением о потенциях Шеллинга) в теоретических построениях диалектики идеальной и «материальной» фаз Ума (см.: Наст. изд. Т. 2. С. 107) и для разъяснения относительного небытия всего существующего сравнительно с актуальностью Бога (см.: Наст. изд. Т. 1. С. 105–106).

Помещая данный конспект среди подготовительных материалов к лекции о мегарской школе, руководствуемся тематическими соображениями, поскольку бóльшую часть в нем составляет выписка о мегариках из «Метафизики» Аристотеля. Скорее всего, однако, смысл публикуемого текста определяется его меньшей частью, где намечаются основные тезисы учения Аристотеля о возможности и действительности и содержится указание на необходимость его критики, а учение мегариков излагается лишь в качестве отправной точки рассуждения.

Отмечаем курсивом написанное над строкой:

...потенц<иально> сущ<ествующее>, т. е. *быть могущ<ее>*... (С. 326); Действит<ельность>; невозм<ожность> ее *общ<его>* опред<еления>... (С. 327).

С. 326. *Мегарики утв<ерждают>, что пот<енция> не отлич<ается> от действ<ительности>* ... – Ср.: «Некоторые, однако (например, мегарцы), утверждают, что нечто может действовать только тогда, когда оно действительно действует, когда же не действует, оно и не может действовать; например, тот, кто не строит дом, не может строить дом, а это может [лишь] тот, кто его строит, когда он его строит, – и подобным же образом во всех других случаях. Нелепости, которые следуют отсюда для них, нетрудно усмотреть. Ведь ясно, что ни один человек в таком случае не будет и строителем дома, если он сейчас дом не строит (ведь быть строителем дома – значит быть в состоянии строить дом) <...> И точно так же обстояло бы дело с неодушевленными предметами: ведь ни одна вещь не будет холодной, или теплой, или сладкой и вообще чувственно воспринимаемой, если ее не воспринимают чувствами. И потому им придется соглашаться с учением Протагора. Но и чувственным восприятием не будет обладать ни одно существо, если оно не будет воспринимать чувствами и не будет деятельным. Если поэтому слеп тот, у кого нет зрения, хотя ему от природы свойственно иметь его и именно в то время, когда это ему свойственно, и, далее, так, [как подобает], то одни и те же люди будут слепыми по нескольку раз в день и глухими точно так же.

Далее, если неимеющее возможности – это то, что лишено возможности, то получается, что то, что еще не произошло, не будет иметь возможность произойти; если же о неимеющем возможности произойти утверждают, что оно есть или будет, то говорят неправду (ведь именно это означало «неимеющее возможности»), и, следовательно, такие взгляды отвергают и движение и возникновение. В самом деле, то, что стоит, всегда будет стоять, и то, что сидит, – сидеть; раз оно сидит, оно не встанет, ибо невозможно,чтобы встало то, что не имеет возможности встать. Если поэтому утверждать такое недопустимо, то ясно, что возможность и действительность – не одно и то же (между тем приведенные взгляды отождествляют возможность и действительность, а потому и пытаются опровергнуть нечто немаловажное); так что вполне допустимо, что нечто хотя и может существовать, однако не существует, и хотя может и не существовать, однако существует, и точно так же относительно других родов сущего – то, что может ходить, не ходит, а то, что может не ходить, ходит. А может то, для чего не будет ничего невозможного в осуществлении того, для чего, как утверждают, оно имеет возможность. Я разумею, например, если что-то может сидеть и ему случается сидеть, то, если оно на самом деле сидит, в этом не будет ничего невозможного. И точно так же, если что-то способно быть приведенным в движение или приводить в движение, остановиться или остановить, быть или возникать, не быть или не возникать» (Arist. Met. IX, 2, 3, цит. по: Аристо-

тель. Собр. соч.: В 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 237–238; Пер. А. В. Кубицкого; Под ред. М. И. Иткина).

С. 326–327. *Потенц<ия> быв<ает> ... активн<ой > и пассивн<ой> ... акт быв<ает> чисто физич<еским>, или необход<имым>, или же духовн<ым>, или своб<одным>.* – *С.* кратко излагает рассуждение Аристотеля: «А так как то, что способно, способно к чему-то, в какое-то время и каким-то образом <...> и так как одни способны производить движение согласно разуму и их способности сообразуются с разумом, другие не наделены разумом и их способности не основываются на разуме, причем первые способности должны быть в одушевленном существе, а вторые – и в одушевленных существах и в неодушевленных предметах, то, когда действующее и претерпевающее приходят в соприкосновение соответствующим их способностям образом, одна из способностей второго рода необходимо действует, а другая претерпевает, а при способностях первого рода это не необходимо. Ибо каждая способность второго рода производит лишь одно действие, а первого рода может производить и противоположные действия, так что [если бы эти способности проявлялись с необходимостью], то они производили бы в одно и то же время противоположные действия; но это невозможно. Вот почему решающим должно быть что-то другое, я имею в виду стремление или собственный выбор» (Arist. Met. IX, 5, 1048a, цит. по: Там же. С. 240).

С. 327. *Ἐπεὶ δ' αἱ μὲ ν ἐν τοῖς ἀψύχοις... αἱ δὲ μετὰ λόγου.* – «А так как одни начала этого рода имеются в вещах неодушевленных, другие – в одушевленных и в душе, причем у души – в ее разумной части, то ясно, что и из способностей одни будут не основывающиеся на разуме, другие – сообразующиеся с разумом» (Arist. Met. 1046a36–b2, цит. по: Там же. С. 236).

Критика Аристотелевского учения о δύναμις и ἐνέργεια. – Возможность, потенциальное бытие; действительность, актуальное бытие (*греч.*). См.: Наст. изд. Т. 1. С. 310; Т. 2. С. 329.

Направление критики этого учения Аристотеля определялось скорее всего тем, что, по мнению *С.*, «древнее <...> мировоззрение характеризуется непримиренным дуализмом между созерцаемым светом идеального бытия и тьмой матерьяльной жизни» (Наст. изд. С. 444), который получил примирение в христианстве.

<10–14>

Публикуемые рукописи представляют собой более или менее подробные конспекты (или изложения содержания в форме кратких заметок «для памяти») диалогов Платона «Теэтет», «Государство», «Софист», «Парменид», «Филеб», «Тимей», «Федр» и «Менон». В курсе на ВЖК 1880/81 учебн. года *С.* напрямую воспользовался лишь публикуемым здесь конспектом диалога «Теэтет» (фрагмент 10). *С.* не довел свой курс до конца, рассмотрев лишь диалоги «Теэтет» и «Пир». Вряд ли, однако, фрагменты 10–14 представляют собой конспекты, которые предполагалось использовать в будущих лекциях. Наброски вводной (теоретической) части лекций на ВЖК

написаны *С.* как правило на качественной плотной бумаге с водяными знаками Stowford Mills или на бланках Ученого комитета Министерства народного просвещения (см. фрагменты 1–4), да и конспекты фрагментов досократиков чаще всего записаны *С.* на плотной бумаге. В этом отношении заметно различие с публикуемыми выписками из диалогов Платона: они написаны на тонкой и быстро ветшавшей бумаге. Можно предположить, что эти последние были сделаны для лекций на московских высших женских курсах В. И. Герье (1875) или в Московском университете (1876) и сохранены *С.* в видах будущего преподавания. Судя по сведениям, доставленным С. М. Лукьянову директором московских женских курсов В. И. Герье, курс *С.* в этом учебном заведении был посвящен диалогам Платона, причем *С.* главным образом разъяснял содержание диалогов и приводил цитаты: «Я просил его прочесть часовой курс о Платоне на высших женских курсах во втором полугодии 1874/75-го [учебного] года (третий год высших женских курсов). Соловьев объяснял диалоги Платона, причем читал в переводе и отрывки из диалогов» (*Лукьянов*. 2. С. 140). Слушательница *С.* Е. М. Поливанова вспоминала: «... я совершенно точно помню, что он преимущественно читал нам о Платоне, его мировоззрении, и разбирал многие из его диалогов. Лекции становились все интереснее и часто бывали захватывающими, как, напр., лекция о диалоге "Федр", где речь идет о хладнокровном ораторе и ораторе, обладающем пафосом, которым в высшей степени обладал и сам лектор» (*Лукьянов*. 3 (1). С. 47).

В 1882 г., когда *С.* еще читал лекции на ВЖК и в Петербургском университете, А. А. Фет уверял философа, что его патриотический долг – «дать русской литературе Платона». И хотя *С.* посчитал тогда доводы Фета «более лестными, чем убедительными», идея осталась в его сознании, и со временем «его (Фета. – *Ред.*) внушение должно было подействовать» (Предисловие [к Творениям Платона] // *СС*^{2}. (12). С. 360). Этим, вероятно, и объясняется, почему публикуемые конспекты, написанные, видимо, во второй половине 1870-х годов – начале 1881 г., сохранились в 1881 г., когда *С.* еще не оставил мысли о преподавательской карьере и сохранил интерес к философии Платона, и дошли до наших дней.

Характерно, что в лекциях *С.* о Платоне в составе публикуемого здесь курса различные теории древнегреческого философа (теория идей, трактовка материального и идеального мира и учение об Эросе) находят место и получают осмысление в рамках концепций самого *С.*, который тоже разводил мир истинно сущего и чувственный мир кажущегося (механическая картина мира) и предлагал собственную теорию идей – преимущественно в работах конца 1870-х – начала 1880-х годов, в том числе в публикуемых в данном томе *ЧБ* и лекциях на ВЖК. Важна была для *С.* и тема Эроса в Платоновом диалоге «Пир», которую он подробно разбирал, сближая Эрос с мировой душой (см.: Наст. изд. С. 254–258). Поэтому во второй половине 1890-х годов, разочаровавшись во «внешних замыслах» и вернувшись к «философским занятиям» (Там

же; имеется в виду работа над нравственной философией и трактат «Оправдание добра»), *С.*, хотя и не возвращается больше к теории идей, приступает к переводу творений Платона, поясняя неслучайность этого шага: «В 1897 году <...> я стал ощущать неодолимое влечение окунуться снова и глубже прежнего в этот вечносвежий поток юной, впервые себя опознавшей философской мысли. Ведь кроме своего личного творчества Платон есть для нас первый живой свод того, что добыто более ранними греческими мыслителями, от которых сохранились одни бессвязные отрывки. Поэтому кто хочет в своем философском труде опереться твердо на целый ряд прямой исторической преемственности, тот прежде всего должен овладеть Платоном» (Там же). В результате *С.* приступил к переводу творений Платона, сопроводив их при издании (в первый том вошли диалоги в переводе Вл. и М. С. Соловьевых) предисловием (здесь цитированным), предварительным очерком «Жизнь и произведения Платона», «Рассуждениями...» о помещенных в первом томе «Творений Платона» диалогах «Феаг», «Первый Алкивиад», «Второй Алкивиад», «Иона», «Лахес», «Хармид» и «Лизис» и эдиционной заметкой «О первом отделе Платоновых Творений». Публикации этих материалов предшествовали очерки «Платон» (*ЭС.* 1898. Т. 46) и «Жизненная драма Платона» (*ВЕ.* 1898. № 3, 4).

Однако, даже если *С.* в перечисленных сочинениях 1890-х годов упоминает цитируемые в публикуемых рукописях диалоги, он не ограничивается внутренним контекстом содержания произведений Платона – всюду он избирает более широкие рамки, будь то жизнь и творческая эволюция Платона, «платоновский вопрос», терминология и язык философа и пр.

Публикуемые в этом томе конспекты диалогов Платона практически не содержат внешних связей и отсылок, а представляют собой скорее мнемонические упражнения или заготовки для пересказа и цитирования в лекции. Вряд ли на момент начала работы над переводом сочинений Платона *С.* нуждался в такого рода выписках, тем более что необходимые для работы издания Платона у него имелись. В силу перечисленных причин, на наш взгляд, можно утверждать, что публикуемые рукописи были написаны в середине 1870-х годов и, возможно (текст о «Теэтете»), в 1880-м г. См. о значении Платона в творчестве *С.*: *Тихолаз А. Г.* Платон и платонизм в русской религиозной философии второй половины XIX – начала XX века. Киев, 2003. С. 149–200 (разд. «Платон в философии всеединства Владимира Соловьева»).

10

Автограф: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 18. Л. 72 – 73 об.
Печатается по автографу.

Текст написан *С.* черными чернилами на тонкой белой бумаге без отступов. По окончании публикуемого текста на оставшейся незаполь-

ненной нижней части листа имеется не относящаяся к содержанию данной рукописи запись *С.*: алфавит санскрита и ниже – зачеркнутые слова: [Философия жизни и философия школы]. Эта запись сделана независимо от конспекта платоновского «Теэтета», что подтверждается обратным расположением листа – если иметь в виду эту запись, прежняя «нижняя» часть листа становится верхней.

Отмечаем курсивом написанное над строкой:

Признание с у б ъ е кт и в н о й истины как *относит<ельного>* блага (С. 328)

Различ<ие> мышл<ения> о чувств<енном> *(реальн<ом>)* от мышл<ения> о мыслим<ом> *(идеальн<ом>)* (С. 329)

С. 327. *Опред<еление> Феэтета чрез частн<ые> виды знания.* – «... мне кажется, что и то, чему кто-то может научиться у Феодора, – геометрии и прочее, что ты только что перечислял, – есть знания и, с другой стороны, ремесло сапожника и других ремесленников – все они и каждое из них есть не что иное, как знание» (Теэтет, 146c8–d2; цит. по: *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 197; Пер. Т. В. Васильевой).

δοκεῖ οὖν μοι... ἡ αἴσθησις. – «По-моему, знающий что-то ощущает то, что знает, и <...> знание – это не что иное, как ощущение» (Теэтет, 151e; цит. по: Там же. С. 203).

φησὶ γάρ που... ὡς οὐκ ἔστιν... – «Ведь у него где-то сказано: «Мера всех вещей – человек, существующих, что они существуют, а несуществующих, что они не существуют» (Теэтет, 152a; цит. по: Там же).

...(τὸ δέ γε "φαίνεται" αἰσθάνεσθαί ἐστιν) Φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις ταὐτόν. – «А "кажется" – это и значит ощущать? <...> то, что кажется, и ощущение – одно и то же» (Теэтет, 152b–c; цит. по: Там же. С. 204).

ὡς ἄρα ἓν μὲν... μητέρα Τηθύν... – «Ничто само по себе не есть одно, ибо тут не скажешь ни что́ оно есть, ни каково оно..... из порыва, движения и смешения одного с другим возникают все те вещи, про которые мы говорим, что они существуют, хотя и говорим неверно, ибо ничто никогда не есть, но всегда становится. <...> «... отца бессмертных Океана и матерь Тефису»» (Теэтет, 152d–e; цит. по: Там же; см. также прим. к с. 201–202).

С. 328. *ὡς τὸ πᾶν κίνησίς ἦν... μετὰ τοῦ αἰσθητοῦ.* – «...Всё есть движение, и кроме движения нет ничего. Есть два вида движения, количественно беспредельные: свойство одного из них – действие, другого – страдание. Из соприкосновения их друг с другом и взаимодействия возникают бесчисленные пары: с одной стороны, ощутимое, с другой – ощущение, которое возникает и появляется всегда вместе с ощутимым» (Теэтет, 156ab; цит. по: Там же. С. 208–209).

ἀληθὴς δόξα – истинное мнение (*греч.*). См. прим. к с. 230.

...ἡ μετὰ λόγον ἀληθὴς δόξα ἐπιστήμη ἐστι... – Ср.: *δόξαν ἀληθῆ μετὰ λόγον ἐπιστήμην εἶναι* («знание это истинное мнение с объяснением» (Теэтет, 200c; цит. по: Там же. С. 263)). *С.* не цитирует буквально, а извлекает приведенную в примечании цитату из ее синтаксического контекста и делает самостоятельным предложением.

С. 329. ... *διάνοια, διαλεκτική ... νόησις...* – Термины теории познания Платона: рассуждение (дискурсивное мышление), диалектика, (мысленное) усмотрение. См.: *Мочалова И. Н.* Диалектика // Античная философия: энциклопедический словарь. М., 2008. С. 320–321; *Бородай Т. Ю.* Дианойя // Там же. С. 326; *Месяц С. В.* Платоновская концепция дискурсивного знания // Философский журнал. 2011. № 1. С. 20–30.

Νοῦν οὐκ ἴσχειν... διάνοιαν οὖσαν. – «Они и не могут постигнуть ее умом, хотя она вполне умопостигаема, если постичь ее первоначало. Рассудком же ты называешь, по-моему, ту способность, которая встречается у занимающихся геометрией и им подобных. Однако это еще не ум, так как рассудок занимает промежуточное положение между мнением и умом» (Государство, 6, 511d; цит. по: *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 294; Пер. А. Н. Егунова).

Ἀγουσαι πρὸς τὴν νόησιν ἑλκτικαὶ πρός οὐσίαν... – *Букв.*: «ведущие к размышлению, увлекающие к бытию» науки. С. приводит отдельные выражения вне контекста, ср.: «По своей природе она (арифметика, искусство счета. – *Ред.*) относится, пожалуй, к тому, что ведет человека к размышлению, то есть к тому, что мы с тобой ищем, но только никто не пользуется ею действительно как наукой, увлекающей нас к бытию» (Государство, 523a; цит. по: Там же. С. 305).

προσαναγκάζον αὐτῇ τῇ νοήσει χρῆσθαι τὴν ψυχὴν ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν – «...оказывается, что она (арифметика, искусство счета. – *Ред.*) заставляет душу пользоваться самим мышлением ради самой истины» (Государство, 7, 526b; цит. по: Там же. С. 309).

ὡς ὀνειρώττουσι... λόγον διδόναι αὐτῶν – «им всего лишь снится бытие, а наяву им невозможно его увидеть, пока они, пользуясь своими предположениями, будут сохранять их незыблемыми и не отдавать себе в них отчета» (Государство, 533c; цит. по: Там же. С. 317).

Теперь познай, что́ я называю другим отделом умопостигаемого ... в понятиях оканчиваясь. – Ср. в переводе А. Н. Егунова: «Пойми также, что вторым разделом умопостигаемого я называю то, чего наш разум достигает с помощью диалектической способности. Свои предположения он не выдает за нечто изначальное, напротив, они для него только предположения как таковые, то есть некие подступы и устремления к началу всего, которое уже не предположительно. Достигнув его и придерживаясь всего, с чем оно связано, он приходит затем к заключению, вовсе не пользуясь ничем чувственным, но лишь самыми идеями в их взаимном отношении, и его выводы относятся только к ним» (Государство, 511b; цит. по: Там же. С. 293).

11

Автограф: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 17. Лл. 72–73.
Печатается по автографу.

Текст написан *С.* на ветхой и тонкой бумаге черными чернилами, проступающими на обратной стороне листа. Запись начинается после небольшого отступа в верхней части страницы.

Отмечаем курсивом написанное над строкой:

Идея есть *чистое* выражение сущего...; ... таковы все *вещи, подлежащ<ие>*...; ... познавать всё *другое*... (С. 330); Различн<ые> степени *реальн<ого>* познания... (С. 331)

С. 329. *αὐτὸ μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι... πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον.* – «<То же самое можно сказать о справедливом и несправедливом, хорошем и плохом и обо всех других видах:> каждое из них – одно, но кажется множественным, проявляясь повсюду во взаимоотношении, а также в сочетании с различными действиями и телами» (Государство, 5.476a; цит. по: *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. С. 255).

καθορᾶν – созерцать (*греч.*). В данном случае: Государство 5.476d, см.: Там же. С. 256.

Его мышление мож<ет> быть назв<ано> γνωσις ὡς γιγνώσκοντος <...> τοῦ δὲ δόξαν ὡς δοξάζοντος. – Ср.: «...познаванием, потому что он познаёт <...> мнением, потому что он только мнит» (Государство, 5.476d; цит. по: Там же).

С. 330. *Τοὺς αὐτὸ ἄρα ἕκαστον τὸ ὂν ἀσπαζομένους φιλοσόφους <...> κλητέον.* – «А тех, кто ценит все существующее само по себе, должно называть любителями мудрости» (Государство, 5.480a; цит. по: Там же. С. 261).

ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα – «идея блага – вот это самое важное знание» (Государство, 505a; цит. по: Там же. С. 286).

ἢ οἴει τι πλέον εἶναι... μηδὲν φρονεῖν. – «Или, ты думаешь, главное дело в том, чтобы приобрести побольше имущества, не думая о том, хорошее ли оно? Может быть, надо понимать все что угодно, а о прекрасном и благом вовсе не помышлять?» (Государство, 505b; цит. по: Там же).

ὅπῃ ποτὲ ἀγαθά ἐστιν – «в каком отношении они суть благо» (Государство, 506a; цит. по: Там же. С. 287).

ὅτιπερ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ... καὶ τὰ ὁρώμενα. – Ср.: «чем будет благо в умопостигаемой области по отношению к уму и умопостигаемому, тем в области зримого будет Солнце по отношению к зрению и зрительно постигаемым вещам» (Государство, 508bc; цит. по: Там же. С. 290).

Τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχὸν... τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν. – «Так вот, то, что придает познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать, это ты и считай идеей блага – причиной знания

и познаваемости истины ... Как правильно было считать свет и зрение солнцеобразными, но признать их Солнцем было бы неправильно, так и здесь: правильно считать познание и истину имеющими образ блага, но признать которое-либо из них самим благом было бы неправильно: благо по его свойствам надо ценить еще больше» (Государство, 508e–509a; цит. по: Там же. С. 291).

С. 331. *οὐκ οὐσίας ὄντος... ὑπερέχοντος.* – «Само благо не есть существование, оно – за пределами существования, превышая его достоинством и силой» (Государство, 509b; цит. по: Там же. С. 291).

τῷ ὀξύτατα καθορῶντι... τὸ μέλλον ἥξειν. – Ср.: «Того, кто отличался наиболее острым зрением при наблюдении текущих мимо предметов и лучше других запоминал, чтó обычно появлялось сперва, что после, а что и одновременно, и на этом основании предсказывал грядущее» (Государство, 7.516cd; цит. по: Там же. С. 297).

σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ... θεωμένη. – «Нужно отвратиться всей душой от всего становящегося: тогда способность человека к познанию сможет выдержать созерцание бытия и того, что в нем всего ярче» (Государство, 7.518c; цит. по: Там же. С. 299).

12

Автограф: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 18. Лл. 98 – 99 об.
Печатается по автографу.

Текст написан *С.* черными чернилами на двойном листе тонкой нелинованной бумаги, не имеет полей.

Отмечаем курсивом написанное над строкой:

...сущ<ее> *также* в изв<естном> отнош<ении> не есть; ... как дети, которым предлаг<ают> *две* игрушки... (С. 332).

С. 331. *Τετόλμηκεν ὁ λόγος οὗτος ὑποθέσθαι τὸ μὴ ὂν εἶναι.* – «Это смелое утверждение: оно предполагало бы существование небытия» (Софист, 237a; цит. по: *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 301; Пер. С. А. Ананьина).

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ... εἶργε νόημα. – «Этого нет никогда и нигде, чтоб не-сущее было; / Ты от такого пути испытаний сдержи свою мысль» (Софист, 258d; цит. по: Там же. С. 331; фрг. 7 Парменида, ср.: Фрагменты... С. 290, 296).

...τὸ μηδαμῶς ὂν – «полное небытие» (Софист, 237b; цит. по: *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. С. 301).

τὸ τἰ – «к чему-либо» (Софист, 237c; цит. по: Там же. С. 302).

...μὴ ὂν ... ἔστιν ἀδιανόητόν τε καὶ ἄρρητον καὶ ἄφθεγκτον καὶ ἄλογον. – «Небытие <...> непостижимо, необъяснимо, невыразимо и лишено смысла» (Софист, 238 c; цит. по: Там же. С. 303).

С. 332. *τίθεμαι γὰρ ὅρον ὁρίζειν τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις.* – «Я даю такое определение существующего: оно есть не что иное, как способность» (Софист, 247e; цит. по: Там же. С. 316).

οὐσία от γένεσις – существование (сущее, бытие) от становления (*греч.*).

...σώματι μὲν ἡμᾶς γενέσει... γένεσιν δὲ ἄλλοτε ἄλλως. – «...к становлению мы приобщаемся телом с помощью ощущения, душою же с помощью размышления приобщаемся к подлинному бытию, о котором вы утверждаете, что оно всегда само себе тождественно, становление же всякий раз иное» (Софист, 248a; цит. по: Там же. С. 316).

... τὸ γιγνώσκειν εἴπερ ἔσται... συμβαίνει πάσχειν. – «Если познавать значит как-то действовать, то предмету познания, напротив, необходимо страдать» (Софист, 248de; цит. по: Там же. С. 317).

τί δὲ πρὸς Διός... ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι – «И ради Зевса, дадим ли мы себя легко убедить в том, что движение, жизнь, душа и разум не причастны совершенному бытию и что бытие не живет и не мыслит, но возвышенное и чистое, не имея ума, стоит неподвижно в покое?» (Софист, 248e–249a; цит. по: Там же).

С. 333. *τό <τε> ὂν αὐτὸ καὶ στάσις καὶ κίνησις.* – «Это – само бытие, покой и движение» (Софист, 254d; цит. по: Там же. С. 325).

ταὐτὸν καὶ θάτερον – «тождественное и иное» (Софист, 254e; цит. по: Там же. С. 326).

Ἔστιν ἄρα ἐξ ἀνάγκης... εἶναί τε καὶ ὄντα. – «Небытие, таким образом, необходимо имеется как в движении, так и во всех родах. Ведь распространяющаяся на всё природа иного, делая всё иным по отношению к бытию, превращает это в небытие, и, следовательно, мы по праву можем назвать всё без исключения небытием и в то же время, так как оно причастно бытию, назвать это существующим» (Софист, 256de; цит. по: Там же. С. 329).

Ὁπόταν τὸ μὴ ὂν λόγωμεν <...> οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος ἀλλ' ἕτερον μόνον. – «Когда мы говорим о небытии, мы разумеем <...> не что-то противоположное бытию, но лишь иное» (Софист, 257b; цит. по: Там же. С. 329).

Τελεωτάτη πάντων λόγων... γέγονεν ἡμῖν. – «Разъединять каждое со всем остальным означает полное уничтожение всех речей, так как речь возникает у нас в результате взаимного переплетения идей» (Софист, 259e; цит. по: Там же. С. 333).

13

Автограф: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 18. Л. 17 – 17 об.
Печатается по автографу.

Краткие заметки о диалогах «Парменид», «Филеб», «Тимей» и «Федр» написаны *С.* черными чернилами на тонкой нелинованной бумаге без отступов.

Отмечаем курсивом написанное над строкой:

... причины необходимые *в виду прич<ин> бож<ественных>*... (С. 334)

С. 333. *ἄπειρον и πέρας* – См. прим. к с. 203.

γένεσις – становление (*греч.*).

С. 334. *«Ибо создавш<ие> нас ... наход<ящийся> в исступл<ении> не мож<ет> эт<ого> обсудить».* – Ср. в переводе С. С. Аверинцева: «Ведь боги, построявшие нас, помнили о заповеди своего отца, которая повелевала создать человеческий род настолько совершенным, насколько это возможно; во исполнение этого они постарались приобщить к истине даже низменную часть нашего существа и потому учредили в ней прорицалище. – То, что бог уделил пророческий дар человеческому умопомрачению, может быть бесспорно доказано: никто, находясь в своем уме, не бывает причастен боговдохновенному и истинному пророчеству, но лишь тогда, когда мыслительная способность связана сном, недугом ибо неким приступом одержимости. Напротив, дело неповрежденного в уме человека – припомнить и восстановить то, что изрекла во сне либо наяву эта пророческая и вдохновенная природа» (Платон, Тимей, 71de; цит. по: *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. С. 477–478).

14

Автограф: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 18. Л. 78 – 79 об.

Печатается по автографу.

Текст *С.*, как и предыдущие фрагменты, написан черными чернилами на двойном листе тонкой бумаги, не имеет полей. После завершения публикуемого текста на л. 79 имеется автоматическая запись, которая здесь не воспроизводится. Оборот л. 79 не заполнен.

Отмечаем курсивом написанное над строкой:

Итак, остается предпол<ожить>, что *источн<ик>* доброд<етели>... (С. 336–337)

С. 335. *εἰ πολλαὶ καὶ παντοδαπαὶ εἰσιν, ἔν γέ τι εἶδος ταὐτὸν ἅπασαι ἔχουσιν, δι' ὃ εἰσὶν ἀρεταί.* – «Если даже их множество и они разные все же есть у всех у них одна определенная идея: она-то и делает их добродетелями» (Платон, Менон, 72c; цит. по: *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 577; Пер. С. А. Ошерова).

ταὐτὸν πανταχοῦ εἶδός ἐστιν. – «Идея его везде одна и та же» (Менон, 72d; цит. по: Там же. С. 577).

τῷ αὐτῷ εἴδει. – «Та же самая идея» (Менон, 72e; цит. по: Там же).

σωφρόνως καὶ δικαίως – рассудительно и справедливо (Менон, 73b; цит. по: Там же. С. 578).

ἄρχειν οἷόν τ' εἶναι τῶς ἀνθρώπων – «...способность повелевать людьми?» (Менон, 73c; цит. по: Там же. С. 578).

ταὐτὸν ἐπὶ πᾶσιν – «...во всем ... есть одинакового» (Менон, 75a; цит. по: Там же. С. 580).

στερεοῦ πέρας σχῆμα ἐστι – «очертания – это граница тела» (Менон, 76a; цит. по: Там же. С. 582).

С. 336. *τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν.* – «Ведь искать и познавать – это как раз и значит припоминать» (Менон, 81d; цит. по: Там же. С. 589).

δόξα ὀρθή или ἀληθὶς – См. прим. к с. 230.

εὐδοξία – «правильное мнение», ср. Менон, 99b (см.: *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. С. 611).

А. В. Серёгин, И. В. Борисова

15

Автограф: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 18. Л. 60 – 61 об.
Печатается по автографу.

Текст написан *С.* черными чернилами на плотной бумаге. Не имеет полей. Авторская пагинация: л. 60 – [с.] 1, л. 61 об. – [с.] 2, л. 61 – [с.] 3, л. 60 об. – [с.] 4. Дополнения и исправления, вписанные *С.* над строкой, написаны простым карандашом. Представляет собой черновик второй лекции на ВЖК 1882 г.

Отмечаем курсивом написанное над строкой:

С хр<истианской> точки зрения вся *всемирн<ая>* история ...; *челов<ека> из хаотич<ескогo> бессм<ысленного> сост<ояния> прир<оды>* в *осм<ысленное>*...; ...пут<ем> пересозд<ания> прир<оды> [жизни] *отнош<ения>* разум<а>; ...проц<есс> *одухотворения* впервые перeш<ел>...; ... вне этой жизни, *в вечной идее*... (С. 337)

... *смысл* своей деят<ельности>...; ... уже знающие [эту идею] этот *смысл*... (С. 338)

С. 337. *смерть, воспоминание, дуализм антиисторич<еский> характ<ер> др<евнего> мира* – См. подробнее: Наст. изд. С. 448–449.

Христиане, т. е. поклонники Хр<иста> ... и не признав<али> Христа. – Тема получила продолжение в реферате «О причинах упадка средневекового миросозерцания» (1891), читанном *С.* в Московском психологическом обществе. См. также прим. к с. 264.

С. 338. Индийское безразличие ... Египетская троица – См. подробнее: Наст. изд. С. 451–452.

Еврейские пророки и языческие мистерии... – Перед этим предложением *С.* проводит короткую горизонтальную линию, несущую смысловую нагрузку. По мнению *С.*, еврейские пророки и языческие мистерии уже не принадлежат древнему миру, а составляют переход от него к миру христианскому (см.: Наст. изд. С. 448–449).

16

Автограф: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 18. Л. 69-70; 9 – 9 об.
Печатается по автографу.

Текст написан *С.* черными чернилами на плотной нелинованной бумаге. Полей нет. Обратные стороны лл. 69 и 70 остались незаполненными.

Объединяем в один фрагмент лл. 69, 70 и 9 – 9 об., написанные на одинаковой бумаге и тематически единые: в записи на лл. 69–70 содержатся упоминания об идее Божества у Филона Александрийского, а также о некоторых реалиях зороастрийской мифологии и каббалы (в том числе о ее истории и содержании). На л. 9 и его обратной стороне утверждается, что философское содержание каббалы лишено философской формы, а далее перечисляются темы, связанные с идеей божества у Платона, Аристотеля и Филона. Объединяющей темой записей является отношение между Божеством и миром.

Публикуемые рукописи содержат план лекций *С.* на ВЖК в 1882 г. Их проблематика соответствует программе курса *С.* на ВЖК в 1882 г. (см.: Наст. изд. С. 775), а также общей характеристике замысла курса, сформулированной *С.* в письме к руководителю ВЖК К. Н. Бестужеву-Рюмину 18 сентября 1881 г. (Наст. изд. С. 774). Связь публикуемых рукописей с замыслом курса на ВЖК 1882 г. подтверждается также содержанием дошедшей до нас лекции этого курса (см.: Наст. изд. С. 455–460).

И. В. Борисова

С. 338. *Персидское учение: Церуане-Акерене = Нирвана.* – См прим. к с. 457.

Ahura-Mazda и Angro-Maynyus. – См. прим. к с. 457.

7 Amesha spent. – См. прим. к с. 457.

Феруэры. (Фраваши). – Фраваши – в зороастризме благая духовная сущность, присутствующая во всем живом в мироздании и соединяющая его с духовным миром.

Изеды или Яцаты. – Йезиды – этнорелигиозная группа в Курдистане, религия которых содержит в себе элементы зороастризма, манихейства и авраамических религий.

Созиош. – Созиош, точнее – Саошиант (букв. «несущий благодеяния») – в зороастрийской эсхатологии Мессия, «спаситель праведников», с пришествием которого зло исчезнет и все сущее воссоединиться с Ахура Маздой в совершенной гармонии.

С. 339. *Soharim. Sohar и Sepher Jezirah.* – См. прим. к с. 458.

Merkaba. – Меркава (букв. «Колесница») – Престол Бога, увиденный Пророком Иезекиилем. *С.* имеет в виду древнее еврейское мистическое учение Маасе Меркава («Деяние Колесницы»), связанное с мистическим

восхождением к Престолу и визионерскими опытами и зафиксированное в так наз. «Литературе Чертогов» (перв. пол. 1 тыс. н. э.). См.: *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике. М.; Иерусалим, 2004. С. 73–118; *Scholem G.* Kabbalah. Jerusalem, 1974. P. 373–376.

Первые каббалисты. (Симон праведный, р. Акиба, Иегуда бен Гакадош). – *С.* относит к «первым каббалистам» нескольких видных еврейских законоучителей, к каббале в строгом смысле никакого отношения не имевших. Шимон Праведный (Шимон га-Цадик) – первосвященник Иерусалимского Храма (III в. до н.э.), отличавшийся особой праведностью и богобоязненностью и неоднократно упоминаемый в Талмуде, апокрифах и мидрашах. Р. Акива – см. прим. к с. 458. Иегуда га-Наси, известный как Рабейну га-кадош (Наш святой учитель) – духовный и политический воздь еврейского народа в Палестине в конце II – начале III в. н. э., составитель и редактор Мишны – древнейшей части Талмуда.

Ицхак бен Луриа. – Точнее – Ицхак Лурия.

Христианские каббалисты. – *Пико де Мирандола, Рейхлин (de arte cabbalistica), Гильом Постель, Роберт Флудд.* – См. прим. к с. 458.

Эн-Соф (=Нирвана) א parvum s[ive] tenebrosum – *С.* здесь имеет в виду концепцию Абсолюта как Ничто, Эйн-соф, выраженного маленькой буквой Алеф (первой буквой еврейского алфавита), которая называется «малой темной» и библейской «тьмой над бездной»; впоследствии, с образованием Адама Кадмона, малый Алеф трансформируется в большую букву Алеф, Aleph Luminosum (или – Lucidum). Эта идея встречается уже у И. Рейхлина (Aleph tenebrosum in Aleph lucidum convertitur // Johann Reuchlin. On the Art of the Kabbalah, 1517. Lincoln, 1993. P. 286), а также у других христианских каббалистов, сочинения которых были известны *С.*; см., например: Роберт Фладд, «Всеобщая история космоса» (в 4 т. Oppenheim; Frankfurt, 1617–1623): Quomodo Aleph parvum seu Tenebrosum in suo unitate mystice illud ineffabile nomen Tetragrammaton in se conprehendat // Fludd R. Utriusque Cosmi Historia. Frankfurt, 1621. Vol. 2, pt. 2. P. 14.

10 сефирот. – См. прим. к с. 459.

4 мира – См. прим. к с. 459.

7 главных духов. Метатрон. – Метатрон – высший из ангелов, Князь Лика, Высший Писец, пребывающий возле Божественного Престола. Важнейшая фигура в еврейском мистицизме. См.: *Scholem G.* Op. cit. P. 377–381. Фигура Метатрона издавна привлекала внимание христиан (см.: *Stroumsa G. G.* Form(s) of God: Some Notes on Metatron and Christ // Harvard Theological Review. 1983. Vol. 76. P. 269–288).

Адам Кадмон א magnum s[ive] lucidum – См. выше.

Neschammah, Ruach, Nephesch. – Нешама – высший элемент человеческой души, раскрывающий в ней способность к постижению тайн вселенной и мистическому общению с Богом. Пробуждается в человеке,

изучающем Тору и соблюдающем заповеди. Не подвластен греху и после смерти возвращается к Богу. Руах – второй элемент души, связанный с интеллектом и различающий добро и зло; пробуждается в человеке, возвысившемся над своей животной природой. После смерти попадает в земной рай. Нефеш – жизненная сила, низший элемент души, попадающий в тело в момент рождения. См.: *Scholem G.* Op. cit. P. 155–159.

К. Ю. Бурмистров

τῆς νοήσεως νόησις – мышление о мышлении (*греч.*) (о деятельности божественного разума) (Arist., Met. 1074b34-35; цит. по: *Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 1. С. 316). См.: Наст. изд. Т. 1. С. 312.

Стоический λόγος и λόγος σπερματικοί. – семенной (сперматический) логос (*греч.*). – Термин, обозначающий порождающую способность мирового разума и «всякой первичной пневматической структуры» (прим. А. А. Столярова: Фрагменты ранних стоиков. Т. 1: Зенон и его ученики / Пер. и коммент. А. А. Столярова. М., 1998. С. 52). Мировой разум – семя космоса и источник семян отдельных вещей. Ср., например: «... говорит Зенон, в некое назначенное судьбой время весь мир воспламеняется, а затем вновь упорядочивается. Этот первоогонь представляет собой как бы семя, содержащее логосы и причины всех вещей, которые возникали, существуют и возникнут в будущем. А сплетение <...> и последовательность <...> [этих причин] именуется судьбой, знанием, истиной всего существующего, законом неотвратимым и неизбежным. Именно благодаря судьбе всё в мире управляется наилучшим образом» (Там же. С. 50).

И. В. Борисова

⟨РУКОПИСИ КОНЦА 1870-х – НАЧАЛА 1880-х гг.⟩

В данном разделе печатаются рукописи, которые концептуально и (или) терминологически близки к содержанию сочинений *С.* конца 1870-х – начала 1880-х годов, но по разным причинам не могут рассматриваться как черновики последних.

1

Автограф: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1. Ед. хр. 40. Л. 6 – 7 об.
Печатается по автографу.

Текст написан *С.* черными чернилами на двойных листах бумаги с водяными знаками Stowford Mills (см.: Наст. изд. С. 713–714). Л. 6, нижнюю половину л. 6 об. и л. 7 об. занимает автоматическая запись – традиционные обращения Sophie к *С.*, которые здесь не воспроизводятся.

Содержание фрагмента близко к содержанию первой лекции курса по истории философии, читанного на ВЖК в 1880/81 учебн. году: различие факта и истины, механического и органического взгляда на мир. Соответствующие концепции разрабатывались *С.* в конце 1880 и начале 1881 г.

С. 340. *...вот то, что ум встреч<ает> как св<ое> общее данное...* – Слова «св<ое> общее» написаны над строкой.

...она должна им<еть> собств<енную> действ<ительность>... – Фрагмент вычеркнут, а затем восстановлен путем подчеркивания волнистой линией.

2

Автограф: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 18. Л. 102.
Печатается по автографу.

Текст написан *С.* черными чернилами на бумаге с водяными знаками Stowford Mills (см.: Наст. изд. С. 713–714), полей нет.

Публикуем рукопись в составе фрагментов конца 1870-х – начала 1880-х годов на основании физической составляющей (бумаги, на которой она написана) и термина «всемирный организм», который *С.* наиболее активно употреблял именно в эти годы.

3

Автограф: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 13. Л. 67 – 69 об.
Печатается по автографу.

Текст написан *С.* черными чернилами на потемневших листах довольно плотной бумаги. Двойной лист лл. 67–68 вложен в двойной лист 69 – 69 об. Л. 69 об. не заполнен. Имеется авторская пагинация: л. 67 – [с.] 17 рукой *С.*, л. 67 об. – [с.] 18, л. 68 – [с.] 19, л. 68 об. – [с.] 20, л. 69 – [с.] 21, л. 69 об. – [с.] 22. На л. 68 об. и 69 об. имеются поля.

Относим рукопись к концу 1870-х годов или к 1880 г., поскольку *С.* размышляет здесь над темами, близкими ему именно в эти годы, и пишет о единстве вещественной вселенной и законе тяготения, о мистическом характере ее целостности, о «духовной телесности» (эфире), «веществе невещественном». Такого рода термины *С.* перестал употреблять с конца 1880 г. *С.* пишет здесь также о взаимоотношении целого и частей, о роли частных элементов и о завершении космического процесса созданием индивидуальных существ – животных, имея в виду перейти далее к созданию совершенного человеческого организма и появлению духовного человека, – все эти темы он рассматривал в *ЧБ* и в курсе лекций на ВЖК в 1880/81 учебн. году.

С. 341. ... *нарушается в свете и других сродных ему явлениях*... – Слова «сродных ему» написаны над строкой.

С. 343. ... *но эти существа* – Текст обрывается на половине странице, нижняя часть л. 69 об. остается незаполненной.

4

Автограф: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 17. Л. 112.
Печатается по автографу.

Текст написан *С.* черными чернилами на довольно плотной бумаге, в рукописи есть поля. Заполнена только верхняя половина л. 112, обратная сторона не заполнена. В правом верхнем углу простым карандашом написана цифра «30».

Основная идея рукописи – о разрыве единства целого, вызываемом исключительным самоутверждением природного мира, и сохранении при этом тех же сущих, но в ином положении – близок к рассуждению о сущности зла в 9-м чтении *ЧБ*.

5

Автограф: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 18. Л. 62 – 62 об.
Печатается по автографу.

Текст написан *С.* черными чернилами на бумаге с водяными знаками Stowford Mills (см.: Наст. изд. С. 713–714). Представляет собой черновой набросок с многочисленными сокращениями, не имеет полей.

Основная тема рукописи – отношение между Логосом и мировой душой в материальном мире и характер проявления мировой души в этой области – свидетельствует о написании данного текста в 1880 г., когда *С.* наиболее активно разрабатывал тему мировой души, особенно в в 9-м и 10-м чтениях *ЧБ* и в лекциях по истории философии, читанных на ВЖК в 1880/81 учебн. году (специально в VI лекции (Душа мира и мировой процесс) вводной части курса.

С. 343. ...*единая* [*мир<овая>*] *душа томится здесь в тяжел<ых> оковах бездушн<ого> вещества*... – Слово «бездушн<ого>» написано *С.* над строкой.

...*является в них как нечто целое, но само это целое как особь*... – Слова «нечто» и «как особь» написаны *С.* над строкой.

6

Автограф: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 1. Ед. хр. 40. Л. 5 – 5 об.
Печатается по автографу.

Текст написан *С.* черными чернилами на бумаге с водяными знаками Stowford Mills, не имеет полей. На л. 5 об. содержится автоматиче-

ская запись, которая не имеет отношения к содержанию публикуемого рукописного фрагмента и здесь не воспроизводится.

Главная тема фрагмента – воплощение Бога как единого в мировой душе как стремлении к единству и Бог как сила внутреннего свободного единства, которая может воплощаться только под условием свободы, тогда как в материальном мире мировая душа подавлена вещественной множественностью и не сразу достигает свободы – свидетельствует о его принадлежности к 1880 или 1881 г., поскольку *С.* обсуждал обозначенную тему именно в эти годы в *КОН*, а наиболее детально в *ЧБ* и лекциях по истории философии на ВЖК.

С. 344. *...Бог как действ<ительное> единое...* – Слово «действ<ительное>» написано над строкой.

... хочет, чтобы ему отвеч<ала> свободн<ая> и созн<ательная> душа. – Слова «и созн<ательная>» написаны над строкой.

7

Автограф: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 18. Л. 39–39 об.
Печатается по автографу.

Текст написан *С.* яркими черными чернилами на тонкой нелинованной бумаге, не имеет полей.

Рукопись содержит план характеристики идеи как таковой, из которого выясняется, что идея есть существо действительно существующее, органическое и личное. Эта тема наиболее детально обсуждалась *С.* в *ЧБ*, в частности в 4-м и 5-м чтениях, а также в лекционном курсе по истории философии (ВЖК, 1880/81 учебн. год; см.: Наст. изд. С. 236 сл.).

С. 345. *Das Geheimniss der göttlichen Sophia oder Weisheit beschrieben und besungen von Gottfried Arnold. Leipzig 1700.* – «Тайна Божественной Софии, или Премудрости, описанная и прославленная» Готфрида Арнольда. Лейпциг 1700.

Sophie das ist die holdseelige ewige Jungfrau der Göttlichen Weisheit von Johannes P o r d a g e (с английск.) Amsterdam 1699.] – «София, сиречь Преблагая Вечная Дева Божественной Премудрости» Джона Пордеджа (с английск.). Амстердам 1699]. Описанный *С.* немецкий перевод книги Д. Пордеджа был сделан по рукописи. Об авторах названных здесь книг, Г. Арнольде и Д. Пордедже, *С.* написал С. А. Толстой 27 апр. 1877 г.: «В библиотеке пока не нашел ничего особенного. – У мистиков много подтверждений моих собственных идей, но никакого нового света, к тому же почти все они имеют характер чрезвычайно субъективный и, так сказать, слюнявый. Нашел трех специалистов по Софии: Georg Gichtel, Gottfried Arnold и John Pordage. – Все трое имели личный опыт почти такой же как мой, и это самое интересное, но собственно

в теософии все трое довольно слабы» (*Письма.* 2. С. 200). Характеристику мистиков и богословов Г. Арнольда и Д. Пордеджа см.: *Лукьянов.* 3 (2). С. 231–233.

8

Автограф: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 13. Л. 70 – 71 об.
Печатается по автографу.

Текст написан *С.* черными чернилами на двойных листах бумаги с водяными знаками Stowford Mills (см.: Наст. изд. С. 173–714). На л. 70 простым карандашом написана цифра «2».

Центральная тема фрагмента – осознание достоинства и безусловности человеческой личности в его истории, в том числе в древней восточной мысли, рассматривается *С.*, в частности, в лекциях по истории философии, читанных на ВЖК в 1880/81 учебн. году.

С. 346. *Будде покл<оняются?>* – Фраза написана *С.* над строкой и не имеет продолжения.

9

Автограф: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 17. Л. 129.
Печатается по автографу.

Текст написан *С.* черными чернилами на тонкой бумаге. Представляет собой набросок программы публичных чтений о славянском вопросе. Конкретных сведений об этом замысле *С.* не находится. В публикуемом наброске первого чтения *С.* относит осмысление «восточного вопроса» к философии истории, усматривая за войной между южными славянами и турками борьбу между историческими силами – славянством и западным миром. Судя по предлагаемой *С.* расстановке сил, в которой роль России представляется неочевидной, проект написан *С.* накануне вступления России в конфликт между южными славянами и турками (апр. 1877 г.), в период активного обсуждения «восточного вопроса» и «славянской идеи» в связи с этим конфликтом (см., например, в «Дневнике писателя» Ф. М. Достоевского главы «Восточный вопрос» (1876, июнь) и «Новый фазис восточного вопроса» (1876, сентябрь), «Три идеи» (1877, янв. – о католической, протестантской и нарождающейся славянской идее)): *Достоевский Ф. М.* ПСС. 25. О некоторых сторонах отношения *С.* к «славянскому вопросу» см.: Наст. изд. С. 488–492.

И. В. Борисова

ЧТЕНИЯ ПО ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ МАГИСТРА ФИЛОСОФИИ В. С. СОЛОВЬЕВА ⟨СТЕНОГРАММА⟩

Впервые: *ЦВ*. 1878. I: 4 февр. № 5. С. 4–7; II: 11 февр. № 6. С. 9–11; III: 18 февр. № 7. С. 11–14; IV: 25 февр. № 8. С. 5–6: V: 18 марта. № 11. С. 2–4; VI: 8 апр. № 14. С. 4–6.

Печатается по *ЦВ*.

Расшифрованная стенографическая запись первых шести *ЧБ*, опубликованная еженедельным журналом *ЦВ*, была сделана студентом С.-Петербургской духовной академии Гавриилом Соболевым[1].

Стенограмма лекций *С.* по философии религии является источником знания о первом – устном – тексте *ЧБ*. Печатный текст первых пяти чтений является по сути расширением соответствующих стенографических записей, причем имеющим по преимуществу иллюстрирующий, поясняющий или комментирующий, но не смысловой характер. Вероятно, печатный текст первых пяти *ЧБ* подготавливался *С.* не без помощи стенографического отчета. Поскольку печатание стенограммы сопровождалось примечаниями редакции *ЦВ*, наиболее многочисленные и принципиальные из которых относятся к 6-му чтению, сравниваем здесь соответствующие фрагменты стенограммы и опубликованного текста *ЧБ* (см. ниже).

Стенограмма публиковалась в неофициальной части *ЦВ*, издававшегося С.-Петербургской духовной академией начиная с 1875 г. под редакцией прот. А. И. Предтеченского[2].

Печатанию предшествовало объявление от *ОЛДП*, содержавшее изложение задачи и программы чтений, а также сообщение об условиях допуска в зал Музея прикладных знаний (1878, 28 янв. № 4; см.: Наст. изд. С. 493–494). По-видимому, текст объявления был доставлен

---

[1] Гавриил Николаевич Соболев (1851 – 13 июня 1885), выпускник С.-Петербургской духовной семинарии (1874: http://www.petergen.com/bovkalo/duhov/spbsem.html) и Духовной академии (1878: http://www.orthedu.ru/ch_hist/hist/istorija-rp/9Istorija-rp.htm), сразу же по выходе из академии в 1878 г. был рукоположен в священники и стал старшим священником Выборгского собора и Председателем Финляндского Духовного правления. В 1880 г. он был избран членом Санкт-Петербургского Епархиального попечительства. *Трохова И. В.* Церковная история Выборга и его окрестностей. СПб., 2007. С. 96. См. также список настоятелей Выборгского Спасо-Преображенского собора: http://www.petergen.com/bovkalo/kl/fvyborgpr.html; http://orthodox.vyborg.ru/blago/spaso/nastoyateli.html.

[2] См. о начале *ЦВ*: *Чистович И.* С.-Петербургская духовная академия за последние 30 лет (1858–1888 гг.). СПб., 1889. С. 170–171.

в *ЦВ* устроителем *ЧБ* А. А. Киреевым, который с самого учреждения С.-Петербургского отдела *ОЛДП* (1872 г.) тесно сотрудничал с ректором С.-Петербургской духовной академии и инициатором создания *ЦВ* И. Л. Янышевым по вопросам отношений со старокатоликами (включая ознакомление русского общества со старокатолическим движением, уяснение отношения старокатоликов к православию и сближение старокатоликов с православной церковью)[3].

В заглавии печатаемой стенограммы подчеркнуто, что лекции читаются магистром философии, т. е. светским лицом. Таким образом редакция *ЦВ* оговаривала для себя возможность занять главенствующую позицию относительно затрагиваемых *С.* тем. Публикация стенограммы сопровождалась рядом редакционных примечаний. Примечания *ЦВ* были написаны, безусловно, не без участия его редактора протоиерея А. И. Предтеченского – выпускника С.-Петербургской духовной академии, духовного писателя и апологета, редактировавшего (1874–1881) и другое печатное издание Академии – журнал «Христианское чтение». Редактор *ЦВ* и «Христианского чтения» и автор ряда апологетических работ[4], несомненно, формулировал свои возражения и вопросы к *С.* с учетом в той или иной мере устоявшихся догматических терминов и возможных цензурных претензий. Поэтому публикуемые ниже примечания редакции *ЦВ* позволяют составить впечатление о характере цензурных препятствий, с которыми *С.* столкнулся при публикации *ЧБ* в *ПО*.

* * *

Приступая к печатанию стенограммы *ЧБ*, редакция *ЦВ* поместила примечание: «Всех чтений будет 12. Подробная программа их напечатана в "Церк<овном> вестнике" № 4. Ввиду высокого интереса вопросов, поставленных в программе чтений, редакция охотно воспользовалась услугами одного студента академии, знакомого с стенографическим искусством и взявшего на себя труд записи чтений достопочтенного

---

[3] См., например: Там же. С. 164–168; [*Янышев И. Л.*] Боннская конференция. СПб., 1874. С. 7; Материалы к истории старокатолического вопроса в России: Письма протопресвитера И. Л. Янышева и генерала А. А. Киреева. СПб., 1912. В последнем издании А.А. Киреев охарактеризован как «верный сотрудник И. Л. Янышева в старокатолическом вопросе» (С. 3).

[4] В их числе – опубликованные в разные годы в «Христианском чтении» статьи «Место и значение чудес в системе христианства», «Неверие само по себе и в приложении к истине бытия Божия и к христианству», «Штраус и характеристика его критики на евангелистов», «Иисус Христос и история человечества» и др., а также книги (упоминаем вышедшие до 1878 г.): О необходимости священства, против беспоповцев (СПб., 1861); Что разумнее: вера или неверие (СПб., 1864). См.: Предтеченский (Андрей Иванович) // *ЭС*. Т. 49. 1898; *Лопухин А.* Памяти профессора А. И. Предтеченского // *ЦВ*. 1893. № 19, 21; Церковные ведомости. 1893. № 20 (некролог).

В. С. Соловьева, хотя за полную точность записей она не отвечает». (*ЦВ*. 1878, 4 февр. № 5. С. 4).

Редакция *ЦВ* поместила на своих страницах расшифрованные стенографические записи первых шести чтений *С.*, публикация записей отдельных чтений всякий раз в начале сопровождалась ссылкой на предыдущие публикации.

Возражения редакции *ЦВ* вызвали 2-е, 5-е и 6-е чтения.

С. 358. В первом предложении *второго чтения С.* высказал развивавшуюся им в 1870-х гг. мысль о «религии будущего»[5]: «Назначение западной цивилизации – служить для человечества переходом от религии прошлого к религии будущего» (Наст. изд. С. 358). Это суждение вызвало недоуменное примечание редакции *ЦВ*: «Ввиду своеобразных воззрений на религию будущего новейших западных мыслителей употребление этого несколько обоюдного выражения лектором, нужно думать, было чем-нибудь мотивировано; но так как на Западе исповедуется христианская религия, то о какой-нибудь новой и лучшей религии для западного католичества в будущем, конечно, не могло быть речи лектора. Вероятно, лектор под религиею в данном случае разумел собственно вероисповедание, как это видно и из дальнейшего хода его речи» (*ЦВ*. 11 февр. № 6. С. 9). Между тем *С.* пояснил здесь же: «Представителем религиозного прошлого служит католичество». В опубликованном *С.* тексте *ЧБ* вызвавшее возражение предложение переформулировано: «... назначение западного развития, западной внерелигиозной цивилизации – служить необходимым переходом для человечества от религиозного прошлого к религиозному будущему» (Наст. изд. С. 20).

С. 359. Согласно стенограмме *С.* сказал: «У нас редко с беспристрастием относятся к католичеству <...> Несправедливость к католичеству объясняется тем, что оно всегда являлось злейшим врагом нашего народа и церкви». Редакция *ЦВ* возразила: «В русской учено-богословской литературе не было недостатка в объективных исследованиях католичества и его основных принципов» (*ЦВ*. 11 февр. № 6. С. 9). В объективном энциклопедическом издании в конце статьи Н. Барсова «Католическая церковь» (*ЭС*. Т. 28. 1895) перечислены «главные русские сочинения о католичестве» (выбираем некоторые книги, написанные до марта 1878 г.): *Никанор*, архиеп. Разбор римского учения о видимом главенстве в церкви. Казань, 1869 (2-е изд.: 1871); *Беляев Н. Я.* Рим-

[5] Ср. в не опубликованной *С.* «Софии»: «Вселенская религия есть плод великого дерева, корни которого образованы первоначальным христианством, а <...> ствол – религией средних веков. Католицизм и современный протестантизм – это иссохшие и бесплодные ветви, пришло время их срезать. Если ты называешь христианством всё дерево, тогда вселенская религия, без сомнения, только последний плод христианства, христианство в его совершенстве; но если ты даешь это имя только корням и стволу, тогда вселенская религия не есть христианство» (Наст. изд. Т. 2. С. 77).

скокатолическое учение об удовлетворении Богу со стороны человека. Казань, 1876; *Иванцов-Платонов А. М.*, прот. О римском католицизме и его отношениях к православию: В 2 ч. М., 1869–1870; *Востоков А.* Об отношениях Римской церкви к другим христианским церквам и ко всему человеческому роду: В 2 ч. СПб., 1857. Последнее предложение цитированного фрагмента стенограммы в опубликованном тексте изменено: «Вследствие исторических условий католичество являлось всегда злейшим врагом нашего народа и нашей церкви» (Наст. изд. С. 21).

Излагая общую идею католичества («все мирские власти и начала <...> должны быть подчинены религиозному началу») и признавая ее «истиной», *С.* утверждает, что католичество неправильно осуществляет эту идею и что способ подчинения «должен соответствовать безусловному божественному началу», т. е. подчинение должно быть свободным.

С. 359–360. В этой связи *С.* подчеркивает духовное измерение Церкви: «В царстве Божием ничто не должно быть подавлено, уничтожено. Церковь, духовное общество, должна подчинять себе мирские силы, возвышая их до себя, одухотворяя их». Редакция *ЦВ* пояснила: «Здесь под церковью лектор, по-видимому, разумеет одну внутреннюю ее сторону, не касаясь внешней» (С. 10).

С. 360. Следующие редакционные примечания к тексту 2-го чтения связаны с соловьевским пониманием человеческой личности и ее отношения к Богу. *ЦВ* считает недоразумением объяснение *С.* возможности свободного обращения человеческой личности к божественному началу. *С.* говорит: «Такая связь была бы невозможна, если бы божественное начало как нечто внешнее не коренилось в самой человеческой личности; в таком случае человек был бы в невольном подчинении божественному началу». Редакция *ЦВ* посчитала, что это суждение *С.* невозможно понимать буквально: «Тут, вероятно, вкралась какая-нибудь неточность в запись лекции. Можно догадываться, что лектор имел в виду своеобразно выразить мысль об образе Божием в духовно-нравственной человеческой природе» (*ЦВ*. С. 10). Между тем из соответствующего фрагмента опубликованного *С.* текста *ЧБ* отчасти выясняется смысл, вкладываемый им в приведенное суждение из стенографической записи и отличный от истолкования *ЦВ*: «Такая связь была бы невозможна, если б божественное начало было чисто внешним для человека <...> она сама в известном смысле божественна или, точнее, причастна Божеству» (Наст. изд. С. 23).

В следующем предложении стенограммы у редакции *ЦВ* вызвало возражение употребление философского термина «начало» применительно к Богу. В записи чтения приводится выражение *С.*: «Свободная и внутренняя связь между безусловным началом...», и к слову «началом» *ЦВ* делает примечание: «Существом» (*ЦВ*. С. 10). В соответствующем фрагменте окончательного текста *ЧБ С.* употребляет «безусловное начало» и «божественное начало» как синонимы (Наст. изд. С. 23). О термине «начала» у *С.* см.: *Козырев А. П.* Соловьев и гностики. М., 2007.

С. 169–176 (Разд.: Влияние Оригена на учение о «началах». Философия Соловьева как онто-теологическая система).

В этом же предложении стенограммы содержится утверждение, что человеческая «личность безусловна и вечна». *ЦВ* поясняет: «Конечно, по продолжению, но не по началу своего бытия» (*ЦВ*. С. 10). В окончательном тексте 2-го чтения *ЧБ* суждение о вечности человеческой личности отсутствует, тогда как на безусловности ее *С.* продолжает настаивать (см.: Наст. изд. С. 23). В 8-м чтении *ЧБ С.* пояснил, что имеет в виду вечную сущность человека: «...говоря о вечности человека или человечества, мы не разумеем природного человека или человека как явление – это было бы и внутренним противоречием и кроме того противоречило бы научному опыту» (Там же. С. 115).

Дальнейшие примечания редакции *ЦВ* относятся к *пятому чтению* (*ЦВ*. 1878, 18 марта. № 11).

С. 378. *С.* размышляет о всеобъемлющей идее, утверждая, что, в отличие от понятия, содержание идеи тем богаче, чем шире ее объем. В этом контексте *С.* говорит: «...индивидуальность безусловного начала, как носителя безусловной идеи, должна быть единственною, потому что, относясь ко всему *или определяясь всем*, оно тем самым отличается от всего». К словам «определяясь всем» было сделано редакционное примечание: «Лектор, конечно, не имел в виду сказать этим выражением, что безусловное начало *обусловливается* всем или зависит от всего, потому что оно в таком случае едва ли было бы и безусловным» (*ЦВ*. С. 3). В опубликованном тексте данное суждение *С.* отсутствует.

В следующем предложении, согласно стенограмме *ЧБ*, лектор утверждал: «Безусловное начало, *Бог есть всё*; это значит, что, как определенное существо, Он имеет определенное содержание, которого он носитель и по отношению к которому говорит: я есмь, т. е. есмь это, а не другое; только безусловное начало утверждает свое *я* не по отношению к определенному содержанию, а по отношению ко всему». Здесь возражение *ЦВ* вызывает утверждение «Бог есть всё», которое журнал комментирует следующим образом: «*Всё*, разумеется, в смысле идеальном, а не реальном. Из широкой области всего лектор без сомнения не предполагает реально существующим в Боге ничего, что не соответствует чистейшей духовности и безусловному нравственному совершенству верховного Существа» (Там же). В опубликованном тексте *ЧБ* рассматриваемое суждение *С.* сохраняет, лишь несколько видоизменяя его (см.: Наст. изд. С. 69).

С. 379. Далее, согласно стенограмме *ЧБ*, *С.* рассматривает, является ли божество, безусловное начало личностью. Он говорит, в частности: «Утверждающие личность божества обыкновенно вместе с тем утверждают и то, что божество есть только личность с такими-то и такими-то атрибутами. Против этого *основательно* возражают, что так определять божество значит ограничивать его, отнимать безусловность, делать одним из многих. Божество не может быть только личностью, оно боль-

ще чем личность. <...> безусловное начало *не есть личность*, потому что не исчерпывается личностью, оно есть всё, не только сущее, но и сущность. Будучи безусловным субъектом, божественное начало есть универсальная субстанция; *будучи личностью*, оно вместе с этим есть безусловное сознание, или идея, наполняющая это личное бытие». Редакционное примечание *ЦВ* относится непосредственно к слову «основательно» и указывает на недопустимость сближения понимания Бога как личного Духа с понятием человеческой личности: «Можно думать, что лектор признал это возражение основательным ввиду того, что идея о Боге как Бесконечном личном Духе иногда смешивается с понятием об ограниченной подобно-человеческой личности и самое понятие личности не всегда разграничивается от понятия индивидуальности или простой особи» (*ЦВ*. С. 3).

В продолжение рассуждения о личности божества *С*. утверждает: «Божество больше личного бытия, свободно от него не потому, что лишено его, а потому, что, обладая личным бытием, не исчерпывается им, но имеет другое определение, которое *делает его свободным от личного бытия*; божество вечно находит в себе всё то другое, по отношению к которому может утверждать себя». Редакция *ЦВ* находит это утверждение недостаточно определенным и формулирует примечание к словам, выделенным в приведенной цитате курсивом: «В изложении рассуждения лектора о личности божества встречаются очевидные неточности некоторых выражений. «*Будучи личностью*», божественное начало, конечно, не может «не быть» личностью; что-нибудь одно: или оно «есть», или «*не есть*» личность, или оно обладает личным бытием, или свободно от него» (*ЦВ*. С. 4). Ср. формулировку *С*. в опубликованном тексте: «Как безусловное, будучи субъектом, оно вместе с тем есть и субстанция; будучи личностью, или обладая личным бытием, оно вместе с тем есть и безусловное содержание, или идея, наполняющая это личное бытие. Божество больше личного бытия, свободно от него, но не потому, чтобы оно было лишено его (это было бы плохою свободой), а потому, что, обладая им, оно им не исчерпывается, а имеет и другое определение, которое делает его свободным от первого» (Наст. изд. С. 72).

С. 380. Сравнивая взгляды греков и иудеев, *С*. говорит, что при неоднозначности понимания божества у Платона (бог как высшая идея, бог как демиург) его преимущественная точка зрения заключается в том, что божество есть идеальное всё, тогда как «в иудействе божество определяется как сущее, но определяется также и как вседержитель, только это определение является мимоходом, заслоняется господствующим представлением о божестве как чистом *я*. Но *я* в своей безусловной центральности есть нечто непроницаемое, есть исключение из себя всего, что не есть *я*». О слове «вседержитель» в этом фрагменте *ЦВ* отмечает: «Вседержитель и всё *в себе* содержащий – едва ли тождественные понятия» (*ЦВ*. С. 4). В примечании *ЦВ* смысл слова

«вседержитель» возводится к его греческому источнику: παντοκράτωρ (кириллическая калька – «пантократор») – «всевластный», «всесильный», «всемогущий», – а *С.* очевидно использует дополнительный смысл, появляющийся в сложном слове «вседержитель» благодаря корню «держ». Этот смысл был зафиксирован у соответствующего прилагательного в словаре В. И. Даля (1863–1866): «вседержительный» – «всё собою содержащий» (Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. М., 1994. Стлб. 643). В опубликованном тексте *ЧБ* (см. соответствующее место: Наст. изд. С. 73) слово «вседержитель» отсутствует.

С. дополнительно разъясняет, что «безусловное я» довлеет себе: «Безусловное *я* должно быть единственным, самостоятельным существом, не допускающим ни в чем другом действительности: "Я огонь поядающий"». *ЦВ* комментирует характер цитирования *С.* Библии: «В свящ<енном> писании слова эти употребляются не в этом смысле и притом употребляются не в одном ветхом, а и в новом завете (Вт IV, 24, IX, 3; Исх XXIV, 17; Евр XII, 29)» (*ЦВ*. С. 4).

Существо первой части возражения *ЦВ* отчасти выясняется из библейского контекста, хотя Бог ревнитель, Бог истребляющий и внушающий страх, видимо, вполне соответствует тому смыслу, который имеет в виду *С.* «И сказал Господь Моисею: «Взойди ко Мне на гору и будь там; и дам тебе скрижали каменные, и закон и заповеди, которые Я написал для научения их». <...> И взошел Моисей на гору, и покрыло облако гору, и слава Господня осенила гору Синай <...> Вид же славы Господней на вершине горы был пред глазами сынов Израилевых, как огонь поядающий» (Исх 24: 12, 16–17); «Берегитесь, чтобы не забыть вам завета Господа, Бога вашего, который Он поставил с вами, и чтобы не делать себе кумиров, изображающих что-либо, как повелел тебе Господь, Бог твой; ибо Господь, Бог твой, есть огнь поядающий, Бог ревнитель» (Вт 4: 23, 24). «Слушай, Израиль: ты теперь идешь за Иордан, чтобы пойти овладеть народами, которые больше и сильнее тебя <...> Знай же ныне, что Господь, Бог твой, идет пред тобою, [как] огнь поядающий; Он будет истреблять их и низлагать их пред тобою <...>» (Вт 9: 1, 3). «... Мы, приемля Царство Непоколебимое, будем хранить благодать, которою будем служить благоугодно Богу, с благоговением и страхом, потому что Бог наш есть Огнь Поядающий» (Евр 12: 28, 29).

Во второй части цитированного примечания *ЦВ* подчеркивает, что характеристика «Я огонь поядающий» встречается не в одном Ветхом, но и в Новом завете. В тексте стенограммы *С.* не содержится отсылки к конкретному месту в Библии. Указание *ЦВ* на фрагменты Ветхого и Нового завета, в которых встречается обсуждаемая фраза, объясняется последующим рассуждением *С.*, усматривающего «оправдание ветхозаветной религии <...> в том, что она есть религия не только закона,

но и пророков», тогда как «новая вечная религия, которую предвидят пророки, относится не к одному иудейскому народу» и т. д. Примечание *ЦВ* «профилактически» подчеркивает безосновательность какого-либо противопоставления ветхозаветной и новозаветной религии. В окончательном тексте *ЧБ* (Наст. изд. С. 73) содержательно рассматриваемый фрагмент не изменен.

Эта тема получает продолжение в следующем редакционном примечании *ЦВ*, относящемся к утверждению *С.*: «*Религия безусловного личного Бога есть религия закона*». *С.* здесь связывает понятие «безусловного личного Бога» с безусловным *я*, свободным от всякого содержания, непроницаемым для другого *я*, а под «безусловным» понимает нечто действующее как внешняя, необходимая сила. Между тем *ЦВ*, видимо, подразумевает под «безусловным» то, что определяется самим собой, не подчиняется условиям; отсюда примечание: «Учение о Боге как о безусловном и личном существе не есть нечто такое в ветхозаветной религии, что отменено новозаветною» (*ЦВ*. С. 4). Соответствующее место в опубликованных *ЧБ* не изменилось (Наст. изд. С. 73).

С. 381–382. *Шестое чтение С.*, где была затронута тема триединства (троичности) Бога, вызвало многочисленные возражения и непонимание у слушателей (см., например: Наст. изд. С. 504 сл.) и не было обойдено вниманием *ЦВ* (1878, 8 апр. № 14. С. 4–6). Первые два замечания *ЦВ* связаны с вопросом о происхождении христианского учения о триедином Боге. *С.* придерживается мнения о промыслительном умственном развитии человечества. Судя по стенограмме, в начале лекции *С.* сказал: «*Первые элементы этого учения были даны иудеем Филоном*, проникнутым идеями платоновской философии; после него это учение было развито философами неоплатониками, соединившими греческую философию с элементами восточных религий; *затем это учение было утверждено* христианством как положительный догмат».

Цитированное предложение вызвало два замечания редакции *ЦВ*. В первом из них подчеркивается противоречивость суждения *С.* о роли идей Филона Александрийского в формировании христианского учения о троичности лиц Бога и отстаивается ветхозаветное происхождение учения о троичности Бога: «Трудно понять, что хотел сказать лектор этою фразою. Сам же он говорит, что учение Филона было проникнуто идеями платоновской философии, и в то же время приписывает Филону первые элементы учения о троичности. Затем, если под первыми элементами учения о Триедином Боге разуметь нераскрытые начатки этого учения, то, во всяком случае, они не впервые являются в сочинениях иудея Филона, а содержатся в гораздо более древних источниках, известных под именем священных книг Ветхого Завета. Православные богословы вслед за древними учителями церкви находят прикровенно-образное выражение этого учения в самом начале ветхозаветного откро-

вения: в наименовании Божества множественным именем (Элогим[6]), в представлении совершения дела творения чрез посредство Слова (*Рече* и бысть), при соучастии Духа (Дух Божий ношашеся... Словом Господним небеса утвердишася и Духом уст Его вся силы их), в изображении Бога рассуждающим, советующимся и говорящим: сотворим человека по образу Нашему[7]. Принимая же во внимание, что в Ветхом Завете находятся и более ясные указания на тайну Троичности, именно и на божественное достоинство Мессии[8], и на божество Духа Святого, нельзя не признать, что Ветхозаветное откровение, будучи вообще предуготовительным откровением к новозаветному откровению, было предуготовительным откровением и о св. Троице. Если в нем не было полного раскрытия этого учения, то *элементы*-то этого учения в нем во всяком случае были, и иудей Филон уже никаким образом не может считаться первым изобретателем этого учения. Все его учение об этом предмете было лишь только своеобразною переработкою ветхозаветных воззрений в духе идей Платоновой философии» (*ЦВ*. С. 4).

Второе примечание *ЦВ* к процитированному суждению *С.* касается слов С. «*затем это учение было утверждено* христианством как положительный догмат»: «Эти слова дают повод думать, будто христиан-

---

[6] Воспользуемся разъяснением А. П. Лопухина (1852–1904), который, как и *С.*, был сотрудником *ЭС*: «Елогим – одно из наименований Бога в еврейской Библии, где оно упоминается попеременно, а иногда и вместе с другими наименованиями Божества – Иегова, Адонай и т. д. По своей этимологии это – множественное число слова *Элоах* или *Эл*, общего названия для божества у семитических народов (у ассириян, например, *Ил*, *Илу*). В основе этого слова лежит понятие могущества и творчества (в отличие от Иегова или Иаве, в основе которого лежит понятие безличного бытия или безусловной сущности), и потому оно встречается уже в 1 главе Библии, где говорится о сотворении мира. Тут же употреблена и та форма сочетания его со сказуемым, которая издавна возбуждала необычайный интерес: множественная форма его соединена с единственным числом глагола *бара* (Боги сотворил). В разъяснение этого сочетания приводились разные мнения. По мнению одних, здесь надо видеть указание на троичность лиц в едином божестве; по мнению других, эта форма указывает на то, что при сотворении мира Бог действовал вместе с окружавшими Его высшими духами, а с точки зрения отрицательной критики – это остатки древнего политеизма евреев, лишь постепенно выработавшегося в строгий монотеизм» (*ЭС*. Т. 22. 1894).

[7] Приводим упомянутые здесь тексты по синодальному переводу Ветхого Завета: *Рече* и бысть – имеется в виду начало книги Бытия, где подчеркивается роль Слова Божьего в сотворении мира: И сказал Бог ... И стало так»; «Дух Божий носился над водою» (Бт 1: 1); Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его – всё воинство их (Пс 32: 5); «И сказал Бог: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему...» (Бт 1: 26).

[8] См. о мессианских пророчествах в Ветхом завете (http://azbyka.ru/dictionary/12/messiya-all.shtml), а также о Троице в Библии (http://azbyka.ru/dictionary/17/svyataya_troitsa_v_biblii-all.shtml).

ство утвердило как положительный догмат не богооткровенную истину о пресвятой Троице, а учение неоплатоников, соединивших греческую философию с элементами восточных религий. Трудно предположить, чтобы лектор имел в виду высказать столь странную и совершенно неверную мысль. Лектору должно быть известно существенное различие христианского учения о св. Троице от неоплатонической тройственности, равно как и то, что христианская церковь не утверждала, а, напротив, отвергала учения о троичности, отражавшие на себе неоплатонические воззрения (Савелианство[9] и друг.)» (Там же). В опубликованном тексте 6-го чтения *ЧБ С.* отказался от вызвавшей второе замечание *ЦВ* формулировки, однако не отказался от существа своих утверждений, вызвавших первое и второе замечания *ЦВ*, представив более детальное их обоснование (см.: Наст. изд. С. 76–80).

С. 383. В следующем редакционном примечании *ЦВ* касается вопроса об отношении Бога к миру, выражая сомнение в успешности попытки *С.* избежать пантеизма. *С.* полагает, что суждение «Бог есть всё» является истинным, в отличие от суждения, что всё есть Бог. *С.* утверждает: «Если же под пантеизмом разуметь утверждение, что Бог есть всё, обладает всем как содержанием, то это утверждение безусловно истинно». Примечание *ЦВ* следует сразу же за приведенным предложением стенограммы и ранее разъяснения его содержания (Наст. изд. С. 383 сл.): «Признаемся, мы всё-таки не видим, какое могло бы быть существенное различие между выражениями “Всё – Бог”, “Бог – всё”, подобно тому как не признали бы существенного различия между выражениями “Бог=ничто” и “Ничто=Богу”. Нам кажется, что и в выражении:

---

[9] Савеллианство – ересь, основывающаяся на учении Савеллия (III в.), отрицающая доктрину о Троичности. В. В. Болотов показывает неоднозначность сведений о Савеллии и о существе его учения (*Болотов В. В.* Лекции по истории древней церкви. 2. История церкви в период до Константина В. СПб., 1910. С. 314–317). «В учении о Троичности у православных главным образом намечалось логическое различие между первым и вторым лицами Св. Троицы на основании сравнения отношений Отца к Сыну. Савеллий в основу этого различия полагает отношение Бога к Слову, причем различает *пять* моментов, в которые вмещает всё свое учение. Бога Самого в Себе, вне отношения Его к миру, он признает за Монаду, внутри себя заключающую в себе всё свое содержание. Когда же начинается божественное действование, Бог является и Словом. Это есть всеобщий модус Бога в Его откровении. Этот модус имеет три отдельных слова или откровения, которые обнимают всё содержание мира, так что всё бытие есть трилогия. Эта трилогия предполагает <...> Отца, Сына и Св. Духа в Боге, которые последовательно проявились в мире» (Там же. С. 319). Эти три лица – не лица в смысле действительным, самостоятельных лиц, а в смысле только внешних форм обнаружения в мире монады, которые имеют действительное значение только по отношению к миру и только на определенное время (Савеллий // *ЭС*. Т. 56. 1900). См. также: *Гусев Д. В.* Ересь антитринитариев третьего века. Казань, 1872.

«Бог обладает всем *как своим содержанием*» – нельзя признать точного выражения безусловной истины (см. 2-е примеч. к V лекции г. Соловьева: «Церк<овный> Вестн<ик>» № 11-й)» (*ЦВ*. № 14. С. 5). В опубликованном тексте *ЧБ С.* отказывается от противопоставления формул «Бог есть всё» и «всё есть Бог» как истинной и неистинной, однако придерживается прежнего мнения о содержании Бога (см.: Наст. изд. С. 82).

С. 385. Разъясняя троичность Бога, *С.* согласно стенограмме сказал: «Эти три положения немыслимы разом в одном субъекте, поэтому необходимо предположить три вечных субъекта, из которых второй выражает то, что заключено в первом, третий утверждает первого как выраженного». Это суждение *С. ЦВ* считает недостаточно ясным: «Ввиду крайне отвлеченного и не всегда достаточно ясного изложения мыслей лектора о святой Троице считаем долгом напомнить читателям о прекрасных и глубоких "мыслях" об этом догмате покойного преосвященного Иоанна Смоленского[10] ("Хр<истианское> чт<ение>". № 1–2 1877 г.), где есть некоторые отдельные мнения, отчасти сходные с мнениями лектора, но и по существу своему глубже и по выражению гораздо яснее и отчетливее». В опубликованном тексте *ЧБ С.* не воспроизводит вызвавшую возражение формулировку, но выражает ее существо в более развернутой форме (см.: Наст. изд. С. 90).

* * *

От чтения к чтению примечания редакции *ЦВ* становились всё более критическими, а их автор в итоге отказался от упоминания о возможных неточностях в стенографической записи, обращая свои вопросы непосредственно к *С.* А в февральской книге *ПО* 1878 г. вместе с объявлением о происходящих чтениях *С.*, изложением их задачи и публикацией их программы появилось сообщение о намерении начать в марте печатание авторского текста *ЧБ*: «По словам "Голоса", публичные лекции В. С. Соловьева продолжают привлекать многочисленную публику высших кругов. Они будут печататься по *рукописи* самого лектора (а не по сомнительной записи слушателя) на страницах "Правосл<авного> обозр<ения>" начиная с мартовской книги» (*ПО*. 1878. № 2. С. 345 (1-я паг.)).

Дождавшись выхода в свет мартовской книги *ПО*, 8 апреля *ЦВ* (№ 14) поместил сообщение о прекращении печатания стенограммы *ЧБ*: «Во внимании к тому, что чтения г. Соловьева по философии религии начались печататься в "Прав<ославном> обозр<ении>" с мартовской книжки этого журнала, вероятно по собственным рукописям лектора, и

---

[10] *ЦВ* рекомендует читателям фрагмент лекций Иоанна, епископа Смоленского (Соколов Владимир Сергеевич, 1818–1869), см.: *Иоанн*, еп. Догмат о Пресвятой Троице (Мысли покойного преосв. Иоанна Смоленского из богословских лекций его в Киевской духовной академии) // Христианское чтение. 1877. № 1/2. С. 3–41.

во внимании к тому, что в наших стенографических отчетах могут быть некоторые неточности сравнительно с самым оригиналом, редакция прекращает дальнейшее печатание своих стенографических отчетов, предпочитая впоследствии познакомить своих читателей с содержанием остальных лекций г. Соловьева по "Православному обозрению"» (С. 6). В этом же 14-м номере *ЦВ* появилась расшифрованная стенограмма шестого чтения. Стенографические записи последующих *ЧБ* в *ЦВ* не публиковались.

И. В. Борисова

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ КУРС 1880–1881го ГОДА, ЧИТАННЫЙ ПРОФ⟨ЕССОРОМ⟩ ⟨В. С.⟩ СОЛОВЬЕВЫМ

Автограф неизвестен.

Печатается по писарской записи: РО ИРЛИ. Ф. 252 (Э. Л. Радлов). Оп. 1. № 6. Л. 1–48 об.

Текст написан черными чернилами на линованной бумаге, листы сшиты в трех местах белой нитью. Л. 1 – 48 об. вложены в двойной лист, не линованный и не имеющий архивной фолиации. На листе, служащем «титульным», имеется запись синими чернилами почерком, отличным от почерка переписчицы остального текста: «Соловьев, Владимир Сергеевич. «История философии» (Курс 1880–1881го года, читанный проф. Соловьевым). [Рукою Э. Л. Радлова] [1880–1881 гг.] <1 нрзбр> 48 лл. (1 л. б<ез?>/т<итула?>)». Запись заканчивается на л. 48 горизонтальной чертой. Л. 48 об. не заполнен. Лист, следующий за л. 48 и составляющий часть «обложки», не заполнен. В рукописи нет выраженных полей.

Запись лекций *С.* сделана, видимо, во время слушания лекций одной из слушательниц *С.* Данная запись не была подготовлена к публикации, содержит сокращения, раскрываемые нами в угловых скобках. Представляет собой вариант произнесенного *С.* текста, который был опубликован в другой и более полной записи (см.: Наст. изд. С. 171–258). В данной записи лекции заканчиваются на анализе платоновского диалога «Теэтет», здесь отсутствуют лекции о теории идей Платона и специально о диалоге «Пир». Данная, публикуемая впервые, запись лекций *С.* по истории философии, в отличие от опубликованного текста, не была отредактирована *С.* в том числе с формальной точки зрения: в ней отсутствуют заглавия разделов курса (Введение, История древней философии, Индийская философия, Греческая философия) и «содержательные» заглавия отдельных лекций (за исключением

Лекции III, имеющей подзаголовок: О мировой душе; <Лекции IX?> с подзаголовком «Очерк философских воззрений греков до Платона» и Лекции 15 с подзаголовком «Теэтет»), которые здесь пронумерованы от первой до шестнадцатой, тогда как в опубликованном тексте лекций нумерация их начиналась с первой в каждом из разделов.

Текст в данной записи более существенно, нежели опубликованные лекции, отличается от публикуемых в данном томе черновиков лекций *С.* по истории философии (см. фрагменты 1–4: Наст. изд. С. 295–315).

Запись содержит многочисленные описки, выправленные в данной публикации.

Данная запись лекций *С.* по истории философии сохранилась в архиве Эрнеста Леопольдовича Радлова (1854–1928), который начал читать лекции по логике на ВЖК в 1879 г., т. е. ранее *С.*, вместе с *С.* редактировал философский отдел *ЭС*, был редактором *ЖМНП* (с 1899 г.), директором Императорской Публичной библиотеки (ныне – Российская национальная библиотека в С.-Петербурге) (1917–1924). См. письма *С.* к Радлову (1890–1899): *Письма.* 1. С. 244–270. Э. Л. Радлов – один из редакторов *СС*^{2}, издатель писем *С.*, составитель «Биографического очерка» *С.* (*СС*^{2}. 10. С. I–LI), автор отдельной книги «Владимир Соловьев: жизнь и учение» (СПб., 1913). Радлов был редактором вышедших в русском переводе сочинений Н. Мальбранша, Г. Эббингауза, Ф. Кирхнера, Д. Ф. Штрауса, В. Оствальда, Ф. В. Й. Шеллинга, Г. В. Ф. Гегеля, автором исследования о К. Гельвеции (1917); перевел на русский язык трактаты Аристотеля «Этика» и «Об истолковании», «Введение в философию» В. Вундта. Под его редакцией вышел «Философский словарь логики, психологии, этики, эстетики и истории философии» (СПб., 1904 и др.).

С. 401. *Лекция V.* – Здесь имеется запись на поле: (Пособия: Victor Cousin, *Fouillée*; Льюис <1 нрзбр>). – См. прим. к с. 186.

С. 402. *...о натуральной религии.* – Рядом с этими словами есть запись на поле: (Натуральная религия).

Во всех различных мифологиях... – Рядом с этим предложением есть запись на поле: (Критика астральн<ой> религии).

С. 405. *«Учитель ... в великую броню».* – Написано простым карандашом рукой той же переписчицы, которая записала весь текст лекций *С.*

С. 407. *...там мы имеем ... темное качество...* – Рядом на поле: *Tamas-Guna.*

С. 408. *...раджагуна...* – Рядом на поле: (*Radschas-Guna*).

С. 411. *...к<а>к переход ч<еловек>а к свободной, нравствен<ной> жизни.* – Под этим последним на л. 19 предложением на поле имеется запись простым карандашом: Аттис и Адонис.

С. 418. *Этот общий смысл вселенной...* – Рядом с этим предложением на поле написано: (Логос).

С. 421. *В учении Эмпедокла ... мир внутренний.* – Заканчивающаяся этим абзацем запись на л. 27 об. занимает чуть более трети страницы. После последнего абзаца проведена короткая горизонтальная черта, под ней написано: Лекция X. Оставшаяся часть л. 27 об., л. 28 – 28 об. не заполнены. Запись на л. 29 начинается заглавием: Лекция XI.

С. 429. *И в Индии, и в Греции...* – Рядом с этим предложением имеется запись на поле: (в Индии касты, в Греции классы).

С. 434. *...является лишенным этой цели.* – Слово «этой» написано на поле.

С. 437. *Лекция 15ая.* – Написано на поле.

С. 440. *Лекция 16ая.* – Написано на поле.

И. В. Борисова

ПРОЩАЛЬНАЯ РЕЧЬ ⟨В. С.⟩ СОЛОВЬЕВА 13 МАРТА 1881 ⟨ГОДА⟩

Автограф неизвестен.

Печатается по писарской рукописи: РО ИРЛИ. 25244 (Бестужев-Рюмин К. Н). Л. 1–4.

Писарская рукопись «Прощальной речи...» содержит вариант лекции *СCC*, читанной *С.* на ВЖК 13 марта 1881 г. Текст записан Костомаровой (переписчицей, которая записала и находящуюся в этой же архивной единице «Публичную лекцию В. С. Соловьева 28 марта 1881 г.»; фамилия устанавливается на основании пометы на полях л. 10 об., сделанной, возможно, самим *С.*).

Литографированное издание варианта этой же речи (см.: Наст. изд. С. 262–265) имеет примечание «С раз<решения> пр<офессора>» (см. описание: Наст. изд. С. 667), что, наряду с самим фактом появления и публичного распространения литографии, свидетельствует о соответствии опубликованного текста авторской воле. Поэтому помещаем данную рукопись в раздел «Приложения».

Публикуемая рукопись написана черными чернилами на плотных листах бумаги, сложенных пополам и вложенных один в другой. По завершении текста после отступа имеется писарская помета: «Записано очень близко – за исключением двух маленьких пропусков, и конечно не так гладко и красиво». Упомянутые пропуски отмечены переписчицей отточиями, которые здесь сохранены.

На основании помет переписчицы можно утверждать, что текст собственно не был переписан с рукописи *С.*, но записывался в момент произнесения лекции, а впоследствии был переписан набело.

Судя по вопросительным знакам, выражающим неуверенность переписчицы и сохраненным в данном издании, можно предположить что переписчица (слушательница *С.*) рассчитывала на авторскую корректуру.

Один из ««маленьких пропусков» был восполнен. Рядом с взятыми нами в квадратные скобки словами «Весь мир во зле лежит» <...> победа наша...» слева на поле переписчица поставила вопросительный знак, поскольку, видимо, не расслышала слова *С.* Эти слова были вычеркнуты простым карандашом, и вместо них тем же карандашом, весьма вероятно – рукой *С.* сделана вставка на поле л. 1 об. – л. 2 («Мы знаем <...> Иоанна V, 19, 5)» (см.: Наст. изд. С. 445).

В рукописи имеются вставки над строкой, которые не отмечаем, поскольку они не свидетельствуют об авторской работе над текстом.

По каким-то причинам (скорее не принципиального свойства, поскольку принципиальные различия между двумя вариантами отсутствуют) *С.* взял за основу опубликованного в итоге текста другую запись речи 13 марта 1881 г., однако данный вариант позволяет устранить допущенные переписчиками неясности в вариантах литографии (см.: Наст. изд. С. 673, 674).

С. 444. *...но во всяком случае* – Исправляем очевидную описку, в оригинале вместо «случае» – «случение».

Дальше этого теоретического противоположения двух миров Платон не пошел... – Слова «двух миров» вписаны над строкой, возможно, рукой *С.*

С. 445. *Мы знаем, что мы от Бога ... и что весь мир лежит во зле.* – 1 Ин. 5: 19.

Всякий рожденный от Бога ... вера наша. – См.: 1 Ин. 5: 4.

Внутренний смысл христианства извращался постепенно: оно завещало человечеству осуществить внутренним процессом сущность его, но этот... – Слово «этот» написано дважды.

С. 446. *...источником их служит высшее, божественное начало...* ... – Здесь, видимо, второй из двух «маленьких пропусков», оговоренных переписчицей (см. выше).

И. В. Борисова

⟨ЛЕКЦИИ, ЧИТАННЫЕ НА ВЫСШИХ ЖЕНСКИХ (БЕСТУЖЕВСКИХ) КУРСАХ В 1882 ГОДУ⟩

Автограф неизвестен.

Печатаются по записям слушательницы ВЖК Е. А. Пельгорской[1]: Лекция 2: РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 1. Л. 43 – 48 об.; Лекция 3: Там же. Л. 49 – 53 об.; Лекция 5: Там же. Л. 54 – 59 об.

Лекция 2 записана черными блеклыми чернилами в тетради, сшитой черной нитью; тетрадь составлена из двойных листов тонкой бумаги с синими линиями. В качестве обложки использован лист той же бумаги (л. 43 – 43 об., 48 – 48 об.). На л. 43 помещено заглавие: «2-я Лекция В. С. Соловьева 3-го февраля 1882 г.». Внизу помечено: Записала Пельгорская. Обратная сторона л. 43 не заполнена. Л. 48 об. заполнен на треть. В рукописи имеются широкие поля. В начале записи есть правка рукой *С.* (см. ниже). Текст заканчивается горизонтальной чертой, свидетельствующей о завершенности записи.

Лекция 3 записана черными чернилами в сшитой красной нитью тетради (л. 50 – 52 об.) из двойных листов той же бумаги, что использована для Лекции 2. В записи оставлены широкие поля. Тетрадь вложена в листы тонкой нелинованной бумаги, первый – л. 4 – 49 об., второй (находящийся вслед за л. 53) – ненумерованный чистый лист. Некогда эти листы составляли двойной лист бумаги, в настоящее время лист на сгибе разорвался от ветхости. На л. 49 написано заглавие: «3[я] лекция В. С. Соловьева», здесь же в нижнем правом углу помета: «Записана Пельгорскою». Запись на «обложке» сделана более яркими черными чернилами, нежели в основном тексте. Л. 53 об. заполнен примерно на две трети. По окончании текста проведена горизонтальная линия, свидетельствующая о законченности записи. Правка в тексте сделана скорее всего рукой Е. А. Пельгорской.

Лекция 5 записана на той же бумаге, что и предыдущие лекции, яркими черными чернилами, имеет широкие поля. Двойные листы вложены друг в друга, образуя не сшитую тетрадь. Л. 54 – 59 об. исполняет роль обложки, на л. 54 написано заглавие: «5[я] лекция В. С. Соловьева», здесь же в нижнем правом углу отмечено: «Зап<исала> Пельгорская». Л. 54 об. не заполнен. На л. 59 – 59 об., образующем заднюю страничку «обложки», запись в верхней четверти л. 59 об.

В рукописи имеется подчеркивание простым карандашом, а также карандашная правка, сделанная, возможно, *С.* (см. ниже).

---

[1] Елизавета Александровна Пельгорская – слушательница ВЖК, впоследствии начальница Ставропольского женского епархиального училища (по сведениям Э. Л. Радлова, см.: *Письма.* 3. С. 36).

В 1881/82 учебн. году *С.* приступил к чтению лекций на ВЖК начиная с последней недели января, поскольку 2-я лекция была прочитана 3 февраля, а *С.* скорее всего читал одну лекцию в неделю. 18 сентября 1881 г. *С.* написал К. Н. Бестужеву-Рюмину: «Невозможность для меня читать в первое полугодие происходит от того, что по разным печальным обстоятельствам личным я все лето не мог ни отдыхать, ни работать, и теперь должен месяца три предаться усиленному писанию <...> Во втором же полугодии я и желаю, и надеюсь читать, и притом на обоих курсах. Прошлый год я остановился на Платоне, и теперь мог бы читать о платонизме и христианстве (Аристотель, стоики etc. отнеслись бы сюда же, поскольку их идеи заполняли философию Платона и вошли в состав неоплатонизма). Это я мог бы читать обоим курсам соединенно, предпославши несколько вступительных лекций, которые для 4-го курса были бы обзором уже пройденного. Читать я намерен во всяком случае бесплатно» (*Письма.* 3. С. 34).

К. Н. Бестужев-Рюмин уже весной 1881 г. предусмотрел для *С.* возможность продолжения преподавания на ВЖК в 1881/82 учебн. году. В официальном ежегоднике ВЖК за 1880/81 год сообщается: «Подробные сведения о распределении предметов по отделениям и курсам, о числе лекций по каждому предмету с указанием гг. профессоров и преподавателей, читающих лекции в нынешнем 1881–82 учебном году, даны в нижеследующих таблицах, в которых показаны и расходы на вознаграждение за лекции. Эти таблицы составлены на основании учебного плана, выработанного Педагогическим советом весною нынешнего года» (Общество для доставления средств Высшим женским курсам. Отчет за 1880/81 год. СПб., 1881. С. 21). В таблице «Словесное отделение» (Там же. С. 23) указано, что по предмету «Философия» проф. Э. Л. Радлов и *С.* читают два курса лекций слушательницам первого курса (500 р.)[2], два курса слушательницам 2-го курса (500 р.), и по два курса слушательницам 3-го и четвертого курсов (1000 р.). Эта запись отличается от записи в отчете за 1879/80 учебн. год (см.: Наст. изд. С. 576), где предметы курсов Э. Л. Радлова и *С.* названы более точно: введение в философию и история философии. Вероятно, весной 1881 г. не было ясно, какой курс будет читать *С.* и будет ли он вообще читать, однако место для *С.* было зарезервировано.

В Отчете за 1881/82 г. (СПб., 1883) приведены данные, отражающие уже не учебный план, а действительное положение дел. В таблице «словесное отделение» (с. 9) *С.* не упоминается, из нее выясняется, что Э. Л. Радлов прочитал 2 курса по философии слушательницам первого

[2]В 1881/82 учебн. году на заседании соединенного Собрания Педагогического совета и Комитета Общества для доставления средств было принято решение об уменьшении платы за профессорские лекции с 300 р. за годовой час до 250 р. из-за тяжелого финансового положения ВЖК (см.: Общество для доставления средств Высшим женским курсам. Отчет за 1880/81 год. С. 10).

курса и получил 500 р. Следовательно, в 1882 г. *С.* читал бесплатно. Решение *С.* читать лекции бесплатно было обусловлено, видимо, прежде всего неурочным началом курса и предвидимым неопределенным временем его окончания. Но решение *С.* вполне вписывалось в существовавшую практику пожертвований в пользу ВЖК: «Отношение членов педагогического совета к материальному положению курсов не ограничилось одним только сокращением гонорара <...> Мы видим членов этой достойной корпорации в числе жертвователей на курсы. Так, например, в 1880–81 уч. году поступило пожертвование от гг. профессоров: Билибина – 600 руб., Боргмана – 300 р., Поссе – 300 р., Бекетова – 200 р., Тихомандритского – 200 р., Янсона – 25 р., Некрасова – 25 р. Наконец, не говоря уже о чтении публичных лекций в пользу курсов (например, профессорами Бутлеровым и Боргманом), некоторые из профессоров прямо отказываются от части гонорара в пользу курсов» (*Песковский М. Л.* Университетская наука для русских женщин // Русская мысль. 1886. № 12. С. 11 (прим.)).

И. И. Лапшин сообщает: «Программа его (*С.* – *Ред.*) курса в 1882 году была следующая: I) Жизненный смысл христианства. II) Общие замечания о религиозно-философском развитии древнего мира. Несколько слов о мистериях. III) Христианство и иудейство. IV) Умозрения Востока и их влияние на иудейство. Каббала. V) Платоническая философия. Аристотель и стоики как дополнение платонизма. VI) Древнееврейская теософия. VII) Филон иудейский. Неоплатонизм. VIII) Неоплатонизм. IX) Гнозис и манихейство. X) Платоническое христианство. XI) Рационализм и натурализм как реакция христианского начала против платонизма. XII) Условия истинного христианства. – Лекции Вл. С. Соловьева по философии религии возбудили величайший интерес, чему причиною были, конечно, глубина и оригинальность мысли лектора, в связи с убежденностью речи, запечатленной искренностью и вдохновением. К глубокому огорчению слушательниц Соловьева, его пребывание на Курсах было весьма непродолжительным. Философское преподавание с кафедры сделалось для Соловьева, по независящим от него обстоятельствам, недоступным навсегда, и русская молодежь была лишена возможности испытывать на себе непосредственно то благотворное влияние, которое оказывал на нее Соловьев на лекциях и в беседах» (С.-Петербургские Высшие женские курсы за 25 лет. 1878–1903. Очерки и материалы. СПб., 1903. С. 4–5).

По-видимому, в 1882 г. *С.* прочитал на ВЖК 5 лекций. Сохранились вторая, третья и пятая лекции. Вторая была прочитана 3 февраля, что выясняется из ее заглавия в записи Е. А. Пельгорской (см. выше). Судя по записной книжке К. Н. Бестужева-Рюмина[3], *С.* читал по одной лекции

[3] Благодарю Н. В. Котрелёва за возможность ознакомиться с заметками о *С.* в записных книжках К. Н. Бестужева-Рюмина 1882 г.

в неделю, что подтверждается его намерением читать одновременно 3 и 4-му курсам (см. выше). Однако при сравнении заметок в ежедневнике Бестужева-Рюмина и нумерации лекций в записях Пельгорской обнаруживается несоответствие. Бестужев-Рюмин отмечает, что *С.* читал 3, 10, 17 и 24 февраля (РО ИРЛИ. Р. I. Оп. 2. № 254. Л. 27, 30, 34, 37). Дата первой лекции 1882 г. Бестужевым-Рюминым не записана. Вторая лекция, судя по ее заглавию в записи Пельгорской, состоялась 3 февраля. Третья лекция, которая «произвела волнение» (Там же. Л. 30), состоялась 10 февраля. Дошедшая до нас 5-я лекция (по нумерации Пельгорской) была посвящена каббале и, судя по записи Бестужева-Рюмина, состоялась 17 февраля. В таком случае неясно, каково было содержание не сохранившейся 4-й лекции и когда она состоялась. Бестужев-Рюмин отмечает о лекции 24 февраля, что она была посвящена Филону Александрийскому (Там же. Л. 37). Среди лекций, сохранившихся в записи Пельгорской, лекции на эту тему нет, а кроме того, следуя нумерации Пельгорской, она оказывается 6-й, поскольку 17 февраля 5-я лекция была посвящена каббале. Приходится думать или об ошибочности нумерации лекций у Пельгорской, или о том, что однажды *С.* прочитал 2 лекции в неделю (возможно, 2 и 3-я или 3 и 4-я), но сведений об этом нет. Лекции прервались в конце февраля 1882 г. с отъездом *С.* из Петербурга 1-го марта или накануне этого дня. Последняя лекция на ВЖК была прочитана 24 февраля, а в Петербургском университете[4] – 25 февраля 1882 г. 1 марта Бестужев-Рюмин записывает: «Панихида по Александре II на курсах. ... Соловьев уехал» (Там же. Л. 44). Отъезд *С.* был внезапным: «Я совершенно неожиданно для самого себя уехал из Петербурга, так что не успел с Вами проститься» (Письмо *С.* к А. Г. Достоевской от 6 марта 1882 г., цит. по: *Стихотворения. Эстетика.* С. 518). Знакомый *С.*, друг С. А. Толстой и С. П. Хитрово писатель Б. М. Маркевич писал М. Н. Каткову, что *С.* уехал, «испуганный предложениями, сделанными ему нигилистической партией из редакции газеты *Светоч*, которой для чего-то понадобилось его имя и которая рассчитывала на его сочувствие на основании известной его выходки против казни цареубийц[5]» (НИОР РГБ. Ф. 120. Ед. хр. 10. К. 8. Л. 7 об. – 8).

---

[4] См.: [*Соловьев В. С.*] Последняя лекция Владимира Сергеевича Соловьева в С.-Петербургском университете в 1882 г. (Лекция 25 февраля). [СПб., 1882]. – Название лекции приводится в начале текста: Жизненный смысл христианства. Тема последней лекции в Петербургском университете совпадает с первым пунктом программы курса *С.* на ВЖК в 1882 г. (см. выше).

[5] Имеется в виду призыв *С.* о помиловании цареубийц, обращенный к Александру III и высказанный в ходе публичной лекции 28 марта 1881 г. «О ходе русского просвещения в настоящем столетии» (см. отсылку: Наст. изд. С. 724; подробнее: Наст. изд. Т. 5). Более подробных сведений о содержании «предложений» газеты «Светоч» (1882–1885), издававшейся В. Ярмонкиным, в настоящее время не находится.

С. не успел проститься и с директором ВЖК. О небеспричинности своего внезапного отъезда *С.* сообщил ему некоторое время спустя в самом общем виде: «Я уехал отчасти по нездоровью, главное же по некоторым другим причинам, о которых расскажу при свидании. Этими же причинами объясняется и внезапность моего отъезда». Здесь же *С.* пишет о дальнейших планах: «Не думаю возвращаться к преподавательской деятельности; поэтому и с предложением меня в университет прошу Вас повременить[6]. Теперь буду много писать и печатать, уста же разверзать только в чрезвычайных ситуациях, ибо в многоглаголании несть спасения» (*Письма.* 3. С. 35). Вслед за этим, вероятно, в ответ на письмо К. Н. Бестужева-Рюмина, *С.* извещает его еще более категорично: «Я решился оставить преподавательскую деятельность не из одного желания досуга для философских писаний; но и по другим более для меня обязательным причинам, которые делают мое решение бесповоротным <...> Пельгорская писала мне по поводу лекций; отвечу ей особо» (Там же. С. 36)[7].

К систематической преподавательской деятельности *С.* после февраля 1882 г. не возвращался.

ЛЕКЦИЯ 2

С. 448. *С Христа же смысл жизни [леж<ит>] находится в ней самой: истина понимается как [действительное] деятельное осуществление в самой жизни того, что [она] есть в [самой своей] – [дей-*

---

[6] *С.* читал лекции в С.-Петербургском университете в качестве приват-доцента. Видимо, в 1882 г. он еще не отказался от мысли об экстраординатуре.

[7] Цитированные письма не датированы; издатель писем *С.* Э. Л. Радлов отнес их к 1881 г. На наш взгляд, они были написаны в марте – ранее 3 апреля 1882 г. Основываемся на нескольких обстоятельствах. Прежде всего, о написании писем следом друг за другом свидетельствует их тематическая и интонационная связь. *С.* пишет о решении не возвращаться более к преподавательской деятельности, причем во втором письме пишет о бесповоротности своего решения. Само по себе это заставляет думать, что письма были написаны именно в 1882 г., когда *С.* закончил преподавательскую деятельность на ВЖК и в Петербургском университете. Если бы письма относились к 1881 г., это означало бы, что *С.* изменил свое «бесповоротное решение», однако сведений о таком событии, как и объяснения его причин (если бы оно действительно произошло) самим *С.*, не имеется. Кроме того, во втором письме *С.* пишет об оттисках *ЧБ*, которые просит «раздать <...> желающим или уничтожить» (Там же. С. 36). А в записной книжке Бестужева-Рюмина отмечено, что 31 марта, 1 и 3 апреля 1882 г. «разбирали девицы и студенты экземпляры книги Соловьева» (РО ИРЛИ. Р. I. Оп. 2. № 254. Л. 59, 63). Очевидно, речь идет об оттиске *ЧБ*, закончившихся печатанием в *ПО* в сентябре 1881 г. и, видимо, вскоре вышедших отдельным изданием. Упоминание о Пельгорской во втором письме не может однозначно свидетельствовать о его написании весной 1881 г., поскольку эта слушательница записывала не только, как можно предположить судя по почерку, (частично) курс 1880/81 гг., но и лекции 1882 г. (см. выше).

ствительное], [она], [самой своей] – Зачеркивания рукой *С.*; слова «деятельное» и «самой» вписаны *С.*

[Потому-то в христианстве ... признается злым началом] – Вычеркнуто *С.*

Для древнего миросозерцания ... с самой материей – Вписано на поле вместо вычеркнутого фрагмента (см. выше) рукой *С.*

С. 449. *...вся жизнь ... философа ... постоянное умирание.* – Ср.: «Те, кто подлинно предан философии, заняты на самом деле только одним – умиранием и смертью» (Платон, Федон 64а, цит. по: *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 14; Пер. С. П. Маркиша).

С. 450. *Без Христа разум как нечто случайное...* – Слово «как» вставлено над строкой простым карандашом скорее всего Е. А. Пельгорской.

Точно [так же] то же случилось и тогда... – «Так же» исправлено на «то же» простым карандашом, «случилось» вписано над строкой простым карандашом скорее всего Е. А. Пельгорской.

С. 451. *На этом моменте развития остановилась Индия.* – Предложение вписано над строкой Е. А. Пельгорской.

С. 452. *... в египетской Триаде.* – См. общую формулировку: «<...> принцип триад, по которому бог с супругой и сыном признавался как бы одним целым: сын считался проявлением отца, с которым отождествлялись отцы других триад, равно как с матерью и сыном – матери и сыновья. Тожество отца с сыном, выразившееся в дикой формуле, называвшей того или другого бога "супругом матери", было выражением божественной вечности и бесконечности» (*ЭС.* Т. 22. 1894; ст. «Египет», разд. Б. А. Тураева «Религия египтян»). Наиболее универсально почитаемую триаду богов представляли Осирис, Исида и их сын Гор, миф о которых восстанавливает Плутарх в трактате «Об Исиде и Осирисе». Концептуальные переосмысления триадичности египетского пантеона предпринимались в известных *С.* источниках, см.: *Хрисанф*, еп. Религии древнего мира в их отношении к христианству: историческое исследование. СПб., 1875. Т. 2: Религии Египта, семитических народов, Греции и Рима. С. 102 сл.); *Шеллинг Ф. В. Й.* Философия откровения. СПб., 2000. Т. 1 С. 484 сл.; Пер. А. Л. Пестова.

С. 453. *...на которое указывает этот символ...* – Слово «этот» вписано Е. А. Пельгорской простым карандашом на полях.

То же, что сказали мы... – «Мы» вписано Е. А. Пельгорской простым карандашом на полях.

С. 454. *...или же, как в буддизме, ей придавалось значение (?).* – Вопросительный знак – в скобках на полях.

ЛЕКЦИЯ 3[a]

Была прочитана 10 февраля 1882 г. через неделю после второй лекции. К. Н. Бестужев-Рюмин отметил в записной книжке 10-м числом: «лекция Соловьева – спорная; произвела волнение» (РО ИРЛИ. Р. I. Оп. 2. № 254. Л. 30). На лекцию откликнулась еврейская пресса. 18 февраля «Русский еврей» сообщил: «Нам передают, что известный молодой ученый философ проф. В. С. Соловьев в целом ряде лекций, читанных им на днях на высших женских курсах, коснулся, между прочим, того, что евреи внесли в общую сокровищницу наук и искусств, и в сильных выражениях отозвался о той черной неблагодарности, каковою являются недавние погромы еврейского населения. Почтенный лектор призвал русское общество в лице молодого поколения к сближению с евреями, которые много могут дать русскому народу, если им протянута будет братская рука. Лекции г. Соловьева производили сильное впечатление. – Мы слышали также, что г. Соловьев прочтет несколько лекций по этому же предмету в здешнем университете, которые в скором времени будут напечатаны в виде отдельной статьи в одном из наших журналов» (Русский еврей. 1882, 18 февр. № 8. Стлб. 301; рубр.: Нам пишут). В цитированном сообщении говорится о нескольких лекциях *С.* на ВЖК, т. е. по крайней мере о 3-й и 5-й (согласно нумерации Е. А. Пельгорской), чем подтверждается, что обе они уже были прочитаны ранее 18 февраля. Упоминание о том, что *С.* говорил на ВЖК о еврейских погромах, не означает, что запись Е. А. Пельгорской неточна: в Петербургском университете *С.* говорил о погромах в беседе со студентами после лекции (см.: Русский еврей. 1882, 26 февр. № 9. Стлб. 346).

Лекцию на ту же тему *С.* прочитал в Петербургском университете 18 февраля, о чем 19 февраля сообщалось в заметке, упоминавшей и лекцию на ВЖК: «Наш молодой философ г. В. Соловьев в среду 11 февраля[8] на Бестужевских курсах и сегодня в университете читал лекции, в которых, говоря о значении евреев в истории философии, между прочим коснулся и современного их положения и в самых горячих выражениях высказался против господствующих ныне в России антиеврейских тенденций. Мы постараемся впоследствии более подробно ознакомить наших читателей с содержанием этих двух лекций» (Недельная хроника Восхода. 1882, 19 февр. № 8. Стлб. 184; рубр.: Петербургская летопись; Без подп.). Неделю спустя в «Недельной хронике...» был опубликован подробный отчет сразу об обеих лекциях *С.*, который воспроизводим полностью:

---

[8] Считаем заметку К. Н. Бестужева-Рюмина в ежедневнике более надежным основанием для установления даты 3-й лекции – 10 февраля, т. е. через неделю после предыдущей лекции, состоявшейся, согласно записи Е. А. Пельгорской и записной книжке Бестужева-Рюмина, 3 февраля.

«В своих лекциях, о которых мы упомянули в прошлый раз, проф. Соловьев между прочим сказал, что евреи были и будут избранным народом божиим и потому Христос мог появиться только в среде евреев. Свойство избранного народа должно иметь свое основание в самых национальных особенностях евреев, в их национальном характере. Здесь прежде всего мы встречаемся с развитием положительной личности, с развитием самодеятельности среди еврейства. Из всех народов древнего мира только у евреев личность человека имела высокое и положительное значение. Евреи, как и другие народы древности, исходили из точки недовольства природной жизнью, но в то время как индусы не находили другого исхода этому недовольству как отрицание жизни, а эллины старались уйти из жизни в идеальный мир, в созерцательность, иудеи задались решительной задачей пересоздать этот мир, вследствие чего у них человеческое начало получает характер не теоретический, а деятельный. Основою этой творческой деятельности, вообще национального характера евреев была вера, т. е. та, что создает положительную личность. Одно изречение Талмуда гласит: "Всё находится во власти Бога за исключением истинной религии, веры". Действительно, вера человека в Бога должна быть свободною, потому что она иначе не будет верою. Таким образом в вере заключается основание свободы личности. Иудеи оказались свободны от того религиозного каннибализма, который лежит в основе всех первобытных религий, они поверили в Бога как в бесконечную силу добра и правды, которая через свободное подчинение ей человека должна быть осуществлена в мире, в природе, и этим свободным отношением к Богу определяется вся судьба еврейского народа... Ни один народ, исключая евреев, не был истолкователем своей истории. Для всех история была бессмысленным фатализмом, в котором человек не принимал участия. Буддизм, признавая свободу человека, подчинил ее учению о метемпсихозе, и потому самая свобода превратилась в фикцию. В Греции всё, даже судьба богов, определяется роком. У евреев же даже связь индивида с нациею не уничтожала его самостоятельности, личности. Солидарность у евреев была не только солидарностью расы, но солидарностью идеи. У евреев не было рабства и никаких привилегий. Каждый израильтянин сын божий и наследник царства божия. Эта любовь к свободе была распространена и на иноземцев, и они не могли быть рабами у израильтян далее известного срока... Таким образом миросозерцание евреев осуществлялось в их исторической жизни и определялось верой в Бога. Другая особенность еврейского характера – материализм вовсе не находится в противоречии с этой коренной чертою его, потому что этот материализм был не философский материализм эллинов – а коренился в самом стремлении к осуществлению царства божия на земле.

Соединяя эти две характерные черты еврейской национальности – их веру и их материализм – профессор ими и объясняет факт появления Христа среди евреев, т. е. реальное проявление божества, а вместе с тем

в них же он и усматривает причину того, что евреи отвергли Христа, сказавшего, что царство его не от мира сего.

Но вызванное этим обвинение евреев в грубом материализме неосновательно, так как в сущности и христиане ждут царствия Божия, и царства не только духовного, но воплощения Божия в материальном мире.

Следовательно, разница тут между евреями и христианами несущественная и заключается только в том, что последние для осуществления царства Божия считают необходимым отречение от материального начала, чтобы после тем вернее вернуться к нему, чего евреи понять не могли вследствие своей неспособности к отвлеченному мышлению (?).

В дальнейшем развитии своей идеи профессор указал на те стороны русского и еврейского религиозного характера, которые, по его мнению, непременно требуют их совместного шествия и полного слияния.

"В последнее время, закончил профессор свою лекцию, обнаружился антагонизм между евреями и русскими. При этом явились многие, предлагающие русским отделаться от еврейства. Я думаю, что помимо всяких мистических соображений, а просто даже с точки зрения здравого смысла, это предложение бессмысленно уже по тому одному, что осуществление его невозможно. Подобным внешним образом антагонизм этот уничтожен быть не может. С одной стороны, и Россия слишком велика для того, чтобы евреи могли проглотить ее, с другой – и евреи слишком сильны, чтобы можно было безнаказанно от них отделаться. Достаточным примером этого служит Испания. Итак, уже по самой "необходимости обоим народам надобно иным способом уладить свой антагонизм". И то, что я сказал о национальном характере евреев и русских, кажется, дает право надеяться на возможность соединения их между собою, не только механического, а полного взаимного примирения двух одинаково важных и мощных народов"»

(Недельная хроника Восхода. 1882, 26 февр. № 9; рубр.: Петербургская летопись; Без подп.).

Данный отчет показывает, что лекции *С.* о еврействе на ВЖК и в Петербургском университете по содержанию были весьма близкими.

Отчеты о лекции, прочитанной *С.* в Петербургском университете 18 февраля, опубликовал А. Л. Флексер (Волынский), см.: Лекция проф. В. С. Соловьева // Русский еврей. 1882, 26 февр. № 9. Стлб. 344–346; Подп.: -Ъ[9]; *Флексер А.* Историческая роль еврейства: лекция, читанная профессором Соловьевым в актовой зале С.-Петербургского университета 13-го февраля[10] // Рассвет. 1882, 26 февр. № 9. Стлб. 335–337.

---

[9] Автор назван Е. А. Голлербахом, см.: *Голлербах Э. Ф.* Встречи и впечатления. СПб., 1998. С. 478.

[10] Опечатка; в обзоре той же лекции, помещенном в «Русском еврее», А. Л. Волынский указывает верную дату: 18 февраля.

Сообщения Волынского подтверждают значительное сходство содержания 3-й лекции, прочитанной на ВЖК, и университетской лекции *С.*

В газетных отчетах сообщается о беседе *С.* со студентами после лекции – такова была его обычная практика и на ВЖК, и в Петербургском университете (см.: Наст. изд. С. 583). «В дальнейшей беседе с студентами после лекции профессор, на вопрос одного из них, указал на предоставление евреям равноправности как на лучшее средство к слиянию. Относительно же последних погромов он выразился, что это не дело русского народа, а подонков общества, и что если бы это было делом русского народа, то ему, профессору, стыдно было бы называться русским» (Недельная хроника Восхода. № 19. Стлб. 213). «В беседе был затронут вопрос о значении последних погромов для решения еврейского вопроса. Г. Соловьев назвал эти погромы взрывом стихийных страстей народа и не считал возможным делать из них каких бы то ни было заключений о действительном характере отношений между народами – еврейским и русским. Отвечая на вопрос одного из студентов: "Что делать?", – лектор ответил, что он видит единственно разумное решение еврейского вопроса в полном равноправии и безусловно-гуманном отношении русской интеллигенции к еврейству» (Русский еврей. № 9. Стлб. 346).

Содержание послелекционных бесед отражало социальные обстоятельства, которые подтолкнули *С.* к указанию в лекциях на действительные исторические события («В последнее время обнаружился антагонизм между евреями и русскими»: Наст. изд. С. 454). *С.* имел в виду ряд погромов, прокатившихся по местам проживания евреев в 1881–1882 гг., и вызвавшие их обстоятельства. Приведем одну из многочисленных характеристик событий тех лет: «Продолжающиеся вот уже 15-ть месяцев[11] дневные разбои, грабежи и насилия над личностью евреев, опозорившие Россию в глазах всего цивилизованного мира, нельзя приписать внезапному взрыву народного гнева на евреев за их эксплуататорскую экономическую деятельность, как некоторые до сих пор продолжают утверждать. Нет, они явились результатом искусственно вызванного антиеврейского движения, вполне, до мельчайших деталей организованного и обставленного всеми нужными средствами для достижения задуманной цели. Нет ни малейшего сомнения, что в России, в подражание Германии или, лучше сказать, Пруссии, только на свой лад и с своим своеобразным отпечатком, образовалось нечто вроде антиеврейского согласия, адептами которого сделались лица разных сословий, в том числе даже многие представители власти, как провинциальной, так и центральной. Негласный, но терпимый союз этот несомненно обладает и денежными средствами, без которых ничего нельзя было бы сделать.

[11] Последний погром на момент написания цитируемой записки произошел 15 августа 1882 г. в г. Пренах Сувалкской губернии (об этом имеется прим. в цит. источнике: С. 91).

<...> это предположение <...> основывается на следующих фактах и соображениях.

А. До возникновения антисемитической лиги в Германии евреи терпели, правда, от ограничения своих гражданских прав, но систематических нападок на них в печати и массовых посягательств на их личность и имущество не было. – Б. <...> дело началось газетной травлей. Три газеты: "Новое время", "Новороссийский телеграф" и "Киевлянин", конечно, небезвозмездно в течение довольно продолжительного времени почти в каждом нумере помещали иногда по несколько статей, заключавших в себе самые ожесточенные нападки, огульные обвинения, инсинуации, глумления, предвещания кровавой расправы, направленные без исключения против всей массы 3-х миллионного еврейского населения в России. <...> ни административная, ни судебная власть не обратили ни малейшего внимания на подобное всенародное нарушение закона (ст. 1036 Улож. о Наказ. изд. 1866 г.), воспрещающего возбуждать в печати вражду в одной части населения государства против другой; или в одном сословии против другого, и никакие меры к обузданию этой систематической травли не были приняты. А как печать у нас находится вообще под бдительным надзором администрации и две из упомянутых газет ("Киевлянин" и "Новороссийский телеграф") состоят еще сверх того под цензурою, а "Киевлянин" получает даже субсидию от казны, то русское общество и народ не могли смотреть на эту травлю иначе как на совершаемую с одобрения администрации.

В. Громадное большинство погромов <...> произошло в городах, местечках и селениях, лежащих вдоль по линиям железных дорог или находящихся в близком от них расстоянии. Совершались они везде по одинаковому шаблону, в известном порядке. Некоторое время до погрома обыкновенно среди населения города становилось известным, что в такой-то день будет погром. Встревоженные евреи доводили об этом до сведения начальства; им советовалось держаться смирно и сидеть по домам, но никаких предупредительных мер не принималось. В назначенный день по железной дороге приезжала, конечно, не за свой счет шайка великорусских оборванцев, напаивалась опять-таки не за свой счет достаточно водкой и под предводительством полуинтеллигентных коноводов, имевших заранее заготовленные списки еврейских квартир и торговых помещений, с гиком и свистом бросалась на разгром. Шайки эти получили потом на юге характерную кличку "босой команды". Так было в Елисаветграде, Киеве и в большинстве городов, подвергшихся беспорядкам. <...> Во время первых погромов местная городская и сельская чернь сначала дивилась, присматривалась и, так сказать, приучивалась, потом стала понемногу принимать участие в грабеже и наконец, усвоив себе все приемы, стала совершать разбои самостоятельно, не нуждаясь более в почине "босой команды". Для возбуждения крестьян тайные агитаторы придумали хитрую уловку: они читали пред мужиками подходящие статьи "Киевлянина", "Новороссийского телегра-

фа" и "Нового времени", объясняя, что это указы, разрешающие бить и грабить евреев, но будто бы необнародованные подкупленным евреями начальством. Евреи, решавшиеся на самооборону, подвергались арестам и наказаниям. Внушители же и верховоды беспорядков до сих пор остаются необнаруженными. Все эти вполне достоверные факты ясно свидетельствуют, что антиеврейские беспорядки были не результатом народной вспышки, а делом подготовленным, организованным и дисциплинированным лицами тех классов общества, которые стоят выше простого народа.

Г. Если бы многие из представителей власти в провинции, даже из крупных, не были сами причастны противоеврейскому движению, то был бы немыслим тот необъяснимый иначе факт, что в благоустроенном государстве в продолжение столь продолжительного времени начальство, зная каждый раз о готовящихся беспорядках, допускало заставать себя врасплох и не предпринимало никаких предупредительных мер. Эта мысль находит себе подтверждение в противоположном факте, что в северозападных губерниях, где евреев столь же много, не случилось ни одного погрома вследствие твердого, энергического заявления генерал-губернатора начальникам губерний, что он в подведомственном ему крае никаких беспорядков не потерпит. <...> Бездействие местных властей может быть объяснено тем, что, кроме принадлежности их к антиеврейскому согласию, вероятно существовали еще конфиденциальные распоряжения тогдашней администрации, возбранявшие принятие энергических мер к подавлению беспорядков; иначе власти эти не решились бы нарушить ясный закон (п. 8 и 17 правил о призыве войск для содействия гражданским властям. Прилож. к ст. 541, т. II, ч. I Общ. губ. учрежд., изд. 1876 г. и по Продолж. 1879 г.). Есть однако достоверные факты, свидетельствующие о нечто гораздо худшем, нежели простое бездействие» (Антиеврейское движение в России в 1881 и 1882 г. (Из записки, предназначенной для Паленской Комиссии» / Предисл. и публ. С. М. Дубнова // Еврейская старина. 1909. Вып. 1. С. 91–93). См. также: Материалы для истории еврейских погромов в России. Т. 2. Восьмидесятые годы. (15 апреля 1881 г. – 29 февраля 1882 г.) / Под ред. и со вступ. ст. Г. Я. Красного-Адмони. Пг.; М., 1923; *Дубнов С. М.* Евреи в России и Западной Европе в эпоху антисемитской реакции. Кн. 1. Евреи в России в царствование Александра III. (1881–1894). М.; Пг., 1923 (здесь же – о политике Александра III, приведшей к обострению антисемитизма).

Мнение *С.* о необходимости дать евреям равные права было вызвано российскими ограничительными законами о евреях, см.: *Оршанский И. Г.* Русское законодательство о евреях. СПб., 1877.

Наиболее полное выражение основные идеи, впервые сформулированные *С.* в публикуемой 3-й лекции на ВЖК 1882 г., получили в статье «Еврейство и христианский вопрос» (впервые: *ПО.* 1884. № 8, 9; отд. изд.: М., 1884; см. также: *СС*[2]. 4. С. 135–185).

С. 455. *«Всё находится во власти Бога ... веры».* – Ср. контекст в популярной работе о Талмуде: «То "царствие небесное", о котором говорит постоянно Талмуд <...> христианство сообщило всей пастве, даже прокаженным. Не наше дело здесь рассматривать плоды, которые это принесло всему миру. Но нельзя достаточно часто и энергично протестовать против того колоссального заблуждения, будто Бог любви вдруг последовал за Богом мести. "Люби ближнего, как самого себя" – это предписание *Ветхого* Завета, как это сам Христос учил своих учеников. "Закон" <...> был развиваем до самых крайних – может быть, даже весьма тягостных – мелочей, но всё это только относительно внешних деяний и поступков. Но "вера сердца" – догмат, на который особенно налегал апостол Павел – была нечто такое, что фарисеи ставили гораздо выше этого закона. Есть что-то такое, говорили они, что нельзя предписать никаким законом и что, однако, выше всех законов. "Всё – гласит одно их изречение – в руках Божиих, кроме только самого богопочитания"» (*Дейтш Э.* Талмуд / Пер. с 7-го изд. А. Е. Ландау. 2-е изд. СПб., 1877. С. 56–57; перв. рус. изд.: 1870). По сообщению Ф. Б. Геца, с которым *С.* познакомился в 1879 г., философ в начале 1880-х годов «приступил к изучению подлинника св. писания», а впоследствии: «Чем глубже он изучал св. писание и особенно чем больше углублялся в новый завет, тем ему яснее становилось, что для полноты понимания Библии необходимо ближе познакомиться с идейным миром талмудических мудрецов, из среды которых вышли первые и главные основатели христианства, и Вл. С. взялся за изучение Талмуда. Он прошел у меня трактаты: "Абот", "Абода-зара", "Иома", "Сукку" – и неутомимо много читал о талмудической письменности по вторым, преимущественно немецким источникам» (*Гец Ф. Б.* Об отношении Вл. С. Соловьева к еврейскому вопросу // *ВФП.* 1901. Кн. 56 (1). С. 165, 166 (1-я паг.)). См. позднейшую работу *С.*: Талмуд и новейшая полемическая литература о нем в Австрии и Германии // Русская мысль. 1886. № 8. С. 122–146 (2-я паг.); также: *СС*[2]. 6. С. 3–32.

С. 456. *«мы не будем останавливаться ... видеть и трогать руками».* – В точности такого фрагмента в диалогах Платона найти не удалось. Ср. ближайшие соответствия, относящиеся к критике материализма: «Они утверждают, будто существует только то, что допускает прикосновение и осязание» (Платон, Софист 246а, цит. по: *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 314; Пер. С. А. Ананьина); «...всячески настаивали бы, что то, чего они не могут схватить руками, вообще есть ничто» (Софист 247с, цит. по: Там же. С. 315); «Оглянись же как следует, дабы не подслушал нас кто-нибудь из непосвященных. Есть люди, которые согласны признать существующим лишь то, за что они могут цепко ухватиться руками, действиям же или становлениям, как и всему незримому, они не отводят доли в бытии» (Платон, Теэтет 155е, цит. по: Там же. С. 208; Пер. Т. В. Васильевой).

С. 457. *...с властью «не от мира сего».* – Ср.: «Царство мое не от мира сего» (Ин 18:36).

...будет «Бог всяческая во всех». – Ср. в Синодальном переводе: «да будет Бог всё во всём» (1 Кор 15, 28).

И. В. Борисова

ЛЕКЦИЯ 5[a]

Прочитана 17 февраля 1882 г. В этот день К. Н. Бестужев-Рюмин отметил в записной книжке: «... Лекция Соловьева о Каббале. ...» (РО ИРЛИ. Р. I. Оп. 2. № 254. Л. 34). Лекция содержит первое опубликованное (в данном случае – публично высказанное) суждение *С.* о каббале. Подробнее об интересе *С.* к еврейской мистике, восприятии им каббалы и соответствующей терминологии см.: *Бурмистров К. Ю.* Владимир Соловьев и Каббала. К постановке проблемы // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 год / Под ред. М. А. Колерова. М., 1998. С. 7–104. Впоследствии *С.* посвятил специально каббале две небольших работы: Каббала // *ЭС*. Т. 26. 1894); [Предисловие к книге Д. Г. Гинцбурга] Каббала, мистическая философия евреев // *ВФП*. 1896. Кн. 33. С. 277–279 (2-я паг.); *СС*[2]. (12). С. 332–334. В последней из них дается общая характеристика каббалы, которая может объяснить как интерес *С.* к каббале, так и некоторые устремления его собственной ранней метафизики: «Каббала не есть продукт ни средневекового, ни александрийского мышления. Неизгладимую печать ее древнееврейского происхождения и существенное отличие ее от неоплатонического учения мы видим в особом первобытном реализме и цельном монизме этого своеобразного миросозерцания. Характерное для всей греческой философии и вполне сохранившееся в неоплатонизме противуположение между миром умопостигаемых сущностей, областью истинного, подлинного бытия, и миром материальных явлений – это дуалистическое противуположение совершенно отсутствует в каббале: для нее материальный мир есть только последняя крайняя степень реализации или воплощения истинно сущего. И все четыре мира, признаваемые каббалой (мир сияния, мир творчества, мир созидания и мир делания) суть только четыре главные степени этой реализации одного и того же абсолютного содержания. Тогда как в неоплатонизме постепенный переход от сверхсущего Единства или Блага чрез мир умов и идей к миру душ и тел понимается только с отрицательной стороны, как нисхождение, помрачение, падение, – каббала видит здесь и положительную сторону: завершение, воплощение истины до конца, осуществление полноты бытия. И в высших мирах ничто не мыслится отвлеченно, а все представляется в своем конкретном образе, имеющем соотносительный, идеально и реально с ним связанный образ в мире низшем. Во всех мирах, кроме единства содержания, утверждается также и единство общей формы, и эта единая,

всеобъемлющая форма есть форма *человеческая.* Человеку на земле соответствует человек на небесах, и все основные человеческие элементы и отношения гармонически осуществляются на различных степенях мироздания, по которым, как по Иаковлевой лестнице, сходят и восходят небесные силы. Эта идея человека как абсолютной и всемирной формы, совершенно чуждая греческой философии, есть подлинная библейская истина <...> Реально-мистическая связь всего существующего как воплощения единого абсолютного содержания – вот исходная точка или основной принцип каббалы; сознательный и систематический антропоморфизм – вот ее завершение» (*ВФП.* 1896. Кн. 33. С. 277–279).

С. 461. *Она является в форме Заруана Аракана, беспредельного пространства и бесконечного времени. Однако...* – Предложение и слово «Однако» вписаны над строкой и на полях, вероятно, Е. А. Пельгорской. Зерванизм (зурванизм, зурванистский зороастризм) – направление в персидском зороастризме (I тыс. н.э.), в основе которого лежало монотеистическое учение о Бесконечном Времени (Зурван Акарана), от которого исходят два начала – Добро и Зло, Свет и Тьма, Ахура Мазда (Ормузд) и Ангро Маньо (Ариман).

Высшие духи назывались Амеша спента... – Амеша спента (*авест.* букв. «бессмертный щедрый» или «бессмертный святой») – в зороастрийской мифологии шесть (иногда семь) первых эманаций, или искр, изошедших из Ахура Мазды.

С. 462. *Основные опоры ... религиозного миросозерцания персов... служит Каббала.* – Идею о том, что наиболее важные концепции еврейской каббалы были заимствованы из персидских (зороастрийских) источников, высказывал один из пионеров изучения еврейской мистики Адольф Франк в книге «La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux» (P., 1843; см.: P. 266–294). *С.* был хорошо знаком с этой книгой, которая в XIX веке стала наиболее влиятельным научным изложением каббалистического учения. Стоит отметить, что уже в 1843 г. по-русски вышла рецензия на эту книгу под названием «Каббалистика» (*ОЗ.* Т. 23. Ч. 8. С. 26), а в начале 1870-х годов в казанском журнале «Православный собеседник» появился сокращенный и в некоторых местах значительно измененный русский перевод этой книги, выполненный Н. П. Соколовым: Каббала или религиозная философия евреев // Православный собеседник. 1870. Т. 2, 3; 1872. Т. 1; 1873. Т. 1); в 1873 г. этот текст вышел отдельным изданием (Каббала или религиозная философия евреев. Казань, 1873).

...универсальное значение иудейства ... послужило подготовлением к христианству. – Представление о том, что каббалу как систему взглядов отличает универсализм и что она не только не противоречит, но и в своей глубине полнее выражает христианскую истину, чем само историческое христианство, разделяли многие христианские каббалисты конца XV – XVIII в. См.: *Burmistrov K.* The Christian Kabbalah and Jewish

Universalism // От Библии до постмодерна: статьи по истории еврейской культуры. М., 2009. С. 150–176; *Coudert A.* The Kabbala Denudata: Converting Jews or seducing Christians // Jewish Christians and Christian Jews. Dordrecht, 1994. P. 73–96.

...к этому времени можно отнести две древнейшие книги Каббалы, Sohar и Sepher Iezirah... – Имеются в виду: 1. Небольшой, но исключительно влиятельный еврейский эзотерический трактат «Сэфер йецира» («Книга Творения»; II–VI вв.), сохранившийся в нескольких версиях и содержащий важнейшую для каббалы и еврейской мысли в целом идею о создании мира посредством букв еврейского алфавита и десяти бескачественных чисел. В еврейской традиции ее автором считают патриарха Авраама, а редактором – одного из главных учителей талмудического времени рабби Акиву (ок. 50 – ок. 135 гг). 2. «Сэфер ѓа-Зоѓар» («Книга Сияния», конец XIII – начало XIV в.) – основной текст каббалы, записанный группой авторов в Испании, но содержащий и более древние концепции еврейского эзотеризма. В еврейской традиции авторство большей его части приписывается р. Шимону бар Йохаю, одному из крупнейших еврейских законоучителей II века, жившему в Стране Израиля.

...и Симон бен Иохаи. – Т. е. Йохай.

...можно назвать имена R. Izhak Luria, Pico de Mirandola, Johann Reuchlin ... Guillaume Postel, Robert Fludd... – *С.* смешивает здесь р. Ицхака Лурию (Ицхак бен Шломо Ашкенази, ѓа-Ари; 1534–1572) – жившего в Стране Израиля (а не в Европе!) крупнейшего еврейского каббалиста XVI в., основоположника наиболее влиятельной в дальнейшем школы каббалы, – с христианскими адептами каббалы XV–XVII вв. Среди последних он упоминает Пико делла Мирандолу (1463–1494), Иоганна Рейхлина (1455–1522), Гийома Постеля (1510–1581) и Роберта Фладда (1574–1637). Их взгляды подробно рассматривает А. Франк в своей книге (см. выше). О традиции христианской каббалы в целом см.: *Blau J. L.* The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance. N. Y., 1944; *Secret F.* Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance. P., 1964; *Scholem G.* Die Erforschung der Kabbala von Reuchlin bis zur Gegenwart. Pforzheim, 1969; Kabbalistes Chrétiens / A. Faivre, F. Tristan (eds.). P., 1979; *Wirszubski Ch.* Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism. Jerusalem, 1989. См. также в рус. пер.: *Пико делла Мирандола Д.* Девятьсот тезисов. Тезисы 1–400: Четыреста суждений по учениям халдеев, арабов, греков, египтян и по мнениям латинян / Пер. с лат. Н. Н. Соколовой и Н. В. Миронова; Под ред. Д. С. Курдыбайло. СПб., 2010.

...Johann Räuchlin (книга его: "de arte cabbalistica")... – Правильно – Reuchlin. Его наиболее известная книга «О каббалистическом искусстве» вышла в 1517 г. в г. Агно (нем. Hagenau, Эльзас).

Эн-соф... – Эн-соф (точнее – Эйн-соф, «бесконечное») – наименование трансцендентного Бога в Его чистой сущности, Бога, никак не связанного с творением и недоступного никакому познанию. Начинает

использоваться в каббалистической традиции с рубежа XII и XIII вв. Наиболее подробно эта концепция проанализирована в кн.: *Valabregue-Perry S.* Ha-nistar ve-ha-nigla (Сокрытое и явленное: Эйн-соф в теософской каббале). Los Angeles, 2010 (*ивр.*). См. также: *Scholem G.* Kabbalah. Jerusalem, 1974. P. 88–96.

С. 463. *По терминологии Спинозы... natura naturata.* – См.: Этика. Теорема 29, схолия.

Эти десять атрибутов... Малхуд (царство). – Более точные названия некоторых сфирот: гдула; гвура; ѓод; йесод; малхут. Сфирот (мн. ч.; ед. ч. – *сфира*) – основное понятие каббалы, десять этапов или стадий эманации божественного света, испускаемой Эйн-соф, однако происходящей внутри самого Божества. Сфирот являются Богом в аспекте проявленного, «действующей силой всего сущего, поддающейся числовому определению», в отличие от Бога в аспекте Эйн-соф, т. е. непроявленного, не связанного с миром, недоступного познанию. Сфирот понимаются как некий посредник между сокрытым Богом и тварным миром, как причина всех изменений в этом мире, структурно подобном миру сфирот. См.: *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике. М.; Иерусалим, 2004. С. 270–284; *Scholem G.* Op. cit. P. 96–116.

Эти десять Сефиротов... (mundus corruptionis – мир тления). – Четыре мира каббалистической космогонии: 1. *Олам ѓа-ацилут* (Мир эманации), мир десяти сфирот; 2. *Олам ѓа-брия* (Мир творения), местопребывание Божественного Престола и Колесницы; 3. *Олам ѓа-йецира* (Мир созидания или формирования) – мир формообразования, иногда мир ангелов; 4. *Олам ѓа-асия* (Мир делания), который иногда включает в себя целиком всю систему небесных сфер и физический мир, а иногда – лишь физический мир. *С.* приводит их латинские названия, принятые в традиции христианской каббалы. Он называет последний мир миром тления, вероятно, потому, что в каббале этот мир в его современном (поврежденном) состоянии часто считается местом пребывания и действия злых сил. См.: *Scholem G.* Op. cit. P. 118–119.

...Адам Кадмон. – Адам Кадмон («первый» или «предвечный человек») – первая, высшая эманация света из Эйн-соф, первая форма, в которой упорядочиваются десять сфирот, антропоморфный прообраз всего мироздания. Христианские каббалисты, как и *С.*, проявляли исключительный интерес к этой концепции, усматривая в ней возможность для христологических интерпретаций. См.: *Burmistrov K.* The interpretation of Kabbalah in early 20th-century Russian Philosophy: Soloviev, Bulgakov, Florenskii, Losev // East European Jewish Affairs. 2007. Vol. 37. № 2. P. 161–162.

С. 463–464. *Peccatus Adae... от дерева остальных Сефиротов.* – Традиционная идея каббалы, выраженная уже в Зоѓаре, согласно которой Адам отделил 10-ю сфиру Малхут (она же Шхина, Божественное присутствие в мире) от сфиры Тиферет (т. е. от всех остальных сфирот) и тем самым прервал поток жизненной силы и принес в мир разобще-

ние. См.: *Шолем Г.* Указ. соч. С. 291. *С.* здесь приводит в несколько видоизмененном виде известную формулу Пико делла Мирандолы из его «Conclusiones sive Theses DCCCC» (Roma, 1486; N 47:4): «Peccatum Adae fuit truncatio regni a caeteris plantis» (см.: *Farmer S. A.* Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). Temple (Arizona), 1998. P. 346). Ее повторяли многие христианские мыслители, увлеченные каббалой, в частности, Лейбниц: «que le peché d'Adam avoit été truncatio Malcuth a caeteris plantis; c'est-à-dire qu'Adam avoit retranché la dernière des sephires» (см.: *Leibniz G. W.* Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Amsterdam, 1747. P. 250).

Malchuth ab arbore... – Слова «ab arbore» написаны слитно и разделены вертикальной чертой простым карандашом – возможно, *С.*

С. 464. ... Малху[д]т... – Правильно – Малхут. *С.* пишет название 10-й сфиры «Малхут», «Мальхут» или, неправильно, «Малхуд». В данном месте он сам исправил неточное написание.

К. Ю. Бурмистров

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

НИОР РГБ – Научно-исследовательский отдел рукописей Российской Государственной библиотеки (Москва)
ОР РНБ – Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (С.-Петербург)
РГАЛИ – Российский государственный архив литературы и искусства (Москва)
РО ИРЛИ – Рукописный отдел Института русской литературы РАН (С.-Петербург)
СПФ АРАН – С.-Петербургский филиал Архива РАН

ВЖК – С.-Петербургские Высшие женские (Бестужевские) курсы
ВЕ – журнал «Вестник Европы»
ВФ – журнал «Вопросы философии»
ВФП – журнал «Вопросы философии и психологии»
Гальцева, Роднянская – Гальцева Р. А., Роднянская И. Б. Раскол в консерваторах (Ф. М. Достоевский, Вл. Соловьев, И. С. Аксаков, К. Н. Леонтьев, К. П. Победоносцев в споре об общественном идеале) // Неоконсерватизм в странах Запада. Ч. 2. М.: ИНИОН, 1982
Диоген Лаэртский. О жизни... – Диоген Лаэртский. О жизни, мнениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М. Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1979
Дневник ВККН – Дневник Великого князя Константина Николаевича (Государственный архив Российский Федерации (ГАРФ). Ф. 722)
Дневник Киреева – Дневник А. А. Киреева (НИОР РГБ. Ф. 126)
Достоевский Ф. М. ПСС с указанием тома (с 1 по 30): *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990
ЖМНП – «Журнал Министерства народного просвещения»
КЗФ – «Кризис западной философии»
КОН – «Критика отвлеченных начал»
ЛН – «Литературное наследство»
Лукьянов – с указанием выпуска (с 1 по 3 (2)): *Лукьянов С. М.* О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы. Пг. Вып. 1. 1916; Вып. 2. 1918; Вып. 3 (1). 1921. (Имеется факсимильное воспроизведение: М.: Книга, 1990. Т. 1–2); Вып. 3 (2) / Публ. А. А. Носова. М., 1990.
МВед. – газета «Московские ведомости»
НВ – газета «Новое время»
ОЗ – журнал «Отечественные записки»
ОЛДП – Общество любителей духовного просвещения
Переписка – Переписка Л. Н. Толстого и Н. Н. Страхова / С предисл. и прим. Б. Л. Модзалевского. М.: Общество Толстовского музея, 1914
Письма – с указанием тома (с 1 по 3): Письма Владимира Сергеевича Соловьева: В 3 т. / Под ред. Э. Л. Радлова. СПб.: Общественная польза, 1908–1911
Письма. (4) – Соловьев Вл. Письма / Под ред. Э. Л. Радлова. Пб.: Время, 1923

Письма к Киреевy – Соловьев В. С. Письма к А. А. Кирееву / Публикация А. А. Носова // Символ. № 27. Июль 1992. С. 191–254

ПО – журнал «Православное обозрение»

Победоносцев – К. П. Победоносцев и его корреспонденты: Письма и записки / С предисл. М. Н. Покровского. М.; Пг., 1923

РВ – журнал «Русский вестник»

С. – Владимир Сергеевич Соловьев

ССС – «Смысл современных событий»

СС² – с указанием тома (с 1 по 10): Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева: В 10 т. / Под ред. и с примеч. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. 2-е изд. СПб.: Просвещение, 1911 – 1913

СС². (11) – Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. Брюссель: Жизнь с Богом, 1969. Т. 11 [дополнит.]

СС². (12) – Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. Брюссель: Жизнь с Богом, 1970. Т. 12 [дополнит.]

Стихотворения. Эстетика. – Соловьев Владимир. Стихотворения. Эстетика Литературная критика / Сост., послесл., примеч. Н. В. Котрелёва. М.: Книга, 1990

Флоровский – Флоровский Г. В. Чтения по философии религии магистра философии В. С. Соловьева // ORBIS SCRIPTUS. Dmitrij Tschizewskij zum 70. Geburtstag. München: W. Fink, 1966

ФНЦЗ – «Философские начала цельного знания»

Фрагменты... – Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1 / Пер. А. В. Лебедева. М.: Наука, 1989

ЦВ – журнал «Церковный вестник»

ЧБ – «Чтения о Богочеловечестве»

ЭС – с указанием года издания и тома: Энциклопедический словарь. СПб.: Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон, 1890–1907

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН[1]

А. В. Г. 687
Абаза Ю. Ф. 642
Августин Аврелий 97, 382, *505*, *523*, *555*, *558*, *559*
Аверинцев С. С. 749
Аверкиев Д. В. 550
Авраам 151
Агафон 254, 255, *628*
Агриппа Неттесгеймский 563
Акива (Акиба) 339, 462, *752*, *788*
Аксаков А. Н. 692–694
Аксаков И. С. 482, *487*, *491*, *649*, *656–659*, *661*
Александр II 480, *582*, *660*, *669–671*, *726*, *776*
Александр III 629, *658*, *671*, *776*, *784*
Александр Афродисийский 613, *732*, *733*
Александр Петрович, принц Ольденбургский 497
Александр, еп. Александрийский 554
Алиханова Ю. М. 588
Альберт Великий 701
Амвросий (Гренков А. М.) 521
Амикус (Монтеверде П. А.) 631
Анаксагор 209–213, 227, 324, 325, 421–424, 435, *618*, *620*, *625*, *737*
Анаксимандр 200, 202, 203, 320, 321, 416, 418, *613–615*, *729*, *730*, *732*
Анаксимен 200, 202, 205, 415, *613*, *614*, *620*, *729*
Анандавардхана 589
Ананьин С. А. 732, *747*, *785*
Андронов Ю. В. 523
Ансельм Кентерберийский (Анзельм Кантербурийский) 152, *533*, *568*, *569*
Антисфен 224, 225, 332, 434, 436, 437, *624*
Антонович М. А. 638, *639*
Апт С. К. 621, *628*
Арада Калама 610
Арий 554
Аристид 227, 336, 432, 433, 435, *625*
Аристипп 222–225, 326, 434, 438, *624*, *738*
Аристотель 201, 206, 208, 339, 416, 419, 420, *551*, *558*, *613*, *614*, *616–619*, *623*, *730*, *732*, *733*, *736*, *739*, *740*, *741*, *751*, *753*, *770*, *774*, *775*
Аркесилай 551
Арнольд Г. (Arnold G.) 756, *757*
Арнольд 674
Архангельская А. Г. 649, *650*
Арьядэва (Арьядева) 199, 200, 413, *611*, *612*
Аскоченский В. И. 580
Афанасий Великий 79, *553*
Ахшарумов Д. Д. 662
Ашвагхоша 609
Ашока 587
Аэций 735

Бабкин Н. 546
Базилевская Н. 633
Баратынский Е. А. 541
Баро А. 587
Барт А. 587
Барт Н. Н. 634, *652*
Барятинская М. А. (урожд. Бутенева) 497
Бекетов А. Н. 575, *775*
Белинский В. Г. 320, *662–664*
Белов С. В. 647
Бельчиков Н. Ф. 662
Беляев Н. Я. 569, *760*

[1] *Курсивом* выделены имена и номера страниц, относящиеся к примечаниям.

Бестужев-Рюмин К. Н. 488, 538, 572–574, 576, 577, 632, 667–669, 771, 774–777, 779, 786
Бехерт Г. (Behert H.) 587
Билибин Н. И. 775
Бильбасов В. А. 495
Бисмарк О. 527, 543
Битюгина И. А. 651
Бойаи Я. (Больяй, Болиай) 688
Бойль Р. 701
Бокль Г. Т. 547
Болотов В. В. 553, 570, 728, 767
Боратынская Е. И. 692
Боргман И. И. 775
Борзенков Я. А. 707
Бородай Т. Ю. 552, 745
Бриллиантов А. 728
Брокгауз Ф. А. 528
Буданова Н. Ф. 581
Будда (Гаутама Будда, Будда Шакьямуни) 196, 199, 410, *586–588, 593, 594, 596, 597, 606, 609–611*
Буддхагхоса 595
Буддхадэва 595
Бульвер-Литтон Э. Д. 32, *547, 548*
Буренин В. П. 665
Бурмистров К. Ю. (Burmistrov K.) 786
Бусвелл Р. 595
Буташевич-Петрашевский М. В. 662
Буткевич Т. И. 473
Бутлеров А. М. 497, 499, 687, 688, 690, 691, 693, 775
Бутузов В. В. 542
Бхартрихари 589
Бхаскара 593
Быков П. В. 629
Бюлер Г. 587

Вагнер Н. П. 497, 499, 532, 687, 691, 693
Вайнерман В. С. 664
Валентин 585
Варенн Ж. 601
Василий Анкирский 554
Василий Великий 554
Васильев И. В. 529
Васильева Т. В. 625, 744, 785
Васубандху 589, 595
Васумитра 595
Вахромеева О. Б. 581, 669
Вачаспати Мишра 589, 590, 593
Вдовин А. И. 537
Венгеров С. А. 639, 640, 652–656, 658
Веневитинов М. А. 648
Виктория, королева 601
Викторович В. А. 581, 629, 659
Винтерниц М. (Winternitz M.) 587
Виссоватий 558
Владиславлев М. И. 574, 575, 583
Волгин И. Л. 658, 663
Волконская Е. Г. 497
Волконский М. С. 497
Волна (Маркевич Б. М.) 476
Волынский А. Л. (Флексер; -Ъ) 781, 782
Вольф М. О. 537
Вольф Х. 163, *700*
Востоков А. 761
Востриков А. В. 668
Вундт В. 284, *677, 706–708, 770*

Гаевский В. П. 648
Гальцева Р. А. 521, 531
Ганди М. 601
Гапоненков А. А. 633
Гарнцев М. А. 733
Гартман Э. 48, 197, 370, *565, 707*
Гаспаров М. Л. 624
Гассенди П. 701
Гаудапада 589, 590, 591, 593
Гаусс К. 687, 688
Гегель Г. В. Ф. 81, 94, 163, 291, 394, *513, 556, 557, 558, 723, 730, 770*
Гегесий (Гегезий) 222, 223, 326, 433, 434, *623, 624, 738*
Гейлинкс А. (Geulincx A.) 270, 283, *677, 701–703, 706*
Гейне Г. 45, 149, *548, 572*
Гейнце М. 703
Гельвеций К. 770
Гельмгольц Г. 687
Гераклит Аллегорист 734

Гераклит Эфесский (Heraclitus) 200, 203–205, 214, 217, 222, 228, 229, 254, 320, 321, 327, 328, 332, 417–419, 426, 428, 433, 438, 439, 441, 452, *554*, *615*, *616*, *625*, *729–735*
Гёрней Э. 692
Геродот 201, 414, *612*
Герцен А. И. 560
Герье В. И. 484, *572*, *574*, *582*, *729*, *739*, *742*
Гесиод (Гезиод) 201, 414, 420, *612*, *613*, *616*
Гёте И. В. 66, 248, *550*, *551*, *584*, *721*
Гец Ф. Б. 495, *785*
Гиерокл 734
Гильфердинг А. Ф. 567
Гинцбург Д. Г. 786
Гинцбург Н. С. 624
Гиппий 613
Глазунов И. И. 537
Гнедич Н. И. 613, *615*
Гоголь Н. В. 662–664
Голлербах Е. А. 781
Голлербах Э. Ф. 781
Головин К. Ф. 490, *491*
Головкинский Н. А. 687
Гомер 67, 201, 204, 249, 320, 322, 414, 417, 420, *542*, *612*, *615*, *616*, *731*, *733*
Гомперц Т. 621
Гонда Я. 598
Гончаров И. А. 525, *526*, *660*
Горан В. П. 619
Гораций (Квинт Гораций Флакк) 624
Горгий (Горгиас) 216, *621*
Гофман Э. Т. А. 66, 248, *550*, *551*
Градовский А. Д. 654, *667*
Гребцов Н. 665
Гревс И. М. 576, *667–673*
Гречулевич В. В., прот. *496*
Григорий VII 320, *728*
Григорий Богослов 80, *554*, *564*
Григорий Нисский 554
Григорьев А. Б. 696
Григорьев Н. П. 663
Гроссман Л. П. 498
Гросул В. Я. 496
Грот Д. (Grote J.) 250, *626*
Грот Н. Я. 661
Гусев Д. В. 767
Гусев Н. Н. 501, *559*
Гхошака 595
Гюго В. 651

Давид 151
Даль В. И. 764
Дальман Й. 609
Данилевский Н. Я. 521, *662*
Дарвин Ч. 547
Де ля Валле Пуссен Л. 609
Дейтш Э. 785
Декарт Р. 428, *684*, *686*, *700*, *706*
Делафорж Л. (De La Forge L.) 701, *706*
Демиховская О. А. 525
Демокрит 27, 205, 206, 211, 214, 362, 419, 423, *551*, *616*, *618–620*, *622*
Детникова Е. 633
Джайни П. С. (Jaini P. S.) 595
Джаясвал К. П. 587
Джина Махавира 588
Диксон У. 542
Дильс Г. А. 620, *735*
Диоген Лаэртский (Лаэрций, Лаерций; Diog. Laert.) 202, 415, *551*, *613*, *616*, *620–625*, *730*, *731*, *733*, *735*, *738*, *739*
Диоген Синопский 225, 436, *624*
Дион Хризостом 585
Диоскор 569
Днепров Э. Д. 581
Добкин А. И. 668
Дойссен П. 592
Долинин А. С. 632, *648*
Достоевская А. Г. 498, *629*, *631*, *647*, *648*, *776*
Достоевская Л. Ф. 647
Достоевский А. М. 651
Достоевский М. М. 663, *664*
Достоевский Ф. М. 259–261, *472*, *474*, *482*, *490*, *498*, *499*, *521*, *525*, *526*, *530*, *560*, *577*, *578*, *581*, *582*, *629–668*, *687*, *724–726*, *757*
Дронов И. Е. 496, *669*

Дрягина В. 633
Дубнов С. М. 784
Дуров С. Ф. 663
Дхарматрата 595
Дэвидс Т. У. Р. (Davids T. W. R.) 587, 594, 595
Дэвис А. Дж. 523
Дюмезиль Ж. 598

Е. В. (Ераст (Вытропский Е. К.)) 521
Евгения Максимилиановна, принцесса Ольденбургская 497, 498
Евномий 554
Евсевий Кесарийский 554, 586
Евтихий 569
Егунов А. Н. 622, 745
Епифаний Кипрский 623
Ераст (Вытропский Е. К.; Е. В.) 521

Зайцев В. А. 522, 542
Замотин И. И. 638, 646, 653, 664–666, 724
Засулич В. И. 650
Зенон из Тарса 753
Зенон Элейский 207, 215, 216, 420, 426, 427, *617, 621*
Зёрнов С. 553
Зиновьев Н. В. 500

Иаков, ап. 151, *543*
Ибервег Ф. 250, *572, 627, 703*
Иванцов-Платонов А. М. 522, 524, 525, 761
Иегуда бен Гакадош (Иеґуда ґа-Наси, известный как Рабейну ґа-кадош) 339, *752*
Иеллис И. 550
Иеремия 74, 75, 77
Иисус Христос 21, 22, 49, 80, 106–109, 113, 114, 132, 151–162, 166–168, 263, 337, 359, 445, 446, 448–450, 452, 454, 457, *472–476, 494, 500, 508, 513, 514, 516, 518, 522, 528, 533–536, 543, 546, 555, 560, 562, 565, 569, 570, 571, 582, 630, 631, 636, 637, 644, 650, 656, 657, 666, 724, 750, 759, 777, 780, 785*
Илия 21, 359, *543*
Иловайский Д. И. 674
И-н А. 665
Иннокентий III 320, *674, 728, 729*
Иннокентий, митроп. *499*
Иоанн Дамаскин 564
Иоанн, ев. 263, 445, *543*
Иоанн, еп. Смоленский (Соколов В. С.) 580, 768
Ипатова С. А. 650
Ипполит, еп. 79, *553*
Ирвинг Э. 475
Исаак 151
Исайя 74–77, 380
Исайя, ав. 564
Исидор, митроп. (Никольский И. С.) 499
Итенберг Б. С. 496
Иткин М. И. 612, 613, 741
Иуда, ап. 543
Иустин 79, 80, *553, 555*
Ицхак бен Лурия (Ицхак бен Шломо Ашкенази) (Луриа) 339, *752, 788*
Ишваракришна 589, 590, 592, 604

Кавелин К. Д. 680
Калидаса 599
Кант И. 163, *513, 687–689, 700*
Капила 189, 192, 198, 404, 412, *586, 588, 591, 602, 609*
Каракалла 585
Карбасников Н. П. 537
Кардек А. (де Соуза Перейра Жуниор) 523, 524, 690
Каринский М. Н. 488
Карл Великий 557
Карнаухова М. Г. 649
Катков М. Н. 471, 487, 491, 573, 643, 651, 656, 661, 776
Кемниц Е. К. 707
Керн Г. 587
Кибардина Е. С. 647
Киреев А. А. 469, 470, 474, 475, 480–489, 492–494, 498, 499, 522, 525, 529–531, 541, 543, 546, 547, 561, 574, 575, 581, 582, 637, 647, 656–659, 671, 759

Кирпотин В. 522
Кирхнер Ф. 770
Кит А. 609
Клейменова С. В. 633
Климент Александрийский 79, *553, 586, 731, 734–736*
Кобак А. В. 668
Ковалевский М. М. 656, 657, 692
Козырев А. П. 527, 528, 555, 669, 761
Колеров М. А. 696, 786
Колубовский Я. Н. 572, 703
Кольбрук Г.-Т. (Colebrooke H.-T.) 45, *458*
Кондильяк Э. 547
Кононов И. А. 634
Конт О. 499, 547, 694, 695, 706
Копьев Н. А. 479
Кораблев Н. 476
Корбут А. 633
Кордемуа Ж. (Cordemoy G.) 701, 706
Костомарова 771
Котляревский М. М. 650
Котрелёв Н. В. 526, 538, 629, 693, 775
Кохнова Л. Ю. 581
Кочубей П. А. 492
Краевский А. А. 495
Красников Я. 696
Красный-Адмони Г. Я. 784
Кричко В. А. 492
Ксенофан 206, 207, 323, 419, 420, *594, 616, 736*
Ксенофонт 623
Кубицкий А. В. 612, 613, 736, 741
Курдыбайло Д. С. 788
Курносова А. Н. 650, 651
Курочкин А. 629

Лазурский В. Ф. 559, 560
Ламанский С. 546
Ламотт Э. 587
Ланге И. П. 509
Ландау А. Е. 785
Лапицкая Т. А. 650
Лапшин И. И. 576, 583, 775
Ларош Г. А. 638
Лассаль Ф. (Lassalle F.) 732–735
Лебедев А. В. 614, 620, 731
Левик В. 548
Левкипп 205, 214, *619*
Лейбниц Г. В. (Leibniz G. W.) 54, 96, 163, 236, 270, 271, 283, 382, *505, 544, 545, 558, 677, 680, 682, 683, 699–701, 705, 706, 790*
Лейбов К. Г. 668
Лейбова А. В. 668
Леонтьев К. Н. 521, 526, 527, 659
Лесков Н. С. 474
Ливчак И. Н. 687
Литкова Е. 584
Литтре Э. 499
Лихачев В. И. 496
Лихтенбергер Ф. 509
Лобачевский Н. И. 687, 688
Ловягин Е. И. 555
Лозинский О. Е. 496, 505
Лопатин Л. М. 545
Лопухин А. П. 759, 766
Лосев А. Ф. (Losev A. F.) 528, 622, 623
Лотце Г. (Lotze H.) 697
Лука, ев. 543, 571
Лукреций (Тит Лукреций Кар) 730
Лукьянов С. М. 473, 475, 480, 481, 497, 521–524, 529, 531, 542, 545, 555, 567, 571–573, 656, 686, 692, 713, 714, 742, 757
Лурье С. Я. 616, 619, 620, 622
Льюис Д. Г. 186, 584, *707, 770*
Любимов Н. А. 573
Людовик Св. 523

Маврицкий В. А. 474
Майерс Ф. 692
Майоров Г. Г. 699
Макарий, митроп. (Булгаков М. П.) 487, 498
Македоний, еп. Константинопольский 554
Маковицкий Д. П. 560
Максим Тирский 734
Максимилиан, герцог Лейхтенбергский 497
Маламуд Ш. 598

Мальбранш Н. 270, *677*, *700*, *703–705*, *770*
Мария (Богородица) 563, *569*, *571*
Мария Федоровна, императрица 497
Марк, ев. 543
Маркевич Б. М. (Волна) 476, *501*, *503*, *525*, *652*, *776*
Маркиш С. П. 622, *625*, *627*, *778*
Марков Е. Л. 687
Масанов И. Ф. 476
Матвеенко И. А. 548
Матфей, ев. 161, *543*, *570*, *571*
Межов В. И. 537
Меланхтон Ф. 569
Мельгунов С. П. 507
Мельник В. И. 526
Мельникова И. Ю. 489
Менандр 606
Меньшиков М. О. 502
Месяц С. В. 745
Мефодий Олимпийский 554
Мещерский В. П. 474, *490*, *496*, *580*, *581*
Миллер О. Ф. 646, *649*, *652*, *656*
Милль Д. С. 706
Минаев И. П. 575, *583*
Миронов Н. В. 788
Михайловский Н. К. 641, *642*, *645*
Моисей 21, 69, 359, 378, *543*, *544*, *555*, *764*
Момбелли Н. А. 663
Монтеверде П. А. (Амикус) 631
Мотрошилова Н. В. 687
Моцарт В. А. 550
Мочалова И. Н. 745
Муравьев-Виленский М. Н. 527
Мэн де-Биран М. Ф. 547
Мюллер Ф. М. (Müller F. M.) *587*

Н. 482
Нагарджуна 199, *589*, *594*, *597*, *607*, *611*, *612*
Нагасена 607
Накамура Х. 601
Нарышкина Е. А. 497
Нахов И. М. 624
Начинкин Е. 569
Некрасов И. С. 574
Некрасов Н. П. 775
Нерон 675
Несторий 569
Низолий Марий 699
Никанор, архиеп. 760
Никитин С. А. 481
Никифоров Н. 579, *583*, *658*, *669*, *670*, *671*, *675*
Никодим 571
Николай I 527, *663*
Никольский А. А. 528
Николюкин А. Н. 643
Нимбарка 599
Новиков А. И. 498
Новикова О. А. (урожд. Киреева) 521, *530*, *531*
Новоселов М. А. 560
Нойес Д. (Ноэс, Noyes J. H.) 541, *542*
Нордхоф Ч. (Нордгоф, Nordhoff Ch.) 541, *542*
Носов А. А. 480, *532*
Нуццо А. 687

О'Нил Э. (O'Neill E.) 700
Ольденберг Г. 587, *598*
Ориген 79, 80, *527*, *528*, *553*, *554*
Орлов Н. 475
Оршанский И. Г. 784
Оствальд В. 770
Островская Е. П. 595
Ошеров С. А. 749

Павел Александрийский 585
Павел, ап. 109, 359, *512*, *520*, *785*
Павлов И. 664, *665*
Павлов М. А. 669
Павловский 646, *651*
Пазовский М. 584, *667*, *673*
Пальм А. И. 646
Памфил, священномученик 554
Пантен 586
Парамартха 589
Парменид 207, 215, 226, 323, 328, 331, 332, 420, 437, 438, *617*, *737*, *747*
Паславская Е. 584, *673*
Пашков В. А. 473
Пельгорская Е. А. 773, *775–779*, *787*

Перикл 336
Песковский М. Л. 581, 775
Пестов А. Л. 558, 566, 778
Петерсен В. К. 640
Петерсон Н. П. 498
Пётр I (Великий) 315, *724, 726, 727*
Пётр Кастельно 674
Пётр, ап. 359, *543, 729*
Пико делла Мирандола Д. (Pico della Mirandola G.) 339, *752, 788, 790*
Пингри Д. 585
Пиррон 551
Писемский А. Ф. 557
Пифагор 208, 325, 420, 423
Платон 56, 67, 70–72, 105, 225, 228–232, 249–254, 258, 262, 330, 339, 373, 414, 434, 437, 438, 440, 441, 443, 444, 449, 451, 452, 456, *512–514, 549, 551, 552, 577, 621–623, 625–628, 673, 732, 741–747, 749–751, 763, 766, 769, 770, 774, 778, 785*
Плеве В. К. 581
Плиний 585
Плотин 78, 80, *552, 553*
Плотников Н. С. 696
Плутарх 620, 623, 625
Победоносцев К. П. 480, 497, 498, 501, 502, 520, 640, 651, 653, 656, 658
Подмор Ф. 692
Покровская Е. Б. 663
Поливанова Е. М. 742
Полонский Я. П. 525
Полунов А. Ю. 641, 656
Пордедж Д. (Pordage J.) *756, 757*
Порфирьев А. 650
Поссе К. А. 775
Постель Г. (Postel G.) 339, *752, 788*
Потье Г. (Pauthier G.) 45, *548*
Православный 490
Предтеченский А. И. 758, 759
Преображенский П. А. 475, 529, 532, 533, 555
Прокоп 499
Прокопович Ф. 478
Протагор 216, 217, 222, 223, 228, 229, 326–328, 428, 432, 433, 438–441, *622, 623, 625*
Псевдо-Аристотель 733
Птолемей (Птоломей) 223, 433
Пурна Майтраяниnутра 597
Пушкин А. С. 630, 631, 634, 635, 643, 648, 656
Пфлайдерер О. 509

Радлов Э. Л. 576, 584, 632, 659, 692, 769, 770, 773, 774, 777
Раймунд VI Тулузский 674
Рамануджа 593
Рачинский С. А. 707
Редникова Е. 633
Редсток Г. 473–476, 501, 559
Рейхлин И. (Reuchlin (Räuchlin) J.) 339, *752, 788*
Ренан Э. 559
Рену Л. (Renou L.) 587, 588, 598
Риманн Г. Ф. Б. 688
Роднянская И. Б. 521, 531
Рождественский И., прот. 479
Розанов В. В. 521
Романов К. Н. (Великий князь Константин Николаевич) 480, 481, 484, 485, 493, 498, 500, 501, 529, 541, 543, 547, 549, 561–563
Романов С. А. (Великий князь Сергей Александрович) 574
Романова (Селевина) Е. В. 471
Рудой В. И. 595
Рудрадаман 585
Рыкачев М. А. 651

С. Б. 500
Саблер В. К. 521
Савеллий 767
Секст Эмпирик 551, 616, 621–623, 734
Сенека Луций Анней 555
Сент-Илер Б. 189, *588, 591, 603*
Сергеенко М. Е. 559
Сергий, архим. (Стратогородский И. Н.) 569
Сикорский И. А. 582
Симпликий 614, 619, 621

Сиряков М. 476
Слинин Я. А. 704
Случевский К. К. 634
Смирнов В. А. 584
Смит В. 587
Соболев Г. Н. 758
Соболевский С. И. 620
Соколов Н. П. 787
Соколова Н. Н. 788
Сократ 70, 219, 221–224, 227, 228, 230, 231, 254–258, 330, 335, 336, 430–433, 435–440, 442, *554*, *555*, *621–623*, *626*, *628*
Соловьев Вс. С. 526, *527*, *647*
Соловьев Д. 527
Соловьев К. А. 481
Соловьев М. С. 622, *743*
Соловьев С. М. (историк) 523
Соловьев С. М. 668, *721*
Соломина А. 633
Соломон 151
Солопова М. А. 551, *739*
Сонцев (Сонцов) А. 475, *506*, *509–517*, *527*, *528*
Спенсер Г. 273, 284, *560*, *649*, *677*, *706*, *708*, *709*
Спешнев Н. А. 663
Спиноза Б. 63, 245, 273, 284, 459, *550*, *677*, *684*, *706*, *711*, *789*
Стасюлевич М. М. 640
Стелловский Ф. Т. 664
Степин В. С. 687
Стобей И. 322, *735*
Столяров А. А. 753
Стратановский Г. А. 612
Страхов Н. Н. 481, *488*, *498*, *519*, *520*, *525*, *541*, *544*, *545*, *559–561*, *565*, *577*, *580*, *661*, *664*, *679*, *710*
Суарес Ф. 699, *701*
Субхути 596
Суворин А. С. 496, *537*, *640*
С-ч Ф. 651

Таверньe Е. 472
Тейхмюллер Г. (Teichmüller G.) 696, *697*
Тёрнер Ф. Г. 494
Тиме П. (Thieme P.) 598
Тимон 551
Тихолаз А. Г. 743
Тихомандритский М. А. 775
Тихомиров Л. А. 560
Ткачев П. Н. (П. Н.) 665
Толстая А. А. 559
Толстая С. А. (урожд. Бахметева) 481, *482*, *525*, *574*, *642*, *652*, *714*, *756*, *776*
Толстая С. А. (урожд. Берс) 525
Толстой А. К. 481, *556*, *562*
Толстой Л. Н. 481, *498*, *501*, *519*, *520*, *525*, *541*, *559*, *560*, *561*, *565*, *577*, *660*
Томазий Я. 701
Топоров В. Н. 598
Траян 585
Трепов Ф. Ф. 492, *650*
Троицкий М. М. 485
Трохова И. В. 758
Трубецкой Е. Н. 545
Трубецкой С. Н. 552, *732*
Тураев Б. А. 778
Тургенев И. С. 660
Тэн И. А. 273, 284, *677*, *684*, *685*, *695*, *696*, *706*, *710*
Тютчева Е. Ф. 497, *501*, *502*, *520*, *640*

Удинцев В. А. 487
Успенский Г. И. 656
Ухтомский Э. Э. 497, *575*, *583*

Фабрициус Ф. 734
Фалес Милетский 200–202, 205, 217, 415, 418, 424, *613*, *729*
Фармаковская В. 633
Фармаковская С. 633
Федоров В. П. 539
Федоров М. П. 496
Федоров Н. А. 699
Федосова Э. П. 581
Фемистокл 227, 336, 435, *625*
Феодор из Кирены 326, *738*
Феодосий Великий 554
Феоктистов Е. М. 485
Фет А. А. 544, *563*, *742*

Фехнер Г. Т. (Fechner G. T.) 273, *677*, *706*, *707*
Фидий 67, 249
Филиппов М. М. 495
Филолай 208, 420, *617*
Филон Александрийский 78–80, 338, 339, 382, *513*, *514*, *552*, *556*, *751*, *765*, *766*, *775*, *776*
Философова А. П. 584
Фихте И. Г. 684
Фладд Р. (Флудд Р.; Fludd R.) 339, *752*, *788*
Флексер (Волынский) А. Л. 781
Флит Дж. 587
Флоровский Г. В. 480, *500*, *525*, *529*, *532*, *560*, *562*
Фогт К. 546
Фома Аквинский 701
Франк А. 787, *788*
Франц-Иосиф, император 491
Фрасимах 622
Фридлендер Г. М. 651
Фридштейн Ю. Г. 489
Фудель И. И. 479
Фукухара Р. 594
Фурье Ш. 662, *698*

Хайдеггер М. 614
Хакер П. 593
Харша 601
Хевролина В. М. 489
Хеестерман Я. 598
Хитров М. И. 555
Хитрово С. П. 481, *525*, *642*, *776*
Хомяков А. С. 519, *544*, *559*, *567*
Хрисанф, еп. (Ретивцев В. Н.) 186, 408, *555*, *556*, *584*, *778*

Целлер Э. (Zeller E.) 250, *627*
Цёльнер К. Ф. 687–690, *693*
Цертелев Д. Н. 471, *472*, *481*, *485*, *486*, *488*, *523*, *525*, *530*, *565*, *572*, *679*, *680*, *691*, *692*
Цитович П. П. 487, *580*, *643*
Цицерон Марк Туллий 623

Чандракирти 612
Чарльтон У. 701
Чернышевский Н. Г. 643
Чирьева О. 633
Чистович И. А. 758
Читсукха 593
Чичерин Б. Н. 524, *525*
Чуйко В. В. 666

Шанкара 593
Шарипутра 597
Шаханов А. Н. 497, *575*
Швенке Х. 696
Шеллинг Ф. В. Й. (Schelling F. W. J.) 513, *558*, *566*, *739*, *770*, *778*
Шилов А. А. 649
Шимон (Симон) Праведный 339
Шимон бар Йохай (Симон бен Иохаи) 462, *788*
Ширинянц А. А. 523
Шлейермахер Ф. (Schleiermacher F.) 509, *734*
Шляпкин И. А. 668
Шолем Г. (Scholem G.) 752, *789*, *790*
Шопенгауэр А. 48, 197, 370, 411, *485*, *563*, *565*, *608*, *684*, *686*, *687*
Шохин В. К. 585, *590*, *600*, *605*, *610*
Шрихарша 593
Шталь Д. 701
Штирнер М. (Stirner M.) 484
Штраус Д. Ф. 759, *770*

Щеголев П. Е. (П. Щ.) 668, *671*, *724*
Щербатской Ф. И. 609
Щетинин Б. А. 656

-Ъ (Волынский А. Л.; Флексер) 781

Эббингаус Г. 770
Эвелинг С. Н. 560
Эвклид (Евклид) 225, 226, 437, *624*, *739*
Эггермонт Л. 587
Эккерман И. П. 550
Эмпедокл 209, 212, 325, 421, 424, *618*, *730*, *771*
Энесидем 483, *551*
Эпикур 551

Ювенал 619

Юдина И. М. 650
Юркевич П. Д. 691, 692, 707
Юстиниан 528, 553

Яворский С. 478
Янжул И. И. 541, 542, 692
Янсон Ю. Э. 775
Янышев И. Л. 480, 484, 488, 494, 495, 500, 646, 657, 759
Ярмонкин В. 776
Ястржембский И. Л. 662

Ambros P. 540
Arnold G. (Арнольд Г.) 345, *756*

Bardout J.-C. 703
Barnes J. 619
Basnage H. 706
Behert H. (Бехерт Г.) 587
Blau J. L. 788
Bosanquet B. 697
Bulgakov S. N. 789
Burmistrov K. (Бурмистров К. Ю.) 787, 789
Burnouf E. 48, 191, *549*
Buswell R. E. 595

Carpenter J. E. 594
Colebrooke H.-T. 191, *548*
Conze E. 596
Cordemoy G. (Кордемуа Ж.) 703
Coudert A. 788
Cousin V. 770

Davids T. W. R (Дэвидс Т. У. Р.) 594, 595
De La Forge L. (Делафорж Л.) 703

Erdmann J. E. 706

Faivre A. 788
Farmer S. A. 790
Fechner G. T. (Фехнер Г. Т.) *707*
Florenskii P. A. 789
Fludd R. (Фладд Р.) 462
Fouillée A. 186, *584, 770*

Garbe R. 585
Geulincx A. (Гейлинкс А.) *702, 703*
Gichtel G. 756
Golzio K.-H. 588
Grote G. (Грот Д.) *626*

Hartmann E. 411
Heraclitus (Гераклит) 321, *733*
Hroch P. 540

Jaini P. S. (Джайни П. С.) 595
Jakim B. 540

Koeppen K. F. 191

Lassalle F. (Лассаль Ф.) 732–736
Lassen Ch. 191
Leibniz G. W. (Лейбниц Г. В.) *790*
Losev A. F. (Лосев А. Ф.) 789
Luria I. (Ицхак бен Лурия) 462

Mani V. 602
Marchadier B. 540
Müller F. M. (Мюллер Ф. М.) 191

Nadler S. 700
Napajivako Bhikkhu 608
Nordhoff Ch. (Нордхоф Ч.) 542
Noyes J. H. (Нойес Д.) 542

O'Neill E. (О'Нил Э.) 700

Pauthier G. (Потье Г.) *548*
Pico della Mirandola G. (Пико делла Мирандола) 462, *788*
Plato (Платон) *626*
Pordage J. (Пордедж Д.) 345, *756*
Postel G. (Постель Г.) 462
Potter K. H. 595
Prota-Giurleo L. 562

Reat N. R. 595
Renou L. (Рену Л.) 588
Reuchlin (Räuchlin) J. (Рейхлин И.) 462, *752, 788*
Rouleau F. 540

Saint-Hilaire B. 189, 191, *588*
Sarma V. S. 587, 602

Schelling F. W. J. (Шеллинг Ф. В. Й.) 566
Schleiermacher F. (Шлейермахер Ф.) 734
Scholem G. (Шолем Г.) 752, 753, 788, 789
Schumann H. W. 588
Secret F. 788
Socrates (Сократ) *626*
Soloviev 789
Solovjev V. 540
Solovyov V. 540
Solowjew W. 540
Stede W. 595
Stirner M. (Штирнер М.) 484
Stroumsa G. G. 752
Thieme P. (Тиме П.) 598
Tristan F. 788
Ueberweg F. (Ибервег Ф.) 627
Valabregue-Perry S. 789
W. 666
Walz C. 733
Winternitz M. (Винтерниц М.) 587, 602
Wirszubski Ch. 788
Wurm P. 191
Zeller E. (Целлер Э.) 200, *627*
Zouboff P. 540

СОДЕРЖАНИЕ

СОЧИНЕНИЯ

Программа Чтений В. С. Соловьева 7

Чтения о Богочеловечестве 9

<Лекции, читанные на Высших женских (Бестужевских) курсах в 1880/81 учебном году> 169

Лекции по истории философии В. С. Соловьева за 1880/81 года 171

Речь В. С. Соловьева, сказанная на Высших женских курсах 30-го января 1881 г. по поводу смерти Ф. М. Достоевского 259

Смысл современных событий. Содержание речи, произнесенной на Высших женских курсах профессором В. С. Соловьевым 13-го марта 1881 года 262

НЕЗАВЕРШЕННОЕ

<О связи души и тела> 269

<О связи души и тела. Черновики> 283

ПОДГОТОВИТЕЛЬНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

<Чтения о Богочеловечестве. Черновики> 291

<Лекции, читанные на Высших женских (Бестужевских) курсах. Подготовительные материалы и конспекты. 1880–1882 гг.> 295

<Рукописи конца 1870-х – начала 1880-х годов> 340

ПРИЛОЖЕНИЯ

Чтения по философии религии магистра В. С. Соловьева. <Стенограмма> 351

История философии: Курс 1880–1881-го года, читанный проф<ессором> Соловьевым 388

<л. 1> Прощальная речь <В. С.> Соловьева 13 марта 1881 <года>.... 444

<Лекции, читанные на Высших женских (Бестужевских) курсах в 1882 году>..... 448

ПРИМЕЧАНИЯ

Примечания 465

Список сокращений 791

Указатель имен 793

Научное издание

Соловьев Владимир Сергеевич

ПОЛНОЕ СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ И ПИСЕМ В ДВАДЦАТИ ТОМАХ

СОЧИНЕНИЯ

Том четвертый

1878–1882

Утверждено к печати
Ученым советом
Института философии РАН

Зав. редакцией *Г.И. Чертова*
Редактор *В.С. Егорова*
Художник *В.Ю. Яковлев*
Художественный редактор *Т.В. Болотина*
Технические редакторы *Т.А. Резникова, Т.В. Жмелькова*
Корректоры *З.Д. Алексеева,*
Е.А. Желнова, Т.А. Печко

Подписано к печати 30.05.2011. Формат 60 × 90$^{1}/_{16}$
Гарнитура Таймс. Печать офсетная
Усл.печ.л. 50,5 + 0,1 вкл Усл.кр-отт. 50,6. Уч.-изд.л. 43,3
Тираж 800 экз. (РГНФ – 300 экз.). 1-й завод. Тип. зак. 3790

Издательство «Наука»
117997, Москва, Профсоюзная ул., 90

E-mail: secret@naukaran.ru
www.naukaran.ru

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ГУП «Типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

ISBN 978-5-02-037633-5